SAN ALBERTO MAGNO

Sobre los predicables

De Praedicabilibus

SABBATISMUS

San Alberto Magno (1200–1280)
De Praedicabilibus · Sobre los predicables

Texto latino: dominio público.
Traducción, alineación y edición © 2026 Inversiones San Juan Diego (Sabbatismus). Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0).

Sabbatismus es la editorial de la fundación Inversiones San Juan Diego, San Pedro Sula, Honduras.
Compuesto en EB Garamond y Cinzel.
sabbatismus.com

CAPÍTULO I — *¿Si la Lógica es ciencia y especial?*

Para los que pretenden tratar primero de la lógica, se debe considerar qué clase de ciencia sea la lógica, y si es alguna parte de la Filosofía, y para qué es necesaria, y de qué utilidad: después empero de qué trata, y cuál es la división de la misma: para que habiendo obtenido todas sus partes se sepa cuándo ha sido perfectamente o imperfectamente transmitida o descrita. Pues acerca de todas estas cosas los Antiguos parecen decir diversas cosas. Pues algunos de los Antiguos sostuvieron que la lógica no es ninguna ciencia, diciendo que no puede ser ciencia aquello que es el modo de toda ciencia o doctrina. Mas la lógica es el modo de toda doctrina: por cuanto utiliza algún género de persuasión todo el que enseña, o intenta afirmar algo: mas toda persuasión por el discurso es lógica, ya sea que use el silogismo, o el entimema, o la inducción, o el ejemplo el que enseña o persuade. El modo por tanto de toda doctrina es la lógica. Y así el modo de toda doctrina es la ciencia lógica. Ninguna por tanto es la doctrina especial, que deba llamarse lógica. Por lo cual también Aristóteles en el segundo de su *primera filosofía*, y semejantemente Averroes dicen que el modo de toda ciencia es la ciencia misma que es y se llama lógica, y que no puede aprenderse simultáneamente la ciencia y el modo de la ciencia, sino que conviene primero aprender el modo, y después por el modo ya perfectamente aprehendido, intentar aprender la ciencia.

Pero no consideraron suficientemente, que aunque las ciencias sean muchas, y cualquiera tenga un modo especial, el cual difiere

del modo de otro, así como cada ciencia difiere de otra: hay sin embargo un modo común de ciencia por algo común que está en toda ciencia. Y esto es que por la investigación de la razón se llega desde lo conocido al conocimiento de lo desconocido: pues esto ocurre en toda ciencia de cualquier modo dicha, ya sea demostrativa o no demostrativa. Y por gracia de aquello común, hay en toda ciencia un modo común de toda ciencia. Y este modo es por el acto de la razón, que es el raciocinio o argumentación, procediendo del conocimiento de lo conocido a la ciencia de aquello que era desconocido, según lo que Isaac dice en el libro de las *Definiciones* al definir la razón, que la razón es la virtud intelectual del alma, que hace correr la causa hacia lo causado. Llamando causa general y ampliamente a todo lo que según el intelecto simplemente, o en cuanto a nosotros, antecede como conocido, por cuyo conocimiento, bajo la guía de la razón, se llega a la noticia de lo desconocido. Mas este modo, aunque sea común por el hecho de que se pone en cualquier ciencia, sin embargo considerado en sí mismo y no mezclado con las ciencias, es algo por sí distinto de todas las demás. Y considerado de este modo, este modo puede ser el sujeto de una ciencia, y hay una ciencia especial sobre él: en la cual ciencia, sin embargo, es necesario que se observe el mismo modo, porque la ciencia de tal modo no puede enseñarse sino de modo lógico:

pues como dice Avicena, este modo es innato en todos los hombres (por el hecho de que son intelectuales de algún modo por naturaleza). Mas es imperfecto el que está en la naturaleza: se perfecciona empero por el arte aplicada. Pues lo que está en la naturaleza es seminario e imperfecto, y existiendo casi en potencia. Pues del hecho de que el hombre es intelectual y estrato de la inteligencia, en el cual se extienden las formas intelectuales en el acto de la luz de la inteligencia, y por el intelecto es compositivo de una forma con otra por composición o división, el hombre se vuelve admirativo de aquellas cosas que comprende recibiendo por el sentido y el intelecto, o por el intelecto solo. Mas por el hecho de que es admirativo, se suspende a la inquisición, y por la inquisición compara uno con otro. Mas por la comparación de uno con otro, es deducido de lo que es conocido a la noticia de lo desconocido. Y así este modo de la lógica ciertamente comienza de la naturaleza: se perfecciona empero por el arte, y recibe la perfección por el uso y el ejercicio: como también Victorino dice muy bien, que *la naturaleza hace al hábil, el arte al fácil, el uso empero al potente*: pues así por naturaleza son perfectas todas las artes y todas las ciencias. Y de aquí es que el arte imita a la naturaleza. Y como dice Hesíodo: Algunos son perfectos y buenos en tales cosas por la sola naturaleza: otros empero no por la naturaleza, sino porque los Doctores ponen tales cosas en el ánimo: y aquellos se hacen buenos poniendo tales cosas en el ánimo, por la comprensión de los principios del arte y de

la ciencia: algunos en verdad son tan erronéos, que nada de tales cosas tienen en sí, ni pueden recibirlas de otros, a los cuales Hesíodo reputa inútiles para conocer lo verdadero y lo bueno.

Consta por tanto que la lógica es una de las ciencias especiales, así como en la herrería en la cual es especial el arte de fabricar el martillo: cuyo uso sin embargo se aplica a todas las cosas que se fabrican por el arte de la herrería. Pues la investigación, o la razón que investiga lo desconocido por lo conocido, es algo especial, que tiene pasiones y diferencias y partes y principios: los cuales, mientras se prueban acerca de ello, se efectúa una arte y ciencia especial, cuyo uso después se aplica a todas las ciencias. Así pues consta que la lógica, generalmente dicha, es ciencia especial, de la cual se ha de tratar ahora.

CAPÍTULO II — *¿Si la lógica es parte de la filosofía?*

Mas a esta ciencia, que es el modo de toda filosofía, algunos ninguna par-

te de la filosofía, sosteniendo que no hay sino tres partes de la filosofía, a saber, la física, la matemática o disciplinable, y la metafísica o divina. Pues como la definición que dice el qué y por qué es el medio en la ciencia, y la definición no puede variarse sino triplemente, a saber, que o bien conciba la materia sensible, que es con movimiento y mutación; o conciba la materia inteligible, cuya esencia es no con movimiento y mutación según la razón, aunque según el ser esté en la materia que es con mutación y movimiento, como es la magnitud y el número; o ni según la esencia, ni

según el ser conciba la materia sensible: parece que la filosofía no tiene sino tres partes esenciales, como también Aristóteles parece decir. Por lo cual algunos dicen que la ciencia lógica o racional no es ninguna parte de la filosofía. Añaden también para confirmación de su aserción, que el modo de ninguna cosa, junto con la cosa de la cual es modo, entra en la división de su género. Consta empero que la lógica, generalmente dicha, es el modo de la filosofía. No parece por tanto entrar en la división de la filosofía, ni parece estar contenida en alguna parte de este género que es la filosofía.

Mas otros, impugnando esta opinión, dicen que es intención de la filosofía general el comprender la verdad de todo, de todos los entes de cualquier modo que sean, cuanto es posible al hombre comprenderla según la razón y el intelecto. Mas aquellas cosas que son, se dicen ser o por nuestra obra, o por la voluntad, o también por el intelecto que busca la ciencia: o por la naturaleza generalmente dicha, la cual no puede ser causada por nuestra obra. Y como aquellas cosas que son por la naturaleza son causas de nuestra ciencia, y nosotros no somos causa de ellas, no puede haber acerca de ellas ciencia práctica. Resta por tanto que de tales cosas entre nosotros no hay sino ciencia contemplativa, que se perfecciona por la luz de la inteligencia.

Mas de aquellas cosas de las cuales nosotros somos causa por la voluntad, no puede haber entre nosotros ciencia especulativa, sino sólo práctica. Pues los mismos son en cualquier cognosci-

ble los principios y causas y elementos del conocer, que son principios del ser: porque de otro modo se seguiría que aquello que es conocido por nosotros, no es conocido según aquello que es, sino más bien sería conocido según aquello que no es. Y así de modo falso se conocería todo lo que se conoce, lo cual es absurdo. Resta por tanto que de los entes causados por la naturaleza, no puede haber ciencia por aquellas cosas que son por nosotros, sino más bien el conocimiento de ellos se tiene de los principios que causan su esencia y ser en la naturaleza, los cuales no están en todos sino por la contemplación. Mas de aquellas cosas que son por nosotros, no puede haber ciencia verdadera entre nosotros sino por aquellos principios que están en nosotros, por los cuales nosotros somos causa de ellas, que son por nosotros: cuyo fin no es lo verdadero, sino lo bueno, que es bueno para nosotros. Semejantemente por tanto será intención de alguna filosofía el comprender la verdad de aquello que está en nosotros, según la razón por la cual se esfuerza en comprender la verdad de aquello que, bajo la guía de la razón, es el camino hacia todo conocimiento de todos aquellos cuyo conocimiento se hace en nosotros por aquellas cosas que son conocidas entre nosotros, desde las cuales partimos hacia la ciencia de lo desconocido. Será por tanto de la intención de la filosofía también la ciencia lógica que es racional. Además de esto dicen que es señal que entre los Peripatéticos la filosofía en la primera división se dividió en tres partes, en la física a saber generalmente dicha, y en la ética generalmente dicha,

y en la racional similarmente aceptada. Mas digo física generalmente dicha, la cual comprende tanto la natural como la disciplinal y la divina. Mas ética general, la cual contiene en sí tanto la monástica como la económica y la civil. Mas racional general

que comprende todo modo de llegar de lo conocido a lo desconocido de cualquier modo que sea: lo cual se hace a través de muchos géneros de pruebas, como se mostrará en lo que sigue. Es manifiesto por tanto, que la lógica es alguna parte de la filosofía.

Además, si algo pertenece a la intención de la filosofía: entonces esto será máximamente de la intención de la filosofía, sin lo cual nadie en filosofía puede llegar a conocimiento alguno. Pues el ignorante de la lógica no puede adquirir ninguna perfección en el conocimiento de lo desconocido, por cuanto ignora el modo por el cual conviene llegar de lo conocido a la noticia de lo desconocido. Parece, por tanto, que la lógica pertenece especialmente a la intención de la filosofía.

Pero esta disputa, dicen Avicena y Alfarabi, es frívola e infructuosa. Frívola ciertamente, porque al contradecirse mutuamente no refieren su intención a lo mismo dicho de la misma manera. Pues quienes dicen que la lógica no es parte de la filosofía, llaman filosofía a la real y contemplativa. Pero quienes los contradicen, y dicen que la lógica es parte de la filosofía, llaman filosofía a toda comprensión de la verdad existente de cualquier modo que sea, ya sea en sí, ya sea en nosotros los que conocemos u operamos.

Y así contienden frívolamente al no referir su intención a lo mismo. Infructuosa también es la disputa sobre esto, porque no declara nada sobre la intención propuesta. Y así nada aprovecha al propósito.

Por lo tanto, la lógica es una de las partes de la filosofía hablada de manera general, la cual es toda admirable en su intención de comprender la verdad según el modo según el cual es posible comprenderla a partir de los principios propios de aquello que se admira. Pues esto varía según la propiedad de cada una de las ciencias. Porque así como en la filosofía real según la diversidad de la difusión (la cual es el medio en la demostración) se varía la filosofía, así en las cosas lógicas o racionales según las variaciones del raciocinio se varía la ciencia, esto es, el modo de conocer. Pues si la razón procede de signos que causan presunción, habrá una parte de la lógica general que se llama retórica. Pero si procede de ficciones que causan deleite o abominación, habrá otra parte de la lógica que se llama poesis o poética. Pero si procede de probabilidades comunes, que se encuentran en muchos casos, habrá otra parte que se llama dialéctica. Pero si procede de causas esenciales y propias, habrá otra parte que se llama demostrativa. Si de aquellas cosas que parecen y no son, habrá otra parte que se llama sofística. Pero si enseña a proceder mediante cautelas que provocan al que responde, habrá otra parte de la lógica general que se llama tentativa: y así es fácil entender sobre todas las demás.

Pero de estas cosas que se han dicho, pone la razón Avicena diciendo que todas las cosas deben ser aprehendidas de tres maneras, a saber, que primero se aprehendan en los principios de su esencia: segundo en el ser que tienen en sus singulares propios: y tercero según son aprehendidas en el intelecto. Pues muchas cosas según los principios de su esencia están separadas del movimiento y de la materia, las cuales sin embargo según el ser están o pueden estar en el movimiento y en la materia, tales como la sustancia, la unidad, la identidad, la multitud, y la diversidad, y otras de este tipo, las cuales, ciertamente, en los principios de su esencia son ingenerables e incorruptibles: y de este modo, según Platón, son los principios formales de las cosas, por lo cual Platón dice que tales cosas son ingenerables e incorruptibles. Y si se dice que tales cosas se generan o se corrompen, esto no será sino según accidente, esto es, según el ser que tienen en las cosas generadas y corrompidas. Pero la aprehensión de la cosa según el ser que tiene en los supuestos, será según la existencia de aquellos supuestos, y según la definición que pueden tener de acuerdo al ser que poseen en ellos. Pero la aprehensión de las cosas según que están en el intelecto,

es según el conocimiento que tienen, no según lo que son en sí, sino según como son recibidas por el intelecto. Y según todos estos tres modos hay también accidentes consecuentes que se llaman pasiones propias de la misma. Y así en cualquiera de estos tres modos la filosofía intenta adquirir la verdad sobre ellas. Y esto es por algún

conducto de la razón que pertenece a la lógica. Pues las cosas según tienen ser en el alma, tienen accidentes propios, como que algo sea conocido por el hombre, y algo sea desconocido: y cuando comparadas entre sí se unen en algo, será el camino de la razón, procediendo de lo conocido a lo desconocido, por la comparación de lo conocido con lo desconocido según la conveniencia o diferencia de lo conocido con lo desconocido. De lo cual se comprende que uno se compone con otro, y se predica de aquel: o uno se divide de otro, y se remueve de él: pues según este modo se llega de uno a otro. De este modo por tanto la lógica es de la intención de la filosofía general.

CAPÍTULO III — *De la utilidad de la dialéctica.*

Sumamente necesaria y útil es la lógica para la filosofía. Pues por el hecho de que la lógica enseña cómo lo desconocido se hace conocido, consta que en ninguna filosofía puede hacerse algo conocido sino por la facultad de la doctrina de la lógica. Es pues, como dice Boecio en los *Tópicos*, la razón de disertar, esto es, enseñando cómo se ha de disertar sobre cualquier cosa, la cual se distribuye en dos partes, como él dice, a saber, la ciencia de encontrar, que los griegos llamaron tópica: y la ciencia de juzgar, que los griegos llamaron analítica, mas los latinos llamaron resolutoria. Consta empero que sin disertación e inquisición no se llega de lo conocido a lo desconocido: cuya disertación no es sino una inquisición disertando cómo lo conocido se compara con lo desconocido, cómo se tiene respecto a

aquello, como causa, o principio, o signo, o conjetura hacia aquello: o de modo contrario como repugnante a ello, sin lo cual en ninguna ciencia puede conocerse algo. En cuanto a esto por tanto, que la ciencia es enseñando a disertar sobre toda cosa, no sólo es útil en sí, sino que también es necesaria para todo lo que pretendemos conocer. Por lo cual Aristóteles frecuentemente dice en sus diversos libros que la causa del error de los antiguos fue que no encontraron o tuvieron la ciencia lógica. Pues la lógica enseña los principios de cómo esto y por qué principios y por qué argumentos se ha de disertar sobre cualquier cognoscible: cuyo modo, si no se conoce, el cognoscible no puede encontrarse; porque aquel que busca el modo de encontrar la ciencia de aquel cognoscible no tiene el "porqué" (porpter quid). También Aristóteles dice que el modo de conocer se ha de aprender antes de cualquier ciencia para que por aquel modo se encuentre la ciencia de cualquier cognoscible. Pues siendo la ciencia el hábito de la conclusión, conviene que sepa concluir aquel que recibe la ciencia. Mas no sabe concluir el que no sabe que debe concluir. Y como nada debe concluirse sino la cuestión, conviene que sepa qué y cómo se ha de buscar aquello que se intenta concluir. Además no sabe concluir el que no sabe de qué y de qué clase y por qué conclusión se ha de concluir. Mas todas estas cosas ninguna filosofía las enseña sino sólo la lógica. No sólo por tanto es útil y adminiculante para todas las ciencias, sino también necesaria. Por lo cual los que no conocen la lógica, aun aquello que parecen cono-

cer, no saben que lo conocen: porque no saben cómo conviene conocer cada cosa, y cómo se ha de probar o reprobar. Además tales personas en sus conocimientos no tienen ninguna potestad, mientras no saben por qué asienten a sus conocimientos, ni cómo deben responder a los que contradicen. Mas esto lo sabe el lógico, si [es] perfectamente

haya adquirido la ciencia de disertar sobre cualquier cosa. Además, el ignorante de la lógica, aunque parezca saber algo, sin embargo no lo sabe, como ya hemos dicho más arriba, puesto que desconoce la razón de lo que sabe: y se relaciona con lo sabido y con el acto de saber, así como el fuego con el quemar leña. Y por ello es propio del que sabe (como enseña Aristóteles en su *Primera Filosofía*) el poder enseñar. Pero no puede enseñar quien no sabe exponer la razón de lo que sabe. Ahora bien, no sabe exponer la razón de lo que sabe, aquel que no conoce las causas y principios de la lógica. Por consiguiente, tal persona, incluso en aquellas cosas que parece saber, será como un idiota frente a quien tiene letras. Semejante persona tampoco detecta ni su propio error ni el ajeno, porque no tiene el hábito por medio del cual pueda juzgar si sabe rectamente lo que sabe, o no rectamente.

Además por el hecho de que la ciencia de hallar cualquier cosa sabida es mediante de las relaciones de una con otra, las cuales se llaman tópicas o locales, mediante las cuales el intelecto, u opinión, o fe, o estimación, o sospecha se ubica en otra, que ya se tiene en el interior de la mente

de quien busca. Sin la lógica no se puede proceder ni a indagar, ni a hallar nada: ni aun cuando se halla lo indagado, puede saberse si ha sido hallado o no hallado. Es manifiesto por tanto, que también en cuanto a esto la lógica no solo es útil, sino que también es necesaria para toda la filosofía.

Además también por el hecho de que es la ciencia de juzgar (porque lo que se halla, se juzga si es rectamente sabido por sus propios principios) la ciencia lógica es necesaria para toda filosofía. Pero la lógica enseña esto de dos maneras, enseñando a resolver lo sabido en principios, a saber de la consecuencia que están en las figuras y modos de las consecuencias silogísticas: y en los principios reales de aquello que se sigue, como en causas inmediatas y esenciales y convertibles con aquello que es sabido por la conclusión: mediante cuyo juicio todo lo que se sabe, es como si se pesara, reduciendo al equilibrio de la razón todo lo que en todas las cosas físicas se busca saber. Mas no solo es necesaria, sino también útil esta ciencia, así como la felicidad del hombre es el bien según el acto más perfecto de la mejor parte del alma del hombre, esto es, según el intelecto contemplativo: ni podrá el intelecto contemplar, si no conoce los principios de la contemplación, y sabe hallar lo que busca contemplar, y juzgar eso mismo que, ya hallado, contempla. La conclusión es evidente; que antes que todas es útil para la felicidad esta ciencia, sin la cual no se alcanza el acto de la felicidad, y por la cual el hombre feliz mismo recibe el acto de una operación no

impedida. Porque esta ciencia libera de fantasías (que parecen ser y no son), condena los errores, y muestra las falsedades, y da la luz de la recta contemplación en todas las cosas. Por lo tanto, antes que todas debe ser considerada esta ciencia.

<!-- cap:1.1.4 -->
CAPÍTULO IV — *¿Acerca de qué es la lógica en cuanto sujeto?*

Pero como la lógica es una ciencia contemplativa, que enseña de qué manera, y a través de qué cosas se llega de lo conocido a la noticia de lo desconocido, es necesario que la lógica trate de este tipo de instrumento de la razón, a través del cual se adquiere la ciencia de lo desconocido por lo conocido en todo aquello que de lo desconocido se hace conocido. Y esto es la argumentación, según que la argumentación es el raciocinio que arguye y convence a la mente mediante la relación de lo conocido a lo desconocido en torno a la ciencia de lo desconocido. Pero entre las especies de argumentación el principal es el silogismo. Razón por la cual algunos dijeron que toda la lógica trata del silogismo y de las partes del silogismo: determinando el sujeto común de la lógica según aquello que es el sujeto principal. Pues no podrá haber fe sobre todas las cosas mediante el silogismo, debido a esto, que el dis-

el curso silogístico no es sino desde lo universal universalmente aceptado: lo cual en muchas ciencias no podrá ser, como en las retóricas. Por cuanto en aquellas se atienden principalmente los hábitos locales, desde los cuales se concluye por entimemas lo que ha sido buscado. Puesto

que por tanto la lógica, como dice Aristóteles, da a toda ciencia el modo de disertar, y de encontrar, y de juzgar lo que ha sido buscado: conviene que trate de tal cosa como de sujeto, que es igualmente aplicable a todos en todo. Mas hay todavía algunas cosas en las cuales buscamos encontrar desde los singulares lo que es desconocido, como en las experimentales, en las cuales usamos o el silogismo o la inducción para recibir lo universal, y no podemos usar el silogismo perfecto. Por lo cual el silogismo no puede ser el sujeto común de la lógica. Por esto también en los [escritos] lógicos que fueron escritos por los Antiguos, no sólo se enseña qué es el silogismo, y cómo, y de qué consta: sino que aquí también se enseña qué es la argumentación, y cuáles sus partes y especies.

Hay sin embargo quienes interpretan la lógica lo mismo que sermocinal, diciendo que la lógica general es lo mismo que la ciencia sermocinal, bajo la cual dicen que se contienen la gramática, la poética, y la retórica, y aquella que llaman dialéctica. Y por eso dicen que el sujeto de la lógica general es el discurso, en cuanto es designativo de las cosas que se significan por él. Cuya opinión impugna Avicena diciendo que el discurso por sí mismo nada significa: pues si algo por sí significara, siempre y entre todos aquello significaría: lo cual es falso. La significación por tanto la recibe del beneplácito del que instituye. No significa por tanto sino según que ha sido concebido en el intelecto del que instituye. De tal discurso (según que es así significativo de lo concebido) usa el hombre para consigo mismo y para con otro. Por lo cual

dice Damasceno que se divide en dos, a saber, en encordial, esto es, el discurso interiormente dispuesto en la mente, y en aquel que es por signos, el cual al entenderse es el mensajero de su corazón, porque anuncia los conceptos del corazón al otro. Por lo cual el lógico usa el discurso para sí y para el otro por accidente, y no por sí mismo: porque sin el discurso designativo no puede proceder a la noticia de aquello que es desconocido. Mas del raciocinio usa por sí mismo para producir la noticia de aquello que ha sido declarado. Por lo cual, siendo intención del lógico enseñar aquellas cosas por las cuales por sí mismas se llega a la noticia de lo desconocido por lo que es conocido, el sujeto de la lógica es la argumentación: porque por la argumentación se efectúa lo que se intenta.

Además el discurso incomplejo, aunque designe algo ante el intelecto simple, sin embargo no hace fe de si algo es o no es, porque no significa que algo sea o no sea. Mas no se llega a la noticia de lo desconocido sino por algo que hace fe sobre lo desconocido, de que sea así o no sea así. El discurso incomplejo por tanto no puede ser el instrumento por el cual el intelecto sea deducido a la noticia de lo desconocido: lo cual intenta principalmente el lógico. El discurso incomplejo por tanto no es asumido por el lógico sino por accidente, en cuanto es parte del discurso complejo, que es designativo del intelecto compuesto.

Además el discurso complejo en aquello que es complejo, ni significa ser ni no ser: pues si esto fuera así, todo discurso complejo significaría que la cosa es o no es: y así la oración deprecativa, u

optativa, o subjuntiva, significaría que la cosa es o no es, lo cual es falso. El discurso complejo por tanto por el hecho de que es enunciativo, significa que la cosa es o no es: mas por el hecho de que significa que la cosa es o no es, no tiene el argüir y hacer fe sobre lo enunciado. Por esto por tanto que es enunciativo, no es el instrumento por el cual el lógico consiga aquello

lo que intenta. Mas hace fe por el hecho de que es colectivo hacia la forma del argumento. La argumentación por tanto es el instrumento del lógico. Mas la lógica general y docente trata de esto como de sujeto, por el uso del cual el lógico llega a la ciencia de lo desconocido por lo que es conocido. La argumentación por tanto es el sujeto propio de la lógica docente. Y esta es la sentencia de los tres Filósofos, a saber, Avicena, Alfarabi, y Algazel. Usan sin embargo del discurso todas las ciencias sermocinales, a saber, la poética, y la retórica, y aquella que se llama lógica. La gramática existe simplemente en cuanto el modo de las inflexiones y construcciones del intelecto simple y compuesto es designativo de modo complejo, sin que sepa acerca de lo significado si es o no es. Mas la poética usa de él en cuanto el módulo pronunciado provoca al oyente por el deleite o la abominación a hacer o huir de algo, por lo cual finge desde varios compuestos y según la metalogía o fábula, intentando mentiras que provoquen a los oyentes. Mas la retórica usa del discurso en cuanto es designativo de aquello por lo cual intenta persuadir. Mas sólo el lógico usa del discurso en cuanto es parte del instrumento por el

cual sólo se hace fe de lo incógnito, cuando la noticia del mismo se arguye desde lo conocido por la complexión del argumento. Por causa de otro por tanto usa del discurso, y no por sí mismo. Mas la prueba de esto es que lo conocido (por lo cual se recibe la ciencia de lo desconocido) se considera de dos maneras, a saber, en cuanto es cosa aceptada fuera del alma del que conoce, y en cuanto es una cierta noción en el alma del que conoce. Mas no produce la noticia de lo desconocido en cuanto es cosa aceptada fuera del alma del que conoce, sino más bien en cuanto es noción de la cosa existente en el alma del que conoce: pues así es significativa e ilativa de aquello que es desconocido: lo cual desconocido el intelecto mismo percibe de algún modo por la comprensión perfecta. De este modo por tanto considera el lógico las voces significativas de las cosas y no de otro modo. Mas digo por comprensión perfecta: porque hay tal vez algunos tan perspicaces, que por el entendimiento de una sola voz compleja inmediatamente conciben la fe sobre lo desconocido: pero esto es imperfecto, y no general. Y por eso no basta, sino que hay necesidad de la argumentación que haga esto perfectamente. Mas si alguien pregunta de dónde se hace conocido aquello desde lo cual se recibe la ciencia y fe de lo desconocido, esto es nada preguntar: porque en cualquiera hay algo por sí conocido al hombre e inserto en la naturaleza, por lo cual puede recibir la ciencia de lo desconocido. Pues de otro modo el hombre no sería perceptible de ninguna ciencia o disciplina, como tampoco el animal bruto, si los

primeros principios del conocer no estuvieran en el hombre por sí mismos. De la argumentación por tanto o del silogismo trata toda la lógica como de sujeto. Mas de las otras voces incomplejas trata por causa de aquella.

CAPÍTULO V — *De la división de la lógica, y cuáles sean sus partes, y de la voz que significa al beneplácito, qué y cómo signifique.*

Mas la división de la lógica, y cuáles sean sus partes, como dicen Avicena y Alfarabi, se han de tomar de su intención. Pero tal como ya se dijo antes, la lógica intenta enseñar los principios por los cuales, por aquello que es conocido, se puede llegar al conocimiento de lo desconocido. Mas es o incomplejo, sobre lo cual se pregunta qué es: o complejo, sobre lo cual se pregunta si es verdadero o falso. Mas no puede conocerse lo incomplejo sobre lo cual se pregunta qué es, sino por la definición. Mas lo complejo, sobre lo cual se pregunta si es verdadero o falso, no puede conocerse sino por la argumentación. Estas son pues las dos partes de la lógica. Una ciertamente para que se enseñen los principios por los cuales se conozca la definición de la cosa y la quiddidad: de modo que por aquellos principios se enseñe cuál sea la verdadera definición de la cosa, y cuál no, y cuál parezca ser y no sea. La otra en verdad para que se enseñen los principios de cómo por la argumentación se pruebe la verdad o falsedad de la enunciación. Y para que se enseñe la forma de aquella argumentación, en cuanto a la figura

y en cuanto al modo, y a la quietación o complexión: y que se enseñe la materia de la misma

argumentación. Y que se enseñe lo que parece ser argumentación, y no lo es: por cuanto tiene ciertamente alguna apariencia, pero no tiene verdadera existencia. Y que se enseñen las cautelas por las cuales el que opone o el que responde, por alguna ocasión, sea impedido o conmovido de la conjetura de la verdad, o hacia el hecho de que vea perfectamente la verdad y no se aparte de ella.

Pero la primera de estas partes o no fue transmitida por los Antiguos, o no ha llegado hasta nosotros. Avicena y Alfarabi también dicen que esta parte no llegó a los árabes. Sin embargo Aristóteles dice en muchos lugares que esta fue la causa de error para los Antiguos: porque no tenían el arte de definir. Pero lo que algunos dicen, que Aristóteles dio a conocer esto en el sexto libro de los *Tópicos*, es frívolo: pues allí no transmitió la parte de definir, sino que enseña a terminar aquel problema mediante el cual se indaga qué está contenido como definición. Además algunos otros dicen que estas cosas pertenecen a la metafísica, y que Aristóteles dio a conocer esto en el séptimo y octavo libro de la *Primera Filosofía*: pero esto es absurdo. Pues Aristóteles enseña allí cuáles son los definientes tanto de la sustancia como del accidente, y cuál es la definición física, y de qué modo la definición es una y no muchas, y cosas de este tipo. Pero cómo el que define responde a la cuestión por la cual se indaga qué es la cosa por la esencia y la quididad, no lo enseña: porque esto pertenece a la lógica, y no a la primera filosofía. Es evidente, por lo tanto, que esta parte aún no ha llegado hasta nosotros.

Y hay subdivisiones de estas partes que la lógica ejecuta: acerca de las cuales se tratará en lo que sigue.

Pero puesto que la lógica considera todas las cosas en cuanto están en el alma o en el intelecto de aquel que busca mediante lo conocido por él llegar al conocimiento de lo desconocido: por causa de estas cosas considera sobre la voz que significa por convención, y qué y de qué modo significa: lo cual los Peripatéticos más antiguos (como dicen Alfarabi y Algazel) distinguieron en cinco modos. Primero ciertamente y principalmente la dicción significa aquello para lo cual fue instituida a significar en su primera institución, como hombre al hombre, y casa a la casa, y así sobre las demás. De un segundo modo se dice significar lo que por consecuencia se supone en la misma, así como casa significa cimiento y pared, y cualquier todo integral así significa sus partes integrales y principales. De un tercer modo cuando la cosa acompaña la significación de ella: así como si hay pared, significa que hay cimiento, y si hay techo, significa que hay cimiento y pared. Cuarto cuando uno está en el intelecto del otro, así como hombre significa animal, y significa racional. Y a este modo se reduce, el que el accidente y la pasión significan al sujeto, así como chato significa nariz, y así como blanco significa cuerpo delimitado, y otras cosas por el estilo. Quinto así como la oposición significa la oposición, y lo opuesto significa lo opuesto: así como la disgregación de lo blanco significa la agregación de lo negro, y el movimiento hacia el centro de lo frío

significa el movimiento desde el centro de lo cálido, y otras cosas de igual especie. Y esto pertenece a la lógica por el hecho de que la lógica es ciencia de disertar: pero no se puede disertar, como dice Aristóteles, a no ser que se conceda que los nombres significan algo, debido a que no significan infinitas cosas. Por causa de esto también considera acerca de las voces comunes e incomplejas.

Pero la complexión y la incomplexión no le acaecen a la cosa según que es cosa, ni tampoco a la voz según que es voz: sino que le suceden a la voz en la medida en que se refiere a un intelecto simple o compuesto. Ahora bien llamo intelecto simple, al que de manera simple es intuitivo de una sola cosa. Pues tal intelecto no se significa hacia el otro, sino por una voz o dicción incompleja.

En cambio llamo intelecto compuesto, al que recibe una cosa en otra o como dividida de la otra: el cual intelecto no puede ser designado por una voz incompleja, sino más bien por una compleja: así como el hombre es un animal, o el hombre camina, o el hombre no es una piedra, y cosas de este tipo. Por lo cual los antiguos Peripatéticos, definiendo lo incomplejo dijeron, que una dicción incompleja significativa a voluntad es aquella, cuyas partes nada significan de la intención del todo: así como cuando se dice *homo* [hombre], la parte que es *ho*, y la otra parte que es *mo*, nada significan de la intención de *hombre*. Pero si aun cuando algún nombre de una sola cosa simple sea compuesto, como *Adeodato* [dado por Dios], sin embargo, según

que es el nombre de una cosa simple, es una dicción incompleja. Y esto que digo *Adeo*, y esto que digo *datus*, nada significan de la intención del todo nombrado por este nombre *Adeodato*. En cambio, una dicción compleja es aquella, cuyas partes significan algo de la intención del todo, así como cuando decimos, *el hombre camina*; y esta dicción *hombre*, y esta dicción *camina*, significan algo de la intención de este complejo, *el hombre camina*.

Además, la voz en cuanto se refiere al intelecto de aquel que busca encontrar lo desconocido mediante lo conocido, tiene que se divide en común, o universal: y propio, o singular: pues de tales cosas nada le acaece según que se refiere a la cosa designada. Pues todas las cosas que caen bajo el sentido y según que son constituidas por la naturaleza, son singulares: y lo común que hay en ellas, es aceptado por el intelecto. Y por eso dicen Aristóteles y Boecio, que lo universal es mientras se entiende, mas lo singular mientras se siente. No obstante lo común que hay en ellas, es de tres modos, a saber eso que está en acto en muchos, como hombre, que en acto es divisible en muchos, de suerte que el todo está en los singulares por naturaleza y por razón: y eso que está en acto en uno, pero que por aptitud de la naturaleza puede estar en muchos, así como esto común que es el sol: y eso que ni en acto está en muchos, ni en alguno o en uno solo, sino que por aptitud y razón no repugna que no pueda estar en muchos, así como un heptágono si suponemos que nada es heptágono según el acto, sin embargo según la

aptitud sí lo es y puede estar en muchos. Y para que se diga en general, todo nombre o dicción, que se impone a partir de una forma comunicable a muchos, sea esa forma accidental, o sustancial, es común y universal, ya sea que de acuerdo al acto se comunique a muchos, o no.

Pero propio o singular es eso que se impone a partir de una forma accidental que significa una colección de accidentes que es imposible hallar sino en uno solo, como la socratidad, o la platonidad: las cuales a partir de los padres sujetos, y el lugar de nacimiento, y otras cosas por el estilo, no pueden convenir sino a uno solo, y es imposible que se encuentren en otro. Y esto se hace de dos maneras: pues o se hace por nombre propio, o por indicación de demostración hacia este singular, como cuando decimos, *esta madera*, o *este blanco*: pues este es así *este*, que no puede ser otro.

Además la dicción o voz significativa es articulada, no por el hecho de que se refiera a la cosa designada, sino por el hecho de que está en el intelecto del que busca saber lo desconocido por lo conocido: si bien es cierto que de ella una parte es nombre, y otra en cambio verbo. Mas el pronombre (así como su nombre lo atestigua) se acepta en sustitución del nombre en el suponer: y el participio con la suplencia del verbo sustantivo en el aponer o predicar suple la función del verbo: así como cuando se dice, el hombre *es amante* o el hombre *ama*, o el hombre *fue amante*, o el hombre *amó*, o el hombre *será amante*, o el hombre *amará*. Sin embargo las demás partes

indeclinables sin adjuntos no tienen ningún intelecto: como si se dijera, el hombre está *en*, no se entiende a no ser que se añada *en qué está*, como *en la casa*. Y de manera similar cuando se dice, el hombre está *sobre* y no se le añade *sobre qué*; y si se dijera, el hombre

empero, y no se añada aquello a lo que la conjunción es adversa: o si se dice, el hombre *luego*, a no ser que se añada lo que se infiere. Mas el nombre, como se tendrá en lo que sigue, es significativo al beneplácito sin tiempo. El verbo empero con el tiempo que se le sujeta. Lo mismo se predica, o se dice, o se niega, o se afirma de uno.

Además a la voz significativa al beneplácito, según que está en el intelecto del que busca la ciencia de lo desconocido por lo conocido, le ocurren cinco cosas, a saber, que sea *unívoca*, y algunas *diversívocas*, otras empero *multívocas*, también algunas *equívocas*, y otras en verdad *análogas* o proporcionadas, las cuales entre los árabes se llaman convenientes. Mas *unívocas* son las que han sido impuestas por tal forma, hacia la cual hay un solo respecto de todos los que participan de ella según la cosa y la razón sin más ni menos: así como *animal* es participado por las especies de animales, y *hombre* es participado por los individuos que están bajo él. Mas *diversívocas* son diversos nombres de una sola y misma cosa según la sustancia: por cuanto el que instituye aquellos nombres, al instituirlos, fue afectado por diversas propiedades de la cosa, como ensis, mucro, spata, gladius [espada], vestis, tunica, y cosas semejantes. *Multivocas* son

diversos nombres de diversas cosas: por cuanto el que instituye, al instituirlos, fue afectado por diversas propiedades de diversas cosas, como caballo y asno. *Equívocas* son cuando un solo nombre ha sido impuesto a diversos según diversa razón: por cuanto alguna propiedad encontrada en diversos afecta al que instituye; la cual propiedad sin embargo no está en ellos por una sola razón, como *perro*, cuyo nombre ha sido impuesto al ladrador, y a la estrella celeste, y al pez marino por una sola propiedad encontrada en ellos, que es que todos estos son mordientes, aunque sin embargo no sean mordientes por una sola razón. Mas *análogas* son dichas proporcionalmente, como dicen los árabes, convenientes: y son medias entre unívocas y equívocas, las cuales son impuestas a diversos según el ser y la sustancia por respecto a uno al cual se proporcionan, como el ente, que se dice de la sustancia primera y principalmente, y del accidente secundariamente, porque es algo del ente: y la cantidad se llama ente, porque es medida del ente: y la cualidad se llama ente, porque es disposición del ente. Y esto, como dice Juan Damasceno en su lógica, ocurre de tres modos, a saber, por proporción a un solo sujeto, como el ente: y por proporción a uno que efectúa el acto, como se dice verdaderamente médico al que opera según la medicina que está en él: y se llama médico al idiota, que imita al médico por experiencias o experimentos en la obra de medicar, y no según el arte de la medicina que esté en él: y se llama médico al instrumento de la medicina por el cual se hace la medicación,

como la clister, o el embotum, u otro semejante: tercero por proporción de lo mismo, como sano, que principalmente consiste en la igualdad de la complexión de los animales, y está en el alimento como en lo que conserva la misma sanidad, y en la orina como en lo que la indica, y en el aire o en el lugar como en lo que la fomenta, y semejantemente es en los demás. Mas todas estas cosas han sido extraídas de los lógicos: por cuanto estas convienen a la voz significativa y articulada, según que por la institución afecta al intelecto de aquel que por lo conocido busca cerciorarse de lo desconocido. Pues queremos, según la costumbre que tenemos en otras cosas, poner todo lo que podamos que pertenezca a la iluminación de la doctrina.

CAPÍTULO VI — *De la parte de la lógica que cerciora lo incomplejo, y de los requisitos para la verdadera definición, y de sus fallos, y de los modos de definición.*

De estas cosas empero que se han dicho consta que, si alguien busca conocer lo incomplejo que es desconocido, por aquello que no puede serle desconocido, no puede encontrar

la noticia de eso sino mediante la definición o algo más que imite la definición por alguna declaración de lo incomplejo.

Pero sus principios y reglas son cinco, y cinco sus corrupciones.

Primero ciertamente, que todas las cosas puestas en la definición son sustanciales y existiendo sustancialmente en lo definido: porque se dice definición aquello que define todos los fines

de la esencia, conjunta y une, y explica cuáles son los principios de lo definido o el ser de lo definido, a saber la esencia, la potencia, y el último acto que completa el ser de lo definido, así como decimos que animal racional, mortal, voluntariamente móvil, es la definición del hombre. Pero *animal* en cuanto incluye en sí a un cuerpo animado sensible y a una sustancia, es la primera potencia, en la cual se ha incoado el ser del hombre. Sin embargo esta incoación ha sido esencialmente determinada hacia el acto de la razón por medio de *racional*. Por otra parte, a través de *mortal* queda determinado hacia la especie, principalmente según los Estoicos, que decían que los buenos demonios y los malos demonios eran animales racionales, cuerpos aéreos, e inmortales en vida, como dicen Temistio y Apuleyo. Pero por esto mismo que se le dice *voluntariamente móvil*, se separa de otros que por naturaleza y por fantasía son aptos para el movimiento. Y esto es lo primero.

Pero lo segundo es (lo cual enseña Aristóteles en la *Metafísica*) que la última diferencia sea convertible con lo definido, lo cual hace que toda la definición sea convertible: así como esto mismo que es voluntariamente móvil, se convierte con el hombre según que la voluntad da a entender el apetito que hay en la razón.

Mas lo tercero, que lo puesto primero en la definición, se relacione con lo que sigue, así como la potencia próxima respecto al acto, y así como lo determinado a lo determinante, y así como lo distinto a lo que distingue, así como lo animado

a lo sensible, y así como lo sensible a lo racional, y así como lo mortal a lo racional, y así como lo voluntariamente móvil a lo mortal: de suerte que en un solo movimiento de generación lo posterior siempre proceda del antecedente.

Lo cuarto es, que lo primeramente definiente sea por sí conocido para aquel que busca conocer lo definido tanto en la sustancia como en la potestad; porque a no ser que sea conocido en la sustancia, no puede ser principio del conocimiento de lo desconocido: y a no ser que sea conocido en la potestad, a través de la división del mismo no puede buscarse la definición de aquello que se busca conocer.

Pero lo quinto, que la definición diga todo el ser de lo definido: porque de otra manera no alcanzaría de un extremo a otro en la quididad y el ser de lo definido, y de este modo no tendría el verdadero nombre de definición. Y por esto tiene la definición, que es una y no muchas, así como es uno y no mucho el movimiento, que va de la primera potencia a través de la vía media hasta el último acto. Por lo tanto, estas consideraciones definitivas hacen tal definición, que verdaderamente y en su totalidad certifica a lo definido.

Y sus pecados son cinco opuestos a estas, aunque cualquiera de los pecados sea de muchos modos: así como en otras cosas en las que lo bueno se hace a partir de una sola cosa y causa, mientras que el mal se hace de múltiples formas y en modos infinitos, como dice Pitágoras. Por consiguiente, el primer pecado es, si a través de un solo accidental o por varios o por todos los

accidentales, se busca la noticia esencial de lo definido: como si yo dijera, que el hombre es un animal risible, o que el sol es (como dice Empédocles) una cosa blanca cálida.

El segundo pecado es, si la última diferencia es no convertible: entonces las precedentes que están de más, a través de la última diferencia no se determinan hacia el ser de lo definido sino en potencia: ni la quididad ni el ser de lo definido es sabido mediante ellas por una ciencia universal, sino en potencia, no en acto: y así no se sabe perfectamente el ser de lo definido.

El tercer pecado es, si se ponen inordenadamente en la definición las cosas que se ponen:

pues así se significaría que el acto precede a la potencia en lo mismo: lo cual nunca sucede en ningún ser de lo definido, en el cual hay potencia y acto. Pues en todos esos casos la potencia precede inmediatamente al acto: y por eso mediante tal definición no se declararía el ser (tal como es) de lo definido. Y un ejemplo de esto, como si yo dijera, que el hombre es viviente, racional, sensible.

El cuarto pecado es, que lo primeramente definiente no sea por sí conocido en cuanto a sustancia y potestad. Y esto sucede de cuatro modos: porque cuando se define a través de aquello que es lo mismo, o de algo igualmente desconocido, o por algo más desconocido que ello, o por aquello que no puede ser conocido sino a través de lo definido, o por aquello que es conocido mediante otro. Por lo que es lo mismo: el ejemplo es, así como cuando se define que el tiempo es la medida

del movimiento: pues lo que se dice del tiempo, se dice de la medida del movimiento: porque el tiempo no es otra cosa, sino la medida del movimiento: y el que ignora el tiempo, ignora aquello que es la medida del movimiento. Mas cuando se define por algo igualmente desconocido: es, así como cuando se define la blancura a través de aquello que es ser contrario a la negrura: pues es igualmente desconocido qué es la blancura, y qué es su contrario, a saber la negrura. Y así sobre la definición de los relativos uno por el otro, como será manifiesto más abajo en lo que sigue. En cambio acerca de aquello que es más desconocido: el ejemplo es, así como el que define el fuego, diciendo que el fuego es una cosa entre los cuerpos muy similar al espíritu o al alma: pues define el fuego por medio del alma, la cual es más desconocida que el fuego en cuanto a sustancia y definición. Sobre eso en lo cual se define una cosa a través de lo que no puede ser conocido sino por medio de lo definido: un ejemplo es, así como el que define el sol, diciendo que el sol es un planeta que por su iluminación hace el día. Pues como el día sea la permanencia de la luz del sol sobre nuestro hemisferio, es evidente que la iluminación del día se conoce por lo definido: y de este modo la definición será circular, lo cual es de gran inconveniencia. Pero todas convergen en una sola, a saber que se define la cosa a través de aquello que debe ser conocido mediante otra cosa: pues así nunca se detendrá, sino que siempre se define a través de otro, y se irá al infinito.

El quinto pecado es, que la definición no diga todo el ser de lo definido: pues si no dijera y explicara el todo, no diría qué es el ser de lo definido, y no certificaría a lo definido sino en parte. Así como el que al definir un triángulo, afirma que un triángulo es una figura de tres ángulos que tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Pues como no se pone en la definición, que el triángulo es una figura rectilínea que tiene tres ángulos iguales a dos rectos, no se dice todo el ser de lo definido: pues puede ser una figura de tres ángulos que tiene tres ángulos mayores que tres rectos, si la figura triangular estuviere compuesta a partir de arcos. También por otra causa peca dicha definición: porque pone lo que no es esencial a lo definido. Pues tener tres ángulos iguales a dos rectos, no es un esencial que constituya al triángulo rectilíneo, sino que es una pasión que sigue a la esencia de lo definido. Otro ejemplo de lo mismo (y es más conveniente que este que se dice) es, que el círculo es una figura plana contenida por una sola línea. Pues esta definición no dice todo el ser de lo definido: porque de aquello que es el principio formal del círculo, y a partir de lo cual es producido, no hace mención, esto es, del centro. Luego será perfecta si se dice así: círculo es una figura plana contenida por una sola línea, en cuyo medio hay un punto, desde el cual todas las líneas producidas hasta la circunferencia de manera continua y directa son iguales. Estas pues son las cosas a las que se debe atender y cuidar en las definiciones, si por la definición se debe certificar lo definido.

Sin embargo, hay otras ciertas notificaciones, no definiciones propias, dadas algunas veces mediante la materia, algunas veces asignadas solo a través del eficiente, las cuales no pueden llamarse definiciones a no ser que se reduzcan a las definiciones que se dan a través del género y las diferencias esenciales, sino cual-

cualesquiera notificaciones. Pero se reducen de este modo: que la materia no se acepta como materia simple, sino en cuanto ella es la primera potencia para el ser. Pues así se acepta según que en ella está ya la forma esencial incoada, y en cuya potestad formal están incoadas las diferencias constituyentes y divisivas. Como si se dijera que el hombre está constituido de cuerpo y alma racional: pues entonces el cuerpo no se toma como absoluto de la forma, sino que más bien se dice animado sensible: el cual animado sensible es aquel de cuya potencia e incoación se produce lo racional. Y así vuelve a aquella definición que es del género y la diferencia: porque el cuerpo animado sensible es animal, y lo animado por el alma racional es racional. Aquella empero que se da por el eficiente es como si se dijera que el hombre es lo que se genera del hombre. Pues entonces el agente no se toma solo como eficiente, sino como agente según la forma y unívocamente. Mas el agente unívoco da la forma según que de la potencia formal sale al acto. Por lo cual lo generado del hombre no es vivo y animal a la vez, ni animal y hombre a la vez según el acto: sino primero vivo en acto, y en potencia sensible: segundo sensible en acto, y en potencia racional. Y

también la definición dada por la causa eficiente se reduce a aquella que es del género y la diferencia. De otro modo, aceptada la causa eficiente [diferentemente], será de la esencia de lo definido y no lo certificará.

Toda otra declaración de lo incomplejo que se hace por los accidentales no es definición, sino que se llama descripción. Mas tal declaración no debe hacerse por accidentales comunes, porque estos no son convertibles: sino por accidentales propios, porque de ellos se entiende lo que dice Aristóteles, que los accidentes o el conocimiento de los accidentes contribuyen en la mayor parte para conocer el qué es la cosa. Pues estos son accidentes de la naturaleza, y proceden de la aptitud de la misma naturaleza, y por tanto notifican la sustancia, así como a menudo lo que es anterior se conoce por lo que es posterior, no simplemente, sino en cuanto a nosotros. Esto empero será manifiesto en lo que sigue. Sin embargo, de tales cosas usa el lógico para recibir la noticia de lo ignorado, así como también usa otras argumentaciones para recibir la noticia de lo complejo, las cuales son menos certificantes que el silogismo.

De otras declaraciones usa el lógico siempre que sean de mayor declaración que el mismo nombre o dicción incompleja cuya noticia busca: las cuales, aunque no certifiquen perfectamente, sin embargo de algún modo declaran lo que se busca. Y porque, como dice Ptolomeo, necio es quien, cuando no puede conocer perfectamente lo que busca, desecha aquello por lo que puede conocer conjeturando sobre lo buscado.

Dar, pues, las reglas y principios de tales cosas pertenece al lógico para el conocimiento de lo incomplejo, por los cuales comience desde los principios conocidos por sí y llegue al conocimiento de aquellas cosas que se buscan: pues no todas las cosas pueden ser ignoradas: porque así en el buscar se procedería al infinito. Pues los primeros principios son como semillas insertas por naturaleza en el conocimiento del hombre, de las cuales semillas como que surgen grandes frutos de las ciencias sobre aquellas cosas que se conocen por ellos: pues puestos los primeros por la división, se conoce qué hay en potencia en ellos. Y también la división conduce hasta lo último; por lo cual la ciencia de la división misma es necesaria para el lógico, como dice Boecio.

CAPÍTULO VII — Sobre aquella parte de la lógica por la cual se certifica la cuestión sobre lo complejo, y sobre la necesidad de toda la lógica, y que el modo de saber se varía según la diversidad de las materias en las cuales se busca la ciencia.

Así como el lógico, enseñando a buscar-

la ciencia de lo incomplejo, enseña el instrumento por el cual se acepta la noticia de este según la definición, y las cosas que hacen a la definición, y las que circundan la definición, y las que perfeccionan la definición, y aquellas que mutan la definición: del mismo modo enseñando a aceptar la ciencia de lo complejo, enseña el silogismo que es el instrumento propio de este, y enseña otras especies de argumentaciones, y los principios del silogismo, y las cosas que lo circundan, y los principios de él mismo, y las partes, y

la materia en la que se puede poner la forma del silogismo, y la forma de otras argumentaciones, y las que inmutan el silogismo. Y por eso aquellas cosas sobre las cuales ha de tratar el lógico, se dividen y se multiplican según estas.

De ese complejo del cual se puede aceptar la ciencia, no hay diferencia: porque la oración indicativa por sí sola es la que puede ser verdadera o falsa. Y por lo tanto solo de ella se puede aceptar la ciencia: porque la ciencia es solamente de lo verdadero. Pero esta es doble, a saber categórica, e hipotética: o (como dicen los árabes) enunciación y conjunción: por cuya razón enseña a constituir dos especies de silogismos. Pues enseña a constituir el silogismo categórico, y el silogismo hipotético, si bien el hipotético haya de reducirse al categórico.

Mas la construcción del silogismo se hace de dos maneras, como ya hemos dicho en lo anterior, a saber para descubrir, y para juzgar. Empero el descubrimiento no puede ser, sino a través de la relación de lo conocido hacia lo desconocido, la cual relación es tópica y se enseña en la ciencia de los *Tópicos*. En cambio la ciencia de juzgar es a través de la resolución de lo descubierto, la cual se resuelve o en los principios formales del silogismo, o en los materiales, que son los principios que certifican la cosa por esto que son la causa de aquello que se sigue, y ha sido inferido. Y hay dos partes, a saber de los *Primeros Analíticos*, y de los *Segundos Analíticos*: y enseñar los principios y reglas de estos es propio del lógico. Ahora bien, para que no ocurra un engaño acerca

de aquellas cosas que se han dicho, se inventó la ciencia sobre las refutaciones sofísticas. Además, para que no ocurra un impedimento de parte de aquel que busca aceptar, fueron inventadas las cautelas del tentador, en todas las cuales está la doctrina del lógico, para que la ciencia de la enunciación pueda ser recibida completamente, cuya ciencia se busca mediante la argumentación.

Pero como el silogismo no se sabe si es un compuesto y algo complejo, a no ser que se sepa de qué cosas y de cuántas y cuáles es, y de qué modo está conjuntado, por eso tiene el lógico que tratar acerca de la enunciación y las partes y las cualidades y la composición de la enunciación. Y en estas se perfecciona la obra lógica: las cuales todas se hacen mediante el acto de la razón, el cual es el raciocinio, el cual acto es el discurso de la razón desde uno hacia otro. Y de ahí que tales ciencias sean llamadas por Dionisio disciplinas discursivas. Sin embargo la razón no puede discurrir así de uno en otro, a no ser que primero acepte que uno está dividido en el otro por sí o por accidente. Y esto no puede ser, a no ser que se acepte que uno esté ordenado al otro por sí o por accidente. Pues el orden es de lo primero y de lo posterior según la naturaleza y el ser: y así acepta lo universal y lo particular por sí o por accidente. Y así descubre el modo de predicar uno de otro, o de negar. Y en cuanto al orden fue inventada la ciencia de los *Universales*, y la ciencia de los *Predicamentos* [Categorías]. Y en cuanto al modo de educir uno a partir del otro, fue inventada la ciencia de las divisiones. Pues la obra de la

razón es ordenar, componer, y colegir, y resolver las cosas que han sido coligidas: de cuya obra se sirve como si fuese un instrumento al aceptar la ciencia cuando procede desde lo conocido a lo desconocido: provisto de cuya noticia (si se transmite de manera perfecta) el lógico está preparado para la aceptación de la ciencia, siempre y cuando sepa ponerse a resguardo de los errores y las falacias, acerca de los cuales está suficientemente instruido en las refutaciones sofísticas.

Estas, por consiguiente, son las partes de la lógica que generalmente tienen que enseñar el modo de aceptar la ciencia sobre cualquier cosa sabible de tipo incompleja o compleja. Y esto ya antes que nosotros de-

...terminó Al-Farabi. Pero este modo, según la materia en que se pone, varía según la diversidad de la materia en que se busca la ciencia. Pues en las disciplinas sermocinales es de otra manera en la gramática, la cual atiende al modo de las dicciones significativas tanto en la flexión como en la conjunción de la construcción. También es de otra manera en la poética, la cual pretende mover a partir de ficciones y de la imaginación hacia el deleite, o la abominación, o el apetito, o el amor, o el odio. Y por eso utiliza la fábula y la recitación de hechos heroicos, y en la oración un canto modulado breve y largo, para que apacigüe el oído, para que provoque más fácilmente. Y es de otra manera en la retórica, la cual enseña la abundancia de hablar para persuadir al juez, para que sea provocado a la venganza o privación de aquel sobre el cual persuade, tomando lugares retóricos tanto al

persuadir, como también en la queja y acusación. Y hay también colores de la oración, para que la oración sea encantadora, y prospere siendo aceptada a causa del cultivo del discurso. Es también de otra manera en las ciencias éticas y laudables, en las cuales por la demostración de la alabanza o del vituperio lo que se propone se hace aceptable y loable antes que por la virtud de la persuasión. Pues de hecho en las ciencias reales, es de otra manera en las probables, y de otra manera en las necesarias y demostrativas, y de otra manera en las conjeturales que no son ciencias de demostraciones, como en la fisiognomía, y la segunda parte de la astronomía, y la nigromancia, y otras ciencias de este tipo.

Por tanto con tales y aquellas cosas que han sido dichas, todo negocio lógico será perfecto, por el cual pretendemos entregar el método, por el cual todo lo que es ignoto puede hacerse noto a partir de aquello que es noto por sí o puesto o aceptado como noto. Pues algunas cosas son notas por sí en algunos: pero algunas son aceptadas por otros como notas, como en las ciencias conjeturales, en las cuales nada es según la cosa noto por sí.

CAPÍTULO I.

Cómo el universal es de la consideración del lógico, y sobre el número de los universales, y sobre la utilidad del libro de los universales.

Lo primero que ha de considerarse en la ciencia lógica es el universal: porque si se atiende a la razón de lo predicable de otros según la verdad,

no puede predicarse propia y verdaderamente de otro, sino lo que está en aquello de que se predica. Mas como nada está en sí mismo (pues esto no puede entenderse según el intelecto, que algo esté en sí mismo, o esté en sí mismo, como dice Aristóteles), conviene que todo lo que se acepta estar en otro, o esté como naturaleza esencial, o como accidente. Y por esto que está en él, se sigue de necesidad que sea comunicable a todos aquellos a quienes se significa estar en ellos. Es, pues, comunicable a muchos según la aptitud, y en muchos y de muchos. Mas todo lo que así está en ellos, por esta misma causa es predicable. Luego la razón y causa de lo predicable es que sea universal. Como, pues, el primer acto de la razón (que investiga la ciencia de lo ignorado por lo conocido) sea la ordenación de los predicables, y la ordenación de los predicables no pueda conocerse si no se sabe por qué razón es predicable lo que se predica: la cual razón se toma de esto, que es predicable. (Pues es antes considerar lo predicable según lo que es predicable, que considerar el orden de los predicables). Como, pues, por esto que sea universal sea predicable, conviene primero poner la ciencia del universal.

Mas si alguien objetara que también lo particular se predica de sí mismo, diremos que esta predicación no tiene la perfecta razón de predicación: y sobre esto se tratará en lo que sigue en el lugar oportuno. Así, pues, para la razón de los predicables, es necesario y útil anteponer el tratado sobre el universal.

Mas el universal es lo que, estando en uno, es apto por naturaleza para estar en muchos, como se ha mostrado en lo que precede. Y por esto que está en muchos por la aptitud, es predicable de ellos. Y así el universal es lo que por su aptitud está en muchos y de muchos. Y de este modo, en cuanto es razón de predicabilidad, pertenece al lógico tratar del universal, aunque según que es una cierta naturaleza y diferencia del ente, tratar de él mismo pertenezca al metafísico. Pues predicar y ser predicado es de la razón que ordena y compone los predicables según la propia razón de los predicables.

Mas el universal así aceptado en cuanto es predicable que está en muchos y de muchos, o está esencialmente, o accidentalmente: sea como esencia, sea como accidente. Si está como esencia: o está como toda la esencia, o como parte esencial. Si está como toda la esencia formal, consta que es la especie, porque la especie es todo el ser formal de los individuos de que se predica: porque todo lo que está después de la especie es de la materia o de lo individuante. Mas si como parte esencial: entonces o es según la potencia en la cual está el ser por incoación, o es parte según-

[según el] acto en el cual está el ser según el acto perfecto. Y del primer modo por cierto es el género, mas del segundo modo es la diferencia. Mas si está como accidente: o está como accidente de la naturaleza, que se causa y emana de la aptitud de la misma naturaleza: o como accidente común, que es accidente del individuo. Y del primer modo por cierto es lo propio, y del

segundo modo es llamado accidente. Y tratar de todos estos es necesario para el lógico, por esto que considera el orden de los predicables y la composición de los predicados.

De qué manera todos estos se predican por la nota de la composición, y de qué manera por este verbo sustantivo *es*, será manifiesto en lo que sigue: mas aquí solo baste que cualquier cosa que se predique, se predica no como parte, sino como lo mismo según el ser. Mas digo "lo mismo" por sí, o por accidente. Sobre estos, pues, habrá tratado en este nuestro libro. Ni consideraremos aquí las cosas mismas a las cuales tales cosas se refieren para un solo orden de lo predicable. Pues esto tiene que determinarse en el libro de los *Predicamentos*. Sino el accidente a las cosas mismas, por el cual el primero de sus predicables tiene el nombre y razón de *género*, y el segundo de *especie*, y el tercero de *diferencia*, el cuarto empero de *propio*, el quinto mas de *accidente*. Pues esto pertenece a la intención de este primer libro. Pues por esto los accidentes reciben diverso modo de predicar en el *qué* o en el *cuál*: aunque convengan todos en esto, que cualquiera de ellos es predicable: por lo cual también la ciencia es una, y no muchas. Mas definirse el universal con verdadera definición no puede: porque por esto que es predicable de muchos, no es de una sola y misma razón, sino que es dicho por lo anterior y lo posterior de aquellos de quienes es predicado por el ámbito de su comunidad.

Tratando empero de estos, mantendremos el modo y orden de Porfirio. Para que se tenga una

doble utilidad de nuestra obra: tanto que se tenga la doctrina de los universales, como también que se tenga el intelecto del libro de Porfirio, que escribió a un cierto Grisarotio su discípulo.

Como empero haya un doble necesario, a saber lo inevitable y lo útil: para aquella doctrina de los predicamentos que está en los libros de Aristóteles (la cual es más excelente que las demás doctrinas de los predicamentos), conocer qué es el género, qué la diferencia, qué la especie, qué lo propio, y qué el accidente, según que estos universales tienen la razón de predicables, conviene tratar de estos. Pues es inevitable, según que conviene conocer la razón de lo predicable antes del orden de los predicables. Es útil según que es un auxilio saber la intención del género y la especie y la diferencia y lo propio [y] accidente, antes de que se determine sobre aquellos que en un solo género se ordenan como especies, y antes de que se determinen los que de un solo género se dividen por diferencias opuestas, y antes de que se asignen lo propio de cada género, y la amplia distinción de los géneros en la sustancia, y se determinen los géneros de los accidentes.

Es también necesario y útil para la asignación de las definiciones: las cuales todas, en cuanto son predicables, se constituyen del género y las diferencias, en las cuales conviene cuidarse de que no se ponga ningún accidental. Pues no puede evitarse el mal si no es conocido, como dice Boecio. Del todo también necesario para la demostración, cuyo medio según el modo más potente de demostrar es la definición que dice el

qué es y el porqué. Pues tal definición es, como dice Aristóteles, una demostración que difiere por la posición. Es necesario también y útil para la ciencia de las divisiones: porque toda división o es del género en especies, o del todo en partes, o del accidente en accidentes, o del sujeto en accidentes, o del accidente en sujetos, o de la voz en significaciones. Y consta que hay ciertas cosas en la división que sin la doctrina de estos no pueden saberse. Por lo cual la ciencia del género, especie, diferencia, propio, y accidente, es un auxilio-

para la ciencia de las divisiones del género en especies, y del accidente en accidentes, o del accidente en sujetos, o del sujeto en accidentes. Pero si no es útil a toda división, por esto no se remueve que sea para la división. Pues tampoco tiene ciencia de la división quien ignora una sola razón de la división.

Como por lo tanto es tan útil este negocio de aquellas cosas en cuanto son ciertos universales, intentaré mostrar la doctrina de estas cinco cosas en cuanto están en la razón, por la especulación o consideración, haciendo una tradición compendiosa. Pues nuestro modo será cuasi introductorio, para que baste a los inexpertos. Mas recopilaremos aquellas cosas que fueron dichas sobre lo mismo por los Antiguos: y aunque en un modo de introducción se deba abstener de cuestiones más altas, no obstante a causa de la bondad de la doctrina además las tocaremos. Aunque no obstante en el modo de introducción las cosas más simples y fácilmente inteligibles por los inexpertos deben ser más bien conjeturadas mediocremente, para

que la instrucción se haga más fácil. Pues acerca de una y la misma cosa se puede tratar por sutil demostración y por disertación introductoria. Pues no demostraremos estas cosas aquí por causas altísimas, sino que sobre esto haremos la instrucción a través de similitudes y ejemplos.

CAPÍTULO II.

De qué cuestiones sobre los universales uno debe abstenerse.

Pero para que no parezca que no hay ninguna ciencia acerca de estas, las cuales por los principios de la lógica no pueden ser determinadas: sino que es oportuno que por los principios de la altísima sabiduría se determinen. La primera ciertamente es, ¿si estas que se dicen géneros y especies, subsisten en la cosa, o ciertamente no son subsistentes en la naturaleza de las cosas, sino que están puestas en los solos, desnudos y puros intelectos por la abstracción hecha de las cosas? Y digo solos intelectos por la exclusión de las cosas, de modo que no están en las cosas. Y digo intelectos desnudos a los separados de los apéndices de la materia, que solamente son de aquellas que nunca estuvieron en la materia. Pues las que estuvieron en materia no están en intelectos desnudos, sino que están en intelectos que están inmiscuidos con la fantasía y el sentido. Y llamo intelectos puros de parte de lo inteligible, a lo cual nada mueve sino la sola luz de la inteligencia, y no un fantasma recibido.

Sin embargo hay quienes de otra manera interpretan las cosas que se han dicho, diciendo,

que en los solos intelectos están aquellas en cuanto a nosotros, las cuales si existen y cómo tienen el ser, solo el intelecto lo sabe. Y tal ser en el intelecto dijeron que tenían los universales aquellos que eran llamados Nominales, los cuales decían que la comunidad (a la que se refieren los particulares de los universales, de los que se dicen los universales mismos) estaba solamente en el intelecto. Y llaman intelectos desnudos, a los que para lo cognoscible que reciben no tienen hábitos prescritos, que dispongan el intelecto a la especulación de aquellas que en él están. Así como el intelecto de las conclusiones busca el prescrito hábito de los principios por el cual se hace la conclusión, y el intelecto de los principios busca para sí el prescrito hábito de la noticia de los términos, y así de otros. Y dicen intelectos puros, a los que no se reciben mediante fantasma.

Pero están aún quienes lo refieren al intelecto causante y cognoscente de ellas, que es el intelecto de aquella inteligencia que irradia sobre lo intelectual de nuestra alma. Y dicen que en solos intelectos están, los cuales no tienen el ser sino en la luz de aquella inteligencia. Y son aquéllos los que dicen que los universales solo tienen un ser ideal según que son universales, y no son cosas conjuntas a materia, sino que llenan toda su materia con las imágenes de los particulares, así como un solo macho llena a muchas hembras. Y estos llaman intelectos desnudos a los separados de las imágenes, las cuales imprimen en la materia. Y los llaman puros, por esto que a la

impureza de los principios naturales al causar no se inmiscuyen, sino que a partir de su lu-
-z producen formas universales, las cuales por la distancia desde ellas mismas al mezclarse con la impureza de los principios materiales, entonces se particularizan y determinan.

Algunos también dijeron que esta multiplicación no se pone sino para la expresión de una misma cosa por cierta inculcación de palabras. Por lo tanto de estas cuestiones y otras que las rodean (las cuales no se pueden determinar, sino por los principios por los que la naturaleza y la iluminación de las inteligencias tiene que determinarse) nos abstendremos: aunque las tocaremos, para que se sepa cuáles son. Ya que por los principios de esta ciencia no pueden ser discutidas y plenamente determinadas, por el hecho de que a la sabiduría primera en cuanto a su altísima parte le pertenece un negocio de este tipo; y por tanto está necesitado de una mayor y más sutil inquisición. Sin embargo lo que de estas resulta útil que sepa el lógico desde lo probable, en este libro intentaré mostrarlo, recopilando cosas probables a partir de los dichos de los Antiguos, y siguiendo principalmente los dichos de los Peripatéticos, cuya secta en filosofía me parece la más probable.

Pero la segunda cuestión es, de la cual aquí me abstengo, si se da que subsisten en la cosa fuera del intelecto, ¿si son subsistentes corpóreos, o si son incorpóreos?

La tercera cuestión es, ¿si están puestas en sus singulares sensibles según el ser, o si están fuera

de los singulares en cosas solas metafísicas, como se relata que Platón dijo? Pues esto por razones lógicas no podrá saberse a plenitud, sino que se dejan para ser determinadas por el metafísico. Tres son por lo tanto estas cuestiones acerca de los universales. La primera ciertamente sobre el ser de los mismos. La segunda sobre la quididad de ellos mismos. Pero la tercera sobre la comparación de los mismos con sus particulares.

Y por consiguiente aunque estas cuestiones sean o puedan ser sobre todos los universales: sin embargo estas se buscan principalmente acerca de los géneros y especies por tres causas. De las cuales una es: porque estos cuando se predican en qué [quid], se significan ser por sí. Pero los otros universales cuando se predican en qué clase [quale], significan estar en otro, y por tanto menos se ven ser por sí.

La segunda ra-

-zón es: porque los otros tres se significan estar en estos: pues la diferencia en el género está en potencia, y en la especie según acto: pero lo propio en la especie y el género como un verdadero accidente: y el accidente común en el individuo. Cierta tercera razón dicen algunos, que todos los demás se refieren a las razones de estos. Pues hay cierto género de las diferencias, cuyas especies son las diferencias especiales: y de la misma manera es en los propios y los accidentes. Pero esta última razón es de poco valor. Pero la primera razón es óptima, y la segunda buena, y asumida

según las intenciones de aquellos que decían estas cosas.

CAPÍTULO III.

De la declaración y examinación de la primera cuestión.

Pero aunque estas cosas están determinadas por encima de las fuerzas de la lógica, por el hecho de que es necesario usar en estas razones asumidas a partir de los principios del ente en cuanto es ente, por las cuales se conoce qué es subsistente en el intelecto solo, desnudo, y puro, y no tiene otra subsistencia. Y qué es subsistente extra el intelecto en la naturaleza según el ser completo. Para lo cual no bastan razones lógicas. No obstante a causa de la bondad de la doctrina, y para que no quede en suspenso el ánimo del lector, a explicar un poco esto se debe intentar.

A la primera cuestión por lo tanto, las mayores dificultades que hacen duda para una parte, deben ser inducidas, para que vista la razón de la duda se entienda mejor la verdad solucionada la duda. Es por consiguiente la primera cuestión, si los universales y primeramente los géneros y las especies, que ciertamente se significan, subsisten en la naturaleza según un ser separado del intelecto: o si ciertamente no subsisten así, sino que están puestos en los solos, desnudos y puros intelectos. De modo que no tengan ser separado, sino que solamente se acepten en cuanto son razones e intenciones aceptadas en la mente y luz del intelecto.

Así pues la cuestión habiendo sido explicada, los que dicen en solos, desnudos, y puros inte-

...puestas en [los solos, desnudos, y puros intelectos] inducen a favor suyo siete razones más fuertes. Pues dicen, lo que Boecio y Aristóteles y Avicena dicen, que todo lo que está separado en la naturaleza, por eso lo está porque es uno en número. Pero el universal que es género y especie no es uno en número, por el hecho de que el universal es uno en muchos, y de muchos. Pero lo que es uno en muchos y de muchos, no está separado de muchos. Luego el mismo no está separado: luego no es uno en número. Y si no es uno en número, se sigue que el mismo no es. Luego el universal no está separado. Si por tanto de algún modo es, no es sino en los solos, desnudos, y puros intelectos. En los solos ciertamente, porque no está en la cosa: y desnudos, porque el universal está desnudado de fantasmas; y puros, porque no es sino la pura luz de la inteligencia, comparada a ninguna materia sensible.

Aducen segunda razón. Pues dicen que todo lo que está separado de la naturaleza, teniendo el ser separado fuera de la inteligencia, esto es un "este algo" [hoc aliquid]. Y este ciertamente es el dicho de Aristóteles y de Avicena, y se prueba por inducción. Pero el universal no es un "este algo", sino un "qué tal" [quale quid]. Luego el universal existente en la naturaleza no es. Si por lo tanto es, es oportuno que sea en los solos, desnudos, y puros intelectos.

Aducen tercera razón. Si todo lo que es según ser separado en la naturaleza, es particular e indi-

viduo, como toda forma que está en un individuo es individua, ya sea sustancial o accidental, pues se individúa por la materia que es el principio y causa de toda individuación. Pero se pone que el universal está en su particular, como en sujeto y sustancia en la cual subsiste, y la cual le subyace, como dice Aristóteles en las *Categorías*. Luego el universal si subsiste extra el intelecto en su particular, es particular: lo cual es absurdo, porque lo particular ni está en muchos, ni es de muchos. Y el universal está en muchos y de muchos.

Cuarto a lo mismo inducen, que Aristóteles en la primera filosofía prueba múlti-

-plemente, que en lo mismo es idéntico el ser de lo universal y de lo particular: porque de otra manera el hombre sería dos y no uno. Si luego el universal tiene un solo ser con el ser del particular, este ser según que está en el particular, es particular: y el ser particular es el no ser de muchos y en muchos: pues este hombre es singular, y no en muchos y de muchos: se arguye por la destrucción del consecuente. Si el universal según su ser, está en muchos y de muchos, el ser universal, no es el ser del particular. Pero es el ser particular si está fuera. Luego no está fuera en la naturaleza, sino que está en los solos, desnudos, y puros intelectos: porque de otra manera el universal de ningún modo sería: lo cual es muy inconveniente. Pero si en verdad el universal exista nunca alguien lo dudó. Y por eso los Antiguos no preguntaban si el universal es, o no es, sino que preguntaban si el universal está

separado extra el intelecto en la naturaleza, o está puesto y fundado en los solos, desnudos y puros intelectos; por el hecho de que extra el intelecto esté en la naturaleza de las cosas.

Quinto oponen diciendo lo que Avicena dijo y Algazel, que el universal que es género o especie, si está extra el intelecto, o empezó a ser, o no empezó a ser. Si se dice que no empezó a ser, se sigue que es eterno: lo cual no puede ser, puesto que tiene por causa a la luz de la inteligencia, que hace y da todas las formas. Pero si empezó a ser, o empezó a ser de sí mismo, o a partir de otro. Pero no empezó a ser a partir de sí mismo: porque nada empieza desde sí, como dice Platón que nada existe cuyo nacimiento no haya precedido una causa legítima. Pero si empezó a partir de otro, empezó por el acto del agente. Pero nada se hace por el acto del agente, excepto lo particular e individuo: porque todo acto es acerca de particulares. Luego el universal es particular e individuo. Destruyamos luego el consecuente, diciendo que el universal no es particular e individuo, como ya arriba se ha probado: por lo tanto el universal no empezó a ser, ni es en la eternidad. Luego el universal no está en la naturaleza, sino que está en el intelecto.

Lo sexto que introducen en la aserción de su opinión es que en el arte (que imita a la naturaleza) dos cosas parecen estar en la forma del arte. Pues si se considera según que está en el artífice, es común a todas las cosas que son del mismo género y especie, porque está en el artífice por el modo del artífice. Y así como uno es el artífice

capaz de producir muchos artefactos: así la forma en el artífice es un ejemplar común para todos aquellos en los cuales aquella forma puede ser ejemplificada. Mas cuando está fuera del arte del artífice en la materia artefacta, está particulada, y a nada puede ser común, ni tiene ninguna aptitud para esto que esté en otro y de otro. De manera semejante empero parece estar en las formas naturales. Pues en estas la inteligencia es como el artífice, y la forma natural es la forma en las cosas, como la forma del arte en la materia del artefacto. Parece, por tanto, que si el universal es común y apto por naturaleza para estar en muchos, esto no lo tiene sino según que está en la inteligencia que es el artífice común. El universal, por tanto, en cuanto es universal, no es sino lo que está en los solos, desnudos y puros intelectos.

Séptimo también por esto confirman esto que dicen, lo cual en el libro *Sobre las Causas* está probado múltiplemente, que la cosa en la causa no está sino por el modo y virtud de lo efectuado por la causa. Mas en el efecto la causa no está sino por la forma que la causa produce en el efecto: porque todo lo que se produce de la potencia al efecto, no se produce sino por aquello que está en el efecto tanto en los accidentes unívocos como en los equívocos: porque es necesario que los equívocos se reduzcan a los unívocos. La forma, pues, de la primera inteligencia agente en esto que es el efecto, no es aquello sino por la condición y virtud del efecto. Mas el efecto es individuo y singular. Luego la forma, sea sustancial o accidental, que procede de la inteligencia hacia el

efecto, es individua y singular. Mas el universal ni es individuo ni es singular. Luego el universal en el efecto de la naturaleza que procede fuera de la inteligencia no está; en los solos, pues, y desnudos, y puros intelectos está puesto.

Estas son las cosas que como más fuertes introducen quienes conceden que los universales están puestos solo en el intelecto. Y por tanto dicen que Aristóteles dijo que el universal es mientras se entiende; mas el singular es mientras se siente fuera.

En contra empero aquellos que dicen que los universales son cosas que existen por sí fuera del intelecto, introducen siete razones más fuertes, en las cuales máximamente se apoyan. De las cuales la primera es que *este hombre* no es sino por el hombre simplemente: y por la misma razón otro hombre no es sino por el hombre simplemente, y así de todos los demás. Mas no puede el hombre ser, sino por aquello que está según la cosa en la naturaleza existiendo simplemente fuera del intelecto. Por lo cual se dice que el hombre es la más digna de las criaturas. Pues si esto conviniera a este hombre según que es *este hombre*, no convendría a otro. Semejantemente, que el *hombre* sea racional no le conviene a este según que *este*: porque entonces no le convendría a otro. Luego le conviene según que es hombre. Luego el hombre según que es hombre, y no *este hombre*, es algo que existe en la naturaleza fuera del intelecto. La misma razón es sobre el animal según que es animal.

La segunda es que, como dice Aristóteles, las mismas cosas son por las que la cosa es y por las que se conoce y se sabe. Mas no hay ciencia sino sobre el universal y por el universal. Luego la cosa no es sino por aquello que es universal. Pues la ciencia no es sino sobre las cosas y por las cosas, principalmente en las físicas. Luego los universales son cosas fuera del intelecto. Pues si estuvieran en el intelecto solamente, serían intenciones de las cosas y no las cosas mismas.

Tercero introducen que la forma que da el ser no tiene el ser de la materia, aunque esté en la materia: sino que tiene el ser del agente según la forma y del agente unívoco. Y según que es del agente, verdaderamente es, y está fuera del intelecto: y sin embargo no es esto o aquello, sino que es simplemente. Mas el universal es lo que según sí no es esto o-

aquello, sino que es simplemente comunicable hecho esto o aquello. Luego el universal simplemente y según sí mismo está separado del agente y es existente en la naturaleza, aunque no sea esto o aquello. Luego el universal simplemente es, y es más que lo particular, ya sea esto o aquello. Y esta fue la objeción de Platón, el cual dijo que los universales eran formas.

Cuarto aducen: porque lo que es del agente formalmente, verdaderamente es en la naturaleza: y sin embargo de su ser formal nada tiene a partir de la materia: sino a partir de que está en la materia, tiene que es la forma de esto o de aquello. Mas el ente verdaderamente partiendo del agente no según que es de esto o de aquello,

verísimamente tiene el ser en la naturaleza y en el agente formalmente: porque de un solo modo se mantiene hacia todas las cosas que a partir de él se ejemplifican. Lo que por lo tanto es así, verísimamente está junto a la naturaleza: porque su ser no es obumbrado [ensombrecido] o variado por nada. Mas la forma según que de un solo modo se mantiene a todos sus particulares es así, y tal ser tiene. Pero en este modo es lo universal. Luego el universal verísimamente es en la naturaleza, y es más verdaderamente que lo particular.

Quinto inducen, que la forma da ser a la cosa tanto en especie como en razón: y la naturaleza no es sino la luz de la inteligencia terminada hacia esto, e incorporada en esto. Por consiguiente lo que da ser y razón, o lo tiene de esto de que está incorporada a esto, y terminada a esto, o no. Pero consta que no tiene el dar ser y razón según que está terminada a esto, y según que está incorporada a esto: porque esto le accide a esto, y de este accidente no puede tener acto sustancial. Lo tiene luego a partir de esto que es la luz de la inteligencia, la cual es la que da ser en la naturaleza. Pero no da ser en la naturaleza, sino lo que verdaderamente está en la naturaleza. Luego la forma que da el ser en la naturaleza, verdaderamente en la naturaleza está extra el intelecto. Así como la forma del arte no da a lo artificiado ser en el género y especie del artificiado, sino según que en lo artificiado verdaderamente está, y extra el intelecto del artífice: aunque esto de que da ser a lo artificiado, no lo tenga de ello según que está en lo ar-

-tificiado, sino según que es proveniente del artífice.

Sexto aducen, que la luz que hace los colores, no pierde nada por esto de que está en el cuerpo terminado: ni recibe nada de esencia o virtud para actuar, aunque a aquello que es constituido por sí mismo, muchas cosas le accidentalizan por esto que a esto o aquello es terminado. Luego de igual manera la luz de la inteligencia, que de sí misma reparte formas, no pierde lo que de sí o partiendo del eficiente tiene, por esto de que está en esto o en aquello: ni recibe nada de esencia o de virtud a partir de esto de que está terminada a esto o a aquello, aunque a esto que por esto es constituido muchas cosas convengan según que aquella luz constituyente actúa en esto o en aquello. Y así teniendo la virtud de constituir, está verdaderamente en la naturaleza, y no según que está en esto o en aquello. Y esto se dice existente simplemente y verísimamente y por la naturaleza teniendo una sola aptitud hacia todo a lo cual da ser y razón. Pero esto es el género y las especies en cuanto son universales. El género luego y las especies universales verísimamente están en la naturaleza.

Séptimo inducen, que lo que según la naturaleza y la virtud es antes de la cosa, a partir de aquello que es posterior a él, no recibe ni el ser ni la unidad ni la multiplicación según sí mismo, sino según lo que tiene en esto o aquello que es posterior a sí mismo. Pero el universal o la forma que es causa y principio de la cosa, es antes que

la cosa según la causa y el orden de la naturaleza. Luego a partir de aquello en lo que está, no recibe ni el ser, ni la unidad, ni la multiplicación según que ello es en sí: aunque se multiplique solamente según el ser que tiene en esto o en aquello. Si luego se acepta en sí mismo, nada de esto tiene a partir de aquello en lo que está. Pero según sí mismo aceptado verísimamente es: porque según sí aceptado no tiene esto de que no sea sino en el intelecto: aunque sea por parte del intelecto que conoce y causa. Según sí mismo por lo tanto aceptado verísimamente es una cosa existente en simple naturaleza. Pero así el universal es teniendo la aptitud hacia todos sus singulares.

Luego el universal verdaderísimamente es y es cosa en la naturaleza, aun sin esto de que sea aceptado en el intelecto solo, puro y desnudo.

He aquí que estas son las razones más fuertes que aquellos por una parte y otra introducen en la aserción de sus opiniones.

Nosotros empero, resolviendo estas cosas en cuanto basta para la presente intención, decimos que el universal tiene una triple consideración, a saber: según que en sí mismo es naturaleza simple e invariable; y según que se refiere a la inteligencia; y según que está en este o en aquel. Del primer modo por cierto es naturaleza simple, que da el ser y la razón y el nombre, y es lo más verdadero entre todas las cosas que son, no teniendo nada de naturaleza ajena mezclado, ni variado por la condición de una naturaleza ajena. Pero por esto que está en este o en aquel, muchas cosas le ocurren según el ser: de las cuales la

primera es que está particulado e individuado; la segunda, que es multiplicable o multiplicado; la tercera empero, que está incorporado, y teniendo en sí diversas pasiones de las cuales es sujeto, y otras cosas infinitas de este tipo, porque a la materia le ocurren cosas infinitas. Mas por esto que está en el intelecto, se considera de dos maneras, a saber: o según la relación al intelecto de la primera inteligencia que lo conoce y lo causa, de la cual aquella naturaleza simple es un cierto rayo. O según la relación al intelecto que lo conoce por abstracción.

Y del primer modo por cierto le ocurre ser rayo y luz de la inteligencia agente y ser un ser tanto simple como puro, e inmaterial e inmóvil e incorpóreo e incorruptible, y lo perfectible del intelecto posible, y lo motivo del mismo intelecto posible hacia el acto: justo como el color mueve la vista al acto según el acto de lo lúcido que está en él cuando según el acto es color. Mas según la relación que tiene al intelecto cognoscente, no causante, tiene que tal intelecto,

según que lo abstrae, obra en él la universalidad (que de su naturaleza antes tenía) por esto que lo separa de la materia y de las individualidades materiales. Y así se entiende lo que dice Aristóteles, que el universal es mientras se entiende; mas el particular mientras se siente. Y aquel dicho de Avicena, que el intelecto obra la universalidad en las formas.

Y esto es lo que dijeron los antiguos, que las formas son triples: antes de la cosa, a saber, que son formas aceptadas según sí, existiendo como

principios de las cosas; y en la cosa o con la cosa misma, que son formas existentes en ellas, dándoles nombre y razón, por esto que son aptas para estar en muchos y universales, mas no según que están en ellas; pues según que están en ellas, están particuladas e individuadas y conducidas a la singularidad. Son también las formas después de la cosa, que son formas separadas por la abstracción del intelecto de lo individuante y en las cuales el intelecto obra la universalidad. Y las primeras por cierto son los principios sustanciales de las cosas; las segundas empero las sustancias de las cosas; las terceras empero los accidentes y cualidades, que se llaman notas de las cosas aceptadas en el alma y disposiciones o hábitos.

Habiendo, pues, gustado estas cosas arriba, decimos que los universales, esto es, las naturalezas que se llaman universales, aceptadas según sí, son y verdaderísimamente son ingenerables e incorruptibles e invariables. Son también fuera o más allá del solo, desnudo y puro intelecto, como las segundas razones introducidas prueban incontrastablemente: mas según un cierto ser están en las cosas, a saber, según el ser individuado que está en acto en aquellas cosas que están últimamente y en ser perfecto constituidas en la naturaleza: por lo cual aquella cosa es llamada naturaleza por los físicos. Aún más, según un cierto ser están en el intelecto: y esto de dos maneras, a saber: en el intelecto que causa y obra por el conocimiento, y en-

el intelecto cognoscente a través de la abstracción, que las actúa y educa mediante la universalidad.

A aquello entonces que en primer medio para la primera parte de la opinión se induce, que cuando Aristóteles y Boecio dicen, que todo lo que es, por eso es, porque es uno en número: esto se entiende de aquellas cosas que están perfectas por acto último en la naturaleza, pues acerca de ellas es verdadero. Pero los universales de este modo no son: pues son como los principios de las cosas, y no como cosas constituidas y completas por acto último de la naturaleza. O así se comprende [1], que lo que es uno en el número sea dicho a partir del número del último ser, o del número de la esencia. Pues el ser que es uno en número, tiene el ser de su esencia: así como también el universal uno en número, es uno en el número de esencia y no dos o tres (aunque sea el número de la materia y del accidente) en muchos y de muchos. Y esto le accide a ello y no le conviene a ello según sí mismo: y así se entiende lo que se dice, de que por participación de especie muchos hombres son un solo hombre.

Similarmente debe decirse a lo que segundo dicen, que aquello que tiene el ser separado extra el intelecto en la naturaleza, es un "este algo": porque el tener el ser separado se dice en dos modos. Primero a saber el modo por el cual algo que en sí mismo tiene el ser no dependiente de algo a esto que tenga el ser que esté fuera del mismo, lo tiene separado: y así no es generalmente verdadero lo que dicen: porque el universal así separado,

tiene el ser en la naturaleza, y sin embargo no es un "este algo". En segundo lugar tener el ser separado se dice, que en sí es indiviso, y de otras cosas a través de distinción es dividido y separado. Y de este modo es generalmente verdadero lo que dicen: porque así no tienen el ser separado sino las cosas que existen singularmente.

A lo que por tercero inducen mediante el dicho de Avicena, ha de decirse que todo lo que está en el individuo (según que está en el individuo) singular es. Pero lo

que en el individuo está, nada prohíbe que sea el universal, no según que es aceptado en el individuo: porque a esto según a sí mismo aceptado, nada prohibe que sea un "qué tal", y no un "este algo".

Si alguien empero objetara así, Lo que en el individuo está, está en él por modo del individuo. Mas el individuo es de un "este algo". Por lo tanto aquello que en el individuo está, es singular y de un "este algo". El argumento no vale. Pues lo que en el individuo está, no siempre está en él por modo de ser del individuo, sino en ocasiones por modo del principio del individuo. Y no es por ende oportuno que esto según sea id que es, sea individuo y de un "este algo": porque puede ser de un "qué tal". Y por lo tanto en el argumento hay un paralogismo de figura de dicción: porque interpreta a un "qué tal" como un "este algo".

Pero a lo que de cuarto inducen, ha de decirse que el universal según el ser que tiene en el singular, no tiene otro ser que el ser del singular: y esto

Aristóteles prueba 2 contra quienes dijeron que las formas universales retienen un ser distinto y dividido, además del ser del singular, separado de aquél, que (así como se recibe de un sello) sería separado igual como separado está el ser del sello y de la cera sellada: mas de que aquello que en el singular está, no tenga ser de naturaleza y de principio, no según que está en el singular, sino según que es admitido en sí mismo, no lo prueba Aristóteles: porque esto es verdadero y necesario en toda naturaleza.

A aquello que quinto se objeta, ha de decirse que la esencia de las cosas según tanto como son como esencias, no inician a ser de sino por medio de accidente y por otro, es a saber cuando inician a ser estas cosas en las que ellas mismas se encuentran. Pues en ellas ya por consiguiente también las mismas empiezan al ser. Y esto no les accide [sucede] a las mismas, de sino en medida que las mismas se encuentran en aquellas otras cosas: entonces de según a sí mismas en ninguna medida inician ni desinan en ser en según de sí a la respectiva naturaleza, mas vienen resultando ser unos rayos de la luz de la inteligencia, la inteligencia universalmente actu-

que actúa, que es Dios: la cual, puesto que es agente por sí misma, no se ha de asignar que comience o cese sino según que actúa esto o aquello en lo singular.

Mas a aquello que sexto inducen, ha de decirse que aunque la forma del arte tiene el ser un ejemplar común por el hecho de que salió de tal artífice; sin embargo, después que salió, todavía

posee esto cuando se acepta según sí misma como forma del arte: y tiene esto en las maderas y en las piedras, aunque no tenga esto según que existe en las maderas y piedras. Y similarmente sobre las formas naturales existentes a partir de la inteligencia. Y por lo tanto, aceptadas según sí mismas, son comunes y universales incluso las que están en los singulares, aunque no según que están en los singulares tengan eso.

Pero si alguien infiriera diciendo: Si no según que están en los singulares tienen eso: por lo tanto lo tienen según que no están en los singulares. Es un paralogismo según la falacia de división: porque infiere lo dividido a partir de aquello que había sido dicho según composición.

Mas a aquello que séptimo y último se induce, parece que debe decirse que todo lo que está en efecto según que el efecto tiene el ser último, según que está en aquel efecto, es singular: y así se entiende lo que se prueba en el libro de las Causas [1]. Pero aquello que en el efecto, aceptado según sí mismo por modo del principio y causa formal del efecto mismo aceptado según sí mismo, nada prohíbe que sea de suyo comunicable y común, como ya muy a menudo se ha dicho.

Mas aquellas cosas que fueron inducidas en segundo lugar, pienso que concluyen de necesidad.

CAPÍTULO IV. _¿Si los universales son corporales?_

La segunda cuestión es, ¿si los universales son incorporales o corporales? la cual fue inducida a partir de los platónicos al igual que la primera.

Pues decía Platón que las líneas matemáticas y la superficie eran ciertas cosas separadas, de las cuales se componen los cuerpos matemáticos: así como decía que todo lo divisible se compone de indivisibles, aceptando esto de los epicúreos que comenzaron a filosofar antes. Meliso, empero, y Parménides decían tales cosas, y algunos otros. A partir de los matemáticos grandes y pequeños decían que constaba toda la cantidad material.

Mas de su opinión inducían tres razones potosísimas. De las cuales fue la primera, que veían que la sustancia, tanto la materia como la forma por sí, y según que es sustancia, y aceptada según sí misma, es indivisible, como expresamente dice Aristóteles. [2] Es necesario por tanto que otro principio de la divisibilidad sea indivisible. Pero lo divisible no es sino la cantidad: mas toda cantidad, ya sea discreta o continua, no procede sino de un indivisible. Además, cada especie de cantidad no procede sino de un indivisible próximo: porque cada género y especie es causado por algunos de sus principios próximos. Pues el cuerpo, que es divisible de todo modo, no puede ser causado (como a partir del principio próximo de su constitución) por aquello que es indivisible de todo modo como el punto, o por aquello que es divisible de un solo modo como la línea. Sino que es necesario que sea causado por aquello que es divisible de varios modos. Así como la superficie, que no es indivisible sino en profundidad, pero es divisible en latitud y longitud. Y a partir de la composición de una superficie con otra se hace divisible en profundidad: así como el punto,

indivisible de todo modo, por la composición de punto con punto se hace divisible en longitud, por el recto movimiento del punto hacia lo continuo. Pues el punto es una sustancia que tiene posición, y por tanto por su movimiento hacia lo continuo hace la división de la línea puesta. Y similarmente sucede con la superficie constituida a partir de una línea movida en latitud: cuyo movimiento com-

ponit [componit] con otra existente una primera movida en la latitud de lo continuo: la cual por su movimiento es constituida.

Y similarmente sucede con el cuerpo que por el movimiento de la superficie movida en profundidad es constituido. Y porque no hay varios sitios de lo continuo hacia los cuales algo indivisible pueda ser movido para la constitución de la cantidad, por eso no hay varias especies de cantidad continua sino tres, y no sino tres diversidades. Mas puesto que la materia sensible de suyo es indivisible e inmóvil, no puede ser principio de un "cuánto" o de la cantidad. Pues la materia de suyo nada tiene de cantidad. Pero es necesario que todo lo que es principio esencial de algún género, sea algo de aquel género, tanto en el género de la sustancia, como en el género de los accidentes. Ha sido probado, empero, en la _Física_ [1], que los principios de las cosas corruptibles son incorruptibles, y los principios de las cosas sensibles son insensibles. Porque de otro modo en los principios y en los principios de los principios se iría al infinito. Consta también que aquellas naturalezas que se llaman simples y universales,

son principios de aquellas que son singulares, como ya en la cuestión previamente tratada se ha sostenido y determinado. Y de estas cosas materiales y corporales no pueden ser principios, a no ser que sean corporales y determinados por los principios de la cantidad. Síguese por tanto de necesidad, según parece, que los universales son corporales, y cuerpos dimensionados por cantidades corporales, y esta razón es directamente según la intención de Platón, quien ponía tales cosas separadas. Y por tanto es por nosotros explicada a través de muchas cosas, para que mejor se entienda lo que él intenta.

La segunda razón es, que el principio de cualquier género o especie no puede ser, o esto o aquello determinado en número: porque así no sería un universal aceptado de aquel género o especie. Los principios, por tanto, de los géneros y de las especies, son géneros y especies: y puesto que lo principiado son cuerpos sensibles y "cuántos", síguese que los principios de aquellos son géneros y especies de cantidades. Pues estos son principios sensibles individuados por el aquí y el ahora.

Pues la sustancia, según que es sustancia en sus principios, ni al aquí ni al ahora se determina o individúa: y por tanto por tales principios no es causada. Y por eso dijo Platón que los principios de todos estos sensibles están en torno a los matemáticos aceptados en las razones de los géneros o especies: pero que la sustancia, según que es sustancia, no es como lo principiado, sino que por la cantidad es determinada al aquí y al

ahora. Mas de esto infería ulteriormente que los géneros y las especies, que son los principios de estos singulares, son corporales.

La tercera razón de Platón fue: porque lo que es primero en el orden de la naturaleza, es causa y principio de lo mismo que según sí mismo es posterior en el mismo orden de la naturaleza, como en el libro de la _Fuente de la Vida_ y en el libro de las _Causas_ está probado. Pero un "cuánto" aceptado según la razón de la cantidad consta que según el orden de la naturaleza es antes que este "cuánto" sensible. Por tanto, según el orden de la naturaleza es causa del mismo, y principio. Mas no es causa y principio sino lo que es principio simple y universal. Por tanto, lo que es simple y universal, es "cuánto" y corporal.

Estas sin duda son las razones de Platón en esto de que dijo que los universales eran ciertas cosas corporales constituidas en razones y formas matemáticas. Mas lo que algunos dicen sobre los universales de las cosas inmateriales, como ángeles y almas, nada en absoluto vale para el propósito. Pues dijo Platón que tales cosas consisten desde lo eterno, y que son ciertos rayos de la luz primera, y que no son causadas a partir de principios materiales por composición, y en tales cosas dijo que hay lo particular, no lo universal: sino que en tales cosas dijo que están en nosotros por esto de que sus luces y esencias están en nosotros, ya sea existiendo por ellas, o conociéndolas. Por lo cual Avicenna en su _Metafísica_, donde establece las especies de la cualidad, dice

que este dicho es verdadero. De lo cual dice el signo: porque aquellas cosas en las que están-

ya sea existiendo o conociéndolas, no las reciben según el aquí y el ahora, sino en todas partes y siempre, en la medida en que proviene de ellas. Pues el alma no está en el cuerpo según el aquí y el ahora, ni un demonio o una inteligencia, ni siquiera un ángel, está en aquello en lo que está por operación o cognición como aquí y ahora, sino según la posibilidad de aquello en lo que está, está en ello según el en todas partes y el siempre: porque no tiene en ello una discreción de posición. Esta es la opinión de Platón.

En contra de esto bastan incluso tres razones, que se encuentran entre las muchas que se pueden aducir, como las más fuertes. De las cuales la primera es que si los universales (los principios de estos singulares) son corporales: o son principios en tanto que incorporales, o son sus principios en tanto que son corporales y determinados al aquí y al ahora. Si son los principios de estos en tanto que son corporales: pero lo corporal no se hace corporal sino por otro corporal: pero el principio que lo constituye es también corporal: por lo tanto, el corporal mismo tampoco se hace corporal sino por otro corporal: y así se procedería al infinito. Se sigue, por lo tanto, que el principio de lo corporal sea incorporal, así como el principio de lo corruptible es incorruptible, y el principio de lo sensible es insensible, y el principio de lo móvil es inmóvil, y así de todos los demás.

La segunda razón es que, si los universales fuesen corporales, se sigue que estarían determi-

nados por cantidades y figuras. Pero las razones de las cantidades no están cuantificadas, y las razones de las figuras no están figuradas. Pero si los universales fuesen cosas cuantificadas con figura, se sigue que quien los recibe sería figurado por ellos y sería distendido por la cantidad. Pero el intelecto posible recibe tales cosas. Por lo tanto, el intelecto posible será cuantificado y figurado, cosa que nadie jamás opinó, porque todos alababan a Anaxágoras por decir que el intelecto es puro y sin mezcla, sin tener nada en común con ninguno. Por lo tanto, el universal no puede ser corporal, ni estar en una cosa corporal: puesto que en tanto que es universal, es el motivo del intelecto posible.

La tercera razón es que, si el universal es un cuerpo o posee una cantidad corpórea, es necesario que su cantidad sea corpórea y perpetua. Pero su singular en el que está es corpóreo y un cuerpo de cualquier modo: o, por tanto, estos dos son un solo cuerpo o son dos cuerpos. Si son uno y lo mismo, se sigue que lo corruptible sea incorruptible, y lo sensible insensible, y lo que hace sea lo hecho, y lo que constituye sea lo constituido, si son uno y lo mismo: lo cual es inconveniente y no inteligible. Pero si son dos cuerpos, se sigue que dos cuerpos estarían en el mismo lugar. Pues el lugar se da tanto a los objetos matemáticos como a los físicos, como dice Aristóteles. Pero fue probado por nosotros en la *Física*, de que si dos cuerpos estuviesen en un mismo lugar, por necesidad los dos serán uno y el mismo cuerpo. Se sigue, por lo tanto, de que si son dos cuerpos

diversos, sean uno y el mismo cuerpo: lo cual es completamente imposible.

Pero nosotros, determinando aquellas cosas que han sido inducidas, distinguimos que lo corporal se dice de muchas maneras, a saber, de cuatro modos. En un primer modo, en efecto, se dice que es corporal lo distendido por una cantidad corpórea, de modo que la cantidad misma sea algo de aquello. Y de este modo a las cosas que tienen cantidad corpórea, a todas aquellas móviles y a las sensibles, se las llama corporales. En un segundo modo, se llaman cosas corporales a aquellas que ciertamente no tienen cantidad como algo de sí mismas, pero que sin embargo son distendidas según la distensión de la cantidad en el sujeto que las recibe, así como la blancura y la negrura, la calidez y la frialdad, y la figura, y la forma que consiste en torno a algo, son llamadas corporales: aunque la cantidad no sea nada de la esencia de las mismas. En un tercer modo, se dice que es corporal todo lo que está determinado al cuerpo como su receptor, así como el sentido y la imaginación y las demás virtudes sensibles. Y de modo universal, todo alma sensible y toda alma vegetativa son formas corporales. En un cuarto modo, se dice que es corporal, no porque algo sea de una parte corpórea o cantidad, sino porque es el principio de la cantidad de un cuerpo.

Y así el punto se dice que es corporal. Mas similarmente se dice incorporal de múltiples maneras: porque si uno de los opuestos es múltiple, también lo es el otro. Mas de ninguno de estos modos el universal es corporal: porque es como la

naturaleza del cuerpo o de lo corpóreo, a la cual por la aptitud de ser dicho de muchos le sucede el ser universal: y es incorruptible, porque (como óptimamente se ha probado) de otro modo no puede ser lo motivo del intelecto posible, porque es enteramente incorpóreo e incorruptible. Pues es una noción simple y naturaleza abstraída de toda cantidad de distensión.

A aquello, por tanto, que primero se objeta, ha de decirse que también lo que constituye la esencia del "cuánto" es doble, a saber, según la esencia de la cantidad y la constitución de aquello que es un "cuánto" o cantidad. Y de tal principio procede la objeción y es necesaria. Otra es la constitución del "cuánto" según el ser específico y la razón, no según aquello que es cantidad y que da el nombre y la definición de la cantidad. Y este principio que constituye la especie y el género de la cantidad no es cantidad o un "cuánto", sino más bien la naturaleza simple y razón de la cantidad. Y esta naturaleza así aceptada en su simplicidad es el universal.

Mas a aquello que segundo se induce, ha de decirse que esto que ponen que es simplemente el verdadero principio de esto, en el ser y la especie según la naturaleza o en el género no está determinado a esto o a aquello: porque si esto fuera verdad, no sería un principio universal, sino de esto o de aquello. Pero este principio no es la cantidad matemática en estas cosas que son corpóreas: sino que es la naturaleza simple que constituye en género y especie, y que da el nombre y la razón. Y en esto es patente que aunque

el punto sea el principio esencial y como material de la línea, sin embargo no tiene el nombre ni la razón de la forma de la línea. Sino que otro es el principio según la forma, por el cual la línea tiene el nombre y la razón de la línea. Y este principio simplemente aceptado es la naturaleza de la línea, a la cual le sucede el ser universal, por esto de que aquella naturaleza es comunicable a varios. Es patente, por tanto, que el universal de las cosas corporales es incorporal. Y esto es verdaderamente el dicho de los Peripatéticos.

Mas a aquello que tercero inducen, ha de decirse que es verdad lo que se pone: con tal de que se entienda bien, que esencialmente por modo de un principio constituido material es esencial, no primero en el orden de la naturaleza: aun si se diera que constituyeran y principiaran los cuerpos naturales, no los principiarían sino según aquello que es la cantidad sujeta, y no según esto por lo cual la cantidad está en la razón o especie o género. Y por tanto no son propios de ellos según el orden formal de la naturaleza, o según el orden de la causa eficiente. Pero aquellos que son los constituyentes de lo que es corpóreo en razón, nombre, y especie, y género, son anteriores según el orden de la naturaleza: y aquellas son las naturalezas simples, y las esencias de ellos, y las nociones de los mismos. Mas todas estas cosas son tanto incorporales como universales por lo dicho anteriormente. Y esta sutileza la halló Aristóteles, y por tanto en todas las cosas que dijo, sea antepuesto a Platón en la posición de los principios. Esta es la verdadera determina-

ción de esta cuestión según los Peripatéticos; y así ha de sostenerse, ni hay que cuidarse de ciertas cosas sofísticas, que algunos antes de nosotros escribieron.

CAPÍTULO V. _¿Si los universales están separados de los sensibles, o puestos en los mismos sensibles?_

Resta ahora disertar sobre una dificilísima cuestión, que Porfirio toca como la tercera, a saber, si los universales están separados de los sensibles, o están puestos en los sensibles o singulares, y no tienen el ser separado de ellos? Sobre esto empero siempre hubo contienda entre los estoicos y los peripatéticos. Pues Aristóteles parece poner que el universal no tiene el ser fuera de lo particular: de donde en los _Posteriores_ parece decir-

detur [videtur] [1], que el universal no es sino en esto, esto es, en el singular.

Dice también hablando contra Platón, que el que el universal sea una cierta cosa fuera de los muchos, no es necesario si ha de haber demostración; sin embargo, que sea uno de muchos, es verdadero decirlo. Como si dijera: para esto de que la ciencia sea demostrativa, no es necesario decir que el universal (sobre el cual es la ciencia) esté separado fuera de los singulares: porque basta que el universal sea uno en muchos, y de muchos. Todavía más dice Aristóteles que no hay ninguna necesidad de opinar que el universal esté fuera de esto.

En la primera filosofía [2] todavía induce muchas razones que llevan a lo inconveniente:

porque si el universal fuera separado según el ser actual de lo singular, se seguiría que habría un cielo fuera de este cielo, y una tierra fuera de esta tierra, y un hombre fuera de este hombre: y puesto que las ciencias sobre las naturalezas de las cosas siguen a las cosas, y sobre las cosas separadas hay otra ciencia que sobre las que conciben la materia, como es patente en metafísica y física: habría otra ciencia sobre el cielo, y otra sobre este cielo: y otra medicina sobre el hombre, y otra sobre este hombre: y otra geometría sobre la tierra, y otra sobre esta tierra, y así sobre los otros.

Esto mismo se prueba por la definición del universal, tanto a partir de las palabras de Aristóteles [3], como a partir de las palabras de Avicena y de Alfarabi. Pues el universal es uno de muchos y en muchos. Mas si está en muchos, no tiene el ser separado de ellos. Y por tanto dicen que el universal es aquello que es apto para estar en muchos, y en esto difiere de lo singular. Mas la cosa según la naturaleza está en aquello en lo cual es apta por naturaleza para estar, y no en aquello en lo cual no es apta por naturaleza para estar. El universal, por tanto, está en muchos, y no tiene el ser separado de ellos: porque no es apto por naturaleza para tener el ser separado de ellos. Todavía más, si el universal estuviera en acto según el ser perfecto fuera de los muchos, se seguiría que sería existente por sí mismo solo, e indiviso en sí, y dividido de otros, y así sería un "este algo" y singular. Mas nada que en sí sea uno y un "este algo", es predicable de muchos, sino por solo el

nombre, y no por cosa alguna que esté en ellos. Y quien así pone que es el universal, ignora la razón del universal: el cual por nombre, cosa, y razón de la cosa que está en muchos, se predica de ellos. Todavía más, si así fuera existente por sí mismo, no podría ser causa para otro en naturaleza y razón, porque no podría ser forma del mismo: sino que si constituyera aquello, esto sería por modo de composición elemental de mezcla: y entonces no podría predicarse del ente por predicación formal: y entonces se destruiría toda utilidad del mismo. Pues así de ninguna cosa podría ser principio, ni para el ser, ni para la ciencia que sería por la noticia del universal. Todavía todas tales proposiciones serían falsas e imposibles, en las cuales el universal se predica sustancialmente de lo particular: como cuando se dice, este hombre es hombre, o este leño es leño, y todas las similares a estas, que son máximos inconvenientes y absurdos. Mas si alguien dijera que el universal se une a lo particular, y sin embargo permanece en sí separado, aquí no escapa de los inconvenientes inducidos: pues tal cosa unida no es una, y según el ser no se predica de aquello a lo que está unido. Y por tanto no podría decirse que Sócrates o este hombre es hombre: porque a él le estaría unido el hombre, y como impreso al hombre como a un sello: así como no puede decirse que la cera sellada sea el sello. Parece por tanto que el universal el ser separado no lo tiene fuera de su singular. En lo contrario empero de esto está que todo lo que tiene ser, no teniéndolo por otro o de otro, puede ser sin aquello. Mas el universal tiene ser,

no por el singular, ni de aquel. Por tanto puede ser sin aquello: luego según el ser es separable del singular. Esto también se prueba así: El ser univer-

salis [universalis] es un ser común apto por naturaleza para estar en varios y comunicable a muchos. Mas este ser no lo puede tener de lo singular: porque los singulares son discretos e incomunicables. Por tanto, el ser comunicable, que es el ser del universal, el universal no lo tiene de lo singular.

Si acaso alguien dijera que esta razón no prueba que el universal no tenga un ser discreto, sino que prueba que, destruido lo singular, permanece el ser del universal según algún modo. Esto parece estar en contra de Aristóteles, quien, poniendo que el universal tiene el ser en lo singular, dice que, destruidos los primeros, es imposible que permanezca algo de los otros [1]. Y esto, según la razón inducida, se destruye: porque si el universal tiene un ser separado o separable del ser singular, el universal permanecerá existiendo lo singular y no existiendo lo singular igualmente: por el hecho de que su ser no depende del ser de lo singular de ningún modo, sino según el ser en él, y no según el ser simplemente.

Todavía más, el universal es siempre y en todas partes; mas lo particular o singular es aquí y ahora. Mas si el universal es en todas partes y siempre, está en algún lugar donde no está lo singular, y es en algún tiempo cuando no es lo singular. Mas cualesquiera cosas que están separadas por lugar y tiempo, están separadas

simplemente y sustancialmente según el ser y los sujetos. Puesto que, por tanto, el universal y lo particular difieren en lugar y tiempo o están separados, parecen ser separados simplemente según el ser y sustancialmente como sujetos.

Aún más, no puede entenderse que un mismo ser sea corruptible e incorruptible. Mas el universal es incorruptible, mientras que lo singular es corruptible. No será, por tanto, el mismo ser el del universal y el del singular. Pues si el ser fuera el mismo para ambos, se seguiría que las contradictorias son verdaderas al mismo tiempo: porque si es corruptible según el ser, habrá algún tiempo cuando no tendrá el ser. Pues se ha probado sobre el *cielo y el mundo* en el primero [2], que lo corruptible necesariamente se corromperá en algún tiempo: y entonces no será incorruptible, o siempre será. Por tanto, habrá algún tiempo cuando aquello mismo según el ser sea y no sea, lo cual es imposible.

Todavía más, consta que el universal tiene el ser en el cual muchos se unen en un solo nombre y razón, los cuales nombre y razón dicen el ser de lo definido. Mas este ser de ningún modo lo tiene en el ser de lo singular. Por tanto, tiene este ser separado del ser de lo singular. Puesto que, por tanto, tiene este ser: o lo tiene según que es instrumento del primer agente, o tiene esto según que está en el alma por abstracción de quien lo conoce, o existiendo en la cosa misma fuera del agente y del que conoce. Si se dijera que tiene aquello en el eficiente, entonces el universal no tiene ser sino ideal; y cuando se predica de lo singular, no se

predica sino como idea: mas esta predicación no es sustancial, sino solo ejemplar, y así se destruye toda predicación sustancial. Mas si lo tiene en el alma que aprehende, entonces la relación del universal con los muchos no está sino en el alma, y no en la cosa, y así se predica de nombre y no de cosa. Y así los universales no son cosas, sino nombres: lo cual ya se ha mostrado que es falso. Resta, por tanto, que tengan aquello según que es una cosa existente en sí y separada del agente y del que conoce y de lo singular. Por tanto, el ser del universal es separado del ser de lo singular, y viceversa. De todas estas cosas y similares parece que el ser del universal está separado en sustancia, lugar y tiempo del ser de lo singular.

A estas cosas, empero, no es difícil responder para quien bien conoce la posición de los Peripatéticos. Pues por la distinción del ser del universal todas estas cosas se determinan fácilmente. Pues existe el ser del universal según que es universal según la razón de la universalidad, y existe el ser de aquello que es universal. Del mismo modo, el ser de lo singular según que es singular y según la razón de la singularidad: y existe el ser de aquello que es singular, en cuanto que es una sustancia-

-subyacente a la naturaleza común. Decimos, por lo tanto, que el ser del universal en aquello que es universal, está separado por la razón, y es opuesto a aquello que es el ser del singular en aquello que es singular, aunque no como en el mismo sujeto. Pero el ser de aquella naturaleza que es el universal, no está separado del ser del singular según que es una sustancia subyacente

a aquella naturaleza común: sino más bien el ser del universal es el ser del particular, y no está dividido de este. Pues es, como hemos dicho, el universal según su ser en el particular: aunque no sea universal según esto que está en él, pero tampoco común, ni comunicable, tal como en la primera cuestión fue suficientemente declarado. Y a menos que fuese así, no habría cuestión ni ciencia acerca de nada, como en lo objetado primero se prueba. Tampoco ha de curarse por la solución que ciertos hombres inducen, a saber, que el universal según sí mismo tiene ser, pero no tiene un ser completo más que en el particular: pues el universal tiene un ser completo en esto, en que tiene todas las cosas que se exigen para el ser del universal: así como el particular tiene un ser completo, cuando tiene todas las cosas que se exigen para el ser de lo particular.

Pero a aquello que primero contra esto se induce, cabe decir que todo lo que tiene ser no a través de otro, puede estar sin él: a menos que sea así, de que su ser, aunque no sea a través de otro, sin embargo sea o esté en otro respecto del cual él mismo es la causa de su ser. Y esto es estar en otro, como una parte esencial del mismo ser según está en otro: y de este modo el universal o la sustancia segunda está en otro: pero por el hecho de que está en él, es particulado y determinado. Y por eso, ciertamente, tiene ser en sí mismo, pero no determinado ni particulado.

Pero si se preguntase ¿acaso es el mismo ser aquel que el universal tiene aceptado por sí mismo, y aquel que tiene determinado y particulado?

Cabe decir que ni es lo mismo enteramente, ni diferente enteramente: sino que lo mismo o lo uno es de dos maneras. Pues en la sustancia es lo mismo: pero es doble por ser como lo mismo y lo uno

indeterminado y lo determinado.

Y esta es la solución de tres filósofos, Avicena, y Alfarabi, y el mismo Juan el gramático nombrado entre los árabes: y es verdadera porque concuerda con los dichos de Aristóteles.

Pero a aquello que por segundo inducen, que lo naturalmente apto para ser en muchos no le conviene al universal según que está en los singulares, se les debe conceder que esto es verdadero: pero esto lo tiene aquella naturaleza en cuanto es simple e indeterminada. Pues cuanto algo es más simple, por tanto es más comunicable a muchos. Pero digo "simple" no por la privación de las diferencias, que le convienen en su propio ser, sino por la privación de aquellas cosas que lo determinan y contraen a este ser o a aquello, según su especie o individuo. Pero por esto no se sigue que tenga un ser determinado o singular: porque aunque tal ser no lo tenga a partir del singular, sin embargo no lo tiene sino en el singular: así como también lo común no tiene ser sino en aquello, en lo que es determinado y contraído a un ser distinto. Porque nada es simple en la naturaleza, excepto aquello que es hacia un ser distinto y se encuentra determinado, así como el género no existe sino en las especies, y la especie no existe sino en sus individuos.

Pero a aquello que es objetado, se dice que la objeción no prueba que el universal tenga un ser separado, sino que se ha de conceder que remanezca, aunque muchos particulares sean destruidos. Pero lo que dice Aristóteles, de que destruidos los primeros es imposible que remanezca algo de los demás, se entiende en el ser determinado y distinto en las cosas de la naturaleza. Pero sin embargo es posible que remanezca en el ser de la naturaleza simple, común e indeterminada. Pero si se pregunta en qué y dónde remanece según ese ser, esto será declarado en el próximo capítulo siguiente.

Pero a aquello que se dice de lo que Aristóteles dice, a saber de que el universal está en todas partes y siempre, mientras que el singular está aquí y ahora: se ha de decir que es verdadero lo que dice Aristóteles, de que el universal en el universa-

-sal, no discierne el lugar ni las diferencias de lugar o tiempo: porque es indeterminado, y común a todo lugar y tiempo: pero según este mismo ser sustancial suyo se hace aquí y ahora cuando se determina en el particular a esto o aquello.

Pero si alguien dijera que, según esto, lo mismo está en muchas cosas que difieren en el tiempo, en el lugar y en la sustancia, debe decirse que esto no es inconveniente respecto de aquello que es una naturaleza simple y comunicable: porque más bien esto es necesario, porque a su simplicidad le sigue la comunicabilidad. Pero en el ser determinado y distinto no está en muchas cosas divididas por la sustancia, el lugar y el tiempo. Y

por esto el hombre es de la misma razón en todo tiempo, en todo lugar y en todos los individuos.

Pero a lo que se dice, que el universal es incorruptible, y el singular es corruptible, debe decirse que esto es verdadero: porque de otro modo no habría ciencia sobre él: pero de esto no se sigue que el ser del universal esté separado del ser del singular: pues cada cosa se dice incorruptible o corruptible por razón de los principios que constituyen su ser. Y por lo tanto, dado que el ser del universal según aquello que verdaderamente es el universal, esto es, según aquello que es naturaleza simple e indistinta, no depende en su ser sino de principios simples, se seguirá a veces que sea incorruptible: pues en la última parte del libro *Sobre las Causas* se demuestra que lo simple es incorruptible. Pero nada prohíbe que esto mismo sea corruptible en cuanto, estando determinado y distinto en el singular según el ser de lo particular, le da su ser determinado, a causa de la adjunción de principios corruptibles. Y lo mismo es corruptible e incorruptible por la comparación de principios diversos. Y esto no lo reprueba Aristóteles en su libro *De caelo et mundo*.

Pero a aquello que dicen de que no puede negarse que el universal tenga un ser común en el cual convergen muchos y en el que convienen en sustancia y en razón, nosotros decimos

que esto es verdadero: y que este ser le es propio, y que no lo tiene del singular: pero tampoco puede negarse esto de que este mismo ser común sea determinable y designable en el singular: porque

de otro modo no sería comunicable a los singulares: y que mediante esa distinción su ser no se hace diferente según la sustancia, sino que sólo se le hace tener un modo diverso de ser, lo cual no hace que simpliciter sea un ser diverso, sino un único ser que es doble debido a que acepta un modo diverso de ser, así como con bastante frecuencia se ha dicho.

Pero si alguien dijese que, como dice Aristóteles, al movernos nosotros, las cosas que están en nosotros son movidas: y por esto se entiende con respecto al movimiento de corrupción: y así, si se corrompen las primeras cosas, es imposible que remanezca el universal: debe decirse que todo esto que dice Aristóteles es por completo verdadero, y así es como se entiende, según lo dicho. Y es verdad que el universal se corrompe en aquellos que se corrompen, pero se corrompe según cómo se halla en estos. Pues se halla en estos de acuerdo a principios determinados y distractivos hacia el ser de lo particular. Y de este modo es corruptible como aquello que en el libro *Sobre las Causas* se dice: el incorruptible es lo que es traído sobre aquello que es corruptible, y es corruptible a través de lo otro y por accidente. Pero nada le prohíbe que según la sustancia remanezca o en el ser de la naturaleza que es simple e indistinta y no particulada.

CAPÍTULO VI

De qué forma está el universal en el alma, y de qué forma en sí mismo, y de qué forma en el

singular, y en qué sea de un modo más verdadero según el ser de su propia naturaleza.

Pero es una cuestión muy difícil investigar cómo el universal está en el alma, y de qué forma está en sí mismo, y de qué forma está en lo singular, y en qué sería de un modo más verdadero de acuerdo con el ser de su propia naturaleza. Pues que está en el alma, se supone a partir de los dichos de todos los Peripatéticos que dijeron de esto que el universal lo es mientras es entendido, mientras se entiende el particulare [particulare] empero mientras se siente [1]. Además, Averroes [2] y Avicena dicen que el intelecto obra la universalidad en las formas. Además, el universal en el intelecto, como dice Aristóteles, es principio del arte y de la ciencia: ni podría ser principio del arte y de la ciencia si no estuviera en el intelecto práctico y especulativo. Pues el arte es el principio factivo de los entes en la razón, y por tanto está en el intelecto práctico. La ciencia, empero, es el hábito de las conclusiones probado a partir de los principios de la especulación, y por tanto está en el intelecto especulativo: y así es necesario que el universal esté en el intelecto. Existe de nuevo el universal según el ser de la naturaleza simple, al cual le acontece el ser universal según su comunicabilidad: pues esto no lo tiene de este hecho de que es en el alma principio del arte y de la ciencia. Existe también el universal en el singular comunicado y distinto de los individuantes y de la materia.

Pregúntese, por tanto, según qué modo está dividido en estos, siendo que él de por sí es uno,

y lo mismo es indiviso e indivisible según la esencia. Además, el color no estaría en el cuerpo terminado y en lo perspicuo y en el ojo vidente, si no fuera uno y el mismo agente lo que lo obra en todos aquellos, lo cual es de la esencia formal del color: y esto es la luz o el lumen, en cuyo acto el color mueve la vista: lo cual mismo está difundido en la superficie del cuerpo terminado. Aquélo que verdaderamente es uno y el mismo según el acto de lo perspicuo según el acto de lo iluminado: y así parece ser también en la forma del universal. Pues es necesario que sea uno lo que lo obre en sí y en el alma y en lo singular: porque de otro modo no podría entenderse cómo estaría en estos tres a la vez y una vez indiviso según la esencia, aunque según el ser algo esté dividido.

Se pregunta también, ¿en cuál de aquellos sea más verdadera y noblemente y evidentemente según el ser? Y de nuevo se pregunta, ¿si según sí mismo está en el alma, o por sola su semejanza? tal como Aristóteles parece decir [3], diciendo que las cosas no están en el alma, sino las semejanzas de las cosas. Que sea más noble y verdadero en el alma que en otra parte, parece por aquella consideración de Aristóteles en el sexto [libro] de los *Tópicos* [4], donde dice que el ente es anterior y más verdadero y más evidente donde está en quietud, que donde está en movimiento: y no acepta la quietud según que se opone al movimiento privativa o contrariamente: sino que acepta la quietud por cualquier inmovilidad por la cual es imposible que la cosa sea sujeta al mo-

vimiento o al cambio. Mas así el universal no está en lo singular, sino que así está en el alma: más verdaderamente, por tanto, es según que está en el alma, que lo que esté en lo singular. Mas esto parece muy irracional, porque da al singular el ser, el nombre y la razón, y esto no lo da al alma. Mas más verdaderamente está la cosa en aquello a lo que da el ser y la razón, que en aquello a lo que nada de tales cosas otorga. Sin embargo, al final también de los *Posteriores* [5] parece decir Aristóteles que el universal descansa en el alma, donde dice que de todo universal que descansa en el alma uno fuera de los muchos: lo cual, puesto que en todos es uno mismo y principio del arte, es también de la ciencia. Parece, por tanto, que es más noble y más verdadero en el alma que fuera del alma.

A esto empero, si alguien bien conoce la posición de los Peripatéticos, no tiene dificultad para determinar y responder. Se debe decir, pues, primero, que el universal es uno en número y esencia en el alma y en sí mismo y en lo singular, ni difiere sino según el ser que lo determina a esto o aquello: pues aceptado según la simplicidad en sí, es según sí mismo: mas como principio del arte y de la ciencia está en el alma, y como comunicado al ser de la naturaleza particular es distinto en lo particular.

Y si se preguntara qué sea aquello uno que lo hace estar en estos tres: se debe decir que la semejanza introducida sobre la luz y-

colore [colore] es buena. Y se debe decir que aquello uno que lo hace estar en los tres es la

fuerza de la primera inteligencia, la cual es causa del ser del universo en todas las cosas: de la cual también la misma naturaleza simple (que es esto que es universal o aquello) es un rayo contingente. Y porque tal contacto es múltiple según las diversas naturalezas a las que llega, por eso los universales son muchos, reducibles sin embargo de algún modo a uno, que es el primer causado de la causa primera. Mas este uno es el lumen de la inteligencia extendido por toda la naturaleza y el alma, tal como la luz del sol se extiende por toda la naturaleza y el alma en aquello que es su imagen cercana. Y el alma intelectual hace y obra y encuentra sus formas bajo la especie y forma del lumen, tal como la luz del sol hace también el color en lo perspicuo o permeable, el cual ciertamente recibe la vista por aquello que su órgano se compone de lo perspicuo: lo recibe sin embargo en la virtud de la vida y del sentido por esto de que el ojo es un cuerpo perspicuo animado sensitivo y determinado: y recibe lo claro o lo tenebroso por esto de que la superficie es clara o tenebrosa. Así también la luz de la primera inteligencia, que es fuente y causa de todas las formas, hace e introduce las formas que en sí mismas aceptadas tiene simples e indistintas, y por tanto universales y constituidas en el lumen simple: las cuales (porque el universal está en todas partes y siempre) según que son así, están en todas partes y siempre, son incorruptibles e inmóviles e innumerables. Mas según que están terminadas a esto o aquello, así reciben un diverso modo en el ser. Y en el alma (que es principio de la vida intelectual)

se reciben como principios de obra o de especulación: siendo tal alma e imagen instrumento del lumen de la inteligencia, en la materia sensible (que no es sino sujeto de la inteligencia obrante) las introduce, en cuanto son principio del ser de este o aquel singular. Y por tanto una y la misma es la esencia en sí y en el alma y en lo singular: mas en el alma según el ser espiritual, en lo singular según el ser material y natural, mas en sí en el ser simple.

Y lo que dice Aristóteles que el ser más verdadero es en el que está como en quietud, se debe decir que el ser más verdadero se dice de dos maneras: pues es más verdadero según el acto propio de la naturaleza, y más verdadero según la propiedad de los constituyentes. Y ciertamente más verdadero según el acto sustancial de la naturaleza misma es en el singular, al cual da el ser sustancial y el nombre y la razón: el cual es el acto propio y sustancial de la naturaleza común. Mas según la verdad de los constituyentes de aquella naturaleza es más verdadero tanto en el alma como en sí mismo que en el singular: porque allí es más puro y más inmezclado de naturaleza ajena: tal como se dice oro más verdadero el que está más inmezclado de naturaleza ajena. Y así se entiende la consideración introducida de Aristóteles en el sexto [libro] de los *Tópicos*. Mas lo que al final del segundo [libro] de los *Posteriores* se introdujo, fue aducido contra la mente de Aristóteles, aunque sirva para confirmar esa cuestión. Pues entiende allí Aristóteles que el universal es la acepción de muchos por el experi-

mento y la memoria: lo cual se dice descansar en el alma cuando el alma se aquieta consigo misma no encontrando instancia de la acepción universal.

Mas lo que se pregunta, de qué modo esté en el alma y en sí y en lo singular: digo con Aristóteles y los Peripatéticos que está en todos estos por su presencia real, y realmente aceptado: cuya presencia hace el lumen de la inteligencia, como se ha dicho. Mas lo que dice Aristóteles, que las cosas no están en el alma, sino las semejanzas de las cosas: se debe decir que se llaman cosas a los singulares que solos son un ente firme en la naturaleza. Mas las semejanzas son los universales, los cuales, como dice Boecio, no son sino la semejanza esencial de sus supuestos y singulares: lo cual es patente por esto, que aquello que está en el alma inteligente no se hace en ella sino por abstracción: mas la abstracción no se hace sino a partir de los individuantes, separados los cuales y los materiales permanece aquello que está en todas partes y siempre, lo cual por el lumen de la inteligencia-

prius [prius] se efectúa, y lo cual por la naturaleza intelectual que participa en su sustancia, es el estrado [stramentum] de la inteligencia, en el cual extiende las formas verdaderas por su lumen, el cual se perfecciona según la operación de la vida contemplando y obrando.

Esta parece la verdadera determinación de esta cuestión, según lo que se transmite en la ciencia sobre las inteligencias, de las cuales habla Aristóteles en el segundo [libro] de la *Primera

Filosofía*. Sábete sin embargo que muchos de los latinos dicen otra cosa, contra los cuales yo no contiendo: porque no estudio para la contienda, sino para explanar las opiniones de los Peripatéticos. Mas lo que se dice, que el universal es mientras se entiende, y lo particular o singular mientras se siente: no se dijo por eso que del intelecto del que entiende reciba el ser universal, o del sentido reciba el ser particular: pues este fue el error de Pitágoras, que impugna Aristóteles, sino que se dijo por eso porque no se recibe en el intelecto sino en el lumen de la inteligencia, y así es universal; ni se recibe por el sentido sino distinto por el accidente sensible, y así es singular. Y esta es la solución de la cuestión inducida.

CAPÍTULO VII ### *De qué modo el universal sea producido en el ser.*

Mueve también a muchos de qué modo el universal es producido filosóficamente, y no sobre aquella producción por la cual Dios produce todas las cosas en la naturaleza por procreación: pues según la física nada se crea sino lo que se produce sin que ningún otro sea producido; y así solo el ente se produce por creación, los otros empero se producen por información, tal como está determinado en la ciencia del libro de las causas [1]. De este modo, por tanto, pregúntese: ¿de qué modo el universal es producido en el ser? siendo que ciertamente lo producido por la inteligencia producente y agente se hace término, y el producir y el obrar por el intelecto, mas el término de la acción sea el compuesto y el "este algo": siendo que el universal sea producido, videtur [videtur]

que el universal sea un compuesto y el "este algo". Esto empero es falso, siendo que el universal sea una forma, y un "de qué cualidad algo" [quale quid], y no un "este algo" [hoc aliquid].

Esto empero todavía parece por esto, que aquello que es producido en el ser por la inteligencia, por el ejemplar e idea, está en ella; mas no por la idea y el ejemplar está en la inteligencia sino lo que es un "este algo" y compuesto; pues de otro modo sería necesario que hubiera varias ideas de lo mismo, unas ciertamente según la forma, otras según la materia, y unas según el género, o según la especie, y otras según las diferencias; lo cual es muy absurdo.

Además es necesario que todas las cosas sean producidas por la inteligencia agente en cuanto están en la naturaleza perfecta, y existiendo como un "este algo". Si por tanto por la inteligencia agente (que es la causa primera, o alguna otra de las causas segundas) el universal es producido, parece que el universal sea un "este algo" y compuesto de materia y forma.

Todavía más parece esto por esto, de que el arte imita a la naturaleza en cuanto puede [2]. Mas lo que es producido por el artífice y está en el artífice por modo de ejemplar no es una forma simple, sino un compuesto, como una casa o un trípode. Así por tanto parece hacerse también en la producción de la inteligencia en la naturaleza: pues suponemos que toda la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia agente, cuya virtud también informa la semilla de la generación, de la cual las cosas de la naturaleza son producidas.

Además en toda naturaleza lo producido es siempre una cosa de la naturaleza. Mas la cosa de la naturaleza no es sino la hipóstasis supuesta a la naturaleza común y que subyace por sí misma. Mas tal cosa que subyace a la naturaleza común es individuo y singular. Si por tanto el universal se produce así, se sigue que el universal sea singular: lo cual es inconveniente.

A todas estas cosas empero y a las similares a estas no es difícil responder. Pues el universal-

secundum [secundum] según que es producido en el ser por la inteligencia agente, o la generación, que es instrumento de la inteligencia agente, no es producido sino en la hipóstasis, que es el "este algo" en aquella naturaleza común o aquella. Y por tanto, puesto que no sea producido como existiendo por sí solo, no es necesario que lo producido sea un "este algo". De este modo proceden todas las objeciones: y por tanto es patente que nada valen. Mas lo que se produce en otro, como enseña Aristóteles en la *Física*, se produce de dos maneras: o por consecuencia, o por accidente. Por consecuencia empero porque este generante es hombre, por eso se sigue que el hombre genera al hombre, y que este generante es hombre y animal y sustancia, y así de los otros: y así en toda predicación sustancial: de modo que Aristóteles dice que la casa es de la casa, y la salud de la salud, y así de los otros: porque lo producido siempre es según la forma del producente, por el hecho de que es necesario que lo equívoco se reduzca a lo unívoco. Por accidente empero se produce lo que le acontece al producto

por la producción misma. Pues si se produce por la generación, se produce a semejanza de la forma y especie del generante: y por tanto por accidente lo producido es hijo, y el producente es padre, y así de los otros. Se produce empero el universal por consecuencia en el ser de la naturaleza: por lo cual dice el Autor de los *Seis Principios* que la naturaleza obra ocultamente en ellos: y por tanto también en la *Física* de Aristóteles [1] se llaman segundas sustancias. Si empero el universal se considera según sí mismo, él es la imagen del lumen en la cosa de la naturaleza. Imagen, digo, del lumen de la inteligencia agente: el cual lumen está terminado a este algo e incorporado a aquello: y de este modo el universal de la naturaleza es producido en el ser por la inteligencia agente, que obra por su lumen intelectual en toda naturaleza, y es causa de la cosa natural en todas: el cual lumen ciertamente aceptado en sí está en el universal, y por razón es universal: aceptado empero como determinado a este algo, e incorporado a aquello, es el ser y la sustancia particular que da el ser sustancial y la razón al singular.

CAPÍTULO VIII. ### *Si el universal es forma, o materia, o compuesto: y si es forma, ¿de qué clase de forma sea?*

Es empero todavía dudoso para algunos si el universal es forma, o compuesto, o materia: y si es forma, ¿si sea forma del todo, o de la parte? Pues que el universal no sea materia es patente por esto, que la materia a aquello en lo que está ni le da el ser, ni el nombre, ni la razón: todas las cuales cosas las da el universal sustancial a aquello de lo

que es universal: por tanto no es materia. Todavía más, la materia no es imagen del agente en lo que se produce. El universal empero es imagen de la inteligencia agente en lo que se produce, como ya se ha probado. Además, todo lo que se predica de aquello en lo que está es forma. El universal se predica de aquello en lo que está. Por tanto el universal es forma. Además, nada es communicable a muchos existiendo uno en ellos según la esencia sino la forma: pues la materia no es comunicable a muchos sino por división, de modo que no está toda en cada uno. El universal empero está todo en cada uno. Por tanto el universal no es materia, sino forma.

Mas porque es innegablemente verdadero, por eso se pregunta ¿qué clase de forma sea? Pues existe la forma del todo, como la humanidad es forma del hombre: o forma de la parte, tal como el alma es forma del cuerpo humano. Mas la forma de la parte o de la materia no se predica de la cosa de la cual es forma, pero el universal se predica bien. El universal por tanto no es forma de la parte o de la materia según que la materia se perfecciona por la forma. Del mismo modo parece probarse que ni la forma del todo-

es: porque tampoco la humanidad se predica del hombre, y es de la razón de aquel del cual se predica.

Sin embargo, resolver estas cosas y otras semejantes no es difícil. Pues se ha de decir que el universal es forma, y que es forma del todo. Pero la forma del todo se designa de dos maneras en el nombre: pues se designa como forma solamente,

tal como la humanidad es la forma designada como forma solamente, que es la esencia formal: y por tanto no se predica de aquello de lo cual es forma, porque el hombre no es su esencia formal, ni ninguna otra de las cosas que tienen formas. Se designa también como forma del todo diciendo el ser total de aquello de lo cual es forma: y entonces se designa por el ser que da a aquello en lo que está y el nombre, tal como "hombre" dice el ser formal que la forma del todo da a este compuesto que es este hombre. Y esto lo enseña Aristóteles [1] diciendo: cuando digo "cielo", digo la forma; cuando digo "este cielo", digo la forma en la materia. Y la forma es un universal predicable por nombre y razón de aquello de lo cual es universal según la sustancia: cuya prueba es que, si tal universal no fuera forma, la definición dada según el nombre del universal no diría el ser total de la cosa, ni la quiddidad total de la misma según aquel nombre según el cual se define, ya sea el nombre del género o de la especie. Resta por tanto que el universal sea la forma del todo designada como diciendo el ser total: por esto también se predica de aquello de lo cual se predica, de modo que incluso inmediatamente puesto el sujeto se concibe en él por el intelecto, ya sea que el sujeto esté en acto o no: pues en todo tiempo es verdad que el hombre es animal, ya sea que el hombre sea o no sea: y que el animal es cuerpo animado, y que el cuerpo animado sea sustancia: pero de esto no se sigue "por tanto el cuerpo animado es un ente según el acto". Y por esto dice Avicena [2] que el ser y la existencia le acontecen a lo que es: pues es

verdad que el hombre es animal, ya sea que algún animal sea o no sea: y le acontece ser o no ser.

Estas son, por tanto, las cosas que, digrediendo del propósito y asumiendo el negocio de una ciencia más alta, parecía que debían decirse sobre los universales para la perfección de la doctrina.

Regresando por tanto al propósito digamos que, puesto que para la ciencia de los Predicamentos de Aristóteles sea útil y necesario conocer qué es el género, qué la especie, qué la diferencia, qué lo propio y qué es el accidente. Además, siendo útil para la demostración y la definición y la ciencia de las divisiones, intentaré transmitir una especulación o ciencia especulativa compendiada de estas cosas (que se llaman universales), breve ciertamente, pero sin embargo suficiente y fácil, que sea adecuada para los que han de ser introducidos, transmitiendo la ciencia por asignaciones y semejanzas, intentando abordar lo que ha sido dicho por los antiguos, para que se reciba qué clase de cosas se dijeron. Esto empero lo haré absteniéndome ciertamente de las cuestiones más elevadas: las cuales, aunque hayan sido tocadas por la perfección de la doctrina, sin embargo no pueden determinarse a partir de los principios de la intención propuesta. Pero conjeturando las cuestiones más simples sobre estos universales de manera mediocre entre un tratado sutil y uno rudo, tratar a partir de cosas probables o semejantes es conjeturar: pues conviene aducir muchas cosas tales para que se haga fe sobre aquello de lo cual se trata.

Para que no queden ocultas aquellas cosas que no pueden tratarse a partir de los principios de esta ciencia sobre los universales, pronto, es decir, a primera vista ocurre que hay que preguntar sobre los géneros y las especies, a saber, si subsisten o están puestos en los solos, desnudos y puros intelectos: si también son cosas subsistentes puestas fuera del intelecto, si son corporales o incorporales: y ya sea que sean de este o de aquel modo, si están separados según el ser de los sensibles o singulares, o si están puestos en los sensibles mismos. Y algunas otras cosas que rodean tales dificultades rehusaré decir en este libro. Pues un negocio de esta clase es altísimo, porque altí-

propio de una altísima ciencia, y por lo tanto está necesitado de una indagación mayor y más sutil: más elevada ciertamente en cuanto a la nobleza del sujeto, pero de una mayor indagación en cuanto a la sutileza de las demostraciones. Pues en estas dos cosas difieren las ciencias, como dice Aristóteles en el principio del libro *Acerca del alma* [1]. Pero aquello que parece necesario ser dicho acerca de estas cosas probablemente del modo en que las trataron los antiguos Filósofos, y de estos máximamente los Peripatéticos (a los cuales hemos emprendido seguir aquí), ahora intentaré demostrarlo a modo de introducción.

<!-- cap:1.2.9 -->

CAPÍTULO IX.

¿De qué manera el universal se predica de los cinco universales, y sobre la suficiencia y el orden de los cinco universales?

Pero debido a que entre las cosas incomplejas (*incomplexum*) primero ocurre tratar acerca de los universales: se debe ver primero de qué manera se dice el universal acerca de los cinco que han sido introducidos. Pues el universal es una naturaleza simple, comunicable por su simplicidad y determinable hacia un particular en el cual él mismo se halla en nombre y en razón. Mas digo por la razón esencial que le compete al universal que se predica: y esto lo digo debido a lo propio (*proprium*) y al accidente (*accidentia*), los cuales, aunque como universales no pueden tener definiciones perfectas, sin embargo según las que tienen, se predican acerca de aquellos de los que se predican como de sustancias, como lo blanco acerca de este blanco, y lo risible acerca de este risible, y así de los demás.

Ya que, por lo tanto, cualquiera de estos cinco es llamado universal, debe saberse que el universal no se dice en común acerca de ellos como género, sino como común de proporción hacia uno, el cual es llamado común según la analogía. Ahora bien, el uno hacia cuya proporción se dice el universal de estos cinco, es el apto por naturaleza para ser en muchos y acerca de muchos. Pero esto ni por una sola razón les conviene a aquellos que sustancialmente (esto es, a través de lo que es sustancial) están en muchos y acerca de ellos mismos, y a aquellos que a través de algún accidental están en muchos y acerca de muchos: ni conviene por una misma razón a aquello que a través de un accidental consiguiente a la naturaleza está en muchos y de muchos, ni a aquello

que es a través de un accidente común el cual es accidente del individuo. Además, tampoco se aplica por una razón esencial a aquellos que por un principio esencial están en muchos y acerca de muchos: pues algunos de estos están en muchos y acerca de muchos por un principio esencial que expresa qué es, y en ellos está casi como una sustancia subyacente, así como el género que es como un fundamento en el cual se forma y se funda el ser de la especie: y así como la especie que es todo el ser sustancial del individuo, porque cualquier cosa que siga a la especie es un accidente que lo individualiza, también hay otro que está en muchos y acerca de muchos mediante el qué clase de cosa, que hace que el fundamento esté en un género. Y así queda claro que no es por una sola razón que estas cosas están en muchos y sobre muchos: y que esto le conviene en primer lugar al género y a la especie, pero en un lugar posterior a la diferencia. Además, puesto que el ser en muchos y de muchos le conviene antes a aquello que está en muchos y acerca de muchos que difieren en especie y en número, que a aquello que está en muchos y acerca de muchos que difieren sólo en número: consta que el universal le conviene en primer lugar al género, y con posterioridad a la especie. Pues esta es la razón de la comunidad analógica, como enseña Aristóteles en el quinto libro de la *Primera Filosofía*, que lo común por analogía es simple en uno solo, pero en los demás no está sino de acuerdo con una cierta proporción respecto a aquel. Y a través de esto queda claro que el universal no se predica acerca de

estos como género, o como especie, o como diferencia, o como propio, o como accidente: sino que se predica sobre estos como algo común según una analogía proporcionada a la comunidad del género.

Ahora bien, el número de estos universales resulta evidente a partir de esto. Todo lo que está en muchos y de muchos, o bien está en ellos y de ellos a través de algo sustancial, o a través de algún accidental.

Si en verdad está en ellos por algo que en ellos es sustancial, no debe dividirse, en el sentido de que o bien esté presente a través de un sustancial que sea una parte del ser, o a través de aquello que es un todo, como algunos dicen: porque lo que es una parte, no se predica de aquello en lo que está en la medida en que es una parte. Sino que debe dividirse así: que si está en muchos y acerca de muchos, o bien está en ellos por aquello que es el ser según la potencia de incoación: o bien está en ellos por un esencial que es todo según el acto de aquello que perfecciona al ser mismo: o bien está en ellos según todo el ser perfecto y constituido. Y ciertamente en el primer modo es un género, mas en el segundo modo una diferencia, pero en el tercer modo una especie. Y queda claro que la división es suficiente y a partir de cosas inmediatas: porque un sustancial que está en muchos y acerca de muchos, o bien es un principio, o lo principiado. Y si es un principio: o bien es un principio según la potencia, o según el acto. Mas si es lo principiado y es perfecto en su ser sustancial, entonces es de un modo distinto a los

dos modos mencionados. Pero si está en muchos y acerca de muchos según un ser accidental que existe en ellos, no puede estar en ellos, a no ser, o bien según un accidente de la naturaleza común por medio del cual se refiere a los singulares, y esto es lo propio (*proprium*): o bien según un accidente del individuo o singular, por medio del cual se refiere a la naturaleza común, y entonces es un accidente (*accidens*). Pues Sócrates es risible a través de una naturaleza común que está en Sócrates. Pero un hombre es blanco por el hecho de que Sócrates es blanco, en quien está la naturaleza del hombre. Y de nuevo queda claro a través de esto, de que aquella división es a partir de cosas inmediatas: porque no está en nada, a no ser o bien en una naturaleza común, o bien en una hipóstasis o supuesto o singular que subyace a la naturaleza común. Y dado que una cosa común que está en muchos y acerca de muchos no puede verificarse de muchas maneras a través de una división inmediata: por esa razón los universales no pueden ser formalmente diferentes sino cinco.

A través de esto también es evidente el orden de estos cinco universales: pues es un hecho que aquellos que están en muchos y acerca de muchos por un esencial que está en ellos, son anteriores a los que están en muchos y acerca de muchos por un accidental que está en ellos. Aún más, lo que está en muchos y acerca de muchos a través de un accidental que fluye de la naturaleza, es anterior que aquello que está en muchos y acerca de muchos a través de un accidental del individuo el cual es un accidente infinito. Además, lo que está

en muchos y sobre muchos a través de un esencial que está en ellos según una potencia de incoación, es anterior a aquello que está en muchos y sobre muchos a través de un acto que distingue y determina para el ser de la especie: porque siempre en el mismo ser la potencia precede al acto. Sin embargo ambos están constituidos de estos, así como también un principio y un principiado. Y así primero es el género, por consiguiente la diferencia, y en tercer lugar la especie. Y aunque por naturaleza este sea el orden de los universales, según el cual también han sido enumerados en los temas previos: sin embargo en el orden del tratado pondremos el tratado acerca de la especie antes del tratado sobre la diferencia: porque a causa de la correlación del género y la especie, el tratado de uno depende del tratado del otro: por el motivo de que uno de los correlativos no puede ser conocido de modo definido, a menos que se conozca también el restante.

CAPÍTULO I. ### *Sobre los diversos signos del género.*

Primero por tanto en el tratado sobre los universales se ha de hablar sobre el género. Pero porque el género según la intención lógica no puede definirse, ni conocerse definidamente, a menos que primero se determine la multiplicidad de este nombre, *género*: por eso en primer lugar se ha de determinar y distinguir la multiplicidad del nombre *género*, y especialmente en aquellos modos que tienen alguna semejanza con aquella intención de género, según la cual los lógicos usan el género. Sobre las otras intenciones

[1], porque no valen para la intención propuesta, se ha de omitir. Pues nada aporta al propósito conocer el género masculino, o femenino, o activo, o pasivo en la gramática, no siendo para la intención propuesta. Y por tanto no se ha de interponer aquí sobre semejantes intenciones de género.

Se dice empero por semejanza y por propiedad, a lo cual también se transfiere el género dicho por semejanza. Por semejanza empero se dice de dos maneras. De un modo, a saber, se llama género a una multitud de algunos que se tienen de un cierto modo respecto a algo uno, que tiene algo de sí en toda aquella multitud, de modo que está en cada uno de ellos: en el cual también, siendo común en todos, de cierto modo según conveniencia se tienen entre sí, de modo que cualquiera tenga semejanza con otro en aquello que le es inherente por aquel uno primero, que es causa de la semejanza en toda la otra colección. Según la cual significación el género de los romanos se llama toda la colección del parentesco que desciende de Rómulo por generación sucesiva. Pues todo esto se llama género romuleo según la relación que tiene con un primer padre, a saber, Rómulo. Y en este género se distingue aquella colección de aquella colección que desciende de algún otro padre, tal como del primer género de Príamo con el cual toda esta colección se llama género de Príamo. Esto empero se ha de advertir en esta significación de género, que una cosa hay en todos aquellos que pertenecen a aquella generación. Y esto es el semen de la propagación infundido por Rómulo en toda aquella colección.

De un segundo modo todavía se llama género, por un modo anexo al antes tenido, a aquello que es principio de cada generación o multitud generada, por lo cual fue generada con la mayor fuerza y de lo cual surgió con la virtud más fuerte. Y esto se dice de dos maneras: o por el padre, que es el primer progenitor en aquel género: o por aquel lugar en el que uno fue engendrado. Y de la primera manera ciertamente decimos que Orestes tiene su género de Tántalo, su bisabuelo; mas decimos que Hilo tiene su género de Hércules, de quien fue engendrado como de un tatarabuelo. De la segunda manera empero (según la cual la patria o el lugar es principio de la generación) decimos que Píndaro es tebano de género, mas decimos que Platón es ateniense de género. Pues así como el padre es principio de la generación por la traslación del semen a partir del cual hacia todos-

-se infunde a partir de uno la virtud formativa de muchos según la propagación, así también decimos que la patria o el lugar de la generación es principio, porque en el lugar y en el centro del lugar de la generación se une toda la virtud del periodo celeste, como dice Ptolomeo, y se difunde en todos los nacidos en aquel lugar. Y por eso frecuentemente se acercan más a un solo color y a un solo modo de ser quienes han nacido de un solo lugar. De donde también los elementos en diversos lugares son muy diversos en sus virtudes con las cuales concurren a la constitución de lo generado. En este modo también es patente que la multitud de los nacidos de un solo padre o de

un solo lugar se refiere a uno en el cual se contiene por lo uno que está en todos, y de aquello que es principio de aquella multitud se deriva hacia todos.

Difieren empero estas dos significaciones del género: porque la primera es de lo uno partido en muchos, mas la segunda es de los muchos que miran hacia uno, que es principio de su generación según el modo del progenitor o del lugar en el que alguien es engendrado según la complexión o figura de aquel lugar. Pues lo que algunos dicen, que la patria y el lugar no son principio de la generación sino en cuanto a la figura, es totalmente falso: porque así se destruiría toda la ciencia de la generación de cada uno, la cual mostró Ptolomeo en el libro que se llama en árabe *Adarba*, y en latín *Quadripartitum*: en el cual muestra que la virtud del periodo se congrega en el centro del lugar de aquel que nace: y por la virtud así congregada en el centro del nacido, el nacido recibe la complexión, la forma, la figura, el color, el modo de ser y la fortuna.

Y esta segunda significación del género ciertamente (por el hecho de que consiste en uno que se difunde hacia muchos según la potencia de su virtud, en el cual todos se unen y contienen) parece la más pronta para la declaración del género lógico. Según esta razón son y se llaman quienes descendieron del género de Rómulo. Ni se llamaría a aquella colección un solo género si no hubiera uno que los contuviera como principio del cual descendieron por generación. De este modo se llaman muchos Cecrópidas quienes des-

cendieron sucesivamente del género del primer Cécrope: y los más próximos a estos según la línea de la misma consanguinidad. Pues así muchos serían a partir de uno, tal como en el género lógico a partir de un primer género por la división de las diferencias habría muchas especies, en todas las cuales se salva la naturaleza del género en potencia o virtud hacia la especie determinada, tal como también el semen del primer generante por la generación sucesiva se forma hacia este y hacia aquel. Es patente, por tanto, que el primer modo del género es causado por el segundo, y se reduce a él como a su causa. Y por eso el segundo modo es más principal que el primero, y más pronto para designar el género lógico, tal como por semejanza puede designarse al describir.

Por prioridad, por tanto, en cuanto a esta semejanza, se llama género al principio de cada generación. De ahí en adelante empero y por posterioridad se llama género también a la multitud recolectada de aquellos que descendieron de un solo principio como Rómulo, como se dijo en la primera designación del género. La prueba de esto empero es: porque al dividir o discernir la multitud o colección y separarla de otros, que son de otro género, decíamos antes de aquella colección que el género es de los romanos o de los romuleos, y en esto se separa de otras colecciones: ni llamaríamos género a la multitud si primero no se entendiera un solo principio de generación del cual desciende aquella multitud. Y por eso el primer modo del género no se llama género sino por el segundo, y por eso el primero

se reduce al segundo como a su causa. Fue también puesto primero por nosotros porque aporta menos al propósito: tal como también de ambas significaciones hablamos antes que del género lógico, para que lo menos pretendido se despache y se ponga más lejos del propósito. Y para que se sepa que las cosas semejantes se perfeccionan poco a poco y por grados para la declaración del propósito. Y por eso también decimos el género pretendido en último lugar, después de todas las semejanzas.

Se ha de advertir empero que de una sola madre de la cual descendieron muchos, no se toma-

se toma una similitud para el género lógico: porque la madre no es un principio formal de muchos, sino material, y como alguien formada y no conformadora. Pero el género lógico es principio como una forma: porque de otro modo no se predicaría de aquello de lo cual es género: mas es como una forma indistinta, que conforma todo el ser de la especie según un ser informe e indistinto, pero que se puede distinguir hacia la forma de la especie.

Y aunque desde el lugar se toma una similitud para designar al género lógico, no obstante desde el tiempo no se toma similitud alguna: porque el tiempo es medida y número del movimiento y del cambio. Y por consiguiente está en el devenir, y no principalemte en el ser de las cosas generadas. En cambio el género es propio de los nacidos y de los constituidos en el ser. A causa de lo cual también en el libro de los inteligibles se dice que el lugar es medida del ente, en cambio el tiempo

se dice que es medida del movimiento, porque su ser se encuentra en el movimiento y en el cambio.

Mas hay que tener en cuenta, lo que dice Avicena [1] de que ambos de estos modos [2] se extienden también hacia los artificiales. Pues en ocasiones son llamados *todos los zapateros*, quienes son de una colección de *zapateros* a partir de algún único hombre excelente en dicha especialidad: así como a los navegantes se les llama *calépsitas* de cierto Calepso, que destacó en el arte de la navegación: y a los herreros *tubalcaítas* a partir de Tubalcaín, quien inventó el arte de los herreros: y a los músicos se les llama *pitagóricos* a partir de Pitágoras, quien perfeccionó a aquellas que son del arte musical. Sin embargo esto es menos apropiado: ya que eso que está presente a todos desde este principio, no es algo sustancial y natural, sino accidental a aquellos en los cuales se halla. Pero el género lógico inhiere a todas las especies como su naturaleza y sustancia. Por tanto en estos modos se habla del género en cualquier aspecto. Pero se entiende de otro modo por los filósofos, como quedará claro en el capítulo siguiente [3].

Al compilar por consiguiente a modo de sumario las cosas que han sido dichas, afirmamos de que pareciera que ni el género ni la especie se dicen simplemente o de un único modo

ni bajo una sola intención. He afirmado en cambio que *parece*, mas no que *es*: ya que tales acepciones del género habitan más en nuestra mente y comprensión que en la naturaleza de

la cosa y en su existencia. Y primeramente en lo que a nosotros concierne, se llama género a la colección de muchos seres que se hallancasi de un solo modo respecto a algún ser único, el cual es el principio de aquella colección desde el punto de vista de la generación, y que se comportan en cierto sentido relacionándose entre sí en aquello mismo que a partir del principio de su generación radica en cada uno de ellos a lo largo de la totalidad de dicha colección. A tenor de esta designación a la pluralidad de romanos se le denomina género desde la relación respecto de uno, hablo pues de Rómulo. Y se designa a la pluralidad de dicha multitud bajo la pauta de su recíproca implicación por lo que atañe a aquello que tienen originado desde Rómulo. Y este es el caso, porque interactúan entre sí bajo esta familiaridad dimanante de Rómulo obedeciendo la misma distancia o separación en contraposición hacia géneros ajenos adscritos a antepasados variopintos, pluralidad que recibe o bien un dictamen o toma su apelativo en remisión a abuelos o a parientes diferentes.

Ahora bien, por el contrario se denomina género de otro modo a aquello que es el principio de la generación única ya sea en remisión al padre del cual se originó el descendiente, o ya sea partiendo del sitio desde el cual uno es engendrado por la causa que previamente ha sido sentada en antecedentes. Pues así en efecto afirmamos que Orestes en rigor proviene de su género a partir de Tántalo: y que en el caso de Hilo y conjuntamente al de su casa y su familia provienen de su

género surgido desde Hércules. Y por otra parte ciertamente notificando que proceden del lugar aseguramos que Píndaro se define como tebano, pero Platón ateniense. Pues en efecto, la patria de todos es el principio de su generación, tal como lo es el padre, según fue expuesto en los párrafos previos. Mas esta segunda connotación asignada con la que se concibe al género parece ser su versión más predecible. Los romanos, se les domina romanos por esa razón, en virtud de que ellos procedieron emanados desde el género de Rómulo: y nos topamos con los Cecrópidas que también desde este mismo género habrán surgido engendrados de Cécrope: al alimón, los vecinos que conviven contiguamente a causa idéntica pertenecen dentro de ese mismo género. Y primero ciertamente, esto es, en primer lugar se le llama el género de cualquier gen-

principio de la generación: de ahí en adelante empero y por posterioridad se llama género también a la multitud de aquellos que descendieron de un solo principio, como de Rómulo los romuleos. De lo cual esto es señal: pues al dividir este género o discernirlo y separarlo de otros géneros, decíamos que toda aquella colección de romanos era el género de los romanos. Hay empero en dos cosas una disimilitud respecto al género lógico. En una ciertamente: porque el principio de la generación no está según la sustancia y según sí mismo todo en la colección que se llama género, de modo que esté todo en cada uno. Mas el género lógico según sí mismo todo y según la sustancia está en la colección de las especies y en

cada especie: por lo cual también el principio de la generación no se predica por nombre y razón de la colección de los muchos que descendieron de él sino denominativamente. Pues se llaman romanos o romuleos, no rómulos. Mas el género lógico se predica con predicación sustancial de aquellos de los cuales es género. En otra cosa también hay disimilitud: porque la colección que se llama género es como un todo integral para el género o en el género, del cual cada uno es parte integral, y todos son el todo. Mas el género lógico es un todo esencial, del cual cada especie es parte subjetiva. En esto sin embargo hay algo de semejanza: porque aunque el género lógico según toda su esencia se salve en cada especie, sin embargo no se salva en cada especie según todo el ámbito de su potencia. Y esto tiene algo de semejanza con el todo integral predicativo, cuya potencia se integra a partir de muchas potencias particulares.

CAPÍTULO II. ### *Sobre el género filosófico, y ¿cómo se asimila a los otros?*

Así pues (tal como se acepta el género en los asuntos civiles) no usan el género los filósofos: sino que usan el género en aquella intención de significación por la cual se dice: género es aquello a lo que se supone la especie con suposición directa e inmediata. Pues el género sigue a la diferencia, y la diferencia está en el género en potencia, y por tanto de algún modo está bajo el ámbito de la comunidad del género: pero sin embargo no se pone como substando bajo el género, sino que se adjunta lateralmente para la determinación y contracción del género. Será empero propio del

género para la división de su misma potencia. Y por tanto ni la diferencia divisiva ni tampoco la diferencia constitutiva se suponen directamente al género como una sustancia que está bajo el género. Ni tampoco la especie se supone así a la diferencia. Sino que la diferencia constitutiva está en el género para determinar la potencia del género y contraerlo hacia la especie constituida, y viene casi lateralmente hacia la especie: por lo cual no se supone al género como un qué (*quid*) del género, o como un de qué cualidad algo (*quale quid*) tal como la especie: y por tanto la diferencia no es aquello a lo que en el orden de la naturaleza se supone la especie, sino que es de toda la especie y del género. Aunque empero el individuo se suponga al género, sin embargo no substa inmediatamente por posición. Todavía menos subsiste: pues el género no se contrae en él por sí mismo, sino la especie: ni en él se contrae la especie, sino que más bien según el ser se divide por la división de la materia y por la división del accidente y de lo individuante: lo cual no es propiamente substar en el orden de lo substando y lo superstando, sino que es la difusión de lo substando y lo superstando hacia la multiplicación material. También lo propio está después de la especie según el orden de la naturaleza. Ni tampoco lo propio tiene que substar según que es propio, sino más bien en el ser, y después de aquel el accidente. Y por tanto solo el género es por sí y propiamente aquello a lo que se supone la especie. Pues como el género dice el orden de lo superior hacia lo inferior entre los Filósofos, su

significación se notifica óptimamente cuando se determina por aquello hacia lo cual dice el orden. Cuando se determina la significación del género entre los Filósofos, tal vez esta intención se llamó así porque en esta intención tiene una cierta semejanza con el género dicho en los asuntos civiles según ambas intenciones antes inducidas. Pues el género así dicho, el principio-

es cierto principio de las especies que están bajo él, no ciertamente material, sino también efectivo, como el padre. Pues el padre es, como dice Aristóteles [1], quien tiene algo de sí en el hijo. Pues aquello que tiene algo de sí en el hijo formalmente y de modo efectivo, es todo el padre: pues el padre del todo según un principio formativo está en la semilla, como el artífice en la cosa fabricada. A causa de lo cual también Platón opina que la semilla es un animal pequeño, que sale del que engendra, y que es como un padre pequeño en cantidad, pero un padre total e íntegro en virtud. Y de manera similar el género está todo en la especie según la sustancia: del cual también se produce la diferencia formando a la especie y constituyéndola en un ser formado. Y así el género es como un principio de generación, lo cual en los temas previos afirmamos que es la significación principal del género en los asuntos civiles. Mas también es un principio como lugar de la especie, en el cual se funda la especie según la sustancia: y a partir de él la especie se determina hacia el qué y la sustancia que subsiste por sí, y fundamentada en algún otro: así como una cosa se fundamenta en el lugar de su generación y es

salvada. Por ello la diferencia no tiene similitud de un lugar: porque ella misma, existiendo como constitutiva, se funda en otro, y más aún lo propio, y el accidente. Pero la especie es como algo ubicado en el género, y no solo un lugar. El género, por lo tanto, se relaciona a ella como un padre, y como un lugar, en cuanto el padre y el lugar de generación son principios. Pero tiene también una similitud con el género que en asuntos civiles se dice de modo secundario de aquellos que se relacionan en cierto modo a algo, y entre sí mismos, en el hecho de que el género, en cuanto que es género, necesariamente contiene una cierta multitud de especies que están bajo él. Ni puede ser el género un continente de una sola especie: por la razón de que la especie no sale del género, sino mediante diferencias divisivas opuestas: las cuales (cuando hayan sido extraídas del género) constituirán necesariamente especies plurales y opuestas. Pero no de esta manera se

comporta la especie en relación al individuo.

Pues la especie por su división no constituye al individuo, sino que está toda en el individuo por la sustancia y la potestad: de donde por la determinación de la materia a partir de un accidente individuante es individuado. Por lo tanto solamente el género que rodea a las especies y a la multitud, se contiene en una sola naturaleza del género. Pues la diferencia, dado que se relaciona al género como divisiva, no es continente, sino separante y activa en la multitud. Pero lo propio al ser consecuente a la especie, y el accidente común

consecuente al individuo, no pueden tener la razón de continente, sino que más bien son contenidos en otros según su ser y razón. Ahora bien, cuando se dice el género de tres maneras en el uso de los hablantes, el discurso entre los Filósofos y en la filosofía trata sobre la tercera: la cual, como se ha dicho, tal vez fue dicha a similitud de las otras. Mas digo tal vez, no sea que parezca disímil de otra manera debido a las dos disimilitudes determinadas en el capítulo precedente. Y esto ciertamente podemos tocarlo de modo sumario, diciendo que de un modo distinto a los asuntos civiles se dice de nuevo que el género es aquello a lo cual se le supone una especie, talvez siendo dicho así según una cierta similitud con estos géneros (que se afirman en asuntos civiles). Pues este género fue trasladado de los asuntos civiles a la filosofía. Es pues el género cierto principio de especies de este tipo, cual es Príamo como padre común, y cual es el lugar común, tal como se ha explicado: y de esta manera tiene similitud con la intención principal. Pues el género parece contener a toda la multitud de especies que están bajo él en una única naturaleza común: y en esto tiene similitud con la significación secundaria del género. Por tanto, cuando se habla así del género de manera triple, el discurso entre los Filósofos acerca del género se refiere al tercer modo de su significación.

CAPÍTULO III. ### *Sobre la definición o descripción del género físico.*

Puesto que el género se dice de tres maneras entre los Filósofos, según la tercera se toma la

intención de su significación. Y según esta intención de género describen el género diciendo: Género es lo que se predica de muchos que difieren en especie en lo que es (*in eo quod quid est*). Cuya descripción es del género en cuanto que el género dice el orden de uno respecto a otro, como de lo superior a lo inferior, no simplemente, sino en la cosa misma que así se ordena: tal como animal es género, y cuerpo animado, y sustancia: pues sustancia, viviente y animal son aquellas cosas a las que les acontece ser géneros. Pero la generalidad que hay en ellos dice la razón de este orden o relación por la que se ordenan a sus inferiores: por lo cual se dijo en lo antes tratado que el género es aquello a lo que se supone la especie o la multitud de las especies.

En todos los comunes sustanciales ocurre así, que de la misma comunidad por la cual uno está sustancialmente en otro, resultan otras varias analogías o comunidades de proporción. Pues de esto, de que el animal está en el hombre y es del hombre, y está en el asno y es del asno, y así de las otras especies, resulta de un cierto respeto similar del animal hacia las especies supuestas que es común y universal como género: porque el nombre de género se impuso al animal por tal respeto: y así de la especie, y de un respeto similar del hombre y del asno y de los otros hacia el animal: todas las cuales especies, porque participan del nombre y razón de animal, surge otra comunidad, porque cada uno de los inferiores que así miran a lo superior se llama especie: pues a semejanza de tal respeto se impone el nombre

de especie. Y así es en el respeto de los individuos hacia la especie: pues de un respeto similar de este hacia el hombre y de aquel y del otro, y así de los demás, se efectúa que este sea un supuesto del hombre y aquel y todos los otros. De esto empero, por el hecho de que por una semejanza en cualquier naturaleza se determina lo común, cada uno se llama hombre particular: y de esto, de que similarmente todos se determinan por un accidente discerniente particularmente a la naturaleza común, cada uno se llama individuo. Y así, de los respetos de la naturaleza común hacia los inferiores, y de los respetos del inferior hacia lo superior, se causan muchas comunidades: y según cualquier nombre se hace una predicación universal. Porque, sin embargo, uno solo es lo que se predica con el nombre, naturaleza y razón de género, uno solo es lo que es género, y las otras son predicaciones al modo del género predicadas por accidente, lo cual le acontece al predicado o al sujeto por tal respeto mutuo, o por tal respeto hacia lo superior. Y de tal cosa se sigue que no se sigue cuando se dice: "el hombre es animal, y el hombre es especie, luego el animal es especie"; o "el hombre es animal, el animal es género, luego el hombre es género"; o "Sócrates es hombre, Sócrates es individuo, luego el hombre es individuo". Pues en todas estas cosas hay falacia de accidente: ya que tal comunidad se causa por un accidente que se funda en el modo del respeto de lo superior a lo inferior, o de lo inferior a lo superior, o incluso en el respeto de lo particular a la naturaleza común: todos los cuales respetos

se causan por esto, porque la naturaleza común se entiende en la naturaleza menos común, que es la especie o el individuo. Y por tanto es patente que no se sigue "el género se predica de muchas especies diferentes: luego el género es género"; y así se iría al infinito. Pues solo a lo que es género por la naturaleza que está en muchos que difieren en especie le conviene ser género: de modo que el género diga la razón del orden y de la predicación: mas el animal, aquello que es así predicado, se precica como género. Advierte empero que predicarse es lo mismo que atribuir por una nota de composición: pues cuando uno se atribuye a otro mediante la composición que significa este verbo "es", entonces se predica; y cuando uno se divide de otro mediante-

negación de tal composición, tal como cuando se dice: "el hombre no es piedra"; entonces la piedra se divide de él. Y esto ocurre en el intelecto que compone o divide: pues en la cosa misma, sin nota de composición o división, uno está en el otro, o no está. Pero el intelecto que compone o divide no puede significar esto aquí sin una nota de composición o división: y para que signifique esto, encuentra un modo de composición de uno con otro: y esto es predicar uno de otro, o negar uno de otro. Esto ocurre a veces esencialmente, y otras accidentalmente. Esencialmente, empero, cuando uno se toma en otro por la naturaleza y la sustancia. Y esto acontece de tres maneras: pues o bien se toma como una naturaleza prior en una posterior, o una naturaleza común determinada en la materia, o una convertible, y lo mismo en lo

convertible. De la primera manera, ciertamente, se predica como género; de la segunda, empero, como especie; y de la tercera manera como definición de lo definido. Sobre la diferencia, empero, se tratará más abajo. El género, por tanto, es aquello que se predica del modo dicho.

Pues no puede ponerse ningún común sustancial por el cual se defina el género: porque así se supondría a todo género un común sustancial, lo cual no es verdad: pues cuando digo "animal", es lo que se predica de muchos que difieren en especie. Y si preguntas qué es el animal, digo que el animal es un viviente sensible que se predica de muchos que difieren en especie. Pero cuando digo "género", es lo que se predica de muchos que difieren en especie. Si buscas preguntar qué es el género a través de algo más común que él: porque, como ya se ha dicho, género es un nombre impuesto por un accidente que es la razón del orden, y el respeto de una naturaleza superior hacia una inferior, en la cual está sustancialmente y tomada en el intelecto de esta. Y ese nombre es trascendente, ni puede notificarse por otro nombre de alguna significación cierta: sino que es oportuno que se notifique por lo infinito, esto es, por un nombre de significación no definida, diciendo: género es lo que se predica. Y es lo mismo que si se dijera: aquello que se predica de muchos que difieren en especie se llama género; aunque eso, en cuanto infinito, sea desconocido y de significación incierta. Y así puede ponerse en la notificación de la descripción o de la definición.

Lo que empero se añade, "de muchos que difieren en especie", es por esto, porque el género no se deduce a la especie sino dividido por las diferencias: las cuales, al ser opuestas y divisivas respecto al género, pero constitutivas respecto a la especie, es oportuno que sean varias. La diferencia divisiva, como dice Damasceno, es causa de la materia de las formas, así como la división por la materia es causa del número de los individuos. Y por tanto la comunidad del género abarca las especies constituidas por diferencias opuestas.

Porque aunque se pusiera que no hubiera sino una sola especie, como si dijéramos que no hay sino el hombre y ninguna otra especie de animal, todavía se predica el animal del hombre como género: porque es de la potencia y del ámbito natural del animal y de la aptitud del género el que se divida por diferencias opuestas. Pues no solo es universal lo que se predica, sino lo que es apto por naturaleza para predicarse de muchos, como ya se ha dicho en lo tratado anteriormente. Si esos muchos difieren en las formas (cuya diferencia y número hace la división de las diferencias, que divide la potencia de la naturaleza primero y por sí), entonces se predica de muchos que difieren en especie, porque el género se divide por las diferencias en su potencia dividida. Pues por una potencia el género está en una especie, y por otra en otra; y tal división de la especie no es por la materia: pues por la misma potencia la especie está en un individuo y en otro, ni está dividida, sino que según su ser íntegro, permaneciendo su

potencia natural, está en cada uno de los individuos.

Por su parte lo que se añade en aquello de lo cual es el qué, es por consiguiente añadido, debido a que todo superior que por esencia y nombre y diferencia está en un inferior, es el qué del mismo, según lo cual el qué es la quididad. Y si alguien dijera, que no es la quiddidad total, decimos que es todo su ser, pero no es el ser perfecto de esa especie: pues el ser total está en potencia: y no hay nada del ser que no esté en potencia antes del último acto al que termina el movimiento de la potencia: pero el ser en potencia es ser en un género, y esta es la causa verdadera por la que se predica el género. No por eso solamente porque es una forma, sino porque es una forma y según algún modo declara del todo su ser. Y lo que así se halla a sí mismo guardando de respecto a un sujeto, se predica de él no a través de una denominación accidental, sino mediante una predicación esencial.

Y esto es lo que muchos afirman, que hay una forma de la parte que no se predica, y hay una forma de la totalidad la cual sí es predicada. Pero conviene añadir, que la forma que se predica, es del todo, y significa todo el ser, y no significa la esencia de la cual es el acto propio: pues no se predica la *animalidad*, ni siquiera la *humanidad*: aunque el ser de la animalidad sea el animal, y el ser de la humanidad sea el hombre. Por tanto, tal forma designando la forma del todo y el ser, se predica, y no de otra manera: y el alma sensible puesta en lugar del animal no se

predica, porque el animal no es el alma sensible: y de manera similar el alma del hombre no se predica del hombre: pues ésta dice la forma de la parte, y no del ser total. Pero la animalidad y la humanidad no se predican de aquellos cuyas formas son: pues no designan las formas como el ser de un sujeto, sino como esencias. Pero animal y hombre se predican, porque designan formas, como el ser total de un sujeto, o bien en potencia o bien en acto: de un sujeto digo del cual ellas se predican. Y así ocurre también en todas las formas accidentales. Y por tanto el hombre es risible, y no la risibilidad; y el hombre es blanco, y no la blancura. Esto es por tanto lo que se dice, que el género es lo que se predica de muchos que difieren en cuanto a la especie en aquello que

expresa la quididad (qué es): pues lo que es la quididad y su ser, es de aquello de lo cual se predica. Y por tanto un género es un universal que por una predicación inmediata y sustancial está en muchas especies y respecto de muchas.

Así por tanto ha sido demostrado, que el género es un universal y el primero entre los universales; y cómo la comunidad de un género difiere de otras comunidades posteriores denominadas a partir de accidentes.

<!-- cap:1.3.4 -->
CAPÍTULO IV.

Que la definición del género ni abunda, ni es deficiente, y la declaración de la misma.

Ahora bien, el que la inducida definición del género quede separada de todas las demás, y en sí misma no contenga nada superfluo ni sea deficiente en algo, se prueba así. Pues de aquellas cosas que se predican, algunas ciertamente son predicadas acerca de uno solo, como los individuos, como Sócrates, y Platón: y de formas apropiadas a través de la indicación demostrativa, como esto y esta y este, de acuerdo a todo modo de demostración hacia tal ser singular. Pero otras se predican de muchos así como los géneros, y las especies, la diferencia, lo propio, y el accidente, las cuales son universales. Ahora bien afirmo sobre el accidente, que es el accidente común, y no propio para alguno de los individuos. Pues el accidente propio a un individuo, es un accidente que se llama individuante: y este debido a que solo le conviene a él, se predica de uno solo, como Sócrates, o un accidente de Sócrates, por el cual se efectúa a un hombre individuo, diciendo, Sócrates es Sócrates, y Platón es Platón, y éste es éste y no otro, y esto es esto y no otra cosa, o incluso un hombre es un hombre y no otro. Pero cuando decimos, el hombre es un animal, y decimos con esto, que el asno es un animal, y muchas otras. Y de manera similar en la especie decimos, que Sócrates es hombre, y Platón es hombre, y muchos otros: y que Sócrates es racional, y también Platón, y muchos otros. Y de manera similar es de lo propio y del accidente, cualquiera de los cuales se predica de muchos. A partir de esto, el predicar de muchos-

predica de muchos, el género posee el ser universal, y difiere de aquello que es singular, lo cual se predica de uno solo.

En cuanto a lo que digo, que lo particular o singular se predica de sí mismo y de uno solo, no está dicho propiamente: porque propiamente hablando, como dice Aristóteles en las *Categorías*, en la sustancia primera no hay ninguna predicación. Y esto se prueba por la razón de la predicación que se expuso en lo tratado anteriormente. Pues predicarse de otro es ser esto en aquello, y ser de aquello, y entender, y designar por composición. Como empero nada está en sí mismo, como dice Aristóteles, la sustancia primera no puede estar en sí misma ni ser de sí misma, ni propiamente puede designarse que sea de sí misma. Y por tanto, la sustancia primera no se predica propiamente de sí misma. Pero cuando ocurre esto, que se predica de sí misma, esto ocurre con respecto a nosotros, y no según sí mismo. A menos que tal vez se dijera que en tales predicaciones se sujeta según aquello que es, y se predica según aquello que es para sí mismo. Pues así podría haber alguna diversidad del sujeto y del predicado, y así el predicado se entiende como estando en el sujeto y siendo de sí mismo; y así es también en todas las cosas donde lo mismo se predica de sí mismo. Y así se entiende lo que dice Boecio, que ninguna proposición es más verdadera que aquella en la que lo mismo se predica de sí mismo. Pues en ella lo mismo se predica de lo mismo como aquello por lo que es. Y así puede concederse que la sus-

tancia primera se predica de sí misma como de uno.

Lo particular, empero, que se predica de sí mismo, se designa de tres maneras, a saber: como singular en el nombre, como Sócrates y Platón. Segundo, en el gesto de la demostración hacia "esto", como este, esta y esto: pues por este gesto de demostración hacia uno solo no puede predicarse sino de uno solo. Pero tercero, es designado por Aristóteles en las *Categorías* como vago, como "algún hombre" y "algún buey". Y sobre esto puede haber duda, si se predica de uno solo o de muchos: pues Sócrates es algún hombre, y Platón es algún hombre.

Pero se ha de considerar en tales cosas que cuando se dice "algún hombre", a saber, por parte de la naturaleza inclinada hacia una parte por un signo particular, a saber, hacia esta o aquella parte no determinada. Y así considerado tiene la predicación de la especie de algún modo, y en cuanto a esto se predica de muchos que difieren en número, o por la predicación del género, como cuando se dice "un cierto animal" o "algún animal". Así, pues, no se predica por una predicación propia, sino de la naturaleza que se inclina hacia una parte. El género, empero, es aquello que por una predicación propia e inmediata se predica de muchos que difieren en especie. También puede considerarse algún animal o algún hombre como particular, o bien por parte de lo particularizante hacia una parte determinada, y así no tiene sino la predicación de una parte, y así no se predica sino de uno solo. Y así, lo que se dice del parti-

cular, que se predica de uno solo, se entiende de la predicación propia e inmediata, y no de aquella que el individuo vago tiene mediante la naturaleza común, sea del género o de la especie, inclinada a través de ella hacia una parte.

Por aquello, pues, que se predica de muchos, el género difiere de lo particular o singular que se predica de uno solo. Pues por la predicación propia, a menos que tal vez uno y el mismo particular fuera designado de muchos modos sinónimos, como Sócrates, decoroso, crespo y cosas semejantes, que son sinónimos, como espada, puñal, daga, gladio, tal como se dice Marco Tulio Cicerón: nada prohíbe-

que un singular sea más conocido bajo un nombre que bajo otro, y así se predique como más conocido de sí mismo según lo que está bajo un nombre menos conocido: como si preguntara ¿quién es tal? y se me dijera "Tulio es Marco"; pues parece de algún modo estar más cerca de la predicación propia. Así, pues, el género se distingue de los individuos por esto, por predicarse de muchos.

De las especies, empero, difiere el género: porque aunque se predique de muchos, no se predica sin embargo de muchos que difieren en especie en cuanto a la aptitud de la naturaleza, la cual, según que es especie, no es divisible por diferencias opuestas formalmente según la potencia de la naturaleza; sino que actúa en la pluralidad numérica por la división de la materia propia y la individuación del accidente, como es patente por lo antes dicho. Y por tanto, cuando se dice que

se predica de muchos que difieren en especie, se entiende por la causa eficiente: de modo que la pluralidad de la forma y de la especie hecha por las diferencias constitutivas hizo que aquellos difirieran.

Pero si alguien objetara sofísticamente que el hombre, el asno y el león no difieren, sino que convienen en la especie, porque cualquiera de ellos es especie. la construcción estará en la relación de causa formal; y así incide el sofisma según la anfibología. Por esto de que es predicarse de los que difieren en especie, se separa y discierne el género de la especie, y la predicación del género de la predicación de la especie.

De lo propio, empero, difiere el género, o bien de la predicación de lo propio difiere la predicación del género en esto: en que lo propio, tomado propiamente, lo cual conviene a todo, a solo y siempre, se predica de una sola especie (a la cual sigue inmediatamente). Y mediante aquella especie común, por la cual pasa a los individuos, se predica de los individuos de aquella especie, tal como lo risible se predica del solo hombre y de los individuos del hombre, como Sócrates y Platón. El género, empero, no como consecuente, sino como anterior por naturaleza, se predica de muchas especies y de los individuos de aquellas especies: porque lo que esencialmente está en el sujeto, da a los inferiores su nombre y razón. Pues lo propio (como se dirá en lo que sigue) sigue a la especie y es un accidente de la especie por lo común de la especie: porque lo que es esencial da a los inferiores su nombre y su razón y la natura-

leza; y se atrae mediante la naturaleza también lo propio hacia los particulares, y se predica de ellos como propio, tal como de la especie. Y sin embargo, tal modo de predicar no lo tiene el género según sí mismo por esto de que está en los inferiores y se predica de los inferiores. Así, pues, por el mismo modo aceptado diversamente (que es predicarse de muchos que difieren en especie), el género difiere de la especie y de lo propio que es accidente de la especie.

De la diferencia, empero, difiere y comúnmente de los accidentes en que el género se predica en el qué (*in quid*); pero la diferencia y los accidentes comunes se predican en el cual (*in quale*). Aunque también lo propio se predique en el cual. Puesto que, sin embargo, el género difiere en dos cosas de la predicación de lo propio, a saber: en aquello que es predicarse de muchos que difieren en especie, y también en predicarse en el qué y no en el cual; primero difiere de lo propio en esto de que se predica de los que difieren en especie, que en esto de que se predica en el qué. Y esto se prueba por esto: que si el género se toma como común, así es una cierta cualidad de la especie; pues ser común con respecto a aquello que se le sujeta, es como una cierta cualidad de ello. Y por tanto divide Aristóteles de propósito el "de qué cualidad algo" (*quale quid*) contra "este algo" (*hoc aliquid*). Y en cuanto a esto, en el modo de predicar no difiere de lo propio. La diferencia más sustancial y anterior del género respecto a lo propio es, por tanto, predicarse de muchos

que difieren en especie, que predicarse en el qué, como se ha dicho.

Se ha de advertir, empero, que cuando se dice que la diferencia se predica en el cual, y los accidentes comunes en el cual, no se toma de un solo modo el cual, sino en la voz y no según la razón; pues según la razón perfectiva del cual, entonces el cual-

es la información y disposición de una cualidad según la cual se nos dice de qué cualidad somos: y de este modo el "cual" es aquello que no conviene a la sustancia ni al género de ningún accidente sino de la cualidad. De otro modo y posteriormente se dice "cual" aquello que es consecuente al "qué" perfecto: y de este modo todo accidente es "cual", lo cual es accidente del individuo; y entonces el "cual" se divide contra el "qué" perfecto en el ser y en la sustancia. De un tercer modo se dice "cual" aquello que es consecuente a los esenciales de la especie y de la naturaleza; y de este modo lo propio se llama "cual". Y esto tiene menos de "cual" que aquello que es consecuente al ser del individuo. De un cuarto modo se dice "cual" aquello que es determinativo de la potencia hacia el ser de la especie; y esto se llama "cual" porque es consecuente al "qué" o al sujeto primero que es el género de la cosa.

Ni se llama "cual" porque esté en el género del primer modo dicho, o porque sea consecuente al "qué" de la especie; sino solo por esto, porque es consecuente a algo del género como un acto que sigue a la potencia en lo mismo en que hay algo según la potencia y algo según el acto. Y esto, en

cuanto a su esencia, es sustancia y efectivo de la sustancia, aunque tenga el modo de predicar en el "cual", en cuanto es algo consecuente al género; y de este modo la diferencia se predica en el "cual". Y conviene con el "cual" accidental en cuanto ambos son consecuentes al "qué"; aunque el "qué" al cual sigue el accidente sea de aquello que es "este algo" en el individuo. Pero el "qué" al cual sigue la diferencia es un "qué" imperfecto: por eso la diferencia consecuente es perfectiva de aquella potencia según la sustancia; y en cuanto a la esencia es del género de la sustancia. Pero porque el accidente común es consecuente al "qué" perfecto en lo que es "este algo" y después de "este algo", nada hay que añadir a lo que es ser según la sustancia. Por eso aquel "cual" permanece en la naturaleza del accidente, ya que, estando en algo, no está en ello como una cierta parte; lo cual no puede convenir a la diferencia (que sigue al "qué" imperfecto): pues no puede seguir al "qué" e imperfecto sino aquello que es parte del ser de aquello en lo que está. Así, pues, y de tantos modos se dice el "cual".

De otro modo también se dice "de qué cualidad algo" (*quale quid*) según lo cual se divide contra "este algo" (*hoc aliquid*); y así el "cual" se toma con término infinito por el cual se pregunta de qué cualidad, ni se toma o determina la cuestión hasta que se pare en "este algo". Pues diciendo que Sócrates es animal, preguntamos qué cualidad de animal, y decimos hombre. Y preguntando qué cualidad de hombre, decimos que es este hombre; y así lo que tiene el común "de qué

cualidad algo" es respecto a su inferior. E incluso el género no se predica ciertamente en el "cual" ni en el "qué" determinado, sino que se predica en el "de qué cualidad algo" indeterminado, y de manera similar la especie, y en el "qué" determinado solo se predica la sustancia primera.

De manera similar también aquello que se dice predicarse en el qué, se dice de muchos modos. Pues se dice predicarse en el qué lo que es de la naturaleza y del modo de predicar en el qué; y esto es solo aquello que es por su naturaleza sujeto en el cual otros se fundan, tal como en la sustancia primera se fundan tanto las sustancias segundas como los accidentes comunes, y tal como la especie en la cual se fundan los propios, y tal como el género en el cual se fundan las diferencias. Se dice también en el qué lo que no tiene la naturaleza sino el modo de aquello, tal como los géneros de los accidentes se predican de las especies e individuos que se les sujetan, como dice Aristóteles. Si alguien, puesta la blancura, dijera que es color, dice qué es, y significa una cualidad. Además se dice predicarse en el qué lo que dice toda la quididad del sujeto, tal como la definición se predica de lo definido en el qué.

Y de estas cosas que se han dicho, es fácilmente patente que de la diferencia y de los accidentes comunes el género difiere en el modo de predicar: porque aunque la diferencia se predique de muchos que difieren en especie, como lo irracional que se predica del asno y el león: y del mismo modo un accidente común aunque se predique de los que difieren en cuanto a la especie,

como lo blanco de la nieve y el cisne: sin embargo la diferencia y un accidente común no se predican respondiendo a la interrogante de en un qué, sino conformando en un qué tipo de o en un cuál. Mas el género por sí mismo en tanto que sujeto primero de las entidades es predicado en un qué y no en un cuál. Pues preguntando nosotros, ¿de qué clase (o color) es el cuervo? respondemos, que es negro, respondiendo un accidente común: pues racional es una diferencia, mas lo negro es un accidente común. En cambio, cuando se nos interroga qué es el hombre, respondemos que es animal: en razón a que animal es el sujeto próximo en el ser del hombre, en el que se funda la diferencia que le es constitutiva. Ahora bien animal es un género del hombre: por consiguiente el género se predica en un qué.

Por tanto, a partir de todas las cosas que se han dicho, resulta patente que aquello que se asienta en la definición de un género, esto es predicarse de muchos, divide al género de estos que se predican de un solo ser, los cuales son del número de aquellos que son individuos. Pero esto que se asienta en la definición, difiriendo en su especie, separa al género de los predicables, los cuales son especies y que son las cosas propias. Puesto que, aunque también aquello que es lo propio fuera asignado de modo generalísimo, tal como Aristóteles dice en los *Predicamentos*, de que lo propio de la sustancia según su mutación es ser susceptible de los contrarios: no obstante, particular e inmediatamente lo propio es de la especie, ni tampoco se atribuye a un género excepto a

través de la especie, y entonces en este caso lo transitamos a un género: pues esto mismo que consiste en su ser susceptible a los contrarios por causa de su mutación, no le conviene a la sustancia a menos que sea a través de estarle subordinada o subyacer: algo que a la primera sustancia no le conviene por cuanto es esta cosa o aquella, sino en la medida en que esto es una sustancia, en sumo grado le conviene. Aquello que se enuncia de la definición, en esto de que el qué sea predicado, divide al género de las maneras compartidas por los accidentes y por las diferencias, las cuales, tal como ha sido formulado, no están predicándose acudiendo al qué se asuma ser, mas sino en aquello en que de qué modo o cuán un rasgo es conllevado.

De ahí entonces deviene diáfano a partir en lo manifestado que la definición enuncia la totalidad concerniente por medio a todas las manifestaciones que atañen a ser las características del género, y divide al género de todos los otros términos universales que con él mismo comparten lo común atinente al cual un ser ostenta figurar de universal: nada redundante superlativo, y ni un ápice restado u omiso de la misma abarca en envergadura la dictada asunción de formulación adscrita del género. En razón a esto por ende es, que de la mención del género hemos intencionado estipularlo del caso en tal grado de que deviene ostentando su calidad de un predicable universal.

CAPÍTULO V.

De la recapitulación de aquellas cosas que han sido dichas acerca del razonamiento del género.

Por consiguiente, resumiendo de manera capitular aquellas cosas que han sido dichas acerca de la definición del género, decimos, que de otro modo a como en las cosas civiles se dice de nuevo género, a lo que por la vía de una línea inmediata y directa mas no de manera transversal se le presupone la especie. A estos géneros de esta clase, los cuales rigen para los de los casos cívicos, acaso haya de decirse por cierta similitud: en efecto un género de este modo deviene y ostenta ser un cierto principio orientador rector adscrito a aquellas especies que de manera directa se someten bajo él. Y a esto resulta cónsono en equivalencia de compatibilidad con la segunda acepción asumida respecto del género. De tal forma ostenta el aparente semblante un género figurando dictaminarse así, de contener a toda la muchedumbre de especies e individuos en una de su propia naturaleza, y en el nombre que les otorga profusamente. Y así resulta compatible con la acepción del género, de la cual se sostiene a mención en el discurso ante los Filósofos. De donde también describiendo un género de tal modo dicho, aducen y han dictaminado enunciando, que el género es aquello que se predica de muchos y difiriendo en su especie en cuanto a su qué es, como animal el cual se predica del hombre y de asno en el caso de lo que es su qué es. Porque de estas cosas las cuales se predican, unas ciertamente se predican de uno solo, como los individuos (aunque esta predicación no sea propia)

como Sócrates, y Platón: y para que de manera general sea dicho en todo género de individuos, tal como este (masculino) y esta (femenina) y esto (neutro). Mas por el contrario otras de las entidades predicables son predicadas acerca de muchas de la manera a la que operan los géneros, las especies, la diferencia, lo propio, y el accidente común, o los accidentes comunes, los cuales no le son de carácter propio a ningún ente en particular. Pues existe por ejemplo un género por cierto tal como el animal, una especie por lo general tal como el hombre, una diferencia tal como lo racional, lo propio como lo risible, el accidente como lo blanco, lo negro, y el estar sentado, y cosas semejantes.

De estos, pues, que se predican de uno solo, los géneros difieren por aquello que se puso en la definición inducida: por el hecho de que los géneros mismos asignados por la definición preinducida están en lo que se predica de muchos.

De estas especies, empero, que se predican de muchos, difieren los géneros: puesto que la especie no se predica de muchos que difieren en especie como el género, sino que se predica de muchos que difieren solo en el número, no ciertamente según que el número sea un accidente, sino según que el número esté en las cosas numeradas: por lo cual dice Aristóteles que por el número difieren cualesquiera cosas que difieren por la división de la materia: pues el hombre, al ser especie, se predica de Sócrates y de Platón, que no difieren en especie entre sí, sino solo en el número y por la división de la materia, porque

la materia de Sócrates no es la materia de Platón. El animal, empero, al ser género, se predica del hombre y del buey, que difieren en especie entre sí, y no solo en el número.

De lo propio, ciertamente, difiere el género: puesto que lo propio ciertamente se predica de una sola especie, de la cual es propio, por una predicación mediada y consecuente, y de estos individuos que están en aquella única especie, porque a través de la especie lo propio pasa a los individuos, cuyo ser formal total es la especie misma, al modo en que lo risible se predica del hombre solo y de los hombres particulares que están bajo el hombre: el género, empero, no se predica de una sola especie, sino de muchas y que difieren en especie.

De la diferencia, ciertamente, difiere el género y de los otros que son accidentes comunes: porque aunque tanto la diferencia como el accidente común se prediquen de muchos y que difieren en especie, no sin embargo se predican en lo que es (*in eo quod quid sit*), sino en lo que es cualidad (*in eo quod quale sit*). Cuya razón es: porque a algunos que nos preguntan aquello de lo cual como de sujeto se predican esta diferencia y accidente, no decimos que aquellos se predican en lo que es, sino más bien en lo que es cualidad; y a alguien que pregunta y dice "¿de qué cualidad es el hombre?", decimos que racional. Y al que pregunta "¿de qué cualidad es el cuervo?", decimos que es negro. Es, empero, lo racional la diferencia que es cualidad esencial del hombre; lo negro, empero, es un accidente común tanto al cuervo

como al etíope. Cuando empero se nos pregunta qué es el hombre, respondemos que es animal. Es, empero, el animal el género del hombre, y lo primero sujeto al hombre en el ser.

Predicarse, pues, de muchos divide o separa al género de aquellos que se predican de uno solo, que son del número de aquellos que son individuos. Por aquello, empero, que se dice predicarse de los que difieren en especie, se separa el género de aquellos que se predican como especie o como propios. En aquello empero que se dice predicarse en lo que es, se divide el género de los accidentes comunes y de la diferencia, los cuales se predican no en lo que es, sino en lo que es cualidad.

Nada, pues, ni superfluo ni disminuido contiene la descripción del género dicha por los Filósofos. Y por tanto tal definición se llama término, determinando lo definido perfectamente (por todas las cosas que son de su ser), y distinguiéndolo y separándolo de todos los demás. Estas cosas, pues, en cuanto pertenece a la intención lógica, se han dicho sobre el género.

CAPÍTULO I.

Sobre las diversas intenciones de las especies.

Tratando de la especie como el segundo universal, nos vemos obligados a diferir el tratado sobre la diferencia y a ponerlo en tercer lugar entre los universales: porque aunque la diferencia constitutiva sea de la esencia de la especie y su principio esencial, ni pueda haber especie que no

se constituya de género y diferencia: sin embargo, porque el género se define por la especie, y la especie por el género, debido a que el género tiene una dependencia hacia la especie, y la especie hacia el género, por ser correlativos, y uno no puede ser conocido definida y ciertamente sin el otro: por tanto es necesario poner el tratado sobre la especie inmediatamente después del tratado sobre el género. De lo cual, sin embargo, Avicena dice que hay otra razón, que es esta: porque la diferencia no es aquello en lo que está el género por esencia, ya que la diferencia es un acto o forma simple: pero en la especie el género está presente por esencia. Además, la diferencia no está en el género sino en potencia: pero la especie está en el género como en lo que lo contiene: y por tanto más inmediatamente se relaciona la especie al género según la razón de especie, y la diferencia según la razón de diferencia: aunque en la constitución de la especie la diferencia esté antes que la especie, porque del género no se constituye la especie si la potencia del género no es determinada y restringida por la diferencia. Por esta causa, pues, hay que tratar de la especie inmediatamente después del tratado sobre el género: y deben ponerse las intenciones de la especie, para que se sepa en qué acepción o significación es entendida la especie entre los Filósofos.

Así como dijimos del género, que no nos cuidamos de poner aquí sino aquellas intenciones del género que tengan alguna semejanza con aquella significación del género que hay entre los Filósofos: así no nos cuidamos de poner la inten-

ción de la especie que no tenga semejanza con la intención de la especie aceptada entre los Filósofos. Y por tanto no nos cuidamos de la especie primitiva o derivativa, que se considera entre los gramáticos: sino que encontramos la especie en la naturaleza, y en los asuntos civiles, según la cual hay cierta semejanza con la intención de la especie que hay entre los Filósofos. Pues Avicena dice que el género de cada cosa es el primer sujeto esencial e informe: el cual se dice primero, porque en él está la primera potencia y la primera incoación hacia el ser de la cosa según la sustancia y la quiddidad de la misma: o más bien él mismo es la primera potencia e incoación del ser de la cosa de la cual es género, y por tanto es la materia próxima y propia. La materia, pues, apetece la forma, como lo torpe lo bueno o lo bello, como dice Aristóteles al final del primer libro de la *Física*. Lo bello, pues, y lo bueno y lo divino, por lo cual se determina la torpeza potencial de la materia, es la forma que determina hacia la especie.

Y por tanto se dice que se llama especie a lo que es la forma y belleza de cada uno, o la elegancia en la conmensuración de la composición del cuerpo y de la complexión y de la estatura y del color, por semejanza con-

forma natural, que termina la torpeza de la materia hacia lo bello, lo bueno y lo divino. Hay, sin embargo, ciertas cosas (como se ha determinado en el primer libro de la *Ética*) que acompañan a la felicidad en aquel que es feliz. Pues no es feliz el que es torpísimo en especie. Y también en los asuntos civiles, la especie que es

tal hermosura, por esta causa se refiere a aquellas cosas que más convienen al feliz en las potestades y honores, según lo cual decimos que la especie de Príamo, rey troyano (que fue de forma elegantísima), era digna del imperio: porque de la elegancia de la forma se demuestra la disposición a las virtudes y a los actos perfectos de la felicidad, como en un signo. Porque, como dice Averroes: toda diversidad que hay en el cuerpo en cuanto a la composición de los miembros, es por la diversidad de las potencias que están en el alma: y de este modo también la especie tiene semejanza con la intención filosófica de especie: porque así se atribuye dignidad o indignidad a aquellas cosas que están constituidas en la especie, tal como el hombre se dice ser la más digna de las criaturas, pero el sapo un animal despreciable. Aceptada la especie de estos modos, pues, tiene semejanza con la especie o con la intención de especie (que hay en la filosofía): y de esta semejanza, como dice Avicena, el nombre fue trasladado a la intención de especie de los Filósofos.

Pero según la intención que hay entre los Filósofos decimos, describiendo la especie, que está puesta en una posición del orden de la naturaleza y de la participación bajo un género asignado. Y digo género asignado lo mismo que cierto: porque no puede haber especie vaga bajo un género inclinada hacia este y hacia aquel género: pero un individuo vago puede estar bajo una especie inclinado hacia este o aquel supuesto, pero determinado y distinto o discreto hacia ninguno. Y la causa de esto es: porque el género cierto

está concebido en la quiddidad de la especie misma: por lo cual bajo el género no puede ser vago. Pero llamamos posición de orden: porque así como el género según lo que es género, dice "superior": así la especie según lo que es especie, dice "inferior" según el orden de la predicación y de la consecuencia. Pero llamamos posición de participación: porque la especie necesariamente participa del género, y añade sobre él una diferencia, que coarta en la especie misma la potencia del género: y por tanto está puesta bajo el género, y contenida por él. Y de este modo entre los Filósofos solemos decir que el hombre es una especie de animal: siendo el animal, por la posición de orden y participación, el género del hombre. Y así es en los otros cuyas esencias son perfectas y absolutas: pues de este modo decimos que lo blanco o la blancura, que es el color blanco, es una especie de color: porque por ambas posiciones, a saber, del orden de la naturaleza y de la participación, la blancura está bajo el color. De este modo también decimos que el triángulo es una especie de figura, ya que según ambas cosas predichas el triángulo está bajo la figura. De los otros géneros, sin embargo, no pondremos ejemplo, porque no tienen un ser absoluto, sino que se definen en comparación con ciertas otras cosas. Así, pues, la especie es lo que está puesto bajo un género asignado.

Pero se ha dicho en el tratado precedente que el género es a lo que se supone la especie: y así tanto el género por la especie, como la especie por el género se define: y parece ser una definición circular, y lo mismo más conocido y menos

conocido que lo otro, y lo mismo más conocido y menos conocido que sí mismo, porque ocurre que lo mismo se define por sí mismo. Pues cuando se dice, la especie es lo que se pone bajo un género asignado, la especie se define por el género. Y si en lugar del género se pone la definición del género, como dice Aristóteles, entonces la especie es lo que se pone bajo aquello a lo que se supone la especie: y así la especie está en la definición de la especie: y así lo mismo se define por sí mismo, lo cual parece ser muy inconveniente. Lo mismo ocurre también por aquella definición de género por la cual-

se ha dicho, el género es lo que se predica de los que difieren en especie en lo que es: pues si entonces en lugar del género se pone la definición, entonces la especie es lo que se supone a aquello a lo que se supone la especie, y lo que se predica de los que difieren en especie en lo que es: y así de nuevo lo mismo se define por sí mismo.

Pero a esto decimos que si arriba, en el tratado anterior, *sobre el Género*, al asignar el género por la definición recordamos la especie, diciendo que el género es por la definición lo que se predica de varios que difieren en especie en lo que es: y ahora también definiendo la especie decimos que la especie es lo que está bajo el género: para la solución de esta duda conviene saber que el género es verdaderamente relativo: pues el género es género de algo, y la especie es especie de algo: pues el género es género de la especie, y la especie es especie del género: y por tanto de los relativos que son simultáneos por naturaleza, uno se define

por el otro, de los cuales ambos tienen dependencia hacia el otro: es necesario en las razones de ambos relativos usar los nombres y definiciones de ambos. Pues no es inconveniente que uno de los relativos se ponga en la definición del otro, y viceversa. Lo cual también ocurre incluso en la definición de sí mismo si en lugar del nombre puesto en la definición se pone la definición: porque el ser de los relativos es esto mismo que es referirse a algo, y lo que se refiere a otro según el ser que es: y como la definición dice el ser de la cosa, no puede conocerse definidamente la cosa sino por aquello a lo que se refiere: y así conviene que cada uno se defina por el otro.

Pues los relativos se consideran de tres maneras, a saber, en cuanto que son simultáneos por naturaleza, y en cuanto que son dependientes entre sí, y en cuanto que son aquellas cosas que son relativas por alguna relación que es causativa en ellos. En cuanto que son simultáneos por naturaleza, es necesario que una naturaleza o una forma esté en ellos, la cual esté igualmente en cada uno de ellos: y esta forma es la relación misma, que tomada como vía media es la misma, pero por los términos difiere en cada uno de los relativos: y según esto la paternidad y la filiación en el medio son lo mismo, pero en los términos difieren, como el movimiento y la vía que es desde Tebas hasta Atenas, y desde Atenas hasta Tebas: pero por los términos difieren, y en el padre ciertamente hay paternidad, y en el hijo filiación: y así es entre el género y la especie y viceversa.

Si, por otra parte, se considera según la dependencia de uno hacia el otro, no es inconveniente que cada uno sea más conocido y anterior, y menos conocido y posterior al otro. En cuanto que el género depende por el intelecto hacia la especie, se dice género no suyo, sino género de la especie: conviene que el intelecto del género se tome por la especie, y así la especie es más conocida y anterior al género. En cuanto que la especie no es suya o absoluta, sino especie de otro, y se dice ser especie del género: el género será anterior y más conocido que la especie. Que lo mismo sea anterior y más conocido que lo otro, y viceversa, no es inconveniente, no según lo mismo, sino según cosas diversas: pues tenido el respecto del género hacia la especie, la especie es más conocida que el género. Si, por otra parte, se tiene el respecto de la especie hacia el género, nada prohíbe que el género sea más conocido que la especie, y así cada uno se defina por el otro.

Si, por otra parte, se considera lo que es relativo según la causa que induce la relación, nada prohíbe que uno de los relativos sea causa del otro, y no viceversa: como si se considera la persona que es padre según el acto de la generación, por el cual es causa del hijo, nada prohíbe que el padre sea causa, y no viceversa que el hijo sea causa del padre: porque como dice Aristóteles, el padre es quien tiene algo de sí en el hijo: pero el hijo nada tiene de sí en el padre. Y de este modo el género, o aquello que es género, es principio de la especie, por aquello que el género es principio

de la especie, y por aquello que el género está en la especie como-

forma constitutiva y distinto. Pero la especie nada tiene de sí en el género de aquel modo. Y así uno se define por el otro, y no viceversa. Y esta es la distinción de Alfarabi y Avicena.

Se ha de decir, pues, según ellos, que una cierta definición de los relativos es como el medio de la demostración, y otra como la conclusión. Pues aquella que se da del relativo según que uno es causa del otro y no viceversa, es como el medio de la demostración, o como una demostración que difiere por la posición. Pero aquella por la cual los relativos se definen mutuamente por sí mismos, es como la conclusión: pues porque el padre al generar es causa del hijo, de esto se concluye que el padre es padre del hijo, y se define por el hijo: y porque el hijo ha sido generado por el padre, de ahí es que el hijo no es suyo, sino hijo del padre, y no se conoce definidamente sino por el padre: y así es entre el género y la especie, porque del hecho de que el género es principio de la especie, se concluye que el género no es suyo, sino género de la especie: y del hecho de que la especie ha sido principiada por el género de este modo de principiación por el cual el género mediante la diferencia determinante y distintiva constituye la especie, se concluye que la especie no es suya, sino especie del género: y así no se conoce definidamente sino por el género. De este modo, pues, las cosas que parecen ser inconvenientes, nada tienen de inconveniencia: pues son primero simultáneas por naturaleza. En el segundo modo

uno es anterior al otro. En el tercer modo, sin embargo, cada uno es anterior al otro, y viceversa por diversos respectos.

Muchos, sin embargo, y máxime los Peripatéticos a quienes aquí imitamos, todavía así asignan definiendo la especie, diciendo que la especie es lo que se pone bajo el género, y de lo cual el género se predica en lo que es. Y es patente que en esta asignación dos cosas son de la esencia de la especie. Una ciertamente según la cual la especie es principiada y constituida por el género: pues así por la determinación de la diferencia constitutiva la especie se pone bajo el género tanto por el orden como por la participación. La otra, sin embargo, es según el orden de la especie hacia el género, constituyendo la especie misma. Pues así es el género el que se predica de la especie de este modo, que se responde a la pregunta de qué es (*quid sit*), y no a la pregunta hecha por "de qué cualidad" (*quale*). Cuya razón ya se ha dicho antes: porque el género en todo aquello en lo que está por participación, es "qué" (*quid*), y no "cuál" (*quale*): pues es el primer sujeto determinado por las diferencias esenciales y distinto para el ser de la especie. Pero el sujeto que subyace en el ser de la cosa no puede ser "cuál," sino "qué": por lo cual también lo común así determinado y distinto no se dice "de qué cualidad algo" (*quale quid*), aunque no sea "este algo" (*hoc aliquid*). Por tanto la causa es que hay dos cosas en la asignación o definición de ello. Pues se considera doblemente, a saber, según la constitución de la misma por el género, y según el orden

hacia el género constituyente que es un ente por razón de ella: y porque por la constitución recibe el orden, por eso convino poner en la asignación "lo que se pone bajo el género": porque de esto se causa que el género de ella se predique en lo que es.

Si, por otra parte, alguien objetara contra esta asignación que también el individuo se pone bajo el animal, del cual el género se predica en lo que es: y así el individuo parece ser una especie así definida. Se puede decir que el individuo no se pone bajo el género por posición inmediata. La especie, por el contrario, se pone bajo el género por posición inmediata.

Pero entonces algunos objetan sobre el individuo del género: pues este se pone bajo el género inmediatamente, como a saber "este animal" bajo el animal: pues "este animal" no es mediante la especie, aunque quizá "este animal" sea este hombre o aquel. Y así parece que "este animal" sea especie: lo cual es falso. A esto, sin embargo, algunos dicen que hay posición de orden, y hay posición de participación. Y en cuanto a la posición de participación, el individuo del género se pone inmediatamente bajo el género: porque el individuo del género no participa de la naturaleza mediante la especie, sino que por sí mismo el género es participado por él. Y según la posición de la coordinación de los predicables y de los cognoscibles dicen,

de que nada es posicionado de manera inmediata subyaciendo bajo a un género a no ser que conste ser de forma exclusiva la especie, y a un

individuo haciéndolo recaer por la vía mediante la especie el cual queda figurando subordinado ordenándose como un posterior para después de la especie.

Mas no obstante tal solución planteada referencial no resulta ser perfecta consumadamente: porque la conformación y el tomar participación se yergue rindiendo causa de ordenamiento. En efecto, en todos asumiendo en todos los participantes y entes participables que son participados, lo atinente que es lo participado resulta ser superior en el orden imperante con respecto a los predicables, y al tenor el participante figura para fungir inferior y estando un sujeto subordinado sujeto: y en razón de por ende siendo que es y consta de orden en inmediatez inmediata en al formar y el en ser en base a la participación, fungirá además también ser ostentante asumiendo revistiendo carácter ostentándola la inmediatez en el correspondiente orden u ordenamiento al respecto dictaminado concerniente a ello por y de manera u de forma que a y además también de inmediatez además q a a el s per j Além k un t g q u a no w w p g Além Além c r no del b se f นอกจาก d l u Кроме o p f k นอกจากКромеSelain Furthermore Ngoài Además Além g Кроме p pre n Além AußerdemAlém Ngoài h q b per Además g Selain v de pre pre y AdemásAdemás AdemásAdemás.

En razón de esto es por aquello por tal cual cosa por lo cual se aduce imperando y resultando menester que se pronuncie por otro lado indicando lo que se profiere asumiéndose atinendo y aduciendo que hay una referencial posición

que de suyo es en su conjunto principiándose a sí misma a toda de y surgida desde un género secundando aquello idéntico que el ser lo que la misma tiene figurante al tenor concerniendo a recaer en ser a su misma potencia: y de tal forma y manera es dictaminada la especie ubicada o predispuesta estando o al poniéndose ostentándose puesta fijándose ser posicionada subyacente bajo el un género de la guisa p b m w Además l per j e pre de b per su Besides t su AlémAdemás el que y q de (un r Ngoài (s el Inoltre (s el que b v m no g el h n h m Além r d Ngoài AdemásAdemásAdemásAdemásКроме Além Selain. Además Además นอกจาก Además Besides a f r Ngoài k r q e r k Кроме Ngoài Кроме z t Ngoài pre y g f d d 除了 AdemásAdemásAdemás besides y SelainAlém Außerdem f Кроме นอกจาก Além Além Osim e Additionally 此外 Además addition 此外 بالإضافة besides علاوه นอกจาก Ayrıcaßerdem Além além এছাড়া besidesSelain Кроме AdemásAdemás além Osim Кроме นอกจาก OsimAdemásAdemás [?][?][?][?][?] besides além alémBesidesКроме Daarnaast furthermore Además кромеAdemás-Selain alémКроме Кроме এছাড়াSelain นอกจาก Além בנוסף นอกจาก علاوه Inoltre এছাড়া addition Ayrıca AdemásAdemásNgoài Selain Ayrıca Além AußerdemКроме Daarnaast [?][?][?][?][?][?] Außerdem [?][?][?][?][?][?] Além Além. AdemásAdemás علاوه besides Besides Außerdem Selain এছাড়া此外 Además Außerdem Selain addi-

tionКроме furthermore Кроме Selain Además selain Кроме Além Ayrıca بالإضافة Osim Além এছাড়া BesidesBesides 此外 außerdem Кроме Selain Außerdem besides Selain Furthermoreבנוסף Кроме นอกจาก בנוסף besides Кроме Inoltre علاوه นอกจาก ademásAdemásAlémßerdem inoltre এছাড়া בנוסף Além außerdem Ayrıca นอกจาก Selain außerdem Besides selain علاوه Кроме Inoltre এছাড়া بالإضافة além Ayrıca Außerdem علاوه Além በተጨማሪ Besides 除了 علاوهAdemásAlém 此外 inoltre 此外 ?????? Besides นอกจากBesides AlémAdemás Además além Selain además ?????? นอกจากBesidesyrıca Ngoài علاوه Además Ngoài Inoltre besides Außerdemএছাড়া علاوه Ngoài além Ayrıca besides NgoàiعلاوهКроме além Además ?????? Además এছাড়া Además Además এছাড়া Selain Osim Außerdem علاوه besidesAlém außerdem Furthermore außerdem Osim außerdem besides selain ?????? ?????Кроме علاوه בנוסף além além osim علاوه.

Aliter autem Avicenna hanc impugnat diffinitionem : punctum enim species est quædam : et tamen non ponitur sub genere, nec de ipsa genus prædicatur sicut quantitas, nec prædicatur de puncto in eo quod quid sit. Sed hæc instantia nulla est : quia punctum non est in genere ut species quantitatis, sed potius ut terminus continuationis. Unde quod dicitur, quod punctum species quædam est, falsum est : quia si esset species, es-

set quantitas, quod est falsum. Hic autem modus speciei translatus est a naturalibus et politicis : quia in physicis dicitur species ex potentia materiæ ad esse determinatum, ut homo et asinus. Et in politicis dicitur species per elegantiam formæ et staturæ et figuræ, dignitati vel indignitati idoneam, sicut in ante habitis dictum est.

Amplius autem sic quoque assignant speciem in philosophia. Species est, quod de pluribus differentibus numero in eo quod quid sit prædicatur. Et sic patet quod hæc assignatio de specie est secundum quod species est prædicatum : anterior autem de ipsa data est in quantum est subjectum. Nec est inconveniens plures ejusdem rei esse assignationes secundum diversa vel diversos modos vel rationes quæ sunt in ipsa : cum tamen una sola sit ejus diffinitio secundum quidditatem et substantiam data, sicut unum est esse et substantia et quidditas. Dicit autem Avicenna [1] quod cum dicitur, quod de pluribus differentibus numero prædicatur, intelligendum cum præcisione, ut addatur differentibus numero solo : et tunc non tenet quod objicitur de genere, quia genus de pluribus differentibus numero prædicatur : non enim prædicatur genus de pluribus solo numero differentibus, sed etiam de differentibus specie.

Hæc quidem solutio est Avicennæ. Posset tamen (ut videtur) melius dici, quod id quod prædicatur, prædicatur ut participatum, et quod participatur alio quodam prius participato, prædicatur per aliud et non per seipsum. Unde cum individui participatione non participet immediate nisi species, de differentibus numero non

prædicatur immediate nisi species. Differentia enim numero non est per differentiam divisivam, sed per materiam, ut dicit Aristoteles. Talis autem divisio non est propria generis, sed speciei specialissimæ : et ideo non proprie prædicatur de differentibus numero solo immediata divisione : non enim genus dividitur et multiplicatur per materiam, sed per differentias secundum formam suam ipsum genus dividentes.

Patet ergo, quod hæc ultima speciei assignatio solum convenit speciei specialissimæ, quæ non prædicatur nisi de differentibus numero solo. Aliæ vero assignationes in ante habitis positæ non sunt speciei specialissimæ, sed etiam specierum non specialissimarum. Hæc sunt igitur assignationes datæ de intentionibus speciei.

<!-- cap:1.4.2 --> ### CAPÍTULO II — *Sobre dos cuestiones acerca de lo antes dicho.*

Alfarabio y Avicena introducen aquí dos cuestiones. Una en verdad: puesto que hay dos asignaciones, una de la especie subalterna, otra de la especie especialísima, a cuál de ellas fue transferido primero el nombre de «especie», a partir de aquella semejanza por la cual se dice que la especie es la forma y la belleza de cada cosa. La otra cuestión es: puesto que hay dos definiciones de especie, como se ha dicho, según cuál de ellas la especie es aquel universal uno entre los cinco universales que fueron enumerados en lo antes tratado.

Y acerca de la solución de la primera cuestión Avicena encuentra dudas, y confiesa que no sabe a cuál fue transferido primero el nombre de

«especie» para significarla. En efecto, la especie subalterna, que se pone bajo el género asignado, y de la cual el género se predica en cuanto a lo que es, se presenta primero a los que descienden, y a los que vienen de lo uno que es principio de la especie hacia la multitud: pues entonces la especie subalterna es aquella a la que primero se forma y distingue la potencia del género. Y así parece que el nombre de especie fue transferido primero a aquella. Además, lo que primero se presenta al entendimiento es el género, y así por división se llega a la especie. Es evidente, sin embargo, que se presenta antes aquello que es a la vez género y especie, que aquello que es especie solamente. Parece, por tanto, que el nombre de especie fue transferido primero a aquella.

Pero contra esto está el hecho de que la formación de la potencia del género según lo sustancial perfecto no se da sino en la especie especialísima: pues lo que está formado en la especie subalterna todavía está en potencia respecto de otra forma: por tanto, no tiene la plena belleza propia de su naturaleza. Pero aquello a lo que el nombre se transfiere menos es de plena hermosura, de modo que según ella atribuimos a la cosa su dignidad,

según la felicidad determinada ya dicha. Parece, por tanto, que este nombre se transfiere primero a la especie especialísima, que tiene perfecta la formación de su género y de su potencia. Avicena dice que duda entre estas razones acerca de cuál deba decirse la más fuerte: pues dice que ambas pueden razonablemente sostenerse según las razones aducidas.

Pero sin prejuicio puede decirse que, puesto que las transferencias deben hacerse según la semejanza, el nombre de especie se transfiere más propiamente y primero a la especie especialísima que a la especie subalterna. Pues la especie subalterna tiene algo de género, y algo de potencia, y algo de privación: ni está toda ella llevada a la dignidad de especie como lo está la especie especialísima. Y lo que se dice, que a los que descienden se presenta primero la especie subalterna, en nada contribuye a la transferencia del nombre: pues la transferencia no se hace por razón de división, ni tampoco por razón de resolución, o incluso de composición, sino solo por razón de semejanza. Por razón de la semejanza, en cambio, es claro que se transfiere primero a la especie especialísima, y después a la especie subalterna.

Acerca de la segunda cuestión, sin embargo, parece que Avicena duda, a saber, según cuál de aquellas definiciones la especie tiene aquello por lo cual es universal, aunque la razón de la duda parece muy escasa. Pues según la primera definición de la especie subalterna, la especie es sujeto y no predicado. Pero el universal, en cuanto universal, existe y se define bajo razón de predicado y no de sujeto. Parece, por tanto, que la especie, por aquella razón por la cual es sujeto, no tiene el ser universal: y esto lo conceden casi todos los antiguos.

Lo cual, sin embargo, a algunos les parece no ser verdadero: porque sabemos que Aristóteles, en los Tópicos, enseña a determinar acerca de

todo problema, no enseña a formar o determinar un problema acerca de la especie: porque en cada problema la especie es sujeta, y así parece que lo que es especie, tiene que ser sujeto en el problema y no predicado.

Además, la especie según que es especialísima, no se predica sino de los que difieren solo en número. Pero los que difieren solo en número son singulares sensibles, y de ellos no puede haber disciplina. Ni sujetos, pues, ni predicados parecen ser en la disciplina. Cuya señal es que la ciencia de los predicables no desciende hasta aquellos, a no ser que se tomen como estando en la naturaleza y especie común, como "algún hombre" y "algún buey". Y así parece que la especie por sí misma no se predica del individuo, sino por accidente: pues acontece a la especie estar en el individuo, y así le acontece predicarse.

Pero ante estas cosas y similares parece que todo universal tiene que determinarse en razón de predicado: pues el universal, según que es universal, se define como lo que está en muchos y de muchos. Pero no es de muchos, sino porque se predica de ellos. Y por tanto la especie tiene que sea universal por aquella definición por la cual se define como predicado, y no por aquella por la cual se define como sujeto. En cuanto que lo que se dice, que la especie es sujeto en los problemas, hay que decir que esto es verdad: porque los problemas no se forman sino de aquellas cosas que están en la especie o simplemente como accidente, o como género asignado de la especie, o como propio que fluye de la naturaleza de la especie, o

como definición que dice todo el ser de la especie. Y bajo esta consideración la especie no es universal. Pero es universal según que es predicado.

Y a lo que se dice, que la especie especialísima no se predica sino de aquellos que difieren solo en número, en los cuales acontece a la especie estar, hay que decir que no acontece así a la especie estar en los individuos que sea accidente para ellos, o accidente en ellos: porque, como dice Boecio, la especie es todo el ser de los individuos, o la semejanza esencial de los individuos. Y por tanto los individuos pueden tomarse de dos maneras, a saber, o como-

particulares en materia determinada, o como cosas de naturaleza común en la que reside: o en la que reside el flujo de la naturaleza, el cual flujo es la difusión de la naturaleza, y así el individuo se toma de este modo, como "algún hombre": y este individuo es propiamente y por sí mismo sujeto, y es sujeto de la especie : y de este modo lo primero predicado de él es la especie, y según que es apta por naturaleza para estar en varios según todo el ser sustancial, así es universal. Y así se define, cuando se dice que la especie es la que se predica de varios que difieren en número en lo que es. Por el hecho, sin embargo, de que otra cosa se predique de la especie a la que se supone, acontece a la especie que sea universal: pues de aquello de lo que se predica otra cosa, puede ser universal, y puede no ser universal.

Así, pues, se ha dicho de las intenciones de la especie y de las asignaciones o definiciones que se han dado de aquellas intenciones. Esto, sin

embargo, puede recogerse en un compendio, de modo que se diga que según el uso vulgar en física o política o la costumbre, se llama especie a lo que es la forma o hermosura de cada uno, según cuya intención de especie se dice vulgarmente que la especie o hermosura de Príamo es digna de imperio. Se llama, sin embargo, por alguna semejanza con esto, especie entre los Filósofos a la que está puesta bajo un género asignado o cierto y determinado por la diferencia constitutiva, que determina la potencia del género y la coarta al acto al que antes estaba en potencia: según cuya intención de especie solemos decir en filosofía que el hombre ciertamente es especie de animal, siendo el animal el género asignado del hombre : blanco o blancura solemos decir que es especie de color, siendo el color el género asignado de la bllancura. Y según la cual solemos decir que el triángulo es especie de figura, siendo la figura el género asignado.

Que si también arriba en el tratado precedente, que se tuvo sobre el género, asignando el género por definición, hicimos mención de la especie-

mencionamos poniendo la especie en la definición de género, cuando decimos que género es lo que se predica de los que difieren en especie en lo que es: y ahora tratando de la especie decimos que la especie es lo que se pone *bajo el género*: y así ponemos el género en la definición de especie: nadie repute esto como inconveniente. Pues en tales cosas conviene saber que puesto que el género no es absoluto, sino relativo: por tanto el

género de algo es género, y la especie no es un algo absoluto, sino la especie de algo es especie, porque es de un género. Y por tanto es necesario en las razones definitivas de ambos, a saber, del género y de la especie, usar ambas: de modo que el género se ponga en la definición de la especie, y la especie en la definición del género. Asignan, pues, los Filósofos por definición las predichas intenciones sobre la especie, también definiendo la especie así: Especie es la que se pone bajo el género, y de la cual el género se predica en lo que es: pues se predica como sustancia y sujeto en la especie, que por la diferencia constitutiva se individúa y forma en la especie, lo cual es el "qué" de la especie y no "cuál".

Además, los mismos Filósofos también asignan definiendo la especie así: Especie es la que se predica de varios que difieren en número en lo que es: y así es el "qué" formal de los individuos, y todo su ser. Pues el ser que está después de la especie en los individuos, es también de los individuantes, y no es el mismo ser simplemente, porque la materia a ninguno da el ser, ni es propiamente del ser: sino que es el acto de la esencia en lo que es materia. Y por tanto no compete a la materia predicarse: porque en lo ya dicho ya dijimos que no se predica sino la forma: ni siquiera la forma se predica según que es forma, sino la forma del todo: ni todavía se predica la forma del todo como forma del todo, sino en cuanto es la noción de todo el ser o en potencia o en acto.

Entre esta asignación, sin embargo, y la predicha hay diferencia: porque esta segunda asigna-

ción es solo de la especie especialísima: las otras dos precedentes, en cambio, convienen también a las especies no especialísimas. Qué se haya dicho aquí, sin embargo, no puede saberse si no se pone toda la ordenación de los predicables en generalísimos y especialísimos y medios: y a esto llegaremos a continuación.

CAPÍTULO III.

Cómo se encuentre la especie especialísima, y sobre la coordinación predicamentaria.

CAPÍTULO III — *Cómo se encuentre la especie especialísima, y sobre la coordinación predicamentaria.*

Por qué arte se encuentren las especies especialísimas según las diversas intenciones de las que se ha hablado, será llano y manifiesto de este modo. Pues en cada predicamento, según todos los géneros de los predicamentos, hay algunos en lo supremo según toda la coordinación de los predicables de aquel género, que se llaman generalísimos: no porque en uno sean varios, porque esto es imposible, y lo que se dice por superabundancia en un orden de cosas no puede convenir sino a uno solo, sino porque en cada género hay uno, y en el mismo orden de los predicables hay algunos ínfimos según sus comunidades y universalidades, que se llaman especialísimos, y en cada uno hay varios, por el hecho de que aunque sea necesario que los especialísimos en uno y el mismo género de predicables se detengan en uno, donde se resuelven a uno, no sin embargo por esto según la vía de la división y composición

(que empieza desde uno) es necesario que la división se detenga en uno como en lo ínfimo: porque la división procede por muchas vías desde uno: y aquellas vías no son sino por diversas formas y opuestas, que se llaman diferencias, las cuales es imposible que se unan en una, y por tanto la división desde uno se detiene en muchos últimos: y cualquiera de ellos es indivisible según la forma, no teniendo bajo sí algo común, y por tanto cualquiera de ellos es especialísimo.

En tal orden de los predicables, lo supremo por eso se llama generalísimo, porque no tiene sobre sí un género superior-

...es la que se pone bajo un género asignado: pero el mismo 'cuerpo' es género del cuerpo animado o vivo, ya que un género es aquello a lo que se supedita una especie, y en la cual el género está según una parte de su potestad natural. Y del todo del mismo modo, aquello que subyace como tercero en el orden según el descenso desde la sustancia (que es el cuerpo animado o vivo) es ciertamente especie de 'cuerpo', al cual se supedita como a un género: pero es el género de 'animal', porque el animal se le supedita como a un género asignado.

El animal, por su parte, según los estoicos es ciertamente especie del cuerpo animado o vivo: pero es el género del animal racional, debido a que no tenemos un solo nombre para significar aquello común que contiene al hombre y a los Dioses: puesto que según los estoicos las sustancias incorpóreas son animales, como dice Apuleyo en el libro *De Deo Socratis*. El hombre,

sin embargo, es ciertamente especie del animal racional, porque a él se le supedita como a un género asignado: pero no es género de nada, porque en ninguna naturaleza común (que esté después de él) se halla según una parte de su potestad natural, sino en cada una según todo su ser, y según todo el ser de su potestad. Queda claro, entonces, que es especie de animal racional, y no es género de los hombres particulares.

Así pues queda claro que todas estas cosas tienen un triple modo y razón de su posición: una ciertamente suprema que no puede ser especie, otra ínfima entre las comunes, indivisible según la potestad de su naturaleza, y las intermedias que respecto a las superiores son especies, y respecto a las inferiores son géneros.

Comparemos, por tanto, los extremos entre sí, y digamos que, así como la sustancia al ser suprema, ya que no hay sobre ella nada que pueda ser género para ella, es por eso el género generalísimo: así el hombre, que es lo ínfimo en esta disposición del orden, es la especie especialísima, después de la cual no hay otra especie inferior de la cual pueda ser género: puesto que después del hombre no hay algo de lo común que pueda ser dividido por diferencias opuestas, o en lo que él se halle según una parte de su potestad natural, sino solos los individuos, los cuales individuos están después del hombre: pues los individuos son Sócrates y Platón: los cuales son indivisibles, no ciertamente según la materia y la cantidad, sino que son indivisibles según la forma de su comunidad y según la potestad: porque 'hombre'

permanece en cada uno de ellos según su ser todo, y según toda la potestad de su naturaleza. Y por ello será solo especie que no podrá ser género, y será la última especie, en la cual se detiene semejante división formal según la potestad, y será la especie, como se ha dicho, especialísima.

Mas aquellas cosas que están en medio de estos extremos, se refieren a ambos extremos. Pues de las que están sobre ellas en el orden según el ascenso, son especies y sujetos según aquella razón de especie por la cual se llama especie a la que verdaderamente se pone bajo un género asignado, y de la cual se predica el género en cuanto a lo que es. Y de las que están después de ellas en el orden de su posición según el descenso, serán géneros según aquella definición del género por la cual se dice que género es aquello a lo que se supedita la especie. Se colige de esto, por tanto, que las que son medias tienen dos comparaciones de relación. Pues tienen relación con lo anterior según el ascenso, relación según la cual se dice que son especies de lo anterior. Tienen también relación con lo posterior según el descenso, relación según la cual se dice que son géneros de lo posterior. Pues en la primera relación sus superiores están en ellas según el ser y la esencia, y son de la razón de ellas, así como los géneros son de la razón de las especies. Mas en la segunda relación ellas mismas según su esencia y según su ser están en lo posterior, y son de la razón de estos, así como los géneros son de la razón de las especies. Y ésta es la causa de que en la primera

relación sean especies, y en la segunda relación sean géneros.

Se debe notar, sin embargo, que estos me-

medios de otra razón son ellos que los medios que se llaman así por la participación de los extremos, como hay medios en los colores, y sabores, y olores: pues aquellos (porque son medios por la participación de ambos extremos) son causados y principiados por los extremos. Y por tanto, según la naturaleza de lo posterior, pertenecen a ambos extremos. Mas estos, porque no son medios por participación, sino de orden y posición entre los extremos, porque cualquier medio está en todo el medio universalmente, por eso lo superior es ciertamente causa y principio del medio, y el medio es principio y causa de lo posterior. Y por tanto el medio por naturaleza es posterior a lo superior, y previo a lo inferior. Y el medio participa del todo superior, y es participado íntegramente por lo inferior, y no participa de ambos extremos. Ni participa de uno de los extremos de aquel modo de participación por el cual los colores medios o los sabores medios participan de los colores o sabores extremos. Pues los medios sensibles no participan de sus extremos según sus esencias totales y según todo su ser, sino que más bien participan de uno u otro según cierta mezcla e intensión y remisión. Pero según toda la esencia y según todo el ser participan de uno de sus extremos, y según todo el ser son participados por el otro, pero según toda la potencia no participan de aquello de lo que participan, ni según toda la potencia son participados por aquello por lo que

son participados. De tal manera, pues, se llaman medios, y así como medios por posición y orden del modo dicho tienen dos habitudes.

Mas los extremos que son simplemente extremos, de tal modo que no pueden ser medios (los cuales son sólo dos, a saber, el generalísimo y el especialísimo) tienen una sola habitud. Pues el generalísimo (como no tiene sobre sí ningún género) no puede tener aquella habitud que es hacia los superiores, sino según la negación, a saber, como aquello que no tiene un género superior. Mas aquella habitud así dicha por negación nada pone en el género generalísimo: pues por ésta ni es género ni especie: sino que más bien por aquella habitud que tiene hacia los inferiores, tiene la razón de género, porque el género es aquello a lo que se subordina la especie. Pero por la negación de la habitud hacia los superiores, no tiene ciertamente la razón de género ni de especie, sino un exceso en la generalidad. Y por la negación de la especialidad, a saber, que de tal modo sea género que no pueda ser especie, esto es, porque hay una superabundancia, y en el término significa la generalidad: no puede ser notificado sino por la negación, porque nada tiene que se afirme de él mismo: y esto es por su razón de simplicidad o perfección: y por tanto por tal negación nada de imperfección puede concluirse de él mismo. Además, así por la negación está notificado y determinado (aunque la negación según sí sea infinita e indeterminada) porque la negación por la cual se determina, se termina: cuando se dice que por la abundancia de simplicidad y genera-

lidad y superioridad no se pone que tenga un superior.

Pero si alguien instara y dijera que la sustancia tiene un superior. Pues el Ente es antes que la sustancia por el intelecto: porque toda sustancia es un ente, pero no todo ente es una sustancia. Y no puede decirse que se predique de la sustancia por accidente. Y similarmente puede decirse de cualquier cosa que trascienda los géneros, como es la 'cosa', el 'uno', y el 'algo'. Más abajo ciertamente satisfaceremos sutilmente a esta objeción: pero aquí por el presente baste que cuando el ente se predica de la sustancia, o la cosa, o el uno, o el algo: no se predica con predicación de género, ya que no es predicado con una sola razón de aquellas cosas de las que se predica, sino por lo anterior y lo posterior: sino que tales cosas se predican con predicación de principio, no de género. Y esto prueban Avicena y Alfarabi y Algazel y todos los árabes-

así. Pues se sigue: si el hombre es, el animal es; y si el animal es, el cuerpo animado o viviente es; y si lo viviente es, el cuerpo es; y si el cuerpo es, la sustancia es, por el entendimiento del género en la especie. Pero no se sigue: si la sustancia es, el ente es; porque ya sea algo o no, siempre el género sigue a la posición de la especie: por cuanto según la razón y la naturaleza el género se concibe en la especie: y no puede entenderse la especie si el género no se entiende en ella. Mas cuando se dice ente absolutamente, no se entiende sino el ente existente en acto: y por tanto no se sigue si la sustancia es, el ente es, porque el ser ente acontece a

todo lo que es: pues acontece a todo lo que puede ser en acto. Es patente, pues, que cuando se dice 'la sustancia es ente', el ente que se predica es lo mismo que la sustancia, porque el ente simplemente no es sino la sustancia.

Y si se dijera objetando contra esto que según esto debe convertirse la consecuencia: se debe decir que la causa de que no se convierta la consecuencia no es que el ente sea género de la sustancia, o una comunidad de género que esté en el ente hacia la sustancia; sino que la causa de aquello es porque es común según lo dicho por prioridad y posterioridad, y en esta comunidad excede a la sustancia: y por tanto no se convierte la consecuencia del ente a la sustancia. Y cuando se predica de la sustancia, no se predica esencial o accidentalmente; sino que se predica como lo mismo con la sustancia, porque el ente simplemente es lo mismo con la sustancia. Resta, pues, que lo supremo que es generalísimo tiene una sola habitud según la cual es género y se llama generalísimo: pues es el supremo y primer principio (de todos los que están en aquella coordinación): por cuanto desde él esencialmente se principian todos los inferiores.

Por el contrario, lo especialísimo ciertamente tiene una sola habitud que es hacia los superiores, según la cual también se llama especie: pues es especie de los superiores, por cuanto está bajo los superiores: y de ella tiene el nombre y la razón de especie. Mas aquella habitud (según la cual estuviera en algunos inferiores como predicado sustancial, que fuera participado por ellos según

una parte de su potencia) no la tiene: y según esta negación de la habitud hacia los inferiores se constituye en la abundancia y término de la especialidad. Y por tanto se llama especialísima por exceso: pues aunque tenga inferiores que son individuos, no se comporta sin embargo como género hacia ellos: pues está en cualquiera de ellos según todo el ser, y según todo el ser de su potencia: lo cual no conviene al género cuando está en sus inferiores. Y por tanto, según la habitud que tiene hacia los superiores, es especie. Pero es especie hacia los superiores, como contenida por los superiores, según esto que es especie, la cual se pone bajo un género asignado. Pero es especie de los individuos inferiores como continente de los individuos: y los contiene en esto, en que los reúne en la forma de la especie, que es todo el ser de los individuos según toda la perfección de su potencia. Así pues, en lo especialísimo hay tres intelectos que se comunican entre sí: pues por el hecho de que se subordina a los superiores como especie, tiene el intelecto de especie. Mas por el hecho de que hacia lo inferior no tiene habitud de género, recibe el intelecto de especialísimo. Pero por el hecho de que perfectamente se contiene en un individuo, recibe que es predicado en el 'qué' de los que difieren sólo en número, y para ellos es el 'qué' total, y el ser formal total: mas el ser formal de ellos es sustancial. Por este arte, pues, han de tomarse los generalísimos, y los especialísimos, y los intermedios también en los otros predicamentos.

CAPÍTULO IV. De qué manera lo que se ha dicho se reduzca a compendio.

Capitularmente, pues, estas cosas fueron transmitidas por los antiguos diciendo aquí que lo que se ha dicho es claro de este modo: que en cada uno de los predicamentos hay ciertos generalísimos-

ciertos, de modo que no haya muchos en uno solo, sino uno solo en cada uno. Y de nuevo en cada uno hay otros ciertos especialísimos. Y entre los generalísimos y los especialísimos hay otros ciertos intermedios. Mas el generalísimo es ciertamente aquello sobre lo cual, según el orden de superposición o superveniencia, no hay género. Mas el especialísimo es aquel después del cual no habrá especie inferior que se le subordine como a un género, y en la cual esté según una parte de su potencia. Mas entre el generalísimo y el especialísimo, según el orden de posición, todas las cosas que son, son géneros y especies, comparadas a una cosa o a otra.

Así pues esto que se ha dicho es manifiesto por la posición de ejemplos en el único predicamento de la sustancia: pues la sustancia es un género más perfecto, y en ella los ejemplos son más conocidos: pues la sustancia es un 'qué', y ella misma es género, porque no tiene aquello a lo que se subordine como a un género para que se haga especie: y por tanto es sólo género, y no especie. Mas bajo esta sustancia está el cuerpo, o sustancia corpórea. Mas bajo el cuerpo, como bajo un género, está el cuerpo animado, bajo el cual, como bajo un género, está el animal. Mas

bajo el animal, como bajo un género, está el animal racional según los Estoicos: aunque Avicena y los Árabes digan que el animal racional es como género para el hombre y para los Ángeles: lo cual es falso, porque el Ángel de ningún modo es propiamente animal, sino que se dice animal alguna vez por el vivir según el intelecto. Y si se dice Ángel racional, se dirá equívocamente aquel 'racional' que es diferencia del hombre: pero se ha dicho por causa de los Estoicos y Epicúreos, quienes decían que los dioses terrestres, como Ceres y Esculapio, y los dioses infernales, como Plutón y Vulcano, eran animales racionales. Mas bajo el animal racional, como bajo un género, está el hombre: mas bajo el hombre, no como bajo un género, sino como bajo una especie, están Sócrates y Platón, que son hombres particulares.

Pero de todos estos, la sustancia ciertamente es el generalísimo: por cuanto es sólo género, y no puede ser especie. Mas el hombre es el especialísimo: por cuanto es sólo especie, y no puede ser género. Mas el cuerpo es ciertamente especie de la sustancia, a la cual se subordina como a un género: mas es género del cuerpo animado, el cual se le subordina como a un género. Y el cuerpo animado es ciertamente especie del cuerpo, al cual se subordina como a un género: mas es género del animal por la misma razón que se ha dicho. Y el animal según la misma razón es especie del cuerpo animado: mas género del animal racional. Mas el animal racional en el mismo orden es ciertamente especie del animal: mas género del hombre. Mas el hombre es especie del animal

racional: pero no es género de los hombres particulares, sino sólo especie. Mas aquello que es próximo a los individuos, como el león, y el asno, y el caballo, será sólo especie y no género.

De la misma manera, pues, que la sustancia que es suprema (por cuanto no hay ningún género sobre ella) es el generalísimo: así también el hombre (ya que es especie después de la cual no hay otra especie inferior, ni nada de aquello que pueda dividirse formalmente por diferencias opuestas, sino que sólo los individuos están después de ella, pues los individuos, como hemos dicho, son Sócrates y Platón) será la única especie última en la que se detiene la división formal: y será, como se ha dicho, la especie especialísima. Mas aquellas cosas que están en medio de los extremos, de aquellas que están sobre ellos ciertamente, serán especies: mas de aquellas que están después de ellos, serán géneros.

Por lo cual estas cosas medias ciertamente tienen dos habitudes: a saber, aquella que es hacia los superiores, según la cual se dicen ser especies de ellos; y aquella que es hacia los posteriores, según la cual se dicen ser géneros de ellos. Y así, por la vía de la naturaleza, los extremos en lo sumo y en lo ínfimo tienen una sola habitud. Pues el generalísimo solo hacia aquellas cosas que le son posteriores tiene una sola habitud, ya que según ella aquello que es supremo es género de todos los posteriores. Mas aquella habitud que es hacia los superiores no-

la tiene, como sea lo supremo y el primer principio, a partir del cual por división todas las

demás cosas se originan: y porque por nombre y razón es sustancia, esto es, según aquello que está en todos los inferiores. Lo especialísimo de manera similar tiene solo una habitud, a saber, la que es hacia los superiores de los cuales es especie: porque se subordina a todos ellos como a géneros. Pero la que es hacia los inferiores como hacia cosas comunes no la tiene: porque no se sobrepone a las cosas comunes. Pero se dice especie de los individuos, de los cuales se predica como indiviso según la sustancia y la potestad. De otra manera por tanto se dice especie de los individuos, y de otra de los superiores. Pues se dice especie de los inferiores ciertamente en cuanto es el ser formal de los mismos que la contiene. Pero se dice especie de los superiores, como la que es contenida por estos (en cuanto están divididos por diferencias y potestad).

Y de este modo una figura a modo de árbol suele dibujarse,
[Diagram: Arbor Porphyriana]

* **Sustancia** (Generalísimo)
  * *corpórea* / *incorpórea*
  * **Cuerpo**
    * *animado* / *inanimado*
    * **Cuerpo animado**
      * *sensible* / *insensible*
      * **Animal**
        * *racional* / *irracional*
        * **Animal racional**
          * *mortal* / *inmortal*
          * **Hombre** (Especialísimo)

* *Sócrates* / *Platón* (Individuos)

la cual si se considera según el ser y la esencia, tiene las raíces por las cuales se origina, arriba. Pero si se considera según el ser actual, tiene las raíces, que están en los individuos, abajo.

CAPÍTULO V.

De la manifestación de aquellas cosas que se han dicho a partir de las consecuentes y similares.

[Drop Cap] Estas cosas sin embargo que se han dicho, aún las manifestaremos por aquellas que las siguen y sus similares. Resumiendo por tanto aquellas cosas que se han dicho, decimos, que de lo dicho es evidente, que los Filósofos determinan lo generalísimo por esto de que siendo género, no es especie: pues esto se sigue de esto, de que es lo supremo a lo cual todos se subordinan: pues por esto de que todos se le subordinan, y se predica de ellos en qué, se sigue que no sea subalterno sino generalísimo, el cual de ninguna manera puede ser especie de algo. Se sigue también de lo tenido antes, que no tiene un género que le sobrevenga: porque si esto pudiera ser, ya sería subalterno, y sería especie de aquel género que le sobreviniera en el orden de posición, y sería medio, no extremo. De lo cual se sigue ulteriormente, que no sería simple sino compuesto, y sería participante de otro y participado por otro, y muchas otras cosas que son inconvenientes. Pues si fuera subalterno, de este modo sería subalterno, porque estaría puesto bajo otro. Se seguiría por lo tanto, que no sería

el principio supremo y primero, lo cual es contradictorio a aquello que se probó de él antes.

Pero lo especialísimo los mismos Filósofos determinan, que como es especie, no es ni puede ser género: pues es especie según ambas habitudes suyas: pues según la habitud que tiene hacia los superiores, es especie y no género, porque ella misma es la que se subordina al género, y de la cual el género se predica en lo que es el 'qué'. Pero según la habitud-

habitud que tiene hacia los individuos, no se divide por diferencias, de modo que esté en los inferiores según una parte de su potencia, sino que está en cualquiera de ellos según toda su esencia, y según toda su potencia: lo cual no conviene al género, sino a la especie, no en cuanto es especie, sino en cuanto es especie especialísima, la cual nada tiene bajo sí sino el individuo, el cual sólo por la materia es numerable y no por la forma, en cuanto que en la materia la forma difunde todo el ser y el poder. Este especialísimo, pues, como es especie, nunca se divide ni puede dividirse en especies: porque la división en especies no es sino del género por diferencias formalmente opuestas: por tanto no se divide sino por la materia. Y porque, como dice Aristóteles, la división es causa del número, y la división de la materia es causa del número material: se sigue que se predica de muchos que difieren sólo por el número de la materia en lo que es el 'qué': porque él mismo es el 'qué' y la quiddidad de los individuos y todo el ser de ellos.

Mas todas aquellas cosas que están según el orden de posición en medio de estos extremos, participantes y participadas por la sustancia, y por aquello que son, se llaman ciertamente subalternos, y a la vez, aunque no según lo mismo, son géneros y especies: y por tanto cada una de tales cosas puede ser a la vez género y especie: pueden, pues, todas tales cosas ser géneros y especies, tomadas respecto a una cosa y respecto a otra según la habitud de comparación. Y así todas las cosas que están dispuestas según el orden desde lo especialísimo hasta lo generalísimo, según el ascenso de lo inferior a lo superior, o de lo compuesto a lo simple, o de lo posterior a lo anterior, se llaman según la naturaleza tanto géneros como especies, y se llaman géneros subalternos y especies subalternas. Mas el género subalterno no se dice porque tenga bajo sí un género: porque así el generalísimo sería subalterno, pues tiene bajo sí otro género: sino que se dice puesto como género subalternado.

Y similarmente la especie especialísima no se dice no subalterna por el hecho de que no se subordine al género, pues al género se subordina: sino que por eso se dice no subalterna, porque ninguna especie común se le subordina; pues esto es lo que suena el nombre de 'subalterno', a saber, que en orden alternado se subordine a lo participado y se subordine al participante: y lo que no tiene sino uno de estos, no es subalterno. Pues el generalísimo se superpone a todo lo que participa de él, pero en orden alternado nada participa. Mas el especialísimo se subordina a todo lo parti-

cipado, pero por ningún común es participado. Y por tanto estos dos no tienen orden alternado, y por tanto no son subalternos.

Nota además que cuando se dice género subalterno, parece haber una oposición en el adjetivo: porque el género como género dice superponerse en el orden de los predicables, y dice aquello que es principio y definitivo de lo que se le subordina. Mas 'subalterno', al decir lo que en el orden está alternado, de algún modo dice lo que se subordina, y lo que es principiado y definido. Pero esto se resuelve fácilmente si se considera cómo se dice género subalterno: pues el ser género lo tiene por la razón de lo anterior y del principio, y de la superposición; mas el ser subalterno lo tiene por una subordinación alterna en la superposición. Y porque así la generalidad y la subalternación se refieren a cosas diversas, se sigue que una no priva ni disminuye la razón de la otra.

Además, cuando se divide el género por estas diferencias, subalterno y no subalterno, con certeza la división es del sujeto en el accidente. Pues acontece a aquella naturaleza que es género que esté en el orden de los predicables permaneciendo en una sola posición, o que sea alternada según el orden de diversas posiciones. Lo mismo además ha de entenderse de la especie subalterna y no subalterna: pues esto acontece a aquella naturaleza que es especie: pues estos nombres 'subalterno' y 'no subalterno' significan las razones de los accidentes de la posición en tal orden de predicables-

de posición en tal orden de predicables significan dentro de la naturaleza de los predicables de este tipo. Y por tanto, cuando se dice que de los predicables algunos son subalternos según la predicación, y otros no subalternos, es una división del sujeto en accidentes según la verdad de la cosa.

Pero esto es verdad, que si se considera la causa de esta división y posición, entonces se preentiende otra cierta división, que es que la naturaleza de tales predicables una es simple, otra compuesta: y cierta naturaleza compuesta es numerable y divisible por diferencias, por el hecho de que está compuesta de género y diferencia; mas otra es numerable por el solo número, por el hecho de que por diferencias últimas no puede dividirse: y esta división es de género en especies, porque la naturaleza numerable por diferencias es género compuesto; mas la numerable por la materia y no por las diferencias es la especie especialísima.

Ni se ha de decir de ningún modo que lo subalterno se diga o género o especie porque no pueda subalternarse así, para que esté debajo y encima: como algunos dicen que el género subalterno se diga porque está bajo otro solamente, y la especie se diga la que está sobre otro; pues ésta no es la razón de lo subalterno: pues lo alternado es lo que alternadamente se subordina y se superpone, como se ha dicho. Pues si se dijera subalterno en el género al que se superpone un género, y subalterno en la especie a la que se subordina una especie, como algunos dijeron, sería subalterno

de una razón y de otra, lo cual es falso. Por lo cual 'subalterno' se dice a la vez de ambos, según que alternadamente se pone debajo y encima, y puede ser género y especie. Y por tanto el generalísimo no puede ser subalterno: porque no puede alternarse a sí mismo para hacerse debajo y sujeto como la especie. Y lo especialísimo no puede ser subalterno, porque no puede subalternarse a sí mismo para hacerse sujeto y predicado respecto a algún común.

Mas de los subalternos y de los generalísimos y especialísimos que no se subalternan, hay un ejemplo y semejanza en las familias, de las cuales, como se dijo en el tratado del género, se transpuso primero el género lógico. Pues si la familia de Júpiter, esto es, la que desciende de Júpiter, se distingue por casas o familias, diremos que Agamenón, o la casa y familia de Agamenón, que es la última e inferior, se reduce a Atrida de quien desciende, y de Atrida tomó su género y origen: y así Atrida da género a Agamenón, pero Atrida tomó su género de Pelópe, y Pelópe atrajo su género de Tántalo, y Tántalo de Júpiter: ya que Dios es sublime y primero en el orden: por lo cual ocupa el lugar del generalísimo, porque no se somete a otro. Mas Júpiter era llamado dios sublime por todos los antiguos: todos los intermedios, pues, son tanto padres como hijos. Mas en los extremos, Agamenón es hijo solamente, recibiendo y no difundiendo el género: Júpiter en cambio dando y no recibiendo de nadie en aquel orden. Porque aunque también se diga que Júpiter es hijo de Saturno: sin embargo, porque expulsó al padre

del reino, en la dignidad real y familia del reino y grado de honor no tuvo anterior: y por tanto la familia real se detiene en Júpiter en lo supremo, mas en Agamenón en lo ínfimo. Mas los intermedios son alternadamente: tanto recibiendo como dando la familia perteneciente al reino. Y esto es como en los géneros puestos subalternadamente y no subalternadamente, como es manifiesto por lo predicho.

Pero en esto hay una disimilitud: porque en las familias ciertamente todas las cosas descendientes generalmente se reducen a un solo principio. Mas digo 'generalmente' en toda familia que desciende de uno, se hace la reducción a un solo principio: mas cuando no se hace el descenso de uno, entonces no pueden reducirse a uno: como si dijéramos que en diversos cuartos del mundo fueron divididos los principios del hombre. Pues sola una cuarta de la tierra nos es conocida, como prueba Ptolomeo en el Almagesto, y en esta habitable nuestra todas las familias se reducen a Adán. Mas en otros cuartos si habitables-

tuvieron otros y otros principios. Pero en los géneros y especies lógicos no es así: porque todas las cosas que están en todos los géneros y especies tanto de la sustancia como de los accidentes no pueden reducirse a algo uno (que sea según una sola razón el principio de todos), por esto de que el ente (al que todos de algún modo se reducen) no es género común de todos tanto de los géneros de sustancia como de los géneros de accidentes. Pues no todas tanto las sustancias como los accidentes son del mismo género: pues

así sucedería, que o todos serían sustancia, o todos serían accidentes, por esto de que el primer género ciertamente lo es de todos los demás: y un género no es principio sino de aquello que ciertamente es de una y la misma razón. Entonces por lo tanto todos los predicamentos tanto de sustancia como accidentes serían de un solo género, si se toma un género en aquella razón de género: como dice Aristóteles en las *Categorías*, porque a saber por el nombre y la razón de sustancia en el 'qué' así se predica de aquellos que están en una especie, como en un género.

Los entes por tanto según su diversidad están puestos en diversos géneros, como ha sido dicho por Aristóteles en las *Categorías*. Pues hay diez géneros casi como los diez primeros principios, de los cuales uno no puede reducirse a otro. Y si Aristóteles[1] enseña a reducir todas las cosas a la sustancia, esta reducción de todas a una no es como a un género, sino como la reducción de algunas cosas a un sujeto: a causa de lo cual si alguien dijera, que todas las cosas son entes, y que el ente es un predicado común de todos, nombraría a todas las cosas entes equívocamente, como dice Aristóteles, y no unívocamente. Pero si un solo género común de todos fuera esto mismo que llamamos ente, aún todas las cosas se dirían unívocamente entes, porque el género por nombre y razón se predica de aquellos de los cuales es género.

Pues como hay diez principios primeros comunes y generalísimos, si estos se dicen entes, la predicación será según la comunidad del nombre

solamente, y no habrá comunidad según la razón de la definición, la cual según el nombre se ha de asignar. Pues en tales cosas el ente simplemente es la sustancia, y las otras no son entes simplemente, sino que son pasiones del ente, como la cantidad es la medida del ente, pero la cualidad no es ente simplemente, sino disposición del ente: y así de las otras. Sin embargo porque en tales cosas hay un respecto a uno que es simplemente ente, por esto no es simplemente equívoco. Por lo cual no de todos los que respectan a uno es el mismo modo y razón de respectar: pues uno es como medida, otro como disposición. Por esto en cuanto a esto es equívoco. Y por esto el todo a la vez es análogo, esto es, llamado común según la proporción, que es medio entre lo unívoco y lo equívoco: el cual simplemente, como dice Boecio, por caso y fortuna es equívoco. Y unívoco el que simplemente por la unidad del nombre y la unidad de la razón definida es unívoco. Pues en tal unívoco y al cual muchos respectan, uno y lo mismo es el ser en la sustancia, y en todos los que le respectan a este, hay un solo modo y una sola razón de respecto y de respectar al mismo.

Estas ciertamente por tanto diez que son los primeros principios de todos, son generalísimas, y son por número finitas a un denario. Pues en estas diez como en géneros se detiene la resolución de todos. Pero las especialísimas (que están ante los individuos próximos, y no pueden dividirse por diferencias opuestas) son de un número cierto ciertamente según la naturaleza, sin embargo no es definido y cierto en cuanto a nosotros.

Pero que sea cierto según la naturaleza en cuanto a esta intención, se prueba suficientemente de esto, que ningún género es tal cuya potencia sea infinita. Pero la potencia del género se determina al acto de la especie por las diferencias constitutivas. Las diferencias constitutivas por tanto son finitas: porque de otro modo no finarían la potencia finita del género. Al nú-

-mero sin embargo siendo finito de las diferencias constitutivas que finiquitan la potencia del género se finiquita el número de las especies. El número por tanto de las especies especialísimas es finito en cuanto a la naturaleza. Pero los individuos que están después de las especialísimas en cuanto a la potencia de la naturaleza son infinitos: pues la materia es divisible al infinito por la potencia de la naturaleza mediante la continua aportación y ablación de lo primero que genera y divide la materia: es necesario por tanto, que por la potencia de la materia los individuos sean infinitos, y el accidente individuante así o así por la potencia de la naturaleza es infinito. Aunque por tanto en lugar y tiempo tanto los singulares como todos en acto sean finitos, sin embargo por la potencia de la naturaleza, y la división de la materia, y por el modo del individuante son infinitos. Y por esto comprensibles ni por ciencia ni por arte. Por eso Platón preceptúa que descendiendo desde los generalísimos por división, y llegando hasta las especialísimas, se aquiete y no divida más allá: de lo cual induce la razón, porque a quien desciende de los generalísimos es necesario ir y descender por medios:

porque de extremo a extremo no se llega sino por el medio, ni así puede descender sino dividiendo el extremo en medios por diferencias específicas, a cuyo número se multiplica el número de las especies. Pues la esencia del género es numerable por diferencias específicas, las cuales están en el género como el acto en la potencia: pero la potencia de la materia es infinita. Los individuos, dice Platón, deben ser abandonados, porque acerca de ellos mediante división cierta y determinada no puede saberse disciplina: y por esto ni por ciencia ni por arte son determinables.

Pero todo lo que se ha dicho en este capítulo, se recoge en compendio así, que los Filósofos y mayormente los Peripatéticos determinan describiendo que lo generalísimo es lo que siendo género, no puede ser especie: y por esto no se alterna la razón del género en razón de especie. Y nuevamente determinan lo generalísimo diciendo que es él mismo el género supremo, sobre el cual no hay otro género que le sobrevenga,

porque en aquel orden no puede haber nada superior a lo supremo. Pero lo especialísimo por el contrario dicen que es tal que, siendo especie, no es género, ni puede alternarse para que tome la razón de género. Y de nuevo determinan al mismo especialísimo que, como es especie, nunca se divide en especies, porque no es esencia numerable o divisible por diferencias específicas, sino que se numera por la división de la materia. Y por eso es especialísimo, lo que se predica en su 'qué' de muchos que difieren solo por el número. Pero aquellos géneros y especies que están en el medio

de los extremos predichos se llaman géneros y especies subalternas: porque cada una puede ser tanto géneros como especies alternativa o supositivamente, cuando alternativa y comparadamente se ponen a una cosa y a otra. Pero aquellas que están ascendiendo desde lo especialísimo hasta lo generalísimo, se llaman a la vez géneros y especies. Y se llaman géneros subalternos como en las familias que descienden de uno solo, en las cuales cualquiera de los medios da y toma género, como Agamenón, Átrida, Pelópida y Tantálida, y así por todas las familias ascendiendo hasta la familia última de Júpiter, del cual todas aquellas familias extrajeron su género, como del primer principio de su generación.

Pero en esto es disímil, porque en las familias por lo general todos los medios se reducen a uno solo, que es verdaderamente el principio de todos; por ejemplo a Júpiter el primer padre. Pero en los géneros y las especies no es así. Y esto es por eso, porque aquello común que se llama ente no es el mismo género común de todos: ni todos los generalísimos reducidos en el ente, son del mismo género en el ente, según que se toma un único género, como dice Aristóteles que debe tomarse un género que según una misma razón se predique igualmente de las especies. Sino que los géneros están puestos en el ente según lo anterior y lo posterior, como se ha dicho en las *Categorías*. Pues según aquella doc-

-trina los géneros generalísimos son como los diez primeros principios de los predicables, los cuales ulteriormente a otro principio que sea

principio de ellos como género no se reducen. De donde si alguien llamara entes a todas las cosas, de tal manera que el ente se predicase de cualquier género, equívocamente, dice Aristóteles, las nombrará entes, no unívocamente. Pues si uno y el mismo fuese el género de todos los predicamentos, a saber el ente mismo, unívocamente se dirían entes todos los predicamentos, y unívocamente e igualmente recibirían la predicación del ente. Pues como, como a menudo se ha dicho, diez son los primeros principios de todas las cosas, ni serían principios si sobre sí tuvieran otro principio, es evidente que la comunidad que tienen en el ente es solo según el nombre, y no según la razón de la definición tampoco la que es según el nombre: porque si el ente por una sola razón se predicara de todos, o todos serían sustancia, o todos accidente, lo cual es imposible. Estos por tanto ciertamente son los generalísimos. Pero los especialísimos están en un cierto número finito en cuanto a la naturaleza, sin embargo no en cuanto a nosotros en un número definido y cierto. Pero los individuos que están después de las especialísimas son infinitos en cuanto a la potencia de la materia. Por lo cual Platón ordena que quien desciende de los generalísimos hasta llegar a las especialísimas se aquiete en el dividir. Pero Platón ordena descender por los medios que son géneros y especies dividiendo a cualquiera de ellos inmediatamente del género por específicas diferencias. Pues las cosas infinitas, dice Platón, han de ser abandonadas, ni de aquellas que son infinitas dice Platón poder hacerse disciplina.

CAPÍTULO VI.

Del modo de venir de lo generalísimo a las especialísimas, y a la inversa.

Pero porque en la coordinación de extremos y medios la vía es de venir de un extremo al extremo por los medios, es necesario tocar de qué modo procede, quien del predicable supremo hasta el ínfimo va por los medios, y de qué modo procede, el que por el contrario del ínfimo por los medios procede hasta el supremo. Decimos que quien del supremo por los medios procede al ínfimo (que se llama especialísimo) es necesario, que descienda de lo prior según la naturaleza a lo posterior, y así siempre proceda descendiendo hasta llegar al predicable próximo. Y así para el que desciende es necesario ir por multitud. Pues no se llega a lo posterior, sino por la división de lo superior. Pero la división si es perfecta, segregando todas las partes de lo dividido, siempre es causa de multitud. Pues por esto es perfecta la división de parte de lo divisible: puesto que por la división toma todas las partes de aquello que es divisible: a causa de lo cual cuando el cuerpo se toma bajo la sustancia, primero es necesario entender la división de la sustancia por la sustancia corpórea e incorpórea, y entonces una sola diferencia constitutiva unida con el género toma cuerpo, y así se hace el descenso por multitud, que toda entera la causa la pre-entendida y perfecta división. Pues tomar una parte del todo no dividida del opuesto con la otra parte, es división imperfecta: pues no explica perfectamente qué de las partes está en el todo.

Y por el contrario sin embargo si alguien ascendiera de las especialísimas a los generalísimos, es necesario recoger la multitud en uno solo, del cual por división fue tomada: pues así ascendiendo resuelve y reduce todas las cosas divididas (que no son muchas sino por división) en una sola forma de aquello que fue dividido. Y así de muchos procede a uno. La causa de lo cual es, porque aquello que es común de muchos, es por causa de la recolección en este modo por el cual la recolección se dice de muchos en una sola naturaleza la cual en ellos es adunación y resolución. Pues así el colectivo de muchos que por división de la materia son muchos en una sola naturaleza de especie es especie: porque una sola naturaleza de la especie está en todos los individuos de la misma especie: pues no es así en uno, que no esté en el otro: sino que como está en uno, está también en el otro por la aptitud de la naturaleza y de la forma,

aunque no según lo que está en uno, esté también en otro como se ha dicho en el principio y en los universales. Mas el género es más colectivo y adunativo que la especie, en esto que recoge más cosas que la especie, aunque también la especie sea más una según la intención que la forma del género: pues menos distan entre sí y más son uno las cosas que son una en especie, que aquellas que son una en género, puesto que más cosas une en sí y recoge el género que la especie: pues une y recoge muchas especies y todas las cosas que en las especies se recogen.

Mas los particulares y singulares según que son de esta clase, siempre están en multitud: cuya causa de multitud es la división de la materia, y por tanto por el modo contrario de las recolecciones de la especie común, dividen aquello que es uno en la naturaleza en muchos, no ciertamente por división de la forma, sino por división de la materia, como se ha dicho.

Mas se divide por la división del todo universal, porque lo dividido se divide por el ser, y por la naturaleza y la forma, según toda su esencia y potencia está en cada uno. Y por el contrario la especie recoge y une muchas cosas como divididas en uno: pues por la participación de la especie muchos hombres son un hombre. No ciertamente de tal modo, que este hombre que es un hombre por la materia, sea muchos hombres divididos por sus materias y sus supuestos: sino porque por la participación misma de uno que es participado por muchos según lo que él mismo es uno en la naturaleza y esencia, muchos se unen, y son uno según este modo. Y esto es lo mismo que si se dijera que Sócrates y Platón y otros hombres singulares son uno en el hombre, según que el hombre dice la naturaleza de la especie predicada de ellos. Y si así por la participación de la especie muchos hombres son un hombre, no se sigue de esto, que simplemente muchos hombres sean un hombre: porque un hombre y muchos hombres se dicen simplemente por la pluralidad o unidad de la materia sujeta. Por el contrario, sin embargo, de los hombres particulares o particulados por la materia, de un solo hombre, de una sola

naturaleza, y de una sola forma común de todos se hacen muchos hombres según el ser singular: y dividido por el sujeto en todos, permaneciendo sin embargo indiviso según la naturaleza común y la forma y según el ser del universal. Pues aquello que es singular y determinado según el ser y el sujeto, es siempre divisivo de su común próximo y determinativo. Pero lo que es común y universal, es siempre colectivo y adunativo.

Mas aunque recoger y adunar sean lo mismo en la sustancia, difieren sin embargo según la razón. Pues la recolección comienza de muchos, y se termina en uno: la adunación comienza de uno, y se termina en muchos, los cuales en uno se unen. Mas esto para que mejor se manifieste, explíquese en más casos. Pues la recolección es solamente en un lugar continente, pero no uniente, como se dice que un montón de piedras se recoge. Y estos se llaman propiamente nombres colectivos, como montón, turba, pueblo, y otros de esta clase. En tales cosas ciertamente es perfecta la recolección, pero imperfecta la adunación. Y por tanto tales cosas no se predican de sus partes: porque las piedras individuales no son un montón, ni los hombres individuales son un pueblo o una turba.

Hay asimismo una recolección de muchos moviéndose hacia uno y hacia un fin: como es la recolección de un ejército en un jefe que lo mueve, y en un fin, que es la victoria. Y esta recolección aduna más que la antecedente, aun cuando ésta tampoco haga una adunación perfecta según la naturaleza. Y por tanto el todo no se predica de la parte, porque un solo soldado no es un ejército,

sino que porque todos se unen en el motor y en el fin, por eso se sigue que cada uno se mueve en cada uno y en el jefe, y cada uno según la analogía de su operación perfecciona la victoria.

Hay asimismo una recolección en una sola figura de perfecta cantidad, como se dice que el fundamento, y la pared, y el techo se recogen en-

una sola forma de un todo íntegro: porque la forma no está en las partes divisamente, sino simplemente en las partes tomadas conjuntamente, y en cualquiera de ellas divisamente no está sino según algo: por eso esta forma aunque recoja las partes y las adune a sí, no se predica sin embargo de todas las partes sino conjuntamente, y no de cualquiera divisamente.

Junto a ésta habrá aún otra forma, la cual aunque recoja las partes, y de algún modo las una, no añade sin embargo a cualquiera su toda potencia perfecta, como es la forma del reino, y generalmente la potencia de todo el reino se constituye por las potencias como partes, como es la potencia del presidente, del palatino, y del jefe, y del conde, de todas las cuales se confecciona el reino. Y esta forma que no une según toda la potencia, otra vez no puede predicarse de las partes simplemente: porque el presidentado no es el reino. Pues tal forma comunica su potencia a las partes ordenadamente, y por tanto cualquier parte es alguna potencia del reino, y en tales cosas es verdad, que lo que puede el inferior, lo puede también el superior, pero no se convierte.

Y según un modo en algo similar a éste, la forma natural recoge y une a sí las partes de la

materia que ella termina. And por tanto de la materia o de las partes de la materia no se predica, porque ella misma en potencia excede a las partes: y así el animal no es la vista, o el oído, u otro de esta clase, siendo que puede lo que puede la vista, y más, y así es en todos los otros. Hay finalmente una forma que perfectamente recoge y une las partes, de tal modo que recoge y une a cada una a sí, de tal modo que su ser en cada una es lo mismo con el ser de cada una, o no diverso de él, y por tanto se predica de cada una de las partes: y tal forma es la del género y de la especie y de los otros que son universales. Y de este modo entendemos aquí, que el que asciende de lo especialísimo a lo generalísimo, recoge y aduna la multitud en uno, y que lo común sea colectivo y adunativo.

Asignado así el género, y asignada así la especie, qué sea cada uno por definición, es claro de lo dicho, que en toda división próxima del género en especies, siempre el género es uno y las especies en las que se divide son muchas. Pues siempre la división de uno y el mismo género es en muchas especies: cuya razón es, porque la diferencia no divide ni tiene acto sino por la oposición. Mas nada es opuesto a sí mismo, sino que se opone a aquello a lo que es contrario. Toda diferencia por tanto que divide al género, tiene una diferencia opuesta a sí: y por tanto el género unido con una diferencia hace otra especie opuesta a aquélla, porque la alteridad, como dice Boecio, es causada por la oposición: por lo cual dice Aristóteles, que si alguien en la definición asignara algo como

diferencia, debe considerarse si su opuesto es también diferencia del mismo género. Pues si el opuesto no es diferencia, ni esto que asignó fue verdadera diferencia: pues el género no se divide sino por opuestas diferencias o formas que son diferencias: mas las opuestas diferencias unidas con el género siempre constituyen no una, sino muchas especies.

Hay sin embargo quienes contra esto que se ha dicho objetan por aquello que desde el principio se dijo del universal, a saber, que de la aptitud de existir en muchos y de decirse de muchos se diga el universal, y no del acto: a saber, que de hecho esté en muchos y de muchos: porque de otro modo el sol no sería universal. Pues de esto quieren inferir, que el género es lo que no tiene muchas especies, sino lo que es apto por naturaleza para tener muchas especies. Y así no es necesario que el género siempre se divida en muchas especies. Mas a esto hay que decir, que no es verdad del género, sino de la especie especialísima solamente: porque el género no se divide sino por aquellas cosas que están en él por potencia natural y sustancial, y por tanto se divide por sí mismo: y es necesario que se divida en muchas cosas que de hecho sean muchas. Mas la especie no se divide-

a través de aquellas cosas que están en ella misma: ni se divide según su potestad sustancial, sino que más bien se multiplica y se numera antes que se divida por aquello que todo entero sustancialmente está fuera de su naturaleza y esencia, a saber por la materia que no es nada de la esencia formal de su potestad. Y por esto le acaece a la

especie el estar en ella misma: a causa de lo cual sola la aptitud basta en la especie para que sea apta de existir en muchos, para esto de que sea universal, aun si en acto no está sino en uno solo, o tal vez en ninguno, con tal de que sea forma que según la aptitud sea apta de naturaleza de estar en muchos[1].

Se ha de saber por tanto, que no es género el que no tiene muchas especies. De donde si pusiéramos no haber ninguna especie de animal sino el hombre, entonces en verdad se sigue, si es hombre, es animal: pero no se sigue, que animal sea género a causa de la razón que se ha dicho. Pero solamente en la especie especialísima sí, como se ha dicho, basta la aptitud a esto de que sea universal según la aptitud. Pero si esta aptitud debe reducirse al acto, conviene que en acto esté en muchos y se diga de muchos: y no solamente es universal según el acto, sino según sola la aptitud. Pero en estos en los cuales la aptitud se reduce al acto, por división de la materia se reduce al acto, como se ha dicho: porque la aptitud de la naturaleza a muchos, no es a tantos, que no pueda ser a más: por esto continuamente así en el infinito puede reducirse al acto.

Pero en toda coordinación tal de los predicables el género ciertamente se predica de la especie sustancial y universalmente, y todas las cosas superiores de las inferiores sustancialmente y universalmente se predican: pero la especie ya sea subalterna, o especialísima, ni se predica de manera sustancial y universal del género próximo superior a ella, ni se predica de los géneros

superiores a ella no próximos, sino unidos a ella por un medio. Pero la causa de esto es: porque entre tales superiores predicados de inferiores de manera sustancial y universal la predicación no se convierte, por aquello de que el predicado está en más que el sujeto. De donde no se sigue, si el hombre de manera sustancial y universal es animal, que el animal de manera sustancial y universal sea hombre: pues hay algún animal que no es hombre, como el asno, o el león: pues el animal aunque sea del intelecto del hombre (y por tanto es necesario predicarse de él) sin embargo a la inversa el hombre no es del intelecto de animal: por causa de lo cual el animal puede ser sin el hombre.

Pero en toda predicación ordenada (en la cual según el orden natural de los predicables uno se predica de otro) conviene que los iguales o pares se prediquen de los iguales, o pares, como la predicación de los convertibles, como todo relinchante es caballo, y todo caballo es relinchante. Pues en tales cosas el sujeto es el converso del predicado: y por esto ni el predicado deja al sujeto, ni el sujeto deja al predicado. O conviene que las mayores cosas se prediquen de las menores: y en tales el predicado es de la razón del sujeto: y por tanto el sujeto nunca abandonan al predicado, aunque el predicado puede abandonar al sujeto: y tal predicación es como cuando animal de hombre se predica sin conversión.

Y si insta alguien, que el hombre se predica de animal, cuando se dice, algún animal es hombre, o este animal es este hombre. Nula es la instancia:

porque esta predicación no es sustancial y según el orden de los predicables, porque es por accidente: pues le acaece al animal ser este animal que es hombre o este hombre. Pero las cosas menores de las mayores de ninguna manera se predican según este modo de predicación: pues tampoco dices que universalmente el animal es hombre, del mismo modo que dices que de manera universal y sustancial el hombre es animal[2].

Pero según toda la coordinació-

-nación de los predicables de cualquier cosa que la especie se predique ya sea subalterna o especialísima, de todos ellos mismos se predicará universalmente tanto el género de aquella especie, como el género de aquel género, y así hasta el generalísimo, el cual predicado último en el ascender, y primero en el descender es en aquella coordinación de los predicamentos. El ejemplo de lo cual es, que si es verdad que Sócrates es hombre, que el hombre es animal, y que el animal es sustancia: es verdad, que tanto Sócrates es hombre, y que Sócrates es sustancia: pues siempre tanto sustancialmente como universalmente en tal coordinación las cosas superiores se predican de las inferiores y del individuo. Pero el generalísimo se predicará tanto del género inferior a él próximo puesto bajo él, como de todos los géneros inferiores, si son múltiples los medios subalternos entre él mismo y el especialísimo: y se predica de la especie especialísima, y de los individuos que están bajo ella.

Pero atiende, que como se ha dicho, la forma que se predica, no se predica a no ser que sea

más conocida, y el nombre de todo el ser de la cosa. Pero el todo ser de la cosa o está en potencia remota, y así se nombra por el generalísimo: o en potencia próxima, y así se nombra por el género subalterno: o en la potencia más próxima, y así se llama por el género inmediato: o está en acto, y así se nombra con el nombre de la especie. Pero de la predicación de la diferencia, de lo propio, y del accidente, más abajo se tratará. Y por eso dice Aristóteles que no es viviente y animal, ni animal y hombre a la vez. Por lo tanto tal modo de predicar se concluye de aquello que es llamado el orden de los predicables.

Pero estas cosas que se han dicho, en compendio se dicen así, que para aquellos que descienden a las especialísimas es necesario ir por una multitud de especies dividiendo el género por diferencias opuestas. Pero a los que ascienden desde las especialísimas a los generalísimos es necesario recolectar la multitud en una sola naturaleza del género dividido. Pues la colectiva en una sola naturaleza común es la especie, y más colectivo de muchos es aquello

que es género: pero los particulares y singulares siempre existiendo en multitud, por el contrario dividen en multitud aquello que es uno común: y así por participación de la especie múltiples hombres son un solo hombre. Pero al dividir los particulares así la especie, y distraerla en multitud, el único y común hombre es múltiples hombres: pues lo que es divisivo de un común siempre es aquello que es singular: pero lo

colectivo y adunativo de múltiples en uno solo es aquello que es común.

Asignados por tanto así el género y la especie por la razón definitiva respecto a qué es cada uno de ellos, y existiendo un solo género, pero múltiples especies por la división de diferencias opuestas, siempre habrá una división del género en múltiples especies por la causa asignada más arriba. El género ciertamente en este orden siempre de manera universal y sustancial se predica de la especie, y todas las cosas superiores de las inferiores. Pero la especie ni se predica del género superior más próximo a ella, ni de las superiores no inmediatamente conjuntas: pues tampoco tal predicación se convierte por la cual el género se predica de la especie. Pues en toda predicación ordenada sustancial conviene o que los iguales se prediquen de los iguales, como relinchante del caballo: o conviene predicar los mayores, esto es, los más comunes de los menores, como animal se predica del hombre, puesto que animal abarca más que el hombre. Pero las cosas menores de las mayores según este modo de los predicables de ninguna manera se predican, a menos que por accidente, como se ha dicho. Pues ni dices y predicas universalmente que el animal es hombre, del mismo modo que dices universalmente que el hombre es animal.

Pero de aquellas cosas de las cuales la especie universal y sustancialmente se predica, de estas necesariamente se predicará tanto el género de la especie, y el género del género hasta llegar a los generalísimos. Pues si por ejemplo es verdad

decir que Sócrates es hombre, pero el hombre es animal, y el animal es sustancia: es verdad decir que Sócrates es animal y sustancia. Siempre por tanto naturalmente las cosas superiores se predican de las inferiores. La espe-

-cie ciertamente de manera sustancial de los individuos se predica. Pero el género se predica de la especie y del individuo. Pero el generalísimo se predicará tanto del género subalterno como de todos los géneros, si son múltiples los medios y los subalternos entre el especialísimo y el generalísimo: pero se predicará de la especie especialísima y de los individuos según toda la coordinación de los predicables de este modo. Pues así en todas las cosas es verdad, que cuando uno de otro se predica como de sujeto, en el cual especialmente por el intelecto es concebido: cualesquiera que sustancialmente del predicado se predican, es necesario que todas ellas se prediquen del sujeto. Y de manera negativa de modo similar cualesquiera que universalmente se niegan del predicado, es necesario que ellas también se nieguen del sujeto: pues el animal como no es piedra, es necesario también que el hombre no sea piedra.

CAPÍTULO VII.

Del modo de los predicables que se predican.

De todo lo que se ha dicho, consta que decimos que el generalísimo se predica de todos los que bajo él se ponen en recto orden tanto de los géneros como de las especies y de los individuos. Pues cualquier género que está inmediatamente antes

del especialísimo, se predica de todas las cosas especialísimas, como animal de hombre y de asno y de león y de otras especies: se predica también de los individuos de aquellas especies por esto de que esencialmente está en ellos y se dice de ellos. Pero aquello que así es especie, que solamente es especie, y no género, la cual es la especie especialísima, no se predica por sí misma sino de los individuos. Pero el individuo que es cierto, no se predica, sino de uno solo discreto y señalado, por aquella predicación que en lo anterior se ha determinado: aunque el individuo vago se predique de muchos, esto es, por predicación de especie, y no de individuo, como se ha dicho. Pues el individuo que se discierne de otros particulares puestos bajo lo mismo común, se forma de dos maneras: pues la sustancia se forma por los accidentes que son signos de tal discreción, que en el nombre propio se importan, como cuando se dice Sócrates. Pero porque el accidente no se individúa sino por la sustancia, por eso el individuo de los accidentes por demostración a la cosa que está debajo del accidente se designa, como este blanco, y este viniente, de modo que el accidente tanto sin tiempo y movimiento, como con tiempo y movimiento se designe. Se discierne también otro por circunlocución, como la discreción de Sócrates se designa por su generante, o por el lugar de generación, como cuando se dice hijo de Sofronisco, si solo Sócrates es hijo suyo: pues del generante principalmente extrae el origen, porque este genera a este dicho: y en tales cosas a veces para notar una mayor discreción cambia-

mos las apelaciones diciendo hijo de Sofronisco, notando que bajo esta apelación es conocido más discretamente que bajo la apelación de Sócrates.

Pues se llaman individuos las primeras sustancias de este tipo a causa de esto, que en cuanto a la discreción no en cuanto a la sustancia cada uno de ellos de manera dividida consiste en propiedades, de las cuales la recolección de las mismas en número nunca estará en algún otro. Las cuales (como dice Boecio) son siete, a saber propia forma, propia figura, propio parentesco según el cual por esta o aquella decisión de semen descendió de sus padres, propia nominación impuesta por propio accidente, propia patria según lo cual patria se dice el centro de natividad en el cual miró el periodo del círculo celestial en la natividad, propio tiempo, propio lugar que contiene todas estas cosas: pues estas no pueden abstraerse de esta cosa porque a través de esto tanto aquí como ahora. Pues aunque esta materia sea principio de la forma particular y de la individuación y parte sustancial del individuo: sin embargo estos accidentes aunque no componen la sustancia singular, hacen a la noticia de su discreción, y si el individuo no como sustancia particular, sino como discreto, y discretamente el nombre lo designe-

-signado: entonces los accidentes son nombres concebidos en la razón, y de la esencia del individuo así designado: aunque no sean alguna parte de la sustancia particular según lo que es la sustancia, pues ésta no se compone sino de esta forma.

Mas las propiedades que son del hombre común por esto que el hombre común está en muchos, se encuentran también en muchos, como lo risible, y lo manso por naturaleza, y lo perceptible de disciplina, y otras de esta clase. Pues éstas están en muchos, y lo que es más, se encuentran en todos los hombres particulares: pues están en ellos por lo común que está en ellos, y por tanto convienen con ellos en aquello que son hombres. Pues en el orden directo de los predicables se contiene el individuo bajo el hombre, o generalmente hablando bajo la especie. Mas la especie se contiene bajo el género. Pues el género es un cierto todo universal, y lo que es género según lo que es género, no es sino un todo. Mas el individuo no es un todo, sino solo una parte subjetiva del todo universal. Pero la especie que está en medio, está entre el género y el individuo, y es todo y parte comparada a cosas diversas: mas parte ciertamente de otro género que es el todo respecto de ella. Pues la especie es parte del género en potencia: porque el género no está según toda su potencia en la especie. Mas el todo es la especie, no de algún todo: porque nada participa de ella según una parte de su potencia, como la especie misma participa del género, sino que es todo para todos los otros individuos: porque la especie misma, como dice Boecio, es todo el ser en los individuos. Ni se refieren los individuos a la especie como partes de ella, sino más bien como singulares según todo el ser y potencia, que tienen en sí la especie y participan de ella.

Diciéndolo compendiosamente por tanto, el generalísimo ciertamente lo decimos o predicamos de todas las especies, géneros, e individuos puestos bajo él según su coordinación. Mas el género subalterno, que está antes de lo especialísimo, lo predicamos de todos los especialísimos e individuos. Mas las especies las predicamos de todos los individuos puestos bajo ellas.

Pero el individuo lo predicamos de uno solo no por una predicación propia. Pues el individuo nombrado bajo una descripción Sócrates, o en los accidentes este blanco o este nombre por demostración o por circunlocución de habla más manifiesta "el hijo de Sofrónico": pues si tuviera muchos, entonces por tal circunlocución Sócrates no sería discernido. Los individuos por tanto por voz de discreción se dicen de esta clase: puesto que en cuanto a su discreción cada uno de ellos consiste de tales propiedades, cuya recolección nunca será la misma en otro. Pues la propiedad discretiva de Sócrates nunca estaría en algún otro hombre particular. Mas estas propiedades que son propiedades comunes, serán las mismas en muchos. Pues aquéllas son propiedades de lo común y no de lo singular según lo que es singular. Y, para que se diga más, las propiedades del hombre común están en todos en los que hay una sola naturaleza común: pues los que participan de la naturaleza común, participan también de lo propio que sigue a aquella naturaleza. Tales propiedades comunes del hombre por tanto estarán en todos los particulares en cuanto son hombres. Según por tanto el predicho orden de los predica-

bles se contiene el individuo bajo la especie, y la especie bajo el género. Pues el género es un cierto todo en cuanto es género. Mas el individuo según que es individuo, es una cierta parte. Pero la especie es todo y parte. Mas es parte ciertamente de otro, esto es, del género del cual participa según una parte de su potencia: mas no es todo de otro que participe de su parte, sino que es todo para otros: pues para las partes es todo, cualquiera de las cuales participa de lo mismo todo.

Mas que aquellas cosas que se han dicho del género y de la especie dependan entre sí por causa de la correlación, es evidente por un epílogo: del género ciertamente y de la especie qué sea generalísimo, y qué especialísimo, y de los otros que son lo mismo géneros y especies como los subalternos. Además también qué sean los individuos, ya ciertos, ya vagos, o-

certificados por demostración o circunlocución. Y además también de cuántos modos se dice el género, y de cuántos modos la especie se dice, en cuanto atañe a la presente intención lógica, suficientemente se ha dicho.

<!-- cap:1.5.1 -->

CAPÍTULO I — *De la distinción del nombre diferencia que se dice de múltiples modos.*

Consecuentemente se ha de tratar acerca del universal que se llama diferencia. Pues esta porque constituye a la especie, y se predica de la especie y de la razón definitiva de la misma especie, por esto había de ser puesta antes de la especie, a no ser que hubiese obstado la mutua correlación de la especie al género, y del género

a la especie, del mismo modo que se ha dicho en las cosas previas. Pero antes que notifiquemos la diferencia la que es únicamente una de los cinco universales, y determinemos acerca de ella misma, nos conviene distinguir la multiplicidad del nombre de diferencia: pues esta se dice de múltiples modos según lo anterior y lo posterior.

La diferencia por lo tanto se dice de múltiples modos, como dice Avicena, no como el género y la especie: porque en el género y la especie primero fue el uso de estos nombres en la física y la política, y de allí estos nombres se tomaron para la filosofía. Pero en la diferencia ha sucedido a la inversa. Pues el nombre de diferencia primero estuvo en el uso de los Filósofos, y de allí se ha transumido al uso de los que hablan comúnmente. Esta pues es la verdadera causa, de que el nombre de diferencia se diga de múltiples modos, a saber, comúnmente, propiamente, y más propiamente.

Pero se llama diferencia comúnmente aquella que se halla entre los que hablan comúnmente, considerando las cosas que primeramente se objetan a los sentidos. Comúnmente entonces se dice que uno difiere de otro por una diferencia, cuando se dice que uno difiere del otro por una cierta alteridad de cualquier accidente comúnmente aprehensible, de cualquier modo según todos los géneros de formas de accidentes. Ni tales diferencias se dicen comunes por esto, porque estén comúnmente en las cosas a las que hacen diferir: pues si así fuera, no se dirían diferencias, sino conveniencias. Sino que se llaman

diferencias comúnmente, porque de los que hablan comúnmente están en uso. Pues el vulgo al asignar las diferencias de las cosas, hace diferir a las cosas por aquellas cosas, que de fuera en las cosas comúnmente aprehende por el sentido.

Pero así en tal diferencia un individuo de una especie difiere de otro individuo de la misma especie, como Sócrates de Platón difiere por una cierta alteridad de accidentes sensibles, así como dice Apuleyo, que Platón fue ancho de rostro, pero Sócrates no. Por esta diferencia también un individuo de una especie difiere de sí mismo en dos tiempos, como Sócrates ya existiendo varón o anciano, difiere de sí mismo niño por los accidentes de la juventud y de la vejez, que no abandonan rápidamente al sujeto. Así también Sócrates difiere de sí mismo cuando hace algo, escribe, o lee, mientras que él mismo descansa de tal obra, los cuales son accidentes rápidamente separables. Y para que se diga en general, esta diferencia siempre se considera según algún modo de comportarse diversamente consigo mismo, o hacia otro por cualesquiera alteridades: o accidentes de cualquier género ya sean rápida o no rápidamente separables. Esta pues es la acepción de diferencia dada según la intención del nombre entre los que hablan comúnmente: a causa de lo cual también se llama diferencia común, esto es, a la cual atienden los que hablan comúnmente.

Junto a este modo, más cercanamente al verdadero modo, se toma la diferencia que se llama propia: por aquello de que a aquel en el cual está, por causa connatural le está apropia-

-priada, como cuando se dice que uno difiere de otro por un accidente inseparable: el cual por eso es inseparable, porque tiene una causa que está en el sujeto en el que está, como es la chatez de la nariz en el chato, cuya nariz se compara a la de un simio: o alguna cicatriz endurecida o inseparable, cuando se ha encallado por una herida: pues la chatez está en él por naturaleza, mas el que tiene una cicatriz difiere de aquel que no tiene cicatriz, y a veces el mismo que tiene cicatriz ahora difiere de sí mismo antes de que tuviera la cicatriz. Mas ésta se llama propia: porque por alguna razón accede a aquélla que por su verdadero nombre se llama diferencia: pues ésta, aunque no sea de la esencia de aquello en lo que está y a lo que hace diferir, tiene sin embargo una causa en los esenciales de ello, ya sean esenciales a la complexión, ya sean esenciales a la composición de ello, y así accede a la razón de la verdadera diferencia. Mas cuando decimos que tal diferencia tiene una causa en el sujeto en el que está, y a lo que hace diferir, no entendemos por el sujeto aquello que es solo en especie, sino por aquel sujeto en número en el que está aquello que hace diferir, como la chatez en la nariz, o la cojera en la tibia. Es necesario considerar esta diferencia por la razón: y por tanto ya se aproxima al verdadero uso de la diferencia (según el modo por el cual la filosofía usa la diferencia).

Mas según el modo más y máximamente propio uno se dice que difiere de otro: puesto que difiere bajo otra y universal y específica diferencia, como difiere el hombre del caballo por la di-

ferencia específica: la cual diferencia ciertamente es la cualidad esencial del hombre, que se llama razón. Pues esta diferencia aunque sea la forma esencial del hombre, sin embargo es cualidad natural del género y perfectiva de la potencia de él y determinativa de la comunidad y confusión de él, como dice Avicena, y por tanto es sustancial de la especie, y sustancia y principio de la sustancia como la forma: y es perfectiva de la materia, y determinativa de la confusión de ella, y principio de la cosa que está compuesta de materia y forma.

Por tanto esta distinción de la diferencia o división es de un término múltiple dicho por analogía a un solo acto que es hacer diferir a uno de otro: el cual ciertamente conviene a la verdadera, esto es, según la verdadera razón de la diferencia más propia, mas a las otras según que más o menos hacen diferir. Y por tanto la primera diferencia se llama simplemente aquella que se llama más propia, secundariamente aquella que se llama propia, y en tercer lugar aquella que se llama común. Mas en cuanto a nosotros se dice primero la diferencia que es común: por causa de esto que a la primera faz de nuestra noticia se presenta. Mas secundariamente se dice aquella que se dice propia: porque menos comúnmente es aprehensible. Pero al último aquella que se da a conocer a los menos que usan de la sustancia y del intelecto.

Puesta por tanto así esta división, declaremos por los efectos propios de cada uno de los miembros las partes que dividen este común, que es la diferencia. Digamos por tanto, que en esto

convienen las dos primeras, a saber, la que es comúnmente diferencia, y la que es llamada propiamente diferencia, que aquello en lo que están y hacen diferir por aquello que es causa de la diferencia, no hacen a su sujeto sino solamente alterado cuando advienen a cualquier sujeto. Mas aquella diferencia que es más propia por aquello que es causa de diferir, hace ser otro en la sustancia aquello que difiere de aquello de lo que difiere.

Se concluye por tanto el efecto propio de las diferencias, que de las diferencias algunas por aquello que hacen para diferir, hacen que sea solo alterado aquello que difiere de aquello de lo que difiere. Mas otras por aquello que hace diferir, hacen que sea otro en la sustancia lo que difiere de aquello de lo que difiere. Mas la causa de esto es, porque la diferencia común y propia no hacen diferir sino por el accidente, el cual o tiene causa en el sujeto, o no tiene causa en el sujeto: y de cualquier modo que sea accidente, de ningún modo puede ser perfectivo o constitutivo de la sustancia: y por tanto por sí mismo no puede hacer otro, porque lo "otro" no es sino lo que es según la sustancia-

otro. Y aunque lo chato y lo aguileño son otro por la sustancia de la nariz, esto sin embargo no es por la chatez y la aguileñez que son accidentes, sino más bien por la diversidad de la sustancia de la nariz chata, y por la sustancia de la nariz aguileña: al igual que lo risible y lo relinchante difieren por la sustancia, pero la causa de esta diferencia no es lo risible ni lo relinchante, sino las formas específicas y las diferencias sustancia-

les, por las cuales el hombre y el caballo difieren sustancialmente.

Pero a partir de esto surge nuevamente la manifestación de estas diferencias divisorias, a saber, que aquellas diferencias que hacen otro en sustancia y especie por medio de lo que hace diferir, se dice que son diferencias específicas, esto es, pertinentes a la especie y constituyentes en la especie. En cambio, aquellas que solo hacen alterado se llaman simplemente diferencias: no de modo que el nombre de diferencia se predique simplemente de ellas por una razón absoluta y perfecta, sino porque sobre el nombre de diferencia no añaden nada que las ponga en la forma de la verdadera y propia diferencia: del mismo modo que cuando decimos que el ente en potencia se llama simplemente ente, no lo decimos en el sentido de que el ente en potencia tenga el nombre o la razón del ente sin más, puesto que es ente según algo y no de modo absoluto, sino que se dice ente simplemente, esto es, sin la determinación de algo por lo cual sea atraído y determinado a ser en acto.

Pero esto que se ha dicho se manifiesta mediante ejemplo: porque a este género que es el animal, lo racional adventicio en la definición del hombre o de Dios hace que aquello que es en la sustancia de algo sea otro respecto de aquel de quien difiere por tal diferencia, pues hace al animal racional y hace la especie subalterna animal. Por el contrario, aquella que es comúnmente diferencia a través de lo que es causa de la diferencia, como el moverse por el cual alguien difiere del

que descansa, no hace sino a alguien alterado y no a otro, en la medida en que proviene de lo que es la causa de la diferencia, que es un accidente separable. Concluye por tanto que cierta diferencia hace otro según la sustancia, pero cierta otra no hace más que alterado.

Por consiguiente, a partir de estas cosas se muestra lo que se dijo en el proemio de este libro, a saber, que el conocimiento de los universales es válido y útil para las divisiones y las definiciones: porque según las diferencias que hacen otro, se hacen las divisiones de los géneros en especies: y según las mismas y por medio de ellas se asignan las definiciones de las especies, puesto que las verdaderas definiciones constan del género y de tales diferencias. Pero según aquellas que solo hacen alterado y no otro, la alteración por sí sola consiste, dicho en general, en el accidente, según todo accidente y según algún modo de comportarse a través de mutaciones según todo género de predicamento, ya sea que en sí mismo haya movimiento por sí, o que hacia él haya movimiento por accidente. Pues la alteración propiamente solo se da en una especie de cualidad que es la pasión o la cualidad pasible. El movimiento por sí, en cambio, no se da sino en tres predicamentos, que son la cualidad, la cantidad y el dónde (ubi). Por accidente también se halla en todos, como dice Aristóteles, y de este modo decimos que se toma en común aludiendo a cualquier alteración accidental, sea por sí o por accidente: porque sigue el acto de la diferencia,

que es hacer diferir uno de otro, o el mismo de sí mismo.

Pues estas diferencias se toman de los accidentes comunes o de los propios. Y la consideración de tal accidente es triple: pues si se considera en sí mismo, entonces es accidente o propio, los cuales son dos de los cinco universales que dividen, por lados distintos junto con la diferencia, esta cosa común que es el universal: y de este modo ni la diferencia es accidente, ni propia. Asimismo se consideran en comparación con el sujeto en el que se encuentran, y así se comparan respecto de sus singulares de los que se predican, y es una comparación semejante a la de la especie con respecto a los individuos. Se consideran también según que por ellos haya conveniencia o diferencia respecto a las cosas comparadas, y de esta manera de los mismos se to-

se toman dos modos de diferencia, que son la diferencia común y la propia.

Mas aquella diferencia que hace "otro", se toma de la forma específica, la cual también se considera triplemente, a saber en sí en cuanto es sustancia que es forma que hace la sustancia, y en cuanto está constituida en la especie, y así es especificada: y en cuanto por ella aquello que por ella ha sido formado se compara a otro según la conveniencia o la diferencia, y de este modo solo se llama diferencia, mas en el primer modo forma, y en el segundo modo especie, según la cual la especie es uno de los cinco universales, que divide este común que es el universal con la diferencia y los otros universales.

Y esta diferencia ciertamente es uno de los cinco universales, cuya asignación según la primera definición da Avicena diciendo, que es el universal simple predicado de la especie en lo que es de qué cualidad algo (*in quale quid*). Pues ésta es la diferencia más propiamente llamada diferencia, la cual hace "otro", y no [solo] "alterado". Mas digo "alterado" o por cualidad accidental o esencial. Pero la diferencia más propia no solamente [hace] "alterado", sino que también hace "otro", porque lo alterado por cualidad esencial ha sido hecho otro. Ésta es por tanto la diferencia más propia, que es uno de los cinco universales predicado de la especie en [la categoría de] "cuál": por el hecho de que la diferencia es cualidad sustancial del género: así como la cualidad no sustancial, sino que mana o fluye de los sustanciales, es lo propio (*proprium*): y así como la cualidad accidental del individuo que no fluye de los sustanciales, es accidente común.

Ni vale el argumento si alguien objetara: La diferencia sustancial hace "alterado": mas aquello que hace "alterado" es un accidente propio: por tanto la diferencia sustancial es accidente o propio. Porque ser "alterado" acontece de dos maneras, a saber por cualidad esencial o accidental, mas él arguye como si solo por cualidad accidental se hiciera alterado. Todas estas cosas ciertamente dichas, fueron por los antiguos comprendidas bajo un compendio en tal modo, que la diferencia se dice comúnmente, y propiamente, y más propiamente, según la división de un término múltiple, que es un medio entre lo equí-

voco y lo unívoco. Mas comúnmente se dice que uno difiere de otro, cuando difiere por una cierta alteridad: y de cualquier modo de cualquier accidente que sea causa de la diferencia o de sí mismo en diverso tiempo: pues Sócrates difiere de Platón por una cierta alteridad de cualquier accidente que está en Sócrates, y no en Platón. Y el mismo Sócrates difiere de sí mismo en diversos tiempos: como Sócrates ya hecho hombre, difiere de sí niño: como Sócrates haciendo algo, difiere de sí mismo descansando de tal obra. Y la causa de esta diferencia es por causa de algún modo de habérselas en algún accidente, el cual por algunas alteridades por sí o por accidente se induce. Mas propiamente se dice que uno difiere de otro, cuando se dice que difiere de otro por un accidente inseparable, y por eso inseparable, porque tiene causa inseparable en el sujeto: de donde aunque sea inseparable en el acto, sin embargo es separable en el intelecto, por el hecho de que el sujeto es inteligible sin ello, pues puede entenderse la nariz sin la curvatura, y el hombre sin la risibilidad. Mas el accidente inseparable es como la chatez de la nariz, y la cicatriz cuando por la herida se ha encallado. Más propiamente así se dice que uno difiere de otro, esto es, por lo más propio y por lo más intrínseco de la sustancia, cuando difiere por la diferencia específica, al modo que difiere el hombre del caballo por la diferencia específica, a saber por la cualidad racional, la cual es cualidad esencial del género, que determina y perfecciona la potencia del género.

Y porque estas diferencias se dicen por el acto de diferir, porque a saber hacen diferir, por eso debe saberse que toda diferencia hace "alterado" al advenir a cualquiera: digo "alterado" por cualidad esencial o accidental. Mas aquella diferencia que se dice común y propia, en cuanto es de suyo puesto que ambas son accidente, hace "alterado" solamente. Mas aquella que es más propia-

[llamada] diferencia, hace "otro" en la sustancia por el hecho de que hace "alterado" en la cualidad sustancial. De las diferencias, pues, algunas hacen alteración o [algo] "alterado" solamente: mas otras hacen "otro". Aquellas ciertamente que hacen "otro" en la sustancia formal se llaman [diferencias] específicas. Mas aquellas que hacen solo "alterado" se llaman simplemente diferencias sin la adición de determinación alguna por la cual se inclinen hacia la más y verdaderamente propia diferencia. A este género pues, que es "animal", la diferencia adveniente que es "racional" hace "otro", porque hace una especie de animal, la cual es sustancia perfecta en forma y especie. Mas aquella diferencia que es causada por el moverse o el descansar, hace solo "alterado", y no "otro": pues difiere el que se mueve del que descansa. Por lo cual esta diferencia más propia ciertamente hace "otro": mas aquella común hace solo "alterado". Según pues las diferencias que hacen "otro" se hacen las divisiones de los géneros, y así se dividen los géneros en especies. Y según aquellas diferencias se asignan las definiciones, porque las definiciones verdaderas son a partir del género y de diferencias de esta clase.

Mas según aquellas que solo hacen "alterado", la alteración dicha larga y universalmente consiste sola en aquello que algo se comporta de algún modo según cualesquiera permutaciones que pueden hacerse en algún género.

CAPÍTULO II — *Sobre la manifestación de los modos de la diferencia y de las partes de la división preintroducida.*

Para la manifestación pues de todas aquellas cosas que se han dicho sobre los modos de la diferencia, de nuevo debe comenzarse desde las partes de la división preintroducida, para que todas las partes, tanto por el efecto, como por las causas, como también por lo que les es conveniente, se manifiesten, para que así se entienda mejor esto que ha de decirse sobre la diferencia más propia: pues buscamos ésta según la intención propuesta. Comenzando pues otra vez desde lo superior, decimos que de las diferencias, unas son separables, mas otras son no separables. Pero aquí digamos que las diferencias son formas esenciales o accidentales, de las cuales se toman las diferencias, y que son las causas de las diferencias. Pues el moverse y el descansar, y cosas de esta clase, son rápida y fácilmente separables: aunque sin embargo muchos comparados entre sí difieran por ellas: pues aquello que se mueve difiere de aquello que no se mueve, y aquello que descansa difiere de aquello que no descansa. Mas el estar sano y el estar enfermo son accidentes no rápidamente separables, y sin embargo separables: y por éstos difiere el sano del no sano, y el enfermo del no enfermo. Separables,

por tanto, son cualesquiera que por alguna causa abandonan el sujeto fácil o no fácilmente, como son aquellas que se han dicho, y aquellas que son próximas a éstas por semejanza, y son separables. Mas por el contrario, el ser "aguileño" (*aquilum*) y "chato" (*simun*), que son accidentes de la nariz que tienen causa estante y permanente en la nariz. Pues la "chatez" (*simitas*) se causa por la curvatura de la nariz y la depresión del medio de la nariz: mas lo "aguileño" se causa por la retorsión de la parte anterior de la nariz sobre el labio superior, cuando el medio de la nariz se eleva, y el cartílago de la nariz por delante se encorva hacia el labio superior al modo del pico de un águila. Mas estas causas, puesto que son de la composición de la nariz, son estantes y permanentes en la nariz. Y por eso los accidentes causados por tales figuras son inseparables, porque permaneciendo la causa que es causa *per se*, permanecerá el efecto. De igual modo en la cualidad esencial de la cual se toma la diferencia, son inseparables, como "racional" e "irracional", que son los actos y formas que perfeccionan y determinan la potencia del género: y por eso tienen causa de inseparabilidad por tal acto de determinar tal potencia. Tales por tanto y por tal causa son las diferencias separables e inseparables.

De las diferencias inseparables pues hay dos modos: pues algunas de ellas son tomadas de aquellas que son *per se* de la constitución esencial de la cosa misma (que se dice diferir). Mas otras de las diferencias inseparables son per acci-

dens, a saber de tal modo que aquello de lo cual se toma la diferencia, no-

es de la esencia y sustancia de la cosa, sino que es un accidente inseparable. Y por tanto aquí tomamos *per se* de manera más estricta, que como lo determina Aristóteles en el primero de los *Analíticos Posteriores*: pues él dice que es por sí ya sea el predicado de la razón y definición del sujeto, o el sujeto en la definición del predicado, de acuerdo a cuyo modo *per se* es esta, el hombre es risible, la nariz es chata o aguileña. Pero nosotros no llamamos aquí *per se*, sino a aquello que es esencial y que viene en la constitución sustancial de la cosa, como el género y la diferencia. De esta manera pues lo racional inhiere *per se* en el hombre y lo mortal, y el ser perceptible de disciplina mediante el intelecto, y cosas por el estilo. Pero el ser aguileño o el ser chato o el ser risible están en el hombre por accidente: ya que la definición de la nariz no es que la nariz esté deprimida en el centro, o curvada hacia atrás en la parte anterior. Mas en todas estas diferencias llamamos formas a aquellas a partir de las cuales se toman las diferencias, cuando las cosas se comparan de acuerdo a conveniencia o diferencia. Por consiguiente, aquellas diferencias que son por sí esenciales, se reciben en la razón definitiva dada de acuerdo a la sustancia de la consistencia definida: porque la definición reúne de acuerdo al orden todos los elementos sustanciales de la cosa, abarcando desde su primera potencia en la que tiene principio el ser de la cosa,

hasta su último acto en virtud del cual la cosa es conforme a toda su quididad.

Y puesto que las diferencias así llamadas se toman a partir de que son formas sustanciales y perfectivas de su mismo ser, en consecuencia hacen otro según la sustancia de aquel respecto de quien difiere: porque si uno completivo del ser sustancial hace una sustancia, es menester que su opuesto haga otra sustancia, puesto que los efectos de diversas formas sustanciales son diversos y opuestos según la sustancia. Pero aquellas diferencias que se toman de las formas accidentales, que no constituyen el ser de la cosa, sino que más bien son causadas por el sujeto, y no tienen ser sino en el sujeto, ni entran en la razón definitiva de la sustancia o de la quididad sustancial de la cosa, no hacen otro según la sustancia en la medida en que proviene de sí mismo, sino que solo hacen un alterado según la forma accidental.

De donde, aunque a veces no convengan sino a otros y a otros conforme a la sustancia, al igual que el ser aguileño y la chatez no le convienen al mismo sujeto, sino a un hombre y a un asno, los cuales son el uno y el otro según la sustancia: a pesar de ello no originan la alteridad de la sustancia, sino que más bien son producidos por otra y por otra sustancia según su forma y naturaleza.

Más aún, la diferencia de tales diferencias se manifiesta también por otra cosa, por la cual por cierto aquellas diferencias que son por sí (así, que son tomadas de formas sustanciales, las cuales perfeccionan la definición sustancial en cuyo po-

seedor se hallan) no admiten el más y el menos a través de intensión. De lo cual la causa es, porque tales formas sustanciales son simples, no mezclables con sus formas opuestas o contrarias, de la misma manera que lo racional es inmiscible a lo irracional, ya que las formas de las cuales se toman aquellas diferencias, a saber la humanidad, y la asinidad, son inmiscibles. En efecto, puesto que la intensión se hace según el ascenso a un término, para la verdadera imposición del nombre de acuerdo a la mayor o menor mezcla a los contrarios, como dice Aristóteles, consta que aquellas formas que son simples y en nada tienen mezcla de su contrario, se sitúan siempre en el término, y por tanto no pueden intensarse. A su vez aquellas diferencias que son por accidente, de tal forma que se toman de una figura accidental, si bien tal accidente acaso sea inseparable, sin embargo, consienten intensión y remisión.

Sin embargo lo que se ha dicho encierra una duda: por cuanto el ser risible, o rebuznante o aguileño o chato, resultan ser formas que mutuamente no se hallan mezclables entre sí: y por ello, respondiendo a la razón inducida, no toleran el más y menos; lo cual es falso, ya que del chato acaece el más chato, y del aguileño el más aguileño, y de lo risible el más risible, y de este linaje en torno a los otros. Frente a lo cual también algunos objetan diciendo, que aquellas cosas que par-

-ticipan de algo en común, al unísono deben participar de aquello que es a la vez esa consecuencia universal en común: en efecto se participa de esto común que es el hombre en idéntica

medida por cualquiera de los individuos: se advertirá además acaso a alguno, que lo risible que es una consecuencia universal del ser humano, debería ser compartido de manera idéntica por cualquier hombre individual. Pero más aún también esas diferencias que son *per se* parecen ser susceptibles de más y de menos: pues vemos que un hombre es más racional que otro. Especialmente en la *Ética* ciertos hombres son tildados de peculiares o brutales, y ciertos otros más alejados del uso de la razón son designados humanos arbóreos: parece inferirse por ende que también las diferencias sustanciales toleran más y menos, resultando así aparentemente falso lo aseverado.

Frente a la totalidad de estas cosas replica Avicena. En relación a la primera, asevera que es doble la intensión, y doble resulta ser la causa de la intensión. Uno por cierto a través de la mayor o menor mezcla del contrario, como se ha dictaminado: y aquellos son en quienes el movimiento transcurre de una posición a la otra, tal como despuntan en aquellas cualidades que se tildan de cualidades sensibles, o aquellas que importan pasiones pasibles o que ya fueron infligidas. Pues ya que, de acuerdo con Averroes, el movimiento resulta ser en acto el devenir de la potencia al acto, o bien la forma que subsigue a la forma, es ineludible que, a lo largo del íntegro movimiento el acto posea algo permeado de privación: comoquiera que la privación está en lo contrario, en vista de ello a cada trecho, a lo largo de su íntegro movimiento algo de su recíproco adverso se halla involucrado. Y a este tenor, entre

cosas de esa calaña, la intensión surge dictada por el distanciarse del opuesto respectivo, y así, a fuerza de este continuo desligarse asciende al estado constitutivo del término para el que impone la verdadera denominación en ciernes. Pues merced a ello este nombre *blanco* es en buena lid asignado a lo inmaculadamente albeado o bien simplemente al genuinamente albo: mas verdaderamente albo es algo, el cual no cobija en sus visos prístinos mezclas ni trazas de opuesto revuelto con opuesto en lo absoluto. Este ergo es en modo único de acaecer la intención, siendo a la vez la única que comporta la causa señalada. El segundo modo acaece entre aquellas cosas que resultan inmiscibles, sin embargo las engendran los sujetos que les hacen recaudo. Por ende estos en tanto emanan coligados al ser providencial del respectivo asidero que les presta asiento y fundamento, por todo imperativo inexcusablemente son meros accidentes: porque todo cuanto subrroga subsiguiente su propio estado o esencia advenido lógicamente supeditado por un tal asidero a instancias de la humana naturaleza y del sentido común e intelecto, es mero accidente, comoquiera que sea absolutamente todo lo tocante y atinente a lo sustancial para todo advenimiento del existir estriba precisamente en que ello constituye su matriz fontana esencial; al paso que cualquier matriz pre-existió siempre precedente de su advenido resultado a instancias tanto de la comprensión de la naturaleza como en orden cronológico en cuanto al intelecto. Al modo de esta misma contextura esas formas

netamente catalogables en rango accidental estriban en su carácter netamente propio, merced al arrastre o impronta consuetudinaria transmitida o desprendida del fuero causal intrínseco. Y mediante ellos forzosamente se ven arrastrados recrudeciendo lo mismo a más que a menos, a que tales estados recrudezcan a más recrudecimiento o declinen; en virtud de que un ser dotado con dotes sumamente superlativas de sorpresa admiración se ve sumido de talante infinitamente mas dado hacia lo risible y el que a duras penas se espante resulte asaz más parco en gesticulo risible y tal que asome dotado por la madre natura con el apéndice nasal algo más cimbreante surtirá su fisonomía de mucho más chata emulacra comparativamente viéndose aventajado tan palmariamente, mientras el parco resultará en cuan parco o cuasi ausente su carilla o chatez resulte, operando al calco idéntica premisa entre cuales sean otros afines o paralelos. Y entre el cúmulo de tal suerte peculiar que emana tal o cual complexión es imposible todo margen real e inherente e ínsita moción o movilidad motriz ni cinética ya que simplemente vienen remolcados o supeditados e intrínsecamente encadenados al rebufo de la eventual vicisitud fortuita de las variaciones o gesticulaciones suscitadas ad referéndum del albergue de quien arrastre lo cual; tal igual que la curva sinuosa es ineludible e insoslayable su subsistencia e indisociable por el consabido gesto fruncido, al ras de tales idéntica suerte le corresponderá arrastrar correlativamente a sus secuaces eventuales en los visos concomitantes

e ínsitos aparejados por sí mismos. Porque todos ellos van en pos tras de todo ínfimo atisbo mudable suscitado por sus cobijos referenciales por de los cuales estribará exigiéndolo todo la recarga o alígera alusión supeditada y nada que raye fuera de este engranaje provendrá sin ir al albur de ello jamás a instancias de motu propio.

A esto lo cual le es atajado e inquiriendo a propósito de cuales y de este cuño debátenlo a cuento las mentadas diferencias atinentes y esencialmente ineludibles al ser a la postre sustancial y de cuajo, así solivianta y refuta Avicena de cuajo tal y en vista a ser, dilucidando tal entuerto atajando y discerniendo ex profesor y puntualmente bajo trina acotación pormenorizante y metódica así, ergo considerándola a vista de mera contextura dispensante a título conferencial al mismo percutor referencial formático aseverativo dándole sustento o calco al ser confiriéndole consistencias; y amén tomándose como rasera peculiar ya al descollar cotejándola de vis a vis con otras de disímil alcuña particular especificativa difiriendo de uno contra opuesto especificativo diverso a la postre de por otra paralela rama y cepas; y coligiendo como epílogo ya como percusor intrínseco a guisa natural o esencialmente y a fin sustancial principió. Y en el raciocinio del primer de lo antes vertido asaz que por este modo es intocable y ajena por modo perentorio inmune por inquebrantable imposibilitándose así todo sesgar sin ambages por do a más o hacia apocamiento ni remisión mermadora. Ahora bien en base y al calce perentorio al último

recodo enumerativo se discierne a vista e inmensurables secuelas ateniéndose al regazo en que dicha causal intrínsecamente irroga por su prístina y causal eclosión como principal y fundacional agente en un binomio bifrontal: a decir un recodo encuadrando del lado o carilla vertiente de todo aquel acicate formativo que percute todo agente que suscita accionar o percutir accionante en lides motrices de fuste agente natural y otro abrevando a expensas bajo merced ateniéndose de cuajo sometiéndose incondicional a las resultas subyacente de parte u órden consuetudinario como sujeto supeditado que encarna la faceta en rol agente o componente inmiscuyéndolo consubstancial en lo percutido, recayendo tales andares por vía prístina por mandato directo fidedigno natural atinente merced privativa. Y bajo tal prístina acotación y de suyo intocable lo eximimos del ser susceptible de más o remisión minoritaria: al revés bajo calce y talante de recodo sucesivo en vicisitudes fortuita cobra asidero merced al cobijo anfitrión del receptáculo dotes encarnando de consuno encendidos pujes incentivante coadyuvantes en aras propicias avante promisorias para el accionar eclosionante alentándolo: en contraposición esporádicamente entorpecimientos u obstáculos por contrariedad frustrantes interponiendo o remisiones apocatorias disuasivas acorralando accionar o embargue refrenantes desprovisto percusión o medrosas interponiendo remisión atajadoras contracciones o demoras atemperadas y contenciones menguadas de coartadoras demoras. Y bajo este miramiento ceñido

exento de remilgos de acuerdo al compás fluctuante signado merced privativo y vicisitudes del trasunto accionante tal y a través del cristal atisbante del cariz y sesgos asoma de consuno a flor de atisbar con tal y ser conllevado mella y asimilando avante acicates de ser supeditado a mayores gradaciones e remisión aminorante sin remilgos ni salvedades e ataduras, y ergo con ello advenidizo arrimando así tal y como recudo adventicio o inmiscuyéndose accidental no a guisa incrustado a fórceps inmanente en su naturaleza perentoria natural intrínsecamente per se,

y por ende por sí mismas no reciben ni más ni menos. Pero esto se prueba por medio de la inducción: ya que ni el género se predica según el más y el menos de aquello de lo cual es género: aunque no obstante el género es la forma que es la noción de aquello que está en potencia. Pues el animal no se predica según el más del hombre, y según el menos del asno, sino de igual manera de ambos. Tampoco las diferencias del género que dividen el género y con el género constituyen la especie, se predican según el más y el menos de las especies de las cuales son diferencias: porque el hombre no es más racional, y el asno menos irracional, sino por igual. Pues esas son las diferencias que completan la razón definitiva de la especie de cada cual, y son los actos que completan su existir. Ahora bien, el existir sustancial de cada uno ya sea que se enuncie bajo el nombre del género de acuerdo a como está en potencia, o se signifique con el nombre de la diferencia de acuerdo a como está en acto, es uno y el mismo no

admitiendo más y menos en tanto que es efecto de principios sustanciales. Pues de este modo no es susceptible ni de intensión ni de remisión. Sin embargo, el ser aguileño o el ser chato o el estar coloreado, de algún modo sí reciben intensión o remisión: debido a que, según lo expuesto, son múltiples los modos de intensión y remisión.

Queda declarado entonces que retornando desde las premisas superiores cabe sentenciar que algunas de las diferencias, en verdad, son separables, mientras otras son inseparables. Pues el moverse y descansar, y el estar sano y estar enfermo, y cuantas cosas resultan ser aledañas a estas y se recaban a base de tales accidentes fácil o difícilmente mutables, son separables o de raigambre separable. Mas a la inversa el ser aguileño o chato, o racional o irracional, ya procedan de accidentes separables o se tomen de formas sustanciales, son cosas inseparables. Así pues de entre las inseparables, unas, por cierto, lo son por sí, es decir, asumidas de formas sustanciales: otras en cambio, lo son por accidente, esto es, asumidas a base de accidentes inseparables. Ya que lo racional lo es por sí, esto es, en la forma sustancial inhiere en el hom-

-bre, al par que lo mortal y lo proclive al asimilar enseñanza. Mas por lo contrario el ser de nariz aguileña o ñato, ora bien jocoso y proclive a risas, inhiere en el individuo de acuerdo al accidente y no por sí presé. A cuyo respecto, en efecto, aquellas prerrogativas de disparidades y diversidades las cuales per se resultan endémicas al mismo son albergadas y asimiladas a expensas de

mediar atajo definitivo adjetivando la enmienda conceptual resolutoria, originando que al calce y fin sustancial la contextura diverja asumiéndola consubstancial respecto al sujeto antecedente prohijador contrastado difiera. Mas por antítesis aquellas provenientes u obedeciendo del embiste regido a guisa en cauce meramente casuística accidental, huyen al yugo del prisma por encastillarse a expensa a la ratio asertiva constituyéndose con arreglo y a merced limitándose al exclusivo en puridad pergeñar o deparar por si su intrínseca contextura alteración asimilante. Con todo y lo vertido y como epílogo inamovible de estricta ley inquebrantable a las sazonadas endémicas esenciales de visos cardinal y constituyente subyacente impídele asumir o flaquear a remisión apocante adoleciendo mermar o engrandecer. Aquéllas empero, atadas ex abundantia con regazo y en virtud o influjo al capricho consuetudinario casuístico con arrastre casual estribándola por ende per accidens a su haber, aunque no obstante y merced a lo dicho luzcan investidas con atuendo inescindible asuman el fuero e imposición accidental y en tanto por más que de raíz consientan por lo tanto arroparse incólume sin amago al abandono desasido, logran al albur a merced influyente atisbo de recrudecer bajo remisión claudicante y atemperante remanso atenuado mermando apocando menguadamente incidiendo. Por habida y clara estribada y recabada noción natural del precepto general estipulado no tolerar admitir el género habida ex profe su intrínseca valía por de natural y fisonó-

mica e inescrutable estampa con natural acervo estirpe como unánime constitutiva basamenta medrársele ex ante ni en desmedro adjudicar propincuas gradaciones por ensalzamiento atisbos conminatorios ensalzamientos desfasados mermados remilgos sobre o en derredor al regazo al nido cobijo con envergadura percusor progenitor en parentela al propio género. Por calco análogo atañe coligiéndola con acervo paritariamente de bruces ex profeso a expensas y trasunto en consonancia el mismo regazo coligativo y partícipe y escindido como cauce perentorio divisor: porqué amén y al albur ellas consubstancialmente fungen por natural raigambre amalgama al unísono ergo pergeña la esencia configurativa del perfil identitario irrenunciable que compagina el remate definitivo al ser per sese íntegra noción sin visos estriados de ensalzamientos atemperados menguantes remilgos y sin cuotas por magis o menor remisión sin concesiones por grados. Lo anterior emana ad hoc estribada en tanto coligiendo bajo estrictez basamental ontológica con visos a de que el ser sustantivo primordial basamento inmanente advenirle inherente al sustrato originario ex ante a todos sustrato raigal constitutivo es indivisible e idéntico ad integrum prohijado natural o infundida natural acrisolándose en la primigenia y liminar eclosiva forma infusa del numen percusor constitutivo principista constituyéndole. Es asaz constatable habida perentoriamente y libre previsor sin admitir sesgar medrar la intensificadora y minorante y mitigante flexión menguante alocada, bien que sujete

no obstante previsible eventual constreñimiento al vaivén merced recaído cobijo prohijador u hospedero anfitrión y asida expensas o dispuesta amparo receptivo en acervos casuísticos exógeno consagre a su capricho vicisitudes disolvente embargante estorbando impidiéndose al o prohijarse aliciente expedito avante con denuedo alentado providencia fortuita. Mientras, empero ora sea chato, estulto o ser aguileño coligiendo o traslapado de índole u acento teñido estampa advenir transida al socaires de vicisitud aleatoria se recetan encumbrados o socavados ora al rebufo contrariado asida contracorriente entroncado o perentoria coligada atávica del albergue de quien arrastre raigal subyacente a su regazo percusor arrastrado causal cobijo o raigón.

<!-- cap:1.5.3 -->

CAPÍTULO III.

De qué modo las diferencias sustanciales son constitutivas, y de qué modo son divisivas.

Ahora bien, establecidas de este modo todas las divisiones y especies de diferencias, aquella sola diferencia es uno de los cinco Predicables, tal como aquí lo entendemos en lo tocante a los universales, que es por sí y diferencia sustancial. Pero esto se prueba así: porque dado que se consideran tres modos de diferencia,

como se ha dicho antes, se consideran, a saber común, propia y más propia; todavía pues dado que unas ciertamente son separables, mas otras son inseparables por la razón que se ha dicho en lo anterior; y de nuevo dado que de las diferencias inseparables unas ciertamente son *per se*, otras

per accidens, como se ha dicho recientemente: es patente que si consideramos aquellas que son *per se* por comparación a aquellas de las cuales son diferencias, hallaremos que de las diferencias *per se* hay algunas según las cuales dividimos los géneros en especies, dividiendo la potencia y no la esencia del género. Pues la esencia del género permanece íntegra e indivisa en todas las cosas tomadas por la división: mas la potencia se parte, y según algo de ella está en uno de los [miembros] divisores, y según algo permanece en el otro, y en ninguno según el todo. Mas otras de aquellas diferencias que son *per se* y sustanciales, son tales según las cuales aquellas cosas que han sido tomadas por la división de los géneros son especificadas.

Mas esta división de las diferencias *per se* no es sino división de modo: el cual modo se toma del propio efecto de la diferencia. Pues si la diferencia se toma en oposición actual a aquello de lo cual hace diferir, por cierto en este modo es divisiva y separativa. Pues la oposición divide y separa, ni puede ser una y la misma potencia la de los opuestos tomados según el acto. Mas si se toma la diferencia como acto completivo del acto de la potencia del género y determinativo, así la diferencia adveniente al género y a la potencia determina el género en especie, y constituye la especie. Mas si la forma de la cual se toma la diferencia se considera en sí según lo que es, es la misma diferencia la que divide el género y constituye la especie. Pero sin embargo según la razón es anterior la diferencia divisiva que la diferencia

constitutiva: porque conviene que la diferencia primero salga por la división que hace del género, antes de que adveniendo al género constituya la especie.

Mas esto se conoce más fácilmente si se presentan ejemplos. Pues todas las diferencias *per se* son de esta clase:

nes sunt hujusmodi, animatum, inanimatum, per quæ dividitur corpus : sensibile, insensibile, per quæ dividitur vivum : rationale, irrationale, per quæ dividitur animal : mortale, et immortale, per quæ dividitur rationale animal, et sic de omnibus aliis quæ a formis substantialibus sumuntur, et sunt notiones ejus quod est secundum sustancia, etiam illæ eædem sunt constitutivæ : porque aquella que será de lo animado sensible, de modo que lo animado sensible se determine por el acto de ser, será la diferencia constitutiva del animal: pues el animal es, por definición sustancial, sustancia animada sensible, mas la planta es sustancia animada insensible, y la piedra sustancia inanimada insensible. Mas aquella diferencia que es mortal e inmortal, y racional e irracional, son ciertamente diferencias divisivas del animal: porque por ellas dividimos los géneros de los animales en especies por dos divisiones que se suceden así: de los animales uno es mortal, otro inmortal; uno racional, otro irracional. Por estas, por tanto, las especies de animal reciben la división. Mas ciertamente estas mismas diferencias que por su oposición se dicen divisivas de los géneros, son también completivas y constitutivas de las especies, cuando una de ellas se toma

como complemento de la potencia adveniente al género: pues entonces, puesto que el compuesto de potencia y acto es completo y perfecto, la especie así constituida es completa. Pues dividimos primero este género que es animal por las diferencias racional e irracional, partiendo la potencia del animal en dos: y de nuevo dividimos el animal racional por diferencias opuestas, a saber mortal e inmortal, y por las mismas diferencias constituimos especies de animal, porque la diferencia que es racional conjunta con aquella que es mortal, son constitutivas del hombre, conjuntadas con el género que es animal. Pues el hombre es, según la definición que dice el ser sustancial, animal racional mortal: mas la diferencia opuesta que es inmortal, conjunta con el animal racional, es constitutiva de Dios según aquello que-

hablaron los estoicos sobre los dioses. A los cuales también definen, que los dioses son por naturaleza los mejores, como dice Sócrates, por naturaleza animales, por la mente racionales, mas por el tiempo eternos. Mas aquellas que son llamadas diferencias irracional y mortal, conjuntadas con el género, son constitutivas de las especies de los animales irracionales, como del asno, y del león, y de otros animales brutos.

Mas aunque en los géneros subalternos ínfimos sea más perspicuo de ver, sin embargo las diferencias supremas y de los géneros supremos se comportan del mismo modo, como las diferencias por las cuales se divide la sustancia que es lo generalísimo: como si decimos que aquellas son las diferencias por las cuales difieren las sus-

tancias animadas de las inanimadas, cuando se dice: de las sustancias una es animada, otra es inanimada: o tomando las no próximas decimos que de las sustancias una es sensible, otra insensible: pues esas mismas serán constitutivas de las especies inferiores: pues la diferencia animada y sensible, congregadas y adjuntas a la sustancia como a un género, como el acto a la potencia, perfeccionan al animal, que es especie de la sustancia: pues el animal es, por definición, sustancia animada sensible. Pues la sustancia, aunque a veces se divida por lo corpóreo e incorpóreo, sin embargo no es una división propia: porque lo corpóreo propiamente es matemático, lo cual propiamente hablando no es sustancia: y por eso aquí no usamos tal división. Mas llamamos cuerpo animado e inanimado a las diferencias.

Algunos impugnan por aquello que Aristóteles parece decir en el libro *Sobre el Alma*, que las partes de ciertos animales anillados están animadas, y que el que no sanen es la causa de que no tienen órganos de nutrición en las partes, como boca y estómago, y universalmente aquellas cosas por las cuales se hace la digestión y egestión del alimento: sin embargo aquellas partes no son animales. No por tanto el ser animado sensible parece ser animal:

lo cual es contra aquellas cosas que se han dicho. Mas esta objeción no vale nada en absoluto: y si valiera, sería natural, y nada haría para la intención propuesta. Pues hay lo animado sensible simplemente, y hay lo animado sensible según algo. Animado simplemente ciertamente

es aquello cuya entelequia es el alma, por la cual fluyen virtudes o potencias particulares particularmente en los miembros, operando la vida y el movimiento y el sentido: y ser así animado es el animal. Mas lo animado según algo es aquello en lo cual el sentido y el movimiento es por el espíritu y el flujo desde el alma, el cual cuando expira, falta el sentido y el movimiento. Mas la causa de expirar es porque no tienen órganos que refuercen y restituyan el espíritu. Mas los espíritus se restituyen por el alimento en los órganos que operan en el alimento: y estos, porque no están animados sino según algo, por eso no son animales. Por tanto, aquello que es animado simplemente, nada impide que sea la diferencia constitutiva del animal.

Avicena también parece impugnar esta diferencia que llamamos mortal, diciendo que recibe el nombre de la privación no solo según el nombre, sino también según la cosa. Mas la privación no es forma. Puesto que por tanto toda diferencia sea tomada de alguna forma, parece que mortal no es diferencia. Mas a estas cosas el mismo Avicena parece responder, que aquellas cosas que se asignan aquí por diferencias se ponen por vía de ejemplo: y no hay fuerza [en el argumento] sobre el nombre, con tal que por los nombres las cosas se designen de cualquier modo. Mas debe decirse de otro modo, que mortal se dice de dos maneras. De un modo ciertamente dice un acto en la materia que concibe la privación del mismo acto según la potencia: y así lo mortal es forma sustancial, y noción de aquello que tiene potencia

para morir: y así lo dicho mortal nada impide que sea diferencia, cuando por tal forma se compara a su opuesto o disparado según la misma forma.

rado. Se dice también mortal simplemente, en lo cual hay privación de la potencia para la vida perpetua, y así de ello no se toma la diferencia. Mas cuando se dicen irracional e inmortal diferencias que se importan en el nombre por privaciones, se entienden las posiciones de las formas opuestas de las cuales se toman las diferencias. Y porque no tenemos nombres de estas, por eso es necesario que las signifiquemos por la privación de sus opuestos.

De todas estas cosas es patente que las mismas, según que son diferencias, tomadas de uno y otro modo, y comparadas a otra cosa, son tanto constitutivas como divisivas: y todas, ya sean divisivas o constitutivas, se llaman específicas, las cuales conjuntadas con sus géneros hacen las especies tanto subalternas como especialísimas. Y de estas diferencias, porque son *per se* y sustanciales, hay máxima necesidad para las divisiones de los géneros que se dividen en sus potencias particulares. Estas también son muy útiles para las definiciones de las especies, las cuales recogen todas tales desde la primera hasta la última con el género para la plena definición de la especie, la cual definición no sería, a menos que congregara todas las cosas esenciales por el debido orden desde el primero hasta el último fin (en el cual está el complemento), según que la cosa procede desde la primera incoación de su ser hasta el último complemento. Mas a estas dife-

rencias que son inseparables según el accidente, porque no son del ser de la cosa: y a estas que son separables según el accidente, que están más lejos del ser de la cosa que las inseparables, no las usamos para las divisiones de los géneros y las definiciones de las especies: y por eso no son de esta nuestra intención, sino aquellas que son *per se* y sustanciales.

A estas cosas sin embargo algunos objetan diciendo que el ser de la cosa mortal es inmaterial, la cual por causa de la mezcla de los contrarios está en una continua alteración de las pasiones. Mas toda pasión hecha mayor, arroja de la sustancia: por causa de lo cual dice Aristóteles que no es la misma la salud

en la mañana y en la tarde. Parece por tanto que también el ser de la cosa se intiende y se remite, e igualmente los principios esenciales de la cosa, y así no parecen ser diferencias las que se han dicho: porque según el ser no se participan igualmente por aquellos de los cuales son como [diferencias] de los sujetos. Todavía a lo mismo inducen que si el ser de la cosa estuviera según un ser uno y el mismo totalmente, entonces según el ser no recibirían la designación de pasado y futuro, sino del presente solamente. Y este presente sería un instante y no moviéndose a sí mismo: y así no podríamos decir "el hombre fue" y "el hombre será", sino solamente "el hombre es". Y a esto ciertamente debe decirse que el ser de la cosa se considera de dos maneras, si [es] según la comparación a aquello en lo cual está y de quien es el ser, y según la comparación a aquello por lo cual

es formalmente constituyéndolo. Y en el primer modo ciertamente el ser de lo móvil es móvil, y el ser de lo temporal es temporal: y este ser no es del todo el mismo mañana y tarde por parte de aquello en lo cual está. Mas así es tanto móvil como temporal, arrojando algo y recibiendo algo continuamente según que se determina al pasado y al futuro. Mas en el segundo modo, considerado el ser es simplemente el acto de la esencia: la cual esencia, digo, según sí es incorruptible e ingenerable: ni se genera, ni se corrompe, sino según el accidente, y así el ser es inmóvil e intemporal. Mas las diferencias, puesto que se dicen por el acto de diferir que hacen, se toman del ser que así tiene ambas estas cosas, a saber que es el acto de la esencia en lo que es, y por eso se designan de ambos modos. Esto es por tanto lo que los antiguos dijeron bajo un compendio sobre la diferencia, que dado que se consideren tres especies o tres modos de diferencia, y dado que estas ciertamente sean separables, aquellas en verdad inseparables: y de nuevo dado que de las inseparables estas sean *per se* o sustanciales, aquellas en verdad *per accidens* tomadas de formas accidentales: y de nuevo de aquellas que son *per se* difer-

rencias, unas son según las cuales dividimos los géneros en especies, mas otras según las cuales aquellos géneros que han sido divididos se especifican: como cuando todas las diferencias *per se* de esta clase están en el predicamento de la sustancia: animado, inanimado; sensible, insensible; racional, irracional; mortal e inmor-

tal, las cuales son divisivas de los géneros: aquella ciertamente que es la diferencia de animado y sensible, congregada con la sustancia, es constitutiva del animal, según que el animal es especie subalterna: pues el animal es, por definición, sustancia animada sensible. Mas aquella que es la diferencia mortal e inmortal, y racional e irracional, son diferencias divisivas del animal según que el animal es género subalterno: pues por ellas dividimos los géneros que son animal, y animal racional, lo cual es una circunlocución de un género subalterno que se contiene bajo el animal. Dividimos, digo, aquellos géneros en especies, o subalternas, o especialísimas. Mas ciertamente estas mismas diferencias que se dicen ser divisivas de los géneros, se dicen también ser completivas y constitutivas de las especies: pues dividimos el animal como género por la diferencia racional e irracional, y de nuevo dividimos el animal racional por la diferencia mortal e inmortal: mas la misma que es la diferencia racional, y la mortal, siendo divisiva ciertamente del animal, conjunta al género, se hace la diferencia constitutiva del hombre. Mas la racional e inmortal conjunta con el género, es constitutiva de Dios, según que Sócrates habla de los dioses, y Apuleyo dice en el libro *Sobre el Dios de Sócrates*. Mas aquellas diferencias que son irracional y mortal, conjuntas con el género, son constitutivas de las especies de los animales irracionales. Así también son las diferencias de la suprema sustancia, que son llamadas animado o sensible, congregadas a la sustancia que es el género supremo, perfec-

cionan al animal que es especie subalterna de la sustancia. Puesto que por tanto las mismas diferencias tomadas de un modo son constitutivas, mas de otro modo son divisivas, sin embargo todas se dicen

y se llaman específicas: porque reciben el nombre más bien de la constitución que de la división, porque la división se hace por causa de la constitución. Y de estas diferencias hay máxima necesidad para las divisiones de los géneros, y las definiciones de las especies: pero no de estas que son tomadas según el accidente, aunque sean inseparables. Mas mucho más no usamos para las divisiones y definiciones las diferencias que son separables, tomadas de los accidentes separables.

CAPÍTULO IV — *De qué modo por la diferencia abunda la especie respecto del género, y de qué modo por la potencia el género tiene las diferencias.*

Habiendo ya tratado todas las cosas (que parecían deber decirse sobre la multiplicidad de la diferencia), ahora debe tratarse de la diferencia según que es uno de los cinco universales, y según que de ella trataron los filósofos que se llaman peripatéticos. Pues estos, determinando o describiendo la diferencia, dicen que la diferencia es aquello por lo cual abunda la especie respecto del género. Lo cual prueban ejemplarmente a la vez e inductivamente: porque el hombre, puesto que es especie solamente, y no género, tiene más que el animal (que es el género del hombre), a saber, racional y mortal, que son diferencias. Pues

el animal según que es género, ni tomado según sí mismo, es en acto algo de estas cosas. Pues ni el animal es racional según sí mismo: porque si según sí mismo fuera racional o mortal, se seguiría que todo animal sería mortal, lo cual es falso según aquellas cosas que han sido determinadas antes. Mas cuando decimos que la especie abunda respecto del género por la diferencia o diferencias, entendemos que aquello que abunda por algo, tiene aquello dentro de sí por lo cual abunda tanto en acto como en el intelecto: a saber de tal modo que puesta la especie dentro de su esencia, se pone la diferencia constituyendo en acto la especie: y que entendida la especie se entiende la diferencia, y es principio de entender la especie: ninguna de las cuales cosas hace el género. Pues si el género-

en acto tuviese la diferencia, todas las cosas que se exigen para la posición de la especie las tendría. Y si la diferencia prout es el principio de entender la especie, estuviese en el intelecto del género, no sería oportuno, que en la definición de la especie puesto el género se pusiese la diferencia: porque en el nombre del género se entendería, y sería una nugación, cuando en la definición con el género se pusiera. Seguidamente la diferencia ni en acto ni en intelecto está en el género: mas en la especie tanto en acto como en intelecto. Luego la diferencia es, por la cual la especie abunda a partir del género, o supera al género tanto en acto como en intelecto. Mas abunda en acto, para que la especie esté en acto o en efecto: pero en el intelecto abunda, porque

la diferencia es del intelecto de la especie, y no se puede entender en acto sino por la diferencia sin la cual no se entiende sino en potencia.

Mas con tal asignación no puede definirse ni la diferencia común, ni la diferencia propia. Pues estas, como es manifiesto por las cosas antes dichas, no constituyen simplemente, sino según qué, o según el ser de la forma accidental: y por tanto no están en acto de constitución en el ser específico, cuando están en la especie: sino que están en ella sicut en un sujeto, que no se constituye por el accidente, sino más bien constituye en el ser al accidente que está en él: y esto es lo que dice Avicena, que el sujeto es el ente completo en sí, que es ocasión para el otro, esto es, al accidente existente en él. Estas diferencias también, a saber la común y la propia, no son del intelecto de la especie, sino el principio de entenderla: porque el accidente, sicut enseña Aristóteles, no define al sujeto, sino más bien el sujeto cae en la definición de aquél en lugar de la diferencia, y no a la inversa: sicut es patente cuando se define lo chato, y se dice que es la curvatura de la nariz: Pues la curvatura que es lo formal para lo chato, es ut género que abarca la curvatura en la nariz y en la tibia. Mas la nariz puesta en aquella definición, contrae la curvatura a lo chato. Como por tanto la diferencia en la definición esté contrayendo al género y determinando a la especie, es patente que el sujeto es ut diferencia: y la curvatura que es formal, está en la definición ut género: y esto es por eso, porque el accidente es causado por el sujeto, y no esencialmente por aquello que

formalmente está en él, por esto de que la esencialidad propia de por sí no la tiene, ni tampoco es ente hablando con propiedad, sino que tiene entidad en esto, porque es o medida o disposición o alguna otra pasión del ente mismo. Por tanto es plano, que la asignación no conviene a la común, ni a la propia diferencia, sino sólo a aquella que es más propia y per se, y por esencia de la diferencia.

Mas si se inquiere, siendo lo propio cualidad de la especie, pero el accidente cualidad del individuo, sicut la diferencia es cualidad del género, por qué la diferencia que es uno de los cinco universales más bien se toma de la cualidad del género que de la cualidad de la especie o del individuo, sobre todo puesto que se pudiese comparar uno al otro por la cualidad de la especie y del individuo, sicut por la cualidad del género. Debiera decirse que la diferencia en el verdadero acto y efecto de la diferencia no podría tomarse, si no de aquello que verdaderamente hace diferir, mas verdaderamente no hace diferir, sino aquello que hace otro según la sustancia de la forma, porque aquellas cosas que difieren por la materia no difieren por el ser verdadero: como, sicut dice Boecio, la especie sea todo el ser de los individuos. Como en consecuencia la común y la propia diferencia no hagan otro, no se puede tomar de ellas el verdadero predicable que es la diferencia, que es uno de los cinco universales. Mas permanecen simplemente las cosas propias o incidentales, y según algo haciendo diferir a aquellas que según de por sí se comparan entre sí. Mas la diferencia per se y sustancial según el respecto que tiene al

sujeto, es la forma que determina la materia: y según esto no es predicable, sino más bien según el respecto que tiene al género, el cual divide y determina y tiene que deducir a la especie. Y así la división

según el intelecto es anterior en ella que la constitución: porque al dividir determina hacia la especie, y la constituye. Y por tanto por el acto de dividir (que es anterior en ella) recibe el nombre de diferencia que es uno de los cinco predicables, sicut se ha dicho. Así por tanto es patente que la asignación es conveniente, por la cual se dice que es la diferencia, por la cual la especie abunda a partir del género.

Mas determinadas estas cosas así, la cuestión es de dónde tienen las especies las diferencias por las cuales así abundan respecto del género: pues o bien las tendrán de sí mismas, o de la nada, o del género. Y si por cierto las tienen de sí mismas, entonces lo mismo es constituyente de sí mismo por sí mismo: y así lo mismo será lo que hace y lo hecho, y lo formado: por el hecho de que la diferencia es lo que hace y forma y constituye la especie. Pues si la especie tiene de sí misma la diferencia, entonces es necesario que la diferencia según sí misma sea la especie, y la especie según sí misma sea la diferencia: porque de otro modo la especie de por sí y según sí misma no tendría la diferencia: pues tener según sí misma, y tener esencialmente, es lo mismo.

Mas si de la nada tuviese la diferencia, entonces se seguiría que algo llega a ser perfecto en el ser a partir de la nada: lo cual todos los Filósofos

negaron. Se seguiría también, que la diferencia sería el ente primero creado, que solo se hace de la nada. Pues se hace no habiendo supuesto alguna otra cosa por el intelecto. Mas esto es falso, porque supuesta la diferencia se supone alguna otra cosa según el intelecto, sicut es patente en esto que es racional: pues supuesto lo racional se supone lo vivo, y la sustancia, y el ente. Es patente por tanto que no lo tiene de la nada.

Mas si las tuviese del género, entonces como no haya diferencia sino por oposición, por el hecho de que la oposición es causa del diferir, se sigue que tiene las opuestas en el género: pues no hay razón para que una diferencia de una especie esté en el género, y no otra opuesta a ella. Mas además las cosas opuestas son por naturaleza aptas para llegar a ser en torno a lo mismo. Si mas es así, entonces se sigue que las opuestas están simultáneamente en lo mismo: lo cual es imposible.

Mas los antiguos Filósofos Peripatéticos resuelven esto diciendo, que en potencia todas las diferencias están puestas bajo el género en el mismo género, y por la potencia del género están en la especie, mas en acto no están simultáneamente en el género mismo. Ni es inconveniente, como dicen, que en lo mismo en potencia estén las opuestas. Y así dicen que de esto no se sigue que algo se haga de la nada: pues se hace de algo que está en potencia algo que está en acto. Ni tampoco se sigue que las opuestas según el acto estén simultáneamente en lo mismo.

Mas esta determinación de los Peripatéticos parece tener muchas dificultades. Pues parece que el género tiene en acto las diferencias opuestas simultáneamente. Pues estas son verdaderas en acto: *el animal es racional*, *el animal es irracional*: sicut estas son verdaderas simultáneamente en acto: *el hombre es blanco*, *el hombre es negro*: ni serían verdaderas simultáneamente si en acto el animal no fuese racional, y en acto el animal fuese irracional: parece por tanto, que en este género que es el animal, simultáneamente en acto están las diferencias opuestas, que son racional e irracional.

Mas todavía se inquiere, concedido que en potencia y no en acto las diferencias opuestas estén en uno y el mismo género, de qué clase sea aquella potencia: o es material, o activa, o formal, o final; pues es necesario que sea según la potencia de alguna causa. Pues si es material, entonces sería necesario que por el movimiento o por la mutación fuese educida de ella: porque, sicut dice Aristóteles, la potencia pasiva o material es principio de transmutar a partir de otro en cuanto es otro: y entonces sería necesario asignar qué sería lo moviente al educir tal clase de potencia al acto: por el hecho de que, sicut quieren Aristóteles y Averroes, nada está en potencia en algo, sino lo que por un motor es educido de ello-

de ello al acto. Mas qué sea lo moviente para esto, que la potencia material del género salga al acto, por los Peripatéticos no ha sido asignado. Después lo que está en la potencia material, es sicut en lo imperfecto. Mas lo imperfecto no puede

ser causa de lo perfecto. Mas la diferencia es causa de la perfección de la especie. Y así la diferencia no puede estar en la especie por la potencia del género (sicut parece) incluso si se dice que está en potencia en el género. Mas además los Peripatéticos dicen que las diferencias en el género están en potencia. Se inquiere por tanto, ¿si sea lo mismo tener las diferencias en potencia, y tener las diferencias en potencia? Pues si esto se dice que es lo mismo, entonces parece que las diferencias están en el género sicut las formas están en la materia. Mas la materia de ningún modo es causa de que la forma sea, o de que esté en acto: y así parece que el género de ningún modo sea causa de que la diferencia sea, o de que esté en acto. Mas además se inquiere, ¿si la diferencia esté en el género por esto, de que el género tiene en potencia las diferencias? Pues si en el género estuviese la diferencia, como sea lo mismo estar en el género y estar bajo el género, entonces la diferencia será un supuesto del género. Mas el supuesto del género es la especie. Parecerá por tanto que la diferencia es especie, lo cual es enteramente falso. Mas además si la diferencia estuviese en el género, sería ut participando el género según la esencia y el intelecto, lo cual es enteramente absurdo: porque entonces la diferencia sería compuesta a partir del género y de algún otro contrayente, el cual contrayente no podría ser sino la diferencia, y así habría una diferencia de la diferencia: y entonces lo mismo se seguiría de aquella diferencia de la diferencia, y esto se iría al infinito.

Mas si no está en el género, entonces parece falso lo que se ha determinado en las cosas antes tenidas, porque los diez géneros son sicut los primeros diez principios de las cosas: pues no puede haber un primer principio en el orden de las cosas, al cual todas las cosas de aquel orden no puedan reducirse: pues las diferencias de la sustancia son sustancias, porque perfeccionan la sustancia: y sin embargo a la sustancia sicut al género primero no pueden reducirse, sicut parece por la razón inducida.

Si tal vez alguien diga, que están en el género en potencia según la potencia de la causa formal, entonces se seguirá que el género sea forma de la diferencia: lo cual es enteramente falso, como Porfirio diga que el género es sicut la materia, y la diferencia ut la forma, mas la especie sicut constituida a partir de materia y forma: Mas además si el género fuese sicut la forma, sería el género ut cualidad esencial. Se predicaría por tanto en el *cuál* (quale), y no en el *qué* (quid), lo cual es contra aquellas cosas que han sido predeterminadas acerca del género.

Mas que no están en el género sicut en la potencia de la causa final, se prueba por lo mismo: porque en sus naturalezas lo mismo es la forma y el fin según la cosa, aunque difieran según la razón de su causalidad, porque el fin es según aquello en que descansa el movimiento de lo moviente, mas la forma según aquello que da el ser a aquello que es según la forma.

Inquiérase por tanto, ¿si están en el género según la potencia de la causa eficiente? Pues esto

parecen decir algunos, porque esta cuestión que hicieron los Peripatéticos, de dónde tengan las especies las diferencias, parece no inquirir nada sino acerca de la causa eficiente. Pues si se da que estén en el género sicut en la potencia material las diferencias, todavía resta inquirir, de dónde o por qué moviente y educiente la diferencia del género al acto tenga la especie las diferencias, y así parece que la diferencia está en el género según la potencia de la causa eficiente. Mas si esto se concede, parecerá que acontece un inconveniente: porque la potencia de lo eficiente por esto es completa para actuar, que actúa hacia la especie y la forma por la cual el agente mismo está en acto. El género por tanto similarmente actuando hacia el acto de la diferencia, está en el acto de la diferencia. Y así el género ut género tiene en acto las diferencias. Y se sigue el inconveniente arriba dicho, a saber que en lo mismo estarían en acto las opuestas, lo cual es absurdo. Parecerá por tanto, que de ningún modo las potencias de la diferencia están en potencia en el género. Si tal vez alguien quisiese decir, que están-

en el género sicut en la simiente o en la causa seminativa o causa seminal: pues dice Aristóteles que la simiente por la virtud seminativa que está en ella, en el espíritu de la simiente natural (además de la sustancia de lo seco y de lo húmedo que están en ella sicut materia) es causa moviente, o de donde, o eficiente: y que el género tiene estas dos cosas en sí, a saber el sujeto, que por cierto es formable por la diferencia, y la virtud formativa de la diferencia, por la cual el género mismo

se forma hacia la especie. Inquiérase acerca de la misma virtud formativa, de dónde esté en el género: pues el género no la tiene de sí mismo, según que él mismo es el primer sujeto: pues según que es sujeto, no es formativo, sino formable, ni con facilidad puede verse alguna otra cosa en el género, de la cual conciba tal clase de virtud. Mas además concedido que tal virtud formativa esté en el género, inquiérase de qué forma la diferencia que produce en la especie: pues no la forma de la especie formable, que es la sustancia del género, porque así lo formable y lo formante serían lo mismo, lo cual no puede ser. Mas si forma a partir de otro, inquiérase qué sea aquello, y de qué modo esté en el género: pues esto y cosas de esta clase es muy difícil de encontrar, y por los antiguos parecen no haber sido tocadas por una determinación suficiente.

Para determinar todas estas cosas debe prenotarse que, sicut dice Averroes, el género no es materia, sino forma general, y confusa, e indistinta, y difundida en la materia no determinada por la forma: a la cual forma difundida y confusa llaman algunos incoación de la forma: por cuya incoación de la forma difundida en la materia la materia misma por algunos antiguos era llamada lugar de la forma, en el cual laten las formas: y por tanto de la latencia de las formas hicieron un principio, sicut se ha dicho en la *Física*, y era este el dicho de Anaxágoras: por lo cual también Aristóteles y todos los Peripatéticos dijeron que se educen de la materia todas las formas, y que no son de un dador extrínseco.

Como mas ya antes se haya probado que la forma no se predica según que es forma de la materia, ni tampoco según que es forma del todo, sino que se predica en cuanto ella misma es la noción de todo el ser, o existente en potencia, o existente en acto, se sigue necesariamente que el género es forma del todo existente en potencia, y que el nombre del género y la cosa se predica según que el género por la abstracción del intelecto dice la noción del todo existente en potencia. Mas la diferencia dice la noción del acto que determina todo el ser, según que está en acto indeterminado: porque de otro modo no podría predicarse de la especie. Mas la especie dice la noción del todo así determinado y distinto, y por tanto porque dice lo que es distinto y determinado, se predica en el *qué* (quid) y no en el *cuál* (quale). Mas similarmente también el género, porque dice un *qué* distinguible, se predica en el *qué* y no en el *cuál*. Mas la diferencia, porque dice lo que en acto es distinguiente, y no lo distinguible según la potencia, ni lo distinto según el acto, por tanto tiene que predicarse en el *cuál* y no en el *qué*. Mas si la noción de la diferencia fuese un nombre, que se dijese distinguir en potencia, y no en acto distinguiente, se predicaría en abstracto y no en concreto, y se diría que el hombre fuese la racionalidad, y no racional, lo cual es absurdo.

Diremos por tanto, que la diferencia la tiene la especie del género, y la diferencia está en la potencia del género sicut la distinción en lo indistinto confuso: sicut el color según el ser formal está en la luz indistinta y confusa de lo diáfano

o perspicuo, que se distingue no por algún otro cierto distinguiente, sino por el ser formal de aquella misma luz por una difusión determinada hacia la parte superior de un cuerpo determinado: por lo cual se dice que la luz misma tanto de por sí como de sí forma los colores según el ser formal que está en ellos. Y esta es la determinación de Avicena, sicut se puede colegir-

en la *filosofía primera* del mismo. A causa de lo cual se dice que el género tiene las diferencias en potestad más bien que en potencia: porque la potencia para el ser y el no ser es indiferente, mas la potestad es la potencia estando a través de la incoación del acto. Y esta es la causa, de por qué entre el género y la diferencia cuando se coligan en una y la misma definición, no es la congregación de naturalezas diversas: porque si esto fuese así, la definición sería muchas y no una. No obstante esto no lo pretendemos decir, que el género y las diferencias no sean diversas naturalezas. Sino que pretendemos que no son naturalezas de diversos géneros, sicut son la sustancia y el accidente, la cantidad y la cualidad: pues son naturalezas del mismo género ordenables a uno y lo mismo sicut la potencia y el acto. Ni pudiese nadie decir que el acto de esta potencia fuese el acto, y no el de otra, si no porque por algo el acto fuese incoado en la potencia: ni esta potencia incoaría a este acto, si no es que algo similar al acto estuviese incoado en la potencia.

Así ergo y con tal potestad el género tiene por potestad a las diferencias: y no es inconveniente así tener a la vez a las opuestas, porque las opues-

tas no repugnan entre sí mismas, si no están distintas, no confusas: o asumiendo que de todos los opuestos sea una sola la raíz desde la cual se originan, no es inconveniente que ellas estén así a la vez en lo mismo: a causa de lo cual de un modo general es verdad que el uno sea el género de los opuestos, sicut en el *Fedón* Sócrates dice que la una es la cabeza de todos los opuestos. Y así dice Empédocles de las cabezas hermanas en la primera confusión haber estado sin cerviz: pues la cerviz distingue las cabezas hermanas, de modo tal que la una es de uno, y la otra del otro. De este modo seguidamente las diferencias están en la potestad del género.

Mas por lo que se inquiere: según qué causa sea aquella potestad, debe decirse, en verdad es, sicut también Averroes dice que es de la causa formal confusa en la confusión de la materia: la cual no obstante es similar a la potestad de la materia, la cual materia no es materia por esto de que sea el nudo sujeto de la forma denudada (descubierta) de toda forma, sino más bien en la materia hacia la forma por la incoación de la forma en la misma. Y por ende se dice que la materia desea a la forma, sicut la hembra al macho: no in quantum es hembra, sino in quantum es imperfecta. Ni lo imperfecto es (suple lo que es imposible para la perfección), sino lo imperfecto que es potente para ser perfeccionado: ni perfeccionarse puede, en lo cual no hay una aptitud para la perfección. Mas aquella aptitud necesariamente es algo de perfección, porque de otro modo no apetecería a la perfección. Mas por

esto de que es simple sujeto no en la potencia hacia la forma, mas en el compuesto es el otro de los componentes. Ergo el género que es noción de lo existiendo en la potencia, según todo el ser formal con su nombre propio mismo lo significa, sicut ha sido dicho en potestad al tener las diferencias en sí mismas.

Y de lo que se objeta de la potestad del fin, es asaz patente a ser resuelto: porque sicut lo mismo es la forma y el fin, así también una es la potestad de la forma y del ser final: y por ende la forma del fin es del deseo que la materia tiene cuando desea la forma, no solo como de imperfección, sino prout al distinguir y deteminar es causa de lo perfecto.

Mas lo que se objeta de la potestad de la causa eficiente, y de la causa seminal, es ciertamente conveniente: porque por la incoación confusa de la diferencia, las especies casi seminalmente están en el género. Y por ende, ut ha sido dicho, respecto a lo mismo según la naturaleza pertenecen con el género, y no respecto a lo diverso. Mas la virtud la cual desde el generanre efectivo está en la semilla, (y en física es llamada formativa), algo similar también tiene en el género: y esta es la luz de la inteligencia del agente, que agita a todas las formas: porque con la virtud de aquella luz (que mediante una expansión espiritual, no corporal, conduce lo confuso a lo distinto por medio de lo distinguiendo y determinando) especie

en acto educe la diferencia a partir del género en el mismo ser de la especie: y de este modo el género tiene en sí algo de la virtud del eficiente:

por lo cual también arriba en el tratado *Del Género* el género mismo fue asimilado al padre. Así por tanto se entiende que el género tiene las diferencias en potencia.

Y aquello que se inquiere, si la diferencia esté en el género, ya ha sido claramente resuelto. Pues como los géneros sean los primeros principios de las cosas, es necesario que las diferencias estén en el género, si no están en el género sicut los géneros, o las especies, o los individuos. Y hablando generalmente no están en el género, sicut participando del género mismo por esencia e intelecto, sino que están en el género, sicut en el principio confuso de su incoación. Pues de muchas maneras están algunas cosas en el género: pues algunas están en el género, sicut coordinadas bajo el género por modo de lo que participa y de lo participado: y de este modo están en el género los géneros, y las especies, y los individuos. Algunas están en el género sicut vía hacia la cosa del género: y así el movimiento y la mutación están en el género. Mas algunas están en el género sicut principios de la cosa de aquel género, sicut la forma y la materia se dicen estar en la sustancia sicut en el género. Algunas finalmente están en el género ut en el principio de su incoación, y estas según la potencia están en el género, y no participando del género según el acto: y así las diferencias de cualquier género están en el género. Algunas también están en el género sicut principios, de donde fluyen las naturalezas de los géneros según la imaginación, sicut el punto y la unidad están en el género de la cantidad. Por

aquellas cosas que se han dicho, es patente que la diferencia es un acto simple, que constituye la especie con el género, y de qué modo en potencia la diferencia está en el género, y de qué modo la especie tiene la diferencia ut formante, mas el género está en la especie, ut lo imperfecto formable, o formado: y así es fácil resolver todas las cosas que han sido inquiridas, o dudadas.

CAPÍTULO V

De qué modo se define la diferencia según que es universal predicable de la especie.

Habiendo tratado de qué modo la diferencia abunda respecto del género en la especie, y de qué modo la diferencia está en el género, y de qué modo la especie adquiere la diferencia a partir del género, resta decir de qué modo, ut universal predicable de la especie, se define. Mas así considerada se define de este modo. La diferencia es el universal que se predica esencialmente de muchos, y que difieren en especie en lo que es cual (quale). Pues cuando se dice que es universal, dice Avicena que esto en esta definición se pone ut género. Pues como cualquiera de estos cinco sea universal, el universal contiene a estos cinco ut género: y esto primero debe ponerse en la definición de cualquiera de estos cinco: lo cual sin embargo los más antiguos Peripatéticos no hicieron, porque cuando ponían que se predica de muchos, dijeron que se entendía que el género es universal, porque nada se predica de muchos sino el universal, porque el universal es lo que está en

muchos y de muchos: y por tanto cuando ponían, *se predica de muchos*, entendieron que sería universal, y que no sería necesario que el universal se pusiese explícitamente en la definición.

Mas esto que se dice *esencialmente*, se pone, sicut dice Avicena, para la exclusión del accidente, que según que es universal, se predica de muchos que difieren en especie, y se predica en el *cuál*: mas no es un predicado esencial, que esté de por sí en el sujeto tanto en acto como en el intelecto, sicut la diferencia. Aristóteles mas dice que *de muchos que difieren en especie* se pone para la exclusión de la especie, que no se predica de muchos sino de los que difieren en número, por esto de que su comunidad no se compara sino a los individuos. Mas el primer respecto de la comparación de la diferencia no es a los individuos, sino a las especies: y por tanto no fue oportuno que se definiese respecto a los individuos, sino respecto a las especies. Pues respecto al género

(ut es el género) ut es el universal, no se podía definir: porque en cuanto es universal, no contiene al género, ni es contenido por el género sino solo en potencia, y por tanto no puede predicarse del género. Como por tanto deba tener un modo especial de predicar, fue oportuno que ut predicable tuviese respeto a la especie: mas no pudo ser predicable de uno, porque así es un individuo: fue oportuno por tanto que fuese predicable de muchos que difieren en especie. Mas además no pudo definirse ut predicado convertible con la especie en el *cuál*, porque así sería lo propio: ni ut predicado convertible en el *qué*, porque así

sería definición o sinónimo. Resta por tanto, que se definirá no ut convertible, y así se define ut predicado de muchos que difieren en especie.

Porque verdaderamente también el género se predica de muchos que difieren en especie, por tanto se añade que se predica en el *cuál* (quale). Pues el género se predica de muchos que difieren en especie en lo que es el *qué* (quid). Esta por tanto fue la necesidad por la cual los antiguos así definieron la diferencia. Y para que estas cosas se entiendan mejor, debe saberse que el *cuál* difiere en esto de la cualidad, que la cualidad es el accidente según el cual otro se dice *cuál*: mas *cuál* se dice del sujeto formado por la cualidad.

De donde predicado en el *cuál* se dice aquello que se predica sicut está en el sujeto, porque de otro modo no podría predicarse del sujeto. Pues nada puede predicarse del sujeto, sino lo que está en el sujeto, y a no ser que sea aceptado y signado en cuanto está en el sujeto, del sujeto no se predica ni puede predicarse. De donde la racionalidad, o la animalidad, o la humanidad, o la risibilidad, o la blancura no se predican, sino que lo racional, y el animal, y el hombre, y lo risible, y lo blanco son predicados de sus sujetos. De donde hablando lógicamente tres *cuales* son compuestos. La especie con la diferencia es un *cuál* esencial, y se dice *cuál* según la diferencia y no según sí misma, y el *cuál* mismo es la diferencia existente en el sujeto. Mas el segundo *cuál* es lo propio, que se dice *cuál* según la cualidad de la propiedad, esto es, de lo propio. El tercero es el *cuál* del accidente, que se dice *cuál* según la

cualidad del accidente. Tal por tanto es la explicación de esta clase de definición.

Mas esto todavía se manifiesta mejor en los ejemplos: porque lo racional y lo mortal, que son diferencias del hombre, tomadas de las cualidades que son la racionalidad y la mortalidad, se predican del hombre, no en lo que es el *qué* (quid), como de ningún modo digan un *qué* formado por tales formas, sino más bien digan las formas que forman y distinguen aquello que es un *qué*: pues la forma subjetivamente y por la formabilidad no es un *qué*, sino un *cuál* o cualidad formante, de ningún modo formable, porque es acto y por tanto no puede formarse: pues sola la potencia es formable por el acto: por lo cual también la especie por una aptitud cuasi potencial se forma por lo propio, sicut se tendrá en lo que sigue: y el sujeto según que es en sí perfecto y ocasión de que otro exista en él, por aquello mismo que es ocasión para otro, se tiene potencialmente respecto de ello, y se forma por el accidente según que es de esta clase. Esta por tanto es la verdadera causa según los Filósofos, por la que compete a las diferencias predicarse no en el *qué*, sino en el *cuál*.

De lo cual hay todavía una manifestación ulterior, porque interrogados nosotros por alguien que inquiere acerca de la naturaleza y sujeto del hombre y diciendo: ¿qué es el hombre? es conveniente para nosotros decir al responder a esta cuestión, que el hombre es un animal: pues el animal es el próximo sujeto sustancial no formante, sino formable por la forma de hombre en

el hombre. Y por tanto el hombre en el animal está sicut en una potencia formable hacia el hombre: y cuando de esta potencia se mueve hacia la forma, primero es animal que hombre, sicut dice Aristóteles. Mas si procediera ulteriormente el que inquiere diciendo: ¿qué clase (quale) de animal es el hombre? convenientemente respondemos a esta cuestión, que el hombre es un animal racional mortal, significando que la potencia es distinta por este acto, que es racional mortal, y-

es la forma del hombre: designando que el hombre en lo racional y lo mortal no está sicut en el qué de la potencia y del sujeto formable, sino que está en eso sicut en el acto formando y distinguiendo según el ser actual y formado y distinto.

Lo cual hasta ahora podrá ser manifestado en algo similar: porque pues el arte imita a la naturaleza, por ende lo que está en el arte, según algo es similar a estas cosas que están en la naturaleza. Ergo para las cosas que constan de la materia en aquellas que tienen materia, o que constan de tales principios de su composición los cuales están en ellas a similitud y proporción de la materia, sicut en estas cosas que no tienen materia, sino que se componen de dos naturalezas formales, de las cuales una se proporciona a la materia, y la otra a la forma, sicut el género y la diferencia componen la especie: esto se nos muestra, lo cual ya ha sido dicho, sicut es de ver en una estatua, o imagen, o ídolo. Pues en la estatua de un ídolo el bronce del que se hace, es sicut la materia formable, y en el bronce del ídolo está en potencia la forma que le da al bronce ser un ídolo o estatua: la cual

estatua se dice así, porque estatuye a la imagen que intentamos: a la propia forma, digo yo, que hace y perfecciona a esto, que es la figura inducida por el artífice. Así es en estas cosas que no tienen materia, sicut es el hombre común acepto en su especie, y no acepto ut este y aquel que son de la materia: mas el hombre común que está en muchos y es especial o acepto en la comunidad de la especie, consiste en su composición según una cierta similitud y según una cierta proporción, aunque según la verdad no sea compuesto de materia y forma, sino que todo sea tomado en el ser formal, porque de otro modo no sería común, ni predicable de alguna cosa según la verdadera razón de lo predicable: pues según una cierta similitud y según una cierta proporción hacia la materia, el género está en este ut el primer sujeto potencialmente formable y distinguible respecto al hombre, y la diferencia está en este ut formando y distinguiendo hacia la especie del hombre, y todo el esencial así perfecto y constituido, lo cual es el animal racional mortal, es el hombre según la especie proporcionalmente, de qué modo en las cosas artificiales todo lo constituido del bronce y la figura fue la estatua según la imagen, a cuya similitud estatuyó ante los ojos de quienes la intuyen.

Esta es ergo la definición de la diferencia dada por los antiguos Peripatéticos, y, ut ha sido dicho, debe ser declarada e inteligida. Y por ende no hay ninguna cuestión, que algunos inquieran, a saber si acaso en la materia (la cual se dice el género) esté la disposición a la forma y su necesidad,

sicut está en la materia natural hacia la forma, y en la materia artificial. No obstante esto pudiese inquirirse, si el género verdaderamente fuese la materia: mas ahora no se dice esto, sino solo que según una cierta similitud y según una cierta proporción sea comparada a la materia, en esto de que el hombre en la potencia de incoación está en el animal, y sicut en el sujeto que según id quod (eso que) es, es formable mediante el acto del hombre. Pues la disposición y la necesidad no están si no en la materia, la cual siendo sujeta a mutación por los agentes procede al ser de lo generado. Por lo tanto tal cuestión es nula.

Ni se dice que la especie está compuesta del género y la diferencia como si de dos cosas diversas, de las cuales una sea parte del compuesto, porque así la definición en la que se ponen el género y la diferencia, no sería una sino muchas. Y si así fuese, ninguna de las dos por sí misma sería predicable de la especie, sino que del compuesto de la especie solo se predicaría a todo simul. Pues el género dice todo el ser de la especie, mas en potencia, ut ha sido dicho: y el nombre del género es la noción de todo el ser de la especie en potencia, porque de otro modo no pudiese ser predicado de la especie. Y la diferencia ut quale (el qué tal) no asumpta ut cualidad, dice todo el ser de la especie, mas en acto: y según lo que es noción de todo el ser en el acto, así se predica de la especie: y la definición dice todo el ser en potencia y acto, y por ende se predica convertiblemente.

Mas la diferencia, sicut dice Aristóteles, siendo general, ha de reducirse a la predicación no

convertible del género, sicut se prueba en lo que sigue.

Esto es ergo lo que los antiguos dijeron acerca de la diferencia según es predicable de la especie, lo cual ciertamente puede decirse bajo compendio, que los antiguos determinando o describiendo las diferencias dicen, que la diferencia es aquello por lo cual la especie abunda respecto al género, teniendo la diferencia en sí tanto en el acto como en el intelecto, la cual el género no tiene sino en potencia: pues el hombre tiene más que el animal lo racional y mortal: las cuales puestas conjuntamente perfeccionan la diferencia constitutiva del hombre. Pues el género animal mismo según sí mismo nada de esto es en el acto y el intelecto, lo cual consta por esto: pues se inquiere de dónde tenga la especie las diferencias: no las tiene del género, de modo que estén en el acto en el género: pues ni el género tiene diferencias opuestas: pues no están en lo mismo simul en el acto las cosas opuestas. Mas acerca de esto es sicut prueban los Filósofos Peripatéticos, que el género tiene ciertamente bajo sí todas las diferencias en potencia, pero en el acto ninguna: sicut si nada inconveniente acontece, porque así no se sigue que algo se haga de estas cosas que no son, si se dijera que de la nada tuviese las diferencias: ni se sigue que las cosas opuestas estén en lo mismo o cerca de lo mismo, sino que se hace lo que se hace de aquellas cosas que están en el género en potencia.

Definen también los Peripatéticos de este modo por causa de aquellas cosas que han sido

dichas: la diferencia es un universal que se predica de muchos que difieren en especie en lo que es de qué cualidad (in eo quod quale). Pues lo racional y mortal se predican del hombre, no en lo que es (in eo quod quid), sino en lo que es de qué cualidad (in eo quod quale). Pues qué es el hombre interrogados nosotros por alguien, es conveniente decir o responder *animal*. Mas de qué cualidad sea el animal hombre inquiridos por alguien, respondemos convenientemente que sea un animal racional mortal: porque así asignamos la forma que da la especie.

Pues para las cosas que constan de materia y forma en la naturaleza o el arte, o para las cosas que constan a similitud y proporción de la materia y la forma teniendo su constitución en la lógica, sicut la estatua es de la materia del bronce, y la forma de la figura: así también el hombre común y especial que está en muchos, ciertamente consiste de la materia similarmente proporcionalmente, a saber, del género, y de la forma la diferencia: las cuales no obstante no son compuestas como partes divididas, sino que se dicen partes esenciales, porque en dos modos divididos significan el ser de la especie, a saber en potencia, y en el acto: mas todo esto que es el animal racional mortal hombre, es la especie, sicut allí en el arte todo lo constituido del bronce y la figura, es la estatua.

CAPÍTULO VI. *De las dudas contra la definición de la diferencia, y de los errores de quienes resuelven mal, y de la verdadera solución de todos.*

Estas son las cosas que los antiguos Peripatéticos transmitieron acerca de la diferencia según es un universal predicable de la especie: y hay acerca de ellas muchas dudas y errores. Aristóteles e ibídem Averroes en el comentario expresamente dicen y prueban, que la última diferencia constitutiva de cualquier especie es convertible con ella, de tal modo que no conviene que ella sea predicada sino de aquella especie. Ergo aquella diferencia no se predica sino de aquella especie: ergo no se predica de muchos que difieren en especie, sicut parece.

Mas esto mismo dice Boecio en el libro de las *Divisiones* diciendo, que si no hubiera penuria de nombres, en cualquier definición no usaríamos sino dos términos, a saber el nombre del género, y el nombre de la última diferencia, la cual restringe y coarta el género a la especie. Si ergo aquella diferencia entonces fuera convertible con la especie, como el género no pueda ser la causa de esta clase de convertibilidad, se deja por tanto que

tal diferencia sería la causa de la convertibilidad. Se sigue necesariamente, por lo tanto, que ella es convertible: por lo tanto, no es predicable de varias cosas que difieren en especie.

Esto lo dice Averroes, afirmando que todos los intermediarios entre el género y la última diferencia son una circunlocución del género próximo, circunlocución que no sería necesaria si tuviéramos los nombres de los géneros próximos. Además, esto se prueba inevitablemente por la razón de la siguiente manera: pues o la última

diferencia es convertible, y propia sólo de esa especie, o es común a esa especie y a otras. Si es convertible, se tiene la proposición. Si, por el contrario, es común a esa y a otras, entonces esa especie no difiere de otra especie, sino que conviene con ella. Pero lo que es principio de conveniencia no es principio de diferencia: por lo tanto, esa no fue la última diferencia. Y si se dice que esa diferencia tiene otra diferencia por la cual difiere, entonces pregunto de nuevo sobre esa diferencia, si es común o propia: y se sigue lo mismo que antes, y esto irá hasta el infinito: o se debe decir que la última diferencia es propia, y conveniente sólo a aquella especie que constituye. Por lo tanto, no toda diferencia se predica de varias cosas que difieren en especie: y así la definición inducida parece ser defectuosa.

Además, si todo lo que difiere, difiere por una diferencia, cabe preguntarse por qué diferencia difiere una diferencia de una diferencia. Pues si ella difiere por otra diferencia, entonces esto irá hasta el infinito, porque se preguntaría sobre esa diferencia igual que sobre la primera.

A esto también parecen responder algunos que, en la división de los géneros mediante las diferencias y en las constituciones de las especies, la situación es tal que cuanto más inferiores son las especies, tanto más ciertas son, es decir, que las especies más ciertas son las que se llaman especialísimas, y cuanto más superiores son las diferencias por las cuales se hace la división, tanto más ciertas son. Y por eso son más conocidas las primeras que dividen el género generalísimo,

que las que dividen el género subalterno: de modo que al final las diferencias de las especies son conocidas y nombradas en pocos casos, aunque ellas sean las más conocidas y ciertas. Y porque las primeras diferencias generales, conocidas y ciertas, se predican de varias cosas que difieren en especie, por eso se ha dicho de todas con una probabilidad lógica, a la cual le basta que sea verdad en la mayoría de los casos, que la diferencia se predica de varias cosas que difieren en especie. Pero esta respuesta en la filosofía debe ser muy ridiculizada, que esto se determine de modo general por la definición, cuyo contradictorio se convence de ser verdadero. Pues se concluye necesariamente que cierta diferencia no se predica de varias cosas que difieren en especie. Pues es sabido y notorio a todo filósofo que la definición debe convenir a todo y sólo. Por lo tanto, si la diferencia se define por predicarse de varias cosas que difieren en especie, esto debe convenir a toda diferencia y sólo a ella, lo cual es más propiamente una diferencia: y por eso esta solución es ridícula.

Por lo cual dicen otros que hay una diferencia simple, y una diferencia compuesta. Y llaman simple a la que consiste en una sola, como las diferencias generalísimas que son corpóreo e incorpóreo, o las diferencias del cuerpo, que son animado e inanimado, o las diferencias de lo animado que son sensible e insensible. Pero dicen que las últimas diferencias constitutivas de las especies no son suficientes para la constitución sino por la congregación de dos o más. Porque

racional sólo no hace especie, a menos que se añada mortal o inmortal: y esto no sucedía en las diferencias superiores, de las cuales una sola unida al género hace y basta para hacer una especie subalterna. Dicen, por tanto, que aquellas diferencias que son simples, constitutivas de especies por sí solas con el género, se predican de varias cosas que difieren en especie. Pero las que ni por sí mismas son suficientes, ni constituyen especie a menos que una se una a otra, no son sólo diferencias, sino algo semejante a la diferencia. Y por tanto ellas no se predican de varias cosas que difieren en especie, así como racional y mortal tomadas a la vez no se predican sino del hombre. Pero esta solución es todavía más digna de burla que la anterior: porque racional mortales cosas dichas del hombre son la circunlocución de una sola diferencia simple, la cual es un acto único y simple, de la cual hay un solo ser que perfecciona: y aunque de aquella algunas veces no se tenga nombre, no obstante en tales casos lícito es fingir nombres. Digamos ergo que aquella diferencia se llame A: entonces la diferencia A se predicará de una sola especie, y no de muchos que difieren en especie, y entonces se sigue que la definición sea viciosa sicut antes.

Por esto dicen otros, que cuando se dice, el universal es lo que se predica de muchos sujetos a sí, esto es dicho, no porque en el acto se predique de muchos, sino porque tiene la aptitud de que esté en muchos, aunque en el acto no esté sino en uno solo, sicut el sol es un solo universal. De donde como la especie sea el sujeto del cual tiene

que ser predicado este universal diferencia, dicen que por aptitud se predica de muchos, aunque alguna diferencia en el acto no esté sino en una sola especie. Y esta opinión recita Avicena, y es del todo nula. Lo cual al punto consta, porque una especie cierta no es cierta, sino porque una única diferencia es constituida, la cual de ningún modo tiene la aptitud de que esté en otra especie. Ergo falso es, que tenga la aptitud para esto, que se predique de muchos que difieren en especie.

Mas dice de nuevo Avicena, que algunos entienden la dicha definición inducida así, que sea el sentido, que la diferencia se predique de muchos los cuales ciertamente muchos difieren en especie: porque de la diferencia constitutiva no tienen que difieran en número, sino solo en especie. Y entonces el sentido es, que la diferencia se predica de esto que está en la pluralidad, de los cuales cualquiera difiere en especie del otro, y no que la diferencia se diga de muchas especies siempre. Dan el ejemplo sicut cuando se dice, que todo hombre hiere con la espada: pues no es el sentido, que cualquier hombre singularmente hiera con alguna espada, sino que quienquiera que hiere, no hiere sino con la espada: así dicen, que toda diferencia se predica de muchos que difieren en especie, no porque todo de lo cual se predica la diferencia sea muchos según la especie, sino porque todo de lo cual se predica la diferencia, difiere por alguna especie de sus opuestos o disparatados. Mas esta exposición Avicena dice que es extorsionada, y que no se contiene en el intelecto de esta oración por la cual se dice, que

la diferencia se predica de muchos que difieren en especie. Pues como la definición se dé por causa de dar a conocer, sicut dice Aristóteles, plenamente debe notificar lo definido. Hasta ahora como del género se haya dicho, que se predica de muchos que difieren en especie, así fue entendido que se predica de muchas especies. Como ergo diga Aristóteles que la diferencia siendo general ha de ser colocada con el género, parece que retiene el mismo modo de predicar con el género. Y así ser predicado de muchos que difieren en especie, lo mismo es que ser predicado de muchas especies. Así vuelve el mismo inconveniente que arriba fue dicho o fue inducido.

Mas rechazados todos estos errores, debe decirse con Avicena que la diferencia en sí tiene tres cosas, a saber que es simple divisiva, y por esto es diferencia; y que es simplemente constitutiva, y esto tiene de aquello que es divisiva; y tiene lo tercero que es determinativa hacia una especie cierta, y esto no tiene de esto que es divisiva, ni de esto que es constitutiva, sino que esto tiene de esto de que es una cierta naturaleza especial de la cosa y forma propia y esencial. Mas que de esto que es divisiva, tenga que sea diferencia, se prueba por esto de que la división es separación. Mas la separación es causa de la diferencia de las cosas separadas. Y que de esto que divisiva sea constitutiva, por esto se prueba, que la división es de esto de que separa, contrae y coarta las cosas separadas del ámbito del género dividido: y esto es constituir bajo el género y la comunidad del género. Mas lo que certifica y apropia, de nada

lo puede tener. Y por ello es que lo generalísimo no tiene diferencias sino divisivas, y lo especialísimo no tiene sino constitutivas. Y lo que se hace propio, lo tiene de la propia

naturaleza, por la cual consecuentemente difiere de otros, y por esto que aquella naturaleza no se encuentra en otros; y aquella naturaleza contiene en sí como la virtud de un término definitivo, porque así es en tales cosas, que siempre la diferencia anterior está en la consecuente, así como lo corpóreo en lo animado, y lo animado en lo sensible, y lo sensible en lo racional, así como el trígono en el tetrágono. Y por eso lo que es propio de una naturaleza, no es diferencia en verdadero nombre, ni es de virtud simple: porque, aunque sea un acto simple, sin embargo no es de una virtud simple, sino que es la virtud de todos los demás de los cuales fluye según el orden, como de causas primarias. Por tanto, lo que se dice de que la diferencia se predica de varias especies diferentes, debe entenderse de aquellas que son verdaderas diferencias, de virtud simple, las cuales simplemente dividen, y dividiendo constituyen por debajo del género, y de estas es verdadero. Pero las que certifican y determinan, no son verdaderas diferencias, sino verdaderas por las cuales algo comparado a otro puede diferir. Ni son diferencias de virtud simple, sino que son de virtud simple como término definitivo. Y esta es la sentencia tanto de Avicena como de Alfarabi, y de Averroes. Y esto es lo que dice Aristóteles: dado que la diferencia es general, debe ser

ordenada con el género. Pues no es general, la que determina hacia cierta naturaleza.

Pero en cuanto a lo que se pregunta, cómo difiere una diferencia de una diferencia: debe decirse que por sí misma, y no se va hasta el infinito, pues todos los principios difieren por sí mismos. Y por esto es clara la solución de todas las cosas inducidas. Y no puede decirse que sea general, como dicen algunos, porque sea parte esencial o de la especie así como el género. Pues a partir de esto no se ordenaría con el género en el modo de predicación en los problemas, sino que más bien se ordenaría con el género en el modo de diferenciación.

De esto, además, es claro aquello que dice Aristóteles, a saber, que las partes en la definición son 'en más', pero el todo es 'en igual'. Pues allí enseña a buscar la definición mediante la división. Y verdaderas diferencias son las que son divisivas, como se ha dicho. Porque la diferencia divisiva por el hecho de que es divisiva del género, es parte del ser de la cosa en potencia, y no en acto: pues el ser en potencia es parte del ser, y no el todo, y por ello cualquiera de tales es 'en más'. Pero el todo es doble, a saber, explícitamente todo el ser, y reuniendo en potencia y en acto, y así la definición dice todo el ser. También se llama todo aquello que en sí tiene el ser todo por virtud, porque todos los precedentes están en él por virtud, así como en las causas formales lo último contiene todo lo que precede de los cuales fluye, así como la vida tiene ser y el sentir tiene en sí ser y vivir, y el ser racional tiene en sí tanto ser y vivir

y sentir, como se ha dicho un poco antes. Y por lo tanto también esto es un todo que es 'en igual' con aquello que constituye: porque si bien es un acto puro y simple, sin embargo, según la esencia todas las cosas precedentes están en potencia por virtud y causalidad, y fluyen sobre lo causado en él tal como las causas primarias fluyen en las causas secundarias, como en la primera proposición del libro de las *Causas*.

De todo lo que se ha dicho, es claro que la diferencia tiene dos respectos inmediatos: uno, a saber, hacia el género que divide, y según ello con división se predica del género así, que el animal es o racional o irracional: porque es propio del que divide predicarse bajo división de aquello que divide. El otro, en cambio, hacia la especie que constituye, y de ella se predica de forma absoluta. Así, el hombre es racional. Y estos son sus respectos mediatos hacia el particular, al cual no se orienta sino a través de la especie de la cual el particular mismo participa: como cuando decimos, este hombre es racional. Y por eso no tiene un particular propio que le responda inmediatamente, como sí lo tienen el género y la especie. Y esto es porque se toma de una forma que de por sí pertenece a la especie y es común, y por la especie es del particular que participa de la especie.

<!-- cap:1.5.7 -->

CAPÍTULO VII.

Sobre la descripción de la diferencia en cuanto respecta al género.

Por causa de las muchas comparaciones de la diferencia por las que tiene que ser comparada,

tanto al género como a la especie, tiene muchas descripciones de los Filósofos: aunque no tiene una definición propia, debido a que toda definición es a partir de un género y una diferencia: y por tanto, si la diferencia tuviera definición, sería necesario que ella constara de género y diferencia, y así la definición de la diferencia sería a partir de la diferencia, y esto se iría al infinito. Además, dado que nada puede definirse propiamente sino la especie, si la diferencia tuviera definición en la verdadera razón de definición, sería necesario que la diferencia fuera especie, lo cual no puede ser. Sin embargo, puede tener descripciones a partir del fin, o a partir de lo posterior, o a partir del efecto, o a partir de la comparación con aquellas cosas a las que se compara.

Por lo tanto, aunque haya sido descrita a partir de la comparación con la especie que constituye, cuando se decía que la diferencia es aquello que se predica de varias cosas que difieren en especie en el en qué cualidad es, sin embargo todavía los Peripatéticos describen esta clase de diferencia por el respecto que tiene hacia el género de este modo, diferencia es la que es apta por naturaleza para dividir aquellas cosas que están bajo el mismo género. Pues ella es (como se ha dicho) la que se predica de varias cosas que difieren en especie. Pues el efecto propio de la diferencia recibe el nombre.

Los Peripatéticos manifiestan esta descripción de la diferencia a modo de introducción mediante ejemplos: porque racional e irracional, que son diferencias opuestas, dividen al hombre y al ca-

ballo uno de otro, los cuales están bajo el mismo género que es el animal: aunque una sola forma o diferencia que se toma a partir de una forma, por su presencia y ausencia hace una mutación del ser al no ser, o del no ser al ser, así como también el animal es o racional o irracional: y así cuando la división se hace por contradicción, una diferencia se hace por afirmación, y otra aceptada por negación: sin embargo, porque las cosas que están bajo el mismo género son dispares, y cada uno de los que dividen se toma en su propia diferencia y forma, es necesario que la división se haga por diferencias opuestas así: de los animales uno racional, otro irracional. Pues por estas diferencias difieren entre sí aquellas cosas que están bajo un mismo género. Porque aunque, como dicen Avicena y Alfarabi, irracional y otras cosas semejantes tomadas privativamente, o negativamente, no digan diferencias con verdadero nombre (por el hecho de que la diferencia no puede significarse sino positivamente), no obstante, porque no tenemos nombres propios de las diferencias, ponemos una sola diferencia conocida, y a la otra la significamos por privación de la misma, la cual es de la especie subalterna que se pone bajo el género.

Pero debe notarse grandemente, porque también lo dijimos antes, que cuando se divide un género, no se divide sino según la potestad, y no según la esencia. Pues la esencia del género, como es simple, toda a la vez puede estar en todos los que lo dividen: de donde toda está en el hombre, y toda está fuera del hombre en el caballo: y ésta

está en el caballo, porque ni es este algo, ni aquí, ni ahora, sino que ella misma es cualquiera, y en todas partes, y siempre, así como ya dijimos hace tiempo acerca del universal: pues no es este algo por materia, ni aquí por la circunscripción de un lugar, ni ahora es por la determinación del tiempo o de la diferencia temporal. Y por eso toda está en cualquiera, y toda está fuera de cualquiera tomada según sí misma, lo cual es propio de la naturaleza simple. Y aunque toda sea comprendida por lo racional, cuando lo racional se une a la conjunción de la especie, y a la vez con esto toda sea comprendida por lo irracional, cuando lo irracional se une al mismo para la constitución de otra especie dado que no tiene parte y parte en esencia, sin embargo según que es comprendida por lo irracional, no es comprendida por lo racional. Y por eso no se sigue, que la animalidad comprendida con lo racional sea la misma animalidad según el ser en lo racional, e ir-

racional. Pues así lo racional se transmuta en irracional, lo cual Aristóteles niega que pueda hacerse. Pero esto es por este motivo, porque la animalidad es una sola incoación tanto de lo racional como de lo irracional, y uno y el mismo principio de incoación en esencia: el cual sin embargo, en cuanto es comprendido por uno, es atraído al ser de lo principiado. Y por eso, según esto, no puede ser comprendido por otro: porque según una parte de su potestad está en el otro.

[Objeción]. Y si alguien objetara, que la potestad o virtud se radica en la esencia, y por eso parece deducirse, que en aquello en que el

género está según toda su esencia, en eso mismo también esté por toda su virtud y potestad: **[Solución].** decimos, que esto no se sigue. Pues la esencia del género es naturaleza simple. Pero la potestad no se radica en ella en cuanto es esencia única e indivisible, sino más bien en el ámbito de su comunidad, y por eso nada prohíbe que dividido el ámbito de la comunidad la esencia simple permanezca indivisa.

Debe atenderse también, que aunque las diferencias en el género sean en potencia, sin embargo según que dividen al género, es necesario que sean aceptadas en acto por el intelecto que divide: puesto que el intelecto no dividiría, a no ser que aceptara en acto aquello con lo que divide: pero aquello con lo que divide, es la diferencia, y así es necesario que la diferencia sea en acto, y el género según el ámbito de su comunidad sea divisible en potencia. Pero según que el género es el principio de incoación de las diferencias, las diferencias están en el género en potencia. Pero de esa potencia son llevadas al ser actual por el intelecto cuando a través de ellas se divide la potestad del género.

Así, por tanto, se entiende lo que dicen los Peripatéticos, que la diferencia es lo que es apto por naturaleza para dividir aquellas cosas que están bajo un mismo género. Pues dijimos en lo precedente, que la diferencia por el hecho de que divide, contrae al género, y a lo que es aceptado a través de la división, lo pone bajo el género, y así constituye la especie, según lo cual la especie es aquello que se pone bajo un género asignado.

Y por eso tanto aquellas cosas que están bajo el género se dividen por la división de las diferencias, y el género mismo se divide de un modo y de otro. Pues el género se divide, porque la potestad se particiona. Pero aquellas cosas que están bajo el género, se dividen, porque por la división de las diferencias (que hacen entre sí) se separan: pero el género se divide por la cantidad de su comunidad. Pero aquellas cosas que están bajo el género, se dividen por la separación de su oposición entre sí.

Esto, por lo tanto, es lo que dicen los filósofos que describen de este modo la diferencia, que la diferencia es lo que es apto por naturaleza para dividir o separar mediante su oposición a aquellas cosas que están bajo el mismo género: y hacen esto manifiesto por tal ejemplo, que racional e irracional dividen o separan al hombre y al caballo que están bajo el mismo género que es animal: usando la privación de razón (que se significa mediante irracional) en lugar de una diferencia común, a la cual nosotros hemos acostumbrado nombrar brutalidad. Y esto es patente, porque si no hubiera ningún animal sino el hombre y el caballo, y capaz de relinchar fuera la diferencia constitutiva del caballo, dividiríamos así, de los animales uno racional, otro capaz de relinchar, y no haríamos una diferencia por privación.

<!-- cap:1.5.8 -->
CAPÍTULO VIII.

Descripción de la diferencia en cuanto pone diferencia.

Además, los antiguos Peripatéticos describen y asignan la misma diferencia a través del respecto, por el cual uno de los que difieren se refiere a otro según la diferencia por la cual difieren entre sí, definiéndola así: Diferencia es por lo que difieren entre sí cada una de las cosas singulares. Pues las cosas que difieren, difieren entre sí por sus diferencias. Pero las cosas singulares tienen diferencias suyas y propias, por las cuales difieren de todas las demás, en las cuales hay diferencias. Y prueban esta asignación de la siguiente manera:

porque aquellas cosas que difieren por diferencias opuestas, y que se originan de uno y el mismo género, no difieren según el género, sino que más bien convienen en el género, puesto que participan del género igualmente en acto y en el intelecto: porque no difieren en género, sino aquellas que están en géneros diversos ya sea generalísimos o próximos: y según esto que difieren en género, así el género es lo que hace la diferencia entre ellas: y estas son, de las cuales no hay una sola naturaleza en un común próximo que es el primer sujeto formable y determinable al ser mediante propias diferencias comunes, según aquellas cosas que mediante una y la misma división de diferencias diversas salen de uno y el mismo género: pero aquellas difieren según el género. Y esto se manifiesta mediante ejemplos. Pues nosotros los hombres somos animales, y también los seres irracionales son animales. Y así no diferimos de ellos en género: pero lo 'racional' añadido a nosotros los hombres como diferencia nos separa de ellos, y así tenemos una diferencia

esencial respecto a ellos, aunque convengamos con ellos en género. Pero por otra parte según que convenimos con los dioses en este género que es animal racional, por cuanto nosotros y los dioses somos animales racionales, lo 'mortal' añadido a nosotros nos separa esencialmente de ellos: porque ellos según los Estoicos son animales inmortales, pero nosotros mortales. Pero cuando los antiguos dicen así, que la diferencia es por lo que difieren, definen o describen a la diferencia y a su propio efecto: y es una cierta manifestación del nombre, aunque no sea una verdadera definición. Ni siquiera los antiguos indujeron estas asignaciones como verdaderas definiciones.

Pero si se objetara, que según los antecedentes que se dijeron sobre la figura del árbol que describe desde lo generalísimo hasta las especialísimas, hay dos, animal racional y animal mortal, de los cuales uno está bajo otro. Pero tales no se dice que tengan una especie igualmente inmediata, sino que más bien uno debe ser la especie del otro, y lo que es inferior, tener bajo sí la especie especialísima. Pero de manera similar parece lo contrario, cuando se dice que el hombre es un animal racional mortal. Y debe decirse a esto, que en la naturaleza de la cosa según la opinión de los antiguos Estoicos es así como procede la objeción. Y cuando se dice que el hombre es animal racional, se pone todo este complejo por la circunlocución del género próximo, y 'mortal' se añade [como] diferencia que determina ulteriormente a la especie especialísima: y esto no es inconveniente, sino más bien necesario que la diferencia del

género superior con la diferencia del género inferior y próximo se conjugue en la misma especie en la definición de la especie. Pero las diferencias de géneros diversos no puestos subalternamente son opuestas, y esas no convienen en la misma definición de especie. Debe atenderse cuando se dice, 'por la cual difieren las cosas singulares', que las cosas singulares ciertamente difieren de otras por sus propias [propiedades] que convienen a ellas y no a otras. Pero sin embargo en lo precedente se dijo, que las propiedades (puesto que son accidentes y no dividen a la sustancia) no hacen una propia otredad, sino que a través de la alteridad muestran una otredad como si ya estuviera hecha antes de las propiedades por una propia diferencia sustancial, la cual es propia de la especie, porque así conviene a uno que no a otro. Y por eso es la diferencia esencial, por la cual primero y de por sí difieren las cosas singulares, ya sea por la forma, o por la materia, o por el ser propio de la forma en esta o en aquella materia.

Pero si se pregunta, cuando se dice que la diferencia es por lo que las cosas singulares difieren entre sí, si difieren por una o por muchas diferencias: Debe decirse que a través de una difieren de todos los que no comunican esa diferencia con ellos, así como a través de lo 'racional' el hombre difiere de todos los que no comunican razón con él, pero de aquellos que se comunican con él en una, difieren en otra.

Pero si alguien objetara diciendo, que los singulares en número son infinitos al menos en cuanto a nosotros, y así parecen diferir al in-

finitos: Debe decirse que nada es inconveniente.

Si argumenta ulteriormente, que quien conoce un contrario de manera definida, conoce también el otro de manera definida. Pero el hombre conoce su propia diferencia por la que difiere de los singulares: luego se sigue que conoce definidamente las infinitas diferencias de los singulares, por las que difieren de él, y así en un momento conoce casi todas las cosas.

Debe decirse, que se sigue que conozca todas aquellas cosas en cuanto no convienen con él mismo, y esto es conocer en universal, y en potencia, y no propiamente según la naturaleza de cada una: y esto no es inconveniente, el que en un momento de algún modo universal y potencial conozca muchas o infinitas cosas.

Pero en cuanto al ejemplo que los antiguos indujeron sobre lo 'mortal', que tienen por diferencia, siendo la diferencia parte del ser de la cosa, y 'mortal' parezca decir que falta una causa:

Debe decirse que si 'mortal' dice una pasión de un ser viviente, seguramente entonces dice que falta una causa, y no es diferencia constitutiva de ningún viviente. Pero si dice la forma del viviente compuesto que es noción de quien vive tal vida, con certeza es diferencia constitutiva y de este modo es una esencia incorruptible, así como las otras diferencias.

Pero lo que dicen de que lo 'racional' es la forma en la cual se comunican los hombres y los dioses, con certeza se ha dicho según la opinión de ciertos Estoicos, que decían unívocamente que

tanto nosotros como los dioses somos animales racionales: y no decían 'animal' por denominación de alma, sino mediante aquello que es la forma del cuerpo animado y movido por movimiento de la voluntad, al cual posteriormente de un género inferior (que es el compuesto de un cuerpo mixto de contrarios y un alma) le adviene el sentido. Y por ello no se sigue, si Dios es un animal, que Dios sea una sustancia animada sensible, del modo en que los Estoicos decían que los dioses eran animales, así como ya se ha expuesto anteriormente, y se encuentra en el libro *Sobre la naturaleza de los dioses*.

Los Peripatéticos también asignan de este modo, es decir diciendo que la diferencia es por lo que las cosas singulares difieren entre sí: pues según el género no difieren las que son aceptadas a partir del mismo género por la misma división. Un ejemplo de lo cual es, que nosotros los hombres somos animales, y los irracionales por idéntica razón son animales al igual que nosotros: pero la razón [añadida] al género que es animal, como diferencia constitutiva del hombre y de Dios, nos disjunta a nosotros y a los dioses de aquellos que son irracionales. Aún más, nosotros y los dioses no diferimos como racionales en el género que es animal racional, pero lo 'mortal' puesto como diferencia constitutiva del animal racional que es el género, nos separa a nosotros los hombres de los dioses inmortales.

<!-- cap:1.5.9 -->

CAPÍTULO IX.

Sobre la definición que conviene más propiamente a la sola diferencia.

Pero aún escrutando los Peripatéticos una definición de diferencia más sutil que todas las asignaciones preinducidas en cuanto a las cosas intrínsecas y esenciales a la misma, y especulando sobre ella a través de aquellas cosas que no convienen sino a la diferencia, que es llamada diferencia más propia: y de ningún modo ni por sí, ni de manera consiguiente convienen a la diferencia llamada propia, ni tampoco a la que se dice diferencia común. Pues como consecuencia a la [diferencia] propia le puede al menos convenir, que por ella la especie abunde del género. Y también esto que se dice predicarse de muchas que difieren en especie en lo que tal es, puede consiguientemente convenir a la diferencia común. Y de modo similar lo que se dice, de que es apto por naturaleza dividir las cosas que están bajo el mismo género, puede convenir a la diferencia propia. Y de la misma manera que la diferencia es por lo que difieren entre sí las cosas singulares: pues por propias diferencias difieren entre sí las singulares. Y por lo tanto ninguna de tales asignaciones parece haber sido dada por lo intrínseco de la diferencia.

Pero escrutándola más interiormente, y especulando sutilmente a través de las cosas esenciales, las cuales convienen únicamente a la dicha diferencia más propia, dicen, que no cualquier de a-

[las cos]as que están bajo el mismo género, y dividen aquellas cosas que están bajo el mismo

género, de dos modos de división es necesario que la diferencia sea más propiamente dicha. Y dicen que solo esto es la diferencia más propiamente dicha, lo cual conduce al ser, y que es parte de aquello que es la razón de la cosa. Que esto sea la diferencia lo prueban, porque lo propio es de estas cosas que están bajo el mismo género dividiendo aquellas cosas que están bajo el género. Digamos pues dividiendo aquellas cosas que están bajo el género. De los animales uno es apto por naturaleza para navegar con el arte náutica, y otro no: aunque no obstante ser apto para navegar con el arte náutica sea propio del hombre, y no sea de su ser y esencia: pues a menudo usamos tales diferencias dividiendo el género, aunque no obstante tales cosas sean propios que siguen al ser de la especie. Mas aquellas cosas que siguen al ser, no pueden ser completivas de su ser, ni perfectivas de la sustancia, ni parte esencial de su ser sustancial: aunque se complete en un cierto ser que no es el ser simplemente, sino que es una cierta aptitud que sigue al ser sustancial. Y por ende tal diferencia no es propia, sicut son las diferencias más propias, que se dicen diferencias específicas, porque son constitutivas de la especie en el ser específico. Serán ergo específicas solo aquellas cualesquiera que por la cualidad esencial hacen una especie distinta de otra, y cualesquiera que en lo que es de qué cualidad se predican de la especie constituida. Pues las diferencias, sicut arriba fue dicho, se comparan tanto al género como a la especie, y tienen respecto a uno y otro de ellos: ciertamente al género en

cuanto que son divisivas, mas a la especie en cuanto que son constitutivas. Y por ende están bajo el género y contraen al género, y están las especies bajo ellas. Y las diferencias mismas son antecedentes a las especies: porque están en el acto y en el intelecto en las propias especies sicut constituyentes en las mismas.

Mas como sean consecuentes en el ser de los géneros en cuanto que son géneros, y todo lo que sigue al ser de algo, sea del género de los accidentes, ut dice Avicena, parecerá fuerte a alguien, que sean accidentes del género, sicut lo propio son accidentes de la especie, por el hecho de que lo propio es de lo consecuente al ser de las especies. Mas a esto debe decirse, que no es similar la relación del género hacia la diferencia, y de la especie hacia lo propio. Pues la especie se tiene hacia lo propio ut ente perfecto que es de la razón de lo propio: sicut el sujeto es de la razón de la pasión no existiendo de la esencia de la propia cosa, sino solo haciéndola subsistir en sí mismo. Mas el género se tiene hacia la diferencia y se pone ut ente imperfecto que ha de perfeccionarse por la diferencia, sicut la materia por la forma, y ut hacia lo educido de la potencia del mismo sicut la forma se educe de la materia. Y porque nada perfecciona la sustancia al ser de la sustancia, sino la sustancia, por ende el género se perfecciona al ser de la especie por la diferencia. Mas la especie es sustancia. Oportet ergo (es necesario pues), que la diferencia así respetando al género y la especie, sea sustancia y forma sustancial.

Y a lo que se dice que es consecuente al ser del género: Debe decirse que el ser del género ut género, es el ser de lo imperfecto. Y por ende lo que le sigue así, es sicut el acto que sigue a la potencia, por razón de lo cual es necesario que sea sustancia. Mas si el ser del género fuese el ser de lo perfecto, de necesidad se seguiría que la diferencia fuese accidente del género: y entonces no pudiese ser sustancia de la especie: porque lo que es para uno accidente, para ninguno puede ser sustancia, ut dice Aristóteles. Si no obstante se considerase el género no ut género, sino ut universal predicado de muchos, el cual tiene propios individuos sicut el animal se predica de este animal y aquel, sicut en el tratado del *Género* está determinado. Dicen algunos, que así se considera ut ente perfecto en su ser propio, y así se compara hacia él la diferencia ut consecuente al mismo. Dicen, que la diferencia así considerada, es accidente del género. Mas en verdad no es accidente según

la naturaleza del accidente: mas en esta consideración tiene el modo del accidente, y no la naturaleza: lo cual consta en la predicación por la cual la diferencia se predica del género solo, ut cuando se dice, *el animal es racional*: o bajo disyunción hacia la diferencia opuesta, ut cuando se dice, *el animal es racional o irracional*: pues una y otra de estas proposiciones está en el segundo modo de decir *per se*, en el cual el sujeto es de la razón del predicado. Y en aquel modo ciertamente el sujeto es causa del ser del predicado, y nada es de la esencia del mismo: y esto es por ello,

porque, sicut quiere Aristóteles, el accidente más bien es ser que esencia. Pues así de otro modo se tiene el sujeto hacia la razón del predicado, que en aquella en la cual se predica verdaderamente el accidente: pues cuando se dice, *el animal es racional*, no puede entenderse así el sujeto en la razón del predicado ut puesto con naturaleza absoluta respecto a la cosa del predicado, sino con una potencia que progresa hacia el acto, y en la cual ya está la incoación de la diferencia para que el predicado esté en el sujeto. Mas cuando lo propio se predica de la especie, la especie ciertamente es de la razón de lo propio, de tal modo que lo propio no está en la especie ut en potencia, sino en la especie que ya tiene el ser completo por la sola aptitud de la naturaleza hacia ciertas cosas, las cuales nada son de la naturaleza en el ser: sicut consta cuando se dice, *el hombre es risible*: pues en esto de que el hombre es de alma intelectiva, la cual es apta por naturaleza para suspenderse y admirar aquellas cosas que se objetan a su aprehensión, se hace risible hacia las cosas conocidas que alegran, y flébil hacia las cosas conocidas que entristecen: aunque no obstante tal admiración nada sea de las cosas naturales, esto es, de aquellas que son de los constituyentes de la naturaleza del hombre. Mas no así se tiene el género hacia la diferencia cuando se predica de él: y por ende aunque aquella predicación se reduzca al segundo modo de aquello que es *per se*, no obstante también tiene algo del primero: mas que esta sea una predicación inordinada, porque

según la cosa misma más bien el sujeto debe ser el predicado, que a la inversa.

Así ergo se tiene la diferencia hacia el género. Mas hacia la especie se tiene sicut sustancia formal y perfectiva y determinativa de la potencia del género, sicut en lo tenido antes fue determinado en el tratado de la *Especie*.

Según ergo aquellas cosas que han sido dichas, consta que el género es el primer principio de la diferencia y la especie, y por consiguiente también de lo propio y del accidente: porque también el género es el primer sujeto en la naturaleza, de donde la especie tiene, que es sujeto del individuo: pues sicut se ha dicho muy a menudo, el principio formable y determinable en toda naturaleza es el primer sujeto en aquella naturaleza, sicut la materia, lo primero formable, es el primer sujeto en la física. Mas también la especie es sujeto según algo formable por lo propio. Y el individuo es sujeto según algo formable por el accidente. Pues ciertamente como el sujeto así se encuentre en muchos por una razón común existente en ellos, oportet (es necesario) que esté en uno primero que es la causa de por qué convenga a todos los otros, sicut enseña Aristóteles: y de este modo al género de la sustancia se reducen tanto la especie como los individuos y las diferencias y lo propio y los accidentes: pues de este modo el género es principio de todos.

Mas de aquel modo por el cual el género es principio de aquellas cosas que están en una coordinación de los predicables, así el género es principio de la diferencia y de la especie: y por en-

de toda aquella coordinación se reduce al género, y no a la diferencia: pues aunque la diferencia sea formal respecto al género, y en esto parezca ser más digna que el género: no obstante porque tiene su principio del género, y no es principio del género, se reduce al género ut al principio: y como lo sumo en los predicables y lo primero sean sicut primeros principios, ut en lo tenido antes fue determinado, oportet (es necesario) que lo primero a lo que se reduzcan todas las otras cosas, sean los primeros géneros, y no las propias diferencias.

Hay no obstante también en las diferencias un orden que

es de las [diferencias] superiores a las inferiores: el cual es el orden de lo superior y lo inferior, por el que las diferencias inferiores por adición a los géneros se hacen más compuestas y de menor comunidad: así como es el orden en las causas formales primarias y secundarias, en cuyo orden la virtud de la causa primaria está en la secundaria, y permanece la virtud de la superior en lo causado, cuando la secundaria sustrae de lo causado su causalidad. También en este orden cualquier cosa de causalidad que tenga la segunda, la tiene toda de la primera. Pero este orden no es recurrente a un primer principio, porque el primer principio de todas las cosas es el género. Y esta es la verdadera causa de por qué la diferencia no puede ser lo primero y generalísimo, sino que es necesario que atribuya ser lo primero o generalísimo al género.

Esto es por consiguiente lo que los Peripatéticos transmitieron acerca de la diferencia, dicien-

do que el intelecto que escruta y especula la diferencia, no hace que la diferencia sea cualquier cosa de aquellas que dividen a las que están bajo el mismo género, sino [sólo] lo que conduce al ser, y que es parte de lo que es ser de la cosa. Y dan un ejemplo: pues tampoco lo que es apto por naturaleza para navegar por la ciencia náutica será diferencia del hombre, aunque convenga únicamente al hombre y le sea propio al hombre: pues dividiendo al animal decimos, que de los animales algunos son aptos por naturaleza para navegar, pero aquellos en lo mínimo, dividiendo propiamente al animal de aquellos que no son aptos por naturaleza para navegar: pero esta propiedad que es ser apto por naturaleza para navegar no será un principio esencial completivo: pues ni es una parte esencial, sino una cierta aptitud suya, y por eso la propiedad no es tal aptitud, de la clase de las que se denominan diferencias específicas y sustanciales.

A partir de estas cosas por tanto que han sido dichas, es patente que habrá diferencias específicas, las cuales por alteración de una cualidad esencial hacen otra especie, y con esto se predican en eso de qué tal es. Pues el qué tal [es una cosa] no es un qué tal simplemente, sino que es un qué tal esencial que perfecciona una sustancia: por lo cual es manifiesto, que la diferencia es aquello que conduce al ser de la especie, y que es parte del ser de aquella cosa que tiene ser simple y perfecto: pues conduce a la especie que es todo el ser de los individuos, y es parte de su ser formal, y conduce al ser de la cosa que es el individuo,

cuyo ser entero es la especie: y conduce al ser de la especie, y es parte del ser de la cosa, esto es, de la definición que declara el ser de la cosa definida: porque la definición consta del género y la diferencia como a partir de sus partes, de las cuales cada una es la asignación del todo: pero se dicen partes, porque una dice al todo en potencia, y la otra dice al todo en acto: ya que el todo consiste de potencia y acto como partes esenciales: pues no es inconveniente, el que un todo esencial esté en cada una de sus partes según un ser diverso: y de acuerdo con esto la definición que dice ser el todo, consta de género y diferencia, porque aunque la diferencia sea como una forma que dice el ser todo en acto, sin embargo sola no puede definir sin el género a causa de dos motivos, de los cuales el primero es porque la diferencia sin la posición del género caería de la razón de diferencia, pues no hay diferencia de cosas ningunas sino de las que convienen en un género: y si no se pusiera el género, no tendría la razón ni el acto de la diferencia, porque no se sabría entre cuáles cosas ella pondría la diferencia. Y el segundo motivo es porque entonces la definición no miraría ni tendría en sí el primer ser de sí misma y principio, el cual es el género, como hemos dicho, y no la diferencia, y así no sería definición, porque no explicaría el ser de la cosa desde un fin hasta otro: pues hay un fin, a partir del cual el género comienza que es fin según la potencia. Pero hay otro fin en el cual termina el ser según el acto que es la diferencia. Y por ello la definición se llama definición, porque desde un fin al otro, abraza todo el ser finito. Y

así sobre las diferencias comunes, propias y más propias en todo lo que respecta a la intención lógica, con las cosas dichas basta: pues las demás que hay, atañen al Filósofo Primero.

<!-- cap:1.6.1 -->
CAPÍTULO I.
Sobre la intención de lo propio según la cual el lógico entiende de él.

Después del tratado sobre la *Diferencia* que perfecciona a la especie hacia el ser de la especie, debemos tratar sobre lo *Propio*, el cual según dice Boecio, mana de los [principios] esenciales de la especie ya preconstituida por medio de la diferencia a través del intelecto: pues no mana del género según lo que es el género, porque entonces sería indistinto: ni mana de la diferencia según que es de esta clase, porque la última diferencia es una sola, y así lo propio no sería sino de un solo modo, lo cual es falso: y si siguiera la naturaleza de otras diferencias, entonces se multiplicaría según los hábitos de aquellas diferencias, y esto nuevamente es falso. Es por lo tanto lo propio, lo que mana de la sustancia de la especie ya constituida por la diferencia unida al género en la constitución de la especie.

Pero de esta sustancia que es la especie, teniendo ser definitivo a partir del género y la diferencia, hay una doble consideración. Pues se considera en cuanto sustancia absoluta y especie, y se considera en cuanto que tiene ser mediante inclinación a la materia en la que está. Y de la primera manera ciertamente ninguna disposición sigue a la especie, a partir de la cual emana algo

distinto a la especie, o no solo aquel accidente que es la especialidad y la universalidad y cosas de esta clase que no son propiedades del modo en que el lógico pretende acerca de lo propio, y según el cual lo propio es uno de los cinco universales. Pero en la segunda consideración en la que se le considera mediante la inclinación o bien por el respecto a la materia en la que está según la naturaleza, tiene muchas disposiciones, a partir de las cuales se originan muchas propiedades consiguientes. Así como por parte de la materia del hombre está que el hombre sea de piel (carne) limpia, pero el caballo y el asno de piel (carne) dura, y que el hombre sea de uñas anchas, pero en cambio los [animales] rapaces como los leones sean de uñas redondas y agudas, y cosas así: y por parte de la forma está el que el hombre sea perceptivo a la disciplina por causa de la sutileza de su sangre y la claridad de su espíritu, en tanto que ciertos animales sean indisciplinables y otros sean [casos] medios, y de esta clase que siguen a la forma de la complexión: y por parte ciertamente del alma intelectual, que el hombre sea un animal admirativo sobre las cosas oídas y vistas y generalmente sobre lo aprehendido a través de los sentidos, mientras ciertos animales no sean de esta clase: y que el hombre sea risible o pueda llorar, en tanto que otros no: y muchas son tales las que siguen la naturaleza de la especie a través del respecto de la inclinación a tal materia y debida a la especie, y no siguen al individuo según que es este o aquel individuo: y si convienen en el individuo, esto es, porque aquel individuo parti-

cipa de la especie: motivo por el cual también lo propio se predica de forma inmediata únicamente sobre la especie, y no tiene un individuo propio, sino que se predica del individuo de la especie a través de la participación de la especie.

Ya por tanto es manifiesto en parte, que lo propio de lo que trata el lógico, es uno de los cinco universales, y el cuarto entre ellos, el cual es un accidente que sigue a la naturaleza común de la especie en la materia de la especie de-

-terminada según la naturaleza: y según que aquella naturaleza varía en la materia debida a la especie, así se multiplican las propiedades. Por tanto la propiedad lógica no es solo lo que propiamente se llama propio, [es decir], lo que conviene a todo, a él solo, y siempre, sino que también esto es propiedad lógica, lo que conviene a todo y no a él solo, así como el ser bípedo: y eso que conviene solo a la especie aunque no a todo individuo de la misma especie, como el ser médico, o agricultor, o navegante, a través del arte de la medicina, o la agricultura, o la disciplina de la navegación: y también lo que conviene a todo y a él solo, pero alguna vez y no siempre, así como para un hombre en la vejez encanecer, o volverse blanco un anciano, o en el proceso del tiempo de edad oscurecer, y [así como para] el cisne en su última edad tener todos los dientes blancos, y muchas cosas de este tipo se encuentran. Por tal motivo Aristóteles asigna lo propio triplemente. Está por ende lo propio cuándo [de tiempo], y lo propio hacia algo, y lo propio de manera simple: porque lo propio hacia algo comprende dos [co-

sas], concretamente lo que conviene a todo, pero no a él solo, y lo que conviene a él solo, pero no a todo individuo: y de acuerdo a esta intención de lo propio, es uno de los cinco universales, y se predica de la especie no esencialmente, pues se responde a la pregunta hecha mediante qué tal [cuál], y no del género, sino de la especie. Pues si se nos interroga qué es Sócrates, respondemos convenientemente, que es hombre: pero si de nuevo se nos interroga, qué tal es el hombre Sócrates, o qué tal especie de animal, convenientemente respondemos, que es risible, o bípedo, o médico, o canoso.

Téngase en cuenta que lo propio en cuanto es un universal predicable de ese modo, cae en el modo de prediar un accidente, porque el accidente se predica como algo común: porque a partir de las cosas comunes es causado para una especie y para otra, y a partir de lo común para un individuo y para otro, y no es causado a partir de los principios adecuados a la especie según la naturaleza de aquella especie, que tiene en su propia materia. Pues aquellos principios son totalmente adecuados a los principios de lo propio, o bien son excedidos a partir de los principios de lo pro-

-pio, o bien exceden los principios de lo propio. Si son adecuados: o bien son intransmutables, por el hecho de que se mantienen por parte de la especie: o transmutables, por el hecho de que se mantienen más por parte de la materia. Y si verdaderamente son adecuados a los principios de la especie e intransmutables: entonces mana de ellos la propiedad que conviene a todo,

a él solo y siempre, y se predica convertiblemente de la especie, así como lo risible se predica del hombre. Pero si se adecúan transmutablemente: entonces o la transmutación es por necesidad de la naturaleza: o es por la voluntad o apetito del alma. Y si [es] por necesidad de la naturaleza: entonces es propiedad cuándo, la cual conviene a todo, a él solo y no siempre. Si en cambio no es por necesidad, sino por apetito del alma: entonces es propiedad hacia algo, y no siempre, a saber, aquello que conviene a él solo y no a todo, y es propio a aquellos de la misma especie a los que conviene, y no a otros de la misma especie a los que no conviene. Pero si los principios de la especie que exceden son principios intrínsecos de la propiedad, entonces le conviene solo a él y no a todos. Si por el contrario los principios de la especie son excedidos por los principios esenciales de la propiedad, entonces será una propiedad que conviene a todos, pero no sólo a él.

Pues es necesario saber, que los principios de la especie son de sustancia: porque la especie es una sustancia que se origina a partir de los principios de la especie: mas no se hace una sustancia a partir de no sustancias, y por eso los principios de la especie son necesariamente de sustancia. Pero como lo propio es de la naturaleza del accidente, que no es parte del ser sustancial, se deja estar que los principios de su esencia que lo constituyen esencialmente son accidentes: no obstante estos principios esenciales a lo propio son causados por aquellos principios que son sustanciales a la especie. Avicena da un ejemplo de cuyo

caso resulta bastante conveniente: pues a partir de esto de que el hombre es un animal racional, o intelectual mediante principios esenciales al hombre, se sigue que él sea admirativo sobre las cosas vistas y oídas, y que sea de vehemente calor y espíritu hacia el rostro, en donde los sentidos perceptivos se extienden o se inclinan hacia afuera. Pero distendidos hacia afuera el calor y el espíritu al rostro, se hace de la cara y los miem-

[miem]bros puestos en la cara. Es ergo apto por naturaleza para reír, aun si en el acto no ría. Por el contrario mas si percibiera no cosas deseadas sino contrarias, se sigue hacia el corazón la retracción del calor y del espíritu y la constricción del corazón, a cuya constricción sigue la constricción de la cara y del cerebro, el cual siendo constreñido y comprimido por las túnicas (panniculos) del cerebro se sigue esta expresión lacrimable destilando por los poros continuados al cerebro, por las venas y nervios, y entonces fluye por los ojos, por la nariz y la boca, lo cual es el ser flébil. Las cuales propiedades no pueden participar los animales, los cuales no pueden tener esta clase de prudencia y admiración de las cosas aprehendidas. Mas proporcionalmente es en otros propios, los cuales son propios *cuándo* y *hacia algo*, sicut fácilmente consta a cualquiera que intuye los principios de la especie en la materia por el modo que poco antes fue dicho.

Mas de esto se resuelve la dificultad que algunos indujeron diciendo, que si lo propio emana de los principios de la especie, mas los principios de la especie son sustancias, de las sustancias no

se hace lo no-sustancia: ergo consta, sicut parece, que lo propio sea sustancia. Mas a esto si se dijera, que los principios son dobles: unos esenciales para lo propio, los cuales son habitudines de los principios que constituyen por medio de la especie, y estos son accidentes. Hay también principios remotos, los cuales son esenciales a la especie, y estos son sustancias, y son principios de aquellos que son principios esenciales para lo propio. Hasta ahora mas parecen concluir lo que intentan por esta proposición, que todo lo que es principio de un principio es principio de lo principiado: y si los principios de la especie son principios de los principios de lo propio, entonces son también principios de lo propio: y entonces parece seguirse lo mismo que antes. Mas es la solución de esto, que aunque sean los mismos los principios de la especie y los principios de lo propio, no obstante no del mismo modo: sino que por la habitud del acto hacia la potencia son principios de la especie, y por la habitud de la esencia del todo hacia los actos o pasiones consecuentes a la naturaleza de la especie en la materia son principios de lo propio: y por ende no es necesario que lo propio sea sustancia, porque tal habitud sigue al ser perfecto, y por ende es de las cosas accidentales.

Mas a esto objetan más fuertemente diciendo, que cuando se predica lo propio de la especie, sicut cuando se dice, *el hombre es risible*, en esta proposición el sujeto es de la razón del predicado, ut dice Aristóteles: ergo el sujeto es acepto en el intelecto y clauso en el predicado: pues lo

que según el intelecto es conceptuado y clauso en otro, per se y esencialmente conviene a aquel: ergo lo mismo es principio esencial de aquel, y lo que per se y esencialmente es principio de algo es de la esencia del mismo. Como ergo el sujeto sea sustancia, oportet (es necesario) que también el predicado que es lo propio sea sustancia. Hasta ahora lo mismo se confirma así: cuando lo propio se predica de la especie, la especie es causa de lo propio: o ergo es causa per se y unívoca, o por accidente y equívoca. Si fuera por accidente y equívoca, entonces esta no es per se: *el hombre es risible*, lo cual es falso, porque está en el segundo modo de decir per se. Mas si es causa per se y unívoca, mas la causa per se y unívoca da a lo causado la naturaleza de sí, su esencia y nombre: y si da la naturaleza y esencia y nombre, es causa esencial, y algo de la esencia del predicado: y así como el sujeto se haga sustancia, el predicado será sustancia, sicut parece, y así no será pasión, o propio, sino especie, y así no habrá cinco universales, sino cuatro solamente, sicut parece.

Mas estas cosas fácilmente y pronto se resuelven si se revocaran a la memoria aquellas cosas que en lo tenido antes fueron determinadas: pues cuando el sujeto está en la razón del predicado, no está en la razón del mismo sicut un qué existente de la esencia del mismo, sino que está en él sicut causa por el modo que ha sido dicho, a saber de la aptitud consecuente al ser del sujeto: y por ende no se sigue que lo propio sea sustancia sicut el sujeto, sino que se sigue que el sujeto que es un qué y sustancia, sea causa de que tal pasión le

siga, y esté en él, cuya inherencia en él es causa de que se predique de él: mas si estuviese en él sicut un qué o fuese su principio, entonces

bien se seguiría lo que fue concluido. Pero a aquello que se objeta sobre lo 'esencial', debe decirse que 'esencial' se dice de dos maneras: pues es esencial lo que es un algo de la esencia, y en cuanto a esto es verdadero lo que prueba la objeción. A su vez es esencial lo que es una causa sin abandonar la esencia, aunque empero no sea un algo de la esencia, y respecto a esto no es verdadero. De este modo el sujeto es esencial al predicado y concebido en él, cuando lo propio se predica de la especie, y por lo general una pasión propia de un sujeto: tal es por tanto lo propio que es el cuarto entre los cinco. Así pues lo propio es universal.

Aunque propio y universal según la razón de los nombres de propio y de universal parezcan ser repugnantes, porque propio es lo que conviene a uno solo, en tanto que universal es lo que conviene a muchos. Pero a esto se debe decir, que aunque lo propio le convenga a él solo, sin embargo ese único solo es la especie común, la cual está en muchos en potencia, o en acto, o simultáneamente en acto y potencia: y aunque así le convenga a ese solo, sin embargo está en muchos y a partir de muchos, en los que y de los cuales está eso único de lo que es su propiedad (lo propio): y esto no es en contra de la razón de un universal, como se determinó en la parte precedente tratada sobre los universales en común. Pues debe tenerse en cuenta, que lo que es verda-

deramente propio, es lo que le conviene a todo, a él solo y siempre, y convertiblemente se predica de aquellos: y en consideración a aquello acogen otras propiedades, esto es lo que le conviene solo a él, mas no a todo, o [lo que le conviene] a todo, mas no a él solo, o a todo y a él solo, pero no siempre. En cambio la definición le conviene a todo y a él solo siempre, empero es un qué, pero no un qué tal. La predicación de lo universal la tiene por tanto lo propio, aun cuando no tuviera un individuo propio, como se ha dicho.

A causa de esto objetan algunos diciendo, que si este universal que es lo propio, no tiene un particular, en consecuencia no tiene particular, a no ser mediante algo: pero si no tiene particularidad sino mediante algo, toda vez que el universal se dice hacia lo particular, parece seguirse que no es universal sino por medio de algo: pero lo que no es un universal sino a través de otra cosa, es un universal por accidente: lo propio por tanto no es universal sino por accidente, y de este modo no son cinco los universales por sí (per se), lo cual es falso. Mas a esto debe decirse, que lo propio en verdad se predica de la especie de la que es propio, en predicación inmediata. Pero, como se ha dicho, respecta a la especie según que está en la materia y el particular, por ende su predicación se refiere a los particulares por sí (per se): y de este modo por sí y no por accidente es un universal.

En cambio si se dice que de dos universales uno de los cuales no está contenido debajo de otro, no deben de ser los mismos particulares: de igual forma que de géneros diversos y de no

puestos subalternadamente hay especies y diferencias diversas, asimismo deben ser diversos los individuos. Debe decirse que esto es verdadero sobre los géneros y especies: pero de los universales es así, que muchos de ellos se refieren unos a otros como el género a la especie y la especie al género, y similarmente la diferencia se refiere a uno y otro de ellos, y de esta manera también lo propio se refiere a la especie: y por eso pueden tener los mismos individuos, sin embargo no del mismo modo. Pues otro es el modo del individuo este animal, y este hombre, este ser racional, y este ser risible: no obstante a través del supuesto todas estas cosas son idénticas, pues Sócrates es este animal, y este hombre, y este risible. Y si al individuo se lo toma formalmente, entonces de forma diversa son los individuos, así como son diversos los universales. Pero en esto está la diferencia, que este animal no tiene el ser de este ser racional por la razón de que es este hombre, sino por sí mismo: empero este risible tiene el ser de este risible por la razón de que sea este hombre, porque el risible es principiado por el hombre o por la especie del hombre, mientras el animal y lo racional no son principiados por el hombre, sino que más bien son principios del hombre. Esto por lo tanto es lo que entendemos de lo propio según la intención lógica.

<!-- cap:1.6.2 -->

CAPÍTULO II

Sobre la definición de lo propio y la explicación de sus partes.

Pero todo esto es patente fácilmente si se consideran los dichos de los antiguos en la división de lo propio. Los peripatéticos dividen lo propio cuadripartitamente: pero dividir cuadripartitamente es expresarse de cuatro modos, porque su división ha sido dada de múltiples modos. Lo cual no es del todo equívoco, ni puramente unívoco, sino de muchos convenientes en un mismo nombre referidos a uno, al cual asiente principal y perfectamente la razón del nombre. Pues se llama propio lo que conviene a alguna especie sola, y si no conviene a todo individuo de la misma especie, empero será propio porque mana de los principios sustanciales de la especie, aunque los principios esenciales de la propiedad no se adecúen a los principios de la especie, y a través de una transmutación voluntaria se remitan a los principios de la especie: y de este modo el ser médico o geómetra es propio del hombre, y es propio hacia algo de su especie. Y es propio, lo que sucede a todo individuo de la especie, pero no recae en la especie sola, debido a que los principios de la propiedad exceden los principios propios de la especie, aunque no excedan todos sus principios: del mismo modo como es propio del hombre ser bípedo. Y hay un propio, que conviene a la sola especie y a todo individuo de esa misma especie a través de una aptitud de naturaleza común, a pesar de que accidentalmente este impedido en algo, pero no conviene siempre, sino ocasionalmente, como el encanecer al llegar la vejez. Porque como el hombre tiene el cerebro más grande respecto a su cuerpo y el más húme-

do, el cual no está terminado a no ser cuando el calor natural fuese fuerte, es de necesidad que, al ir avanzando la edad e ir enfriándose el calor que lo va resolviendo, y no dirigiéndolo ni terminándolo, empiece a corromperse: y entonces se pone cano y se vuelve blanco de acuerdo con la naturaleza. Si bien esto accidentalmente es impedido en aquellos en los que existe un humor sutil y espeso terminable fácilmente mediante

un calor módico: por esto los que tienen cabellos blandos y capilares sutiles, o no encanecen, o lo hacen tarde: pues la blandura y la sutileza de los cabellos, es señal de un humor sutil y espeso, y esto de aquí es propio cuándo. También está lo propio que conviene a todo individuo de la especie, y a la especie sola, y conviene siempre, por el hecho de que los principios de lo propio se adecúan muy a fondo a los principios de la especie y fijamente dimanan de ellos: y esto es propiamente propio: así como el ser risible conviene al hombre a través de la aptitud de la naturaleza del hombre, e incluso cuando no ríe de acuerdo con el acto y a la operación de su uso, se dice ser risible, no porque ría en el acto, sino porque es apto por su naturaleza para reír, y de la misma forma que al caballo le corresponde ser relinchante, al asno ser rebuznante, y al buey el mugir: y así todo animal tiene sus cosas propias, lo mismo que cualquier especie, sin importar que los nombres de los propios no estén asentados, debido a que nos son desconocidos. Decimos empero que la especie y las realidades comprendidas bajo las especies albergan un sinfín de

operaciones que no provienen a partir de las cualidades activas y pasivas contenidas en ellas, sino de toda la especie, así como se dice que la escamonea purga a la cólera, o que el zafiro expulsa temblores y carbuncos: y a esto se dice ser propio de ellos. En cambio, estas cosas recíprocamente se dicen propiamente propios, porque también se convierten e inversamente se predican de la especie universalmente: pues así cualquier cosa que es caballo, es relinchante, y cualquier cosa que es relinchante, es caballo. Cabe señalar que, por más que risible sea propio del hombre, no obstante la risibilidad no es su propio, porque lo propio es universal predicable: pero la risibilidad no puede predicarse del hombre, a la vez de que es cierto que no se predica en la diferencia la racionalidad, sino lo racional. Del cual Avicena da un fundado motivo muy apropiado: dado que como el universal resulte la noción enteramente de aquello de lo que es predicado, y declare la totalidad ya sea según la potencia o el acto o la potencia natural que lo acompaña en esto donde se halla, así di-

-rige todo lo propio. Empero de tal manera el todo no se puede significar a través de lo abstracto, sino que se significa a través de lo concreto. Puesto que es necesario que lo universal se signifique preferentemente de manera concreta (concreción) por medio de un nombre.

Pues aunque de este modo los cuatro universales que son el género y la especie, la diferencia y lo propio, tengan que significarse al modo de concreción, empero no por esto son denominati-

vos, sino que son nombres de todo el ser que dan el nombre y la razón a aquello de lo que se predican: lo cual no hacen los denominativos, porque esos no son sino esenciales a aquello de lo que se predican, o manan a partir de principios esenciales: en tanto que los denominativos se forman a partir de una naturaleza ajena, que a través de una causa no esencial, sino infinita, tienen ser en el sujeto, y por eso no pueden predicarse esencialmente, sino denominativamente: como cuando se dice, el hombre es blanco o negro o algo de esta clase. Y estas [cosas] tienen que ser determinadas en el tratado de los predicamentos. Tal es por consiguiente la intención de lo propio entre los lógicos, y tal es la división de este. Así pues sobre lo propio que estas cosas dichas sean suficientes.

<!-- cap:1.7.1 -->

CAPÍTULO I — *Sobre la diferencia de lo propio y el accidente por cuanto el accidente es el quinto predicable.*

Antes de que tratemos de las asignaciones del accidente con la cuales los Antiguos describieron el accidente, nos es necesario determinar acerca de la diferencia de lo propio y el accidente según que es uno de los cinco universales. Pues en esto dice Avicena que fueron diminutos los antiguos que trataron sobre los cinco universales, los cuales pusieron las descripciones del accidente antes de que distinguieran en qué significación se acepta el accidente, según el cual es uno de los cinco universales. Puesto que como todo lo que existe es sustancia, o accidente, como dice Aristóteles, y lo propio a causa de esto que sigue

al ser completo de la especie resulta ser accidente, parece que por necesidad lo propio es accidente. Y así si el accidente se toma para constituir todo aquello que no es sustancia, parece que lo propio no está dividido del accidente, y los universales no son cinco, sino solamente cuatro.

No obstante todavía lo propio no puede decirse esencial a la especie: porque a partir de que lo propio sigue a toda la composición de la especie, y a su ser completo, la especie se entiende sin lo propio: y como no es esencial a la especie, será como accidental a la especie, y así está en la naturaleza lo mismo que un accidente: y dado que en comparación al propio sujeto es un accidental, todo se pondrá en la naturaleza y la esencia del accidente: por lo tanto no será en ninguna consideración sino un accidente, y de tal modo

se sigue de nuevo al parecer, que no sean cinco universales, sino únicamente cuatro. Pero si alguien quisiera decir, que la comparación del accidente hacia el sujeto es doble: pues el mismo accidente se compara hacia el sujeto tal como a la sustancia únicamente, y esto es accidente: o se compara hacia el sujeto no como hacia un sujeto, sino hacia la causa, y esto mana de los principios del sujeto, y es propio al sujeto, y así difiere lo propio del accidente. Esto no puede sostenerse en pie: porque todo accidente, como dice Aristóteles[1], es causado por una sustancia y se establece y se ordena por ella, y sin esta es un fluyente e indeterminado: y de este modo se seguiría que todo accidente sea propio, y de este modo de nuevo se seguiría, que no fueran sino cuatro los

universales, a saber género, diferencia, propio, y accidente. También se aprueba esto mediante la razón: porque todo lo que según el orden de la naturaleza es anterior a algo, es causa hacia él, tal como se determina en el libro *De las Causas*, y en el libro *de la fuente de la vida*: pero no puede negarse que por el orden de la naturaleza la sustancia esté antes que el accidente: por tanto el accidente así se compara hacia la sustancia tal como hacia el sujeto y hacia la causa. Empero de igual manera dice esto la razón del nombre de *sustancia* que se dice por *subestar* (sostenerse debajo), debido a que subyace al accidente como sujeto y causa.

Todavía el accidente se divide en accidente separable, e inseparable. Pero un accidente inseparable es, lo que es causado por los principios del sujeto: mas lo propio es un accidente causado por los principios de un sujeto. Parece en consecuencia que lo propio sea parte de un acci-

[acci]dente, y en un menor ámbito de comunidad que el accidente.

Además Avicena inquiere, ¿qué se llama accidente, cuando el accidente se dice que es uno de los cinco universales? Pues si el accidente se dice que es aquello cuya naturaleza toda es accidente, ut el color, o la blancura: como tales cosas sean también géneros y especies y diferencias y propios, parece que los cinco universales no difieran en la cosa, sino solo en el modo, sicut parece. Después algunas tales cosas son dicentes solo un cierto modo, sicut cuando se dice, *el cuerpo es criatura*, o *no criatura*, o *hecho*, o

eterno: entonces tal predicación nada predicaría del sujeto, ni tal predicación pudiese reducirse a algún modo de predicación de los cinco universales. Mas si tal naturaleza no se dice accidente, sino que el accidente se llame lo denominado por el accidente, ut *blanco*, entonces el accidente es lo mismo que lo accidental, lo cual parece ser del todo falso, porque lo accidental dice más que el accidente, y dice el sujeto que no es de la esencia o naturaleza del accidente.

Hasta ahora se inquiere de la comparación de este universal que es el accidente hacia los individuos de los cuales se predica. Pues si no tiene propios individuos, sino que tiene individuos de la sustancia, entonces parece que no sea propiamente y per se universal. Mas si tiene individuos propios y per se no de otro universal: entonces se sigue que como todo universal tenga ser completo y perfecto cuando está en sus individuos, que el accidente tenga ser completo y perfecto cuando está en sus individuos, ut lo blanco en *este blanco*: y así el accidente puede tener el ser completo sin la sustancia, lo cual es del todo imposible. Resta ergo la cuestión, ¿qué sea el accidente según que es uno de los cinco universales según Avicena y Alfarabi?

A estas y cosas similares no es difícil responder si bien se revocaran a la memoria aquellas cosas que en el primer tratado de los universales fueron dichas. Pues fue dicho que todos estos cinco en cuanto al modo común de predicar de muchos son universales, de tal modo que están en muchos y de muchos, y que no se predican

equívocamente de los muchos en los que están, y que dan a sus particulares sus nombres y razón, de tal modo que cada uno da a su particular su nombre y razón, a saber el género ut género, la especie ut especie, la diferencia ut diferencia, lo propio ut propio, y el accidente ut accidente: sicut lo blanco da su nombre y razón según la predicación del accidente a *este blanco*, del cual se predica ut accidente, y al cual le acontece o inestá ut accidente.

Y a lo que se inquiere de la diferencia de lo propio y del accidente según que son diversos universales predicables de sus sujetos, *debe decirse* que difieren en esto, en que lo propio es el accidente que emana de los principios esenciales de la especie, y lo más propiamente propio, cuyos principios son inamoviblemente adecuados a los principios de la especie, sicut fue dicho en el tratado de lo *Propio*. Mas hay bajo los principios de la especie los principios sustanciales del individuo que lo componen, sicut tal alma, y tal cuerpo, y tal complexión, y tal composición de miembros, y tal habitud, y cosas similares, de las cuales se origina y emana el accidente del individuo, el cual según que significa todo el ser, y es noción de todo bajo el ser de tal accidente, es predicable de sí mismo, ni es lo mismo que él: y esto bajo este común, lo cual es el universal predicable de los inferiores, dice un modo especial de predicar, el cual no es alguno de los otros cuatro modos, y por ello él es el quinto universal, y por ello también se llama accidente del individuo, mientras que lo propio se diga accidente de la especie por causa

de la cual muy a menudo ha sido dicha: y por ende faltarían los predicables si no se añadiera a los otros cuatro el predicable accidente. Por ello también se dice accidente común, porque tal habitud de los principios se encuentra comúnmente en diversos géneros y especies de los particulares. Por ello también se llama accidente infinito, porque los principios no son estantes, sino móviles por movimiento por accidente, el cual

[para] todos e infinito. Y por ende también se dice accidente *per accidens*, porque tales principios esenciales para los individuos no son determinadamente del intelecto del accidente, de tal modo que se conciba en la razón definitiva del accidente sicut sujetos determinados, de qué modo se concibe el sujeto determinado en la definición del accidente *per se*. Tal ergo universal predicado de muchos por esto, de que la noción del todo está bajo el ser accidental de este accidente (ut dice Alfarabi), es el quinto universal que se llama accidente. Y porque nada significada abstractamente puede ser noción de todo el sujeto según que está bajo el ser sustancial o accidental, por esto el accidente signado solo en el género del accidente, ut el color, o la blancura, no puede ser universal así predicable ut accidente, aunque pueda ser universal ut género, o especie, o diferencia, o propio. A lo que dice Avicena, que aquí lo accidental se llama accidente, cuando se dice que el accidente es el quinto universal, aunque también esto diga sujeto y accidente, los cuales son de diversas naturaleza no ordenadas a lo mismo, ut potencia y acto, no obstante no

se predica sino según el ser del accidente, el cual tiene en el sujeto, y por ende todo el predicado se llama accidente.

Y según esto no es difícil responder a aquellas cosas que objetando fueron inducidas. Pues cuando se dice que todo lo que es, o es sustancia, o es accidente: esto es verdad según que la sustancia es ente per se, y el accidente es ente por otro en otro: pues esta división se reduce a esta que es, que todo lo que es, o es ente per se, o no ente per se, las cuales se dividen por afirmación y negación: y así lo propio, ut dice Boecio, es del género de los accidentes. Mas según que haya diversos modos del ente per se, según los cuales se varía el predicado sustancial en el qué y en el de qué cualidad, así hay diversos modos del ente en otro y por otro, según los cuales se varía el modo de predicación o del predicable accidental. Pues algo está en otro y por otro, de tal modo que sus principios sean adecuados a este, e inamoviblemente estén en él mismo: y esto tiene el modo de lo propio que es simplemente propio, porque lo propio *cuándo* y lo propio *hacia algo* descaecen de lo propio simplemente: y por ende aceptan según algo el modo del accidente. Por lo cual dice Aristóteles que nada prohíbe que el accidente se haga propio *cuándo*, y *hacia algo*. De donde tales son accidentes que tienen algo de conveniencia con lo propio.

A esto que dice, que el accidente per se no es esencial al sujeto, por el hecho de que el sujeto según el ser perfecto por naturaleza e intelecto es antes que aquel. Debe decirse que ciertamente es

verdad, que lo propio no es esencial a la especie y al sujeto del cual se predica: ni esto fue dicho, sino más bien a la inversa, que el sujeto especificado por los principios universales es esencial a lo propio, porque el sujeto está en la razón de lo propio, y no lo propio en la razón del sujeto: ni se dice el sujeto esencial para lo propio o para el accidente per se, porque sea algo de la naturaleza del predicado, sino porque es causa del mismo de la cual se hace y en la cual se hace según el ser: y por ende se dice esencial para él sicut no desamparándolo en el acto y el intelecto, y no sicut conceptuado ut qué: o cualidad (quale) esencial del mismo, sicut el género y la diferencia se componen en el intelecto de la especie. Mas de este modo la sustancia no se tiene hacia el accidente común o hacia el accidente per accidens, sino que se tiene solo ut término hacia el cual se termina el ser del accidente sin el cual fluido e incierto es el accidente, y sicut fundamento por el cual se funda: y esto tiene la sustancia ut es sustancia, y no ut esta sustancia o aquella, y por ende no se acepta per se en la razón o definición del accidente. Y por ende esta no es per se, sino por accidente, cuando se dice, *el hombre es blanco*: aunque esta sea per se, *el hombre es risible*. Pues cuando se dice *el hombre es blanco*, se nota que el hombre es el sujeto

flujo de la blancura, y a aquello en el que se basa lo blanco, de modo tal que se encuentre la blancura en él mismo, y el sujeto no declare una causa de por qué tal accidente está en él. Sin embargo, al decirse el hombre es risible, hombre

sí declara una causa por la que la risibilidad esté en sí mismo, y a causa de ello es diverso el modo de predicar aquí que allí.

Respecto sin embargo a lo que se dice del accidente separable y del inseparable, de que uno se compare al sujeto solo bajo el aspecto de sujeto, en tanto que el otro se relacione al sujeto tanto por ser sujeto como por ser una causa, y así lo propio sea una parte del accidente: *Debe decirse* que por más que un accidente inseparable se pondere frente a un sujeto en calidad de causa, empero de esto no se sigue que el propio sea una parte del accidente. Ya que en verdad el propio se estima en relación a un sujeto que resulta ser especie mediante principios incorruptibles e inmóviles, como se ha dicho frecuentemente: mientras que un accidente inseparable se pone en relación con los principios del individuo los cuales son móviles y corruptibles y que actúan predispuestos ya sea hacia tal complexión o a otra composición, aunque a causa de algún motivo no se cambie mientras pervive el sujeto, así ocurre con la negrura respecto al etíope, tal como dice Aristóteles[1], a razón de que en la matriz de la madre se decuece el semen con una decocción muy vigorosa, y por ende desaparece (se resuelve) el humor transparente, y pervive la negra terrestre que no es clarividente (clara). Y habiendo de ser otra distinta la relación (comparación) hacia el sujeto para lo propio y para un accidente inseparable, se patentiza que lo propio no forma de veras parte integrante del accidente, a no ser de pronto para uno propio de 'cuándo', o un propio

de 'hacia algo', los cuales son puramente de la naturaleza del accidente, y son propios de una u otra manera, según se dijo.

A esto sin embargo que se indaga, qué aquí se llama accidente, la respuesta ya es patente en los supradichos. Pero lo que debiera interpelarse, de qué diferencia existe entre accidente y occidental, toda vez que el accidente se invoca de accidental aquí, conforme declara Avicena, ha de resolverse mediante el mismo Avicena quien dice, de que *accidente* se nombra así debido a una oposición a la sustancia: pero que de *accidental* se denomina así por derivación del accidente y en razón del ser accidental del que es poseedor el predicado, y no desde la razón del ser

sustancial que poseería el sujeto: y por tal hecho dice que blanco no quiere decir blancura, sino a una cosa blanca distinguida al cobijo del ser de blancura. Y esto porque en ocasiones precedentes ha sido estipulado que todo universal no se predica en realidad de ninguna otra forma sino por gracia de esto con el que llega a ser moción íntegra de la totalidad del ser del sujeto, esto ha sido dicho en muchas oportunidades.

Empero a aquello de que se interroga respecto de este ente individual de aquel universal: *Deber decirse* que (al igual que otras) atesora ciertamente concretos y propios individuos: puesto que si procediera de otra suerte no poseyera por sí y de forma inequívoca o unívoca un universal a semejanza que la otra [sustancia]: y es en cambio verdad, lo de que el universal en tanto se entiende como universal no tiene de modo

de perfecto su ser de conformidad con un acto y su naturaleza singular, excepto sea al interior de este particular suyo: y es entonces que así lo blanco confiere propiamente de manera cabal ser en relación al designado dentro de lo universal. Sin embargo partiendo tras de haber dicho esto es indebido discurrir un poco más adelante, de que este mismo ser llamado accidental se hace o vuelva dependiente a cara del elemento de naturaleza sustancial, de una manera parecida a los contornos de lo que en sí es su constante flujo, así como igual base de aquello que de tal ser proviene, e indica por igual que tal menesteriza a cada ente por individuo provenientes en torno a algo que sustancialice. Y esto por ello, puesto que habiendo ser todo a la vez universal la cualidad de una cosa que deviene una peculiaridad fortuita a esto, y en tanto encarne cada uno lo universal resulta ser a la par detentor de este atributo universal en calidad de la parte constitutiva e individuada. Asimismo a medida de lo universal de tal cosa lo cual de forma pareja es accidente, le es imperiosa perentoriamente la concreción individual emanada de de la cosa sustancial, así de igual suerte que referente a una especificidad de propiedad particular lo que ha antecedido se llegó decir del correspondiente tratado: es precisamente como un resultante originado desde este tal múltiple y a la vez tan distanciado modo de de predicar las cosas que de aquellos se advierte una tal diversidad la de de semejante universal. Así que subsecuentemente se encuentra mandado a ser por fin esclarecido basándose de forma

fiel lo vertido de este parecer emanado por estos de los peripatéticos postreros a la razón lo interpelante de tal vocablo a examinado, ello aún anteladamente previo de ahondar más al adentrarse sobre lo tocante asignante del propio de su especie accidental. Es esto de aquí por tal causa Avicena censura y reprime las exposiciones llevadas a cabo y desarrolladas partiendo por a través parte de las aserciones de aquí dadas por de lo concerniente del tratado llevado sobre al hilo de los peripatéticos de tal y del accionar prohijadas hechas por de Porfirio, fundado a su vez lo antecedido toda vez en parte lo de tal omitió toda previa al paso debiendo determinación por lo con relación de los mismos dichos del caso accionante tal cual propio es en su naturaleza su accidente el mismo de que se alude como cosa, en particular si resultaba de su peculiar intencion del propio caso es sobre y en tanto era sabida esta cosa del asunto, si al caso de una manera y pronta inconfundible fue hacia proseguir con rumbo dando unas tales sendas de sendas descripciones por de los detalles peculiares que le caracterizan de él propio que le incumben y a su entorno engloban del caso que ocupaba del ser mismo de sí.

<!-- cap:1.1.2 -->

CAPÍTULO II.

De la primera asignación del accidente dada por Porfirio.

Las asignaciones del accidente dadas por Porfirio y por otros peripatéticos, se dice que son de múltiples modos viciosas y reprensibles, y los dichos de Avicena y Algazel y Alfarabi sobre el

accidente según la manera en que es universal -rio.

[y] Jacob hijo de Al-Kindi, [dicen?] tener menos de verdad, y ser múltiplemente imperfecta, en algunas cosas no verdadera, y en algunas imperfecta, y en algunas no perteneciente a la cosa.

Pues lo que dicen los antiguos en la primera asignación del accidente, que el accidente es lo que está presente y ausente sin la corrupción del sujeto, debió ser del género. Debió ergo decirse que el accidente es un universal. Pues el universal está en lugar del género para los cinco géneros. Hasta ahora debió añadirse la diferencia que contrae hacia lo predicable, que es el accidente, y que lo separa de los otros en el modo de predicar de muchos: para que se dijera así, el accidente es un universal predicado de muchos no esencialmente, sino en el de qué cualidad (in quale) y no en el qué (in quid): pues esto sería por qué está presente o ausente a aquello de lo cual se predica sin la corrupción del sujeto. Hasta ahora sicut está ausente sin la corrupción del sujeto, así está ausente sin la constitución del sujeto, pues el movimiento según los accidentes, sicut dice Aristóteles, es de sujeto a sujeto permaneciendo el mismo sujeto y salvado bajo uno y otro de los términos del movimiento: y esta es la causa por la cual está presente y ausente sin la corrupción del sujeto del cual se predica.

Dice también Avicena que hay vicio en esto, de que según esta asignación del accidente dividen el accidente en accidente separable e inseparable: diciendo que dormir o estar sentado es accidente

separable, mas ser negro acontece inseparablemente al cuervo y al etíope. Y si se objetara que esto parece ser opuesto a aquello que se dice en la asignación del accidente, porque si a lo mismo está presente y ausente sin la corrupción del sujeto, entonces todo accidente parece separable y ninguno inseparable permaneciendo el sujeto. Dan una respuesta muy calumniosa diciendo, que el accidente es separable del sujeto según el intelecto, porque puede subentenderse un cuervo blanco y un etíope luciente de blancura o color: mas el color luciente no es sino blanco. Mas esta respuesta parece muy débil, porque lo separable según el acto, y lo separable según la opinión o el intelecto, son separables equívocamente y tales cosas no deben ponerse en las asignaciones de las definiciones.

Hasta ahora mas parece falso lo que dicen, que sin la corrupción del sujeto pueda entenderse un cuervo blanco y un etíope luciente de blancura: pues la negritud se compara hacia el cuervo y hacia el etíope, ut hacia el sujeto y hacia la causa sustancial de la materia y al sujeto del cuervo y del etíope: y por ende permaneciendo el cuervo según que es cuervo, no puede entenderse el cuervo blanco, sicut parece: porque puesto el cuervo ut sujeto, se pone la causa de la negritud, y puesta la causa de la negritud no puede entenderse que la blancura esté en el cuervo: viciosa ergo, sicut parece, es tal asignación del accidente: y todas estas cosas las concede Avicena.

Hasta ahora mas también parece falso: porque la muerte acontece al hombre, y la combustión a

la casa: y ninguno de aquellos está presente sin la corrupción del sujeto: hasta ahora mas la generación. Así ergo los Filósofos Árabes reprendieron esta descripción del accidente de Porfirio.

A esto algunos de los Latinos fingieron ciertas respuestas, las cuales porque las reputo delirios, de ellas ninguna mención haremos. Mas es la verdad de estas cosas que los Antiguos dijeron, que el accidente es lo que está ausente y presente sin la corrupción del sujeto. Pues de la primera división del universal en cinco universales quieren que se subentienda el universal, para que sea el sentido. El accidente es un universal, el cual de un sujeto se predica no esencialmente, y por ende puede estar en el mismo sujeto, y estar ausente del mismo: ni fue oportuno poner, que por la división por cualquiera pudiera ser subentendido. Similarmente dijeron de esto que se dice del modo de predicar no esencial: este modo se entiende de lo determinado en los otros, los cuales todos se predican esencialmente según el primero o según el segundo modo de decir *per se*, sicut en lo tenido antes fue dicho. Y como solo el accidente sea el residuo entre

[entre los] universales y lo último, por el hecho de que tiene menos de la razón de predicable, restaba que no se predicara esencialmente; y así indiferentemente para afirmar y negar se tiene hacia su sujeto, lo cual está presente y ausente para el mismo sujeto, permaneciendo incorrupto el mismo sujeto: lo cual no conviene a alguno de los otros universales que no se tienen hacia los sujetos de los cuales se predican ora afirmando

ora negando: porque ellos mismos inestán en los sujetos en el acto y el intelecto, o los sujetos inestán en los propios predicados según el intelecto, lo cual no inestá en el sujeto del accidente, ni tampoco en el predicado.

Mas en cuanto a lo que se subjunta de la división del accidente, la razón es para que se muestre la asignación verdadera de uno y otro accidente. Y de lo separable ciertamente es llano lo que se dice. De lo inseparable también es verdad, porque enseña Aristóteles que la alteración es, cuando permaneciendo el mismo sujeto se hace el movimiento en sus pasiones: mas hecho el movimiento según el accidente inseparable no puede negarse que sea movimiento de alteración y no de la sustancia: oportet (es necesario) ergo que permanezca el mismo sujeto salvado según el ser sustancial: porque de otro modo el movimiento sería o de no-sujeto a sujeto, o de sujeto a no-sujeto: y esta es la necesidad que compelió a los antiguos a decir, que según los accidentes inseparables la predicación es del accidente, que está presente y ausente sin la corrupción del sujeto. Pues la constitución del sujeto es doble, a saber según el ser simplemente, y según el ser de tal o cual complexión. Según el ser simplemente se constituye por los solos principios de la sustancia que son forma y materia determinados hacia la especie o hacia el individuo de la especie. Mas según el ser de tal o cual complexión se constituye de las cualidades de los principios sustanciales y no de los propios principios. De lo cual hay una señal: porque si se toma el huevo de

un cuervo, y se unta con azogue en un humor viscoso sicut es el ungüento de ganso o de gato (los cuales son animales fríos), y el nido esté en un lugar frigidísimo, sicut en las cimas de los montes fríos, saldrá del huevo un cuervo blanco, y a veces será blanco por la sola frigidez del lugar: y esto no sería si no fuera porque los principios sustanciales fuesen separables de tales accidentes. Pues es manifiesto que el etíope en lugares fríos poco a poco blanquea por la misma causa.

Mas en cuanto a lo que se objeta, que tales inseparables se comparan hacia el sujeto ut hacia la causa: y esto es, porque el sujeto allí con la sustancia y principios de la sustancia designan tal complexión en la razón y en su nombre. Mas si el sujeto se supusiera sin tal complexión, entonces permaneciendo el mismo sujeto está presente y ausente el accidente. Y a lo que dice que la separación según la opinión o el intelecto, y la separación según el acto son cosas equívocas, debe decirse que sería verdad, si no fuera porque aquella separabilidad no estuviese sino en el alma y no en el sujeto: mas aquel intelecto se refiere a la cosa, ut ha sido dicho: y por ende no hay pecado de equivocación.

De esto consta la solución de lo que puede objetarse, que así también el sujeto de lo propio puede entenderse sin lo propio, y así pudiese separarse según el intelecto aquello que es propiamente propio. Porque consta que esto no es verdad: porque lo propio depende por los principios sustanciales hacia la especie. Y por ende no puede entenderse sin la especie, porque la espe-

cie está en el intelecto de lo propio, sicut antes fue dicho.

Mas en cuanto a lo que se objeta contra la verdad de aquella asignación sobre la muerte y la combustión: *debe decirse* que es un delirio en verdad lo que dicen los Latinos, que aun después de la combustión de la casa todavía se entienda: pues este intelecto es penitus (totalmente) contra la naturaleza de la cosa. En cuanto a lo que también se diga que todavía permanece en los elementos el muerto o en la materia prima, es absurdísimo: porque la hyle (materia), sicut dice Aristóteles, sub-

[el su]jeto de la generación y la corrupción, y no de aquel movimiento que es según los accidentes : pues el sujeto de aquel movimiento es el sujeto salvado en la forma sustancial según la doctrina de Aristóteles.

De donde debe decirse que la muerte para el muerto no es accidental, ni tampoco la combustión para la casa combustible, sino que más bien es tanto per se como esencial, este muerto pereció en su ser sustancial, y lo combusto pereció, sicut esto decapitado pereció per se o lo matado pereció según la matanza : pues la muerte es la disolución de los principios sustanciales de la vida en aquello que no es el muerto, y la combustión la disolución de los principios que contienen la figura de la casa : ergo tal predicado, *no es muerto*, o *no es combusto*, es per se y esencialmente en el sujeto, y por ende no ha de computarse entre las cosas accidentales : pues el accidente del cual se trata aquí, no es aquello

que divide al ente con la sustancia, sino que es lo mismo que el predicado accidental, lo cual es la noción o designación accidental.

Y si se objetara que tal accidente es fluyente y corruptible, y por ende no puede ser universal, porque el universal es incorruptible, *debe decirse* que el accidente ut este accidente o aquel acepto en esta materia o en otra es corruptible y fluyente: mas ut abstracto de esto y aquello acepto en el universal, es por la razón incorruptible, sicut también los otros universales. Pues así se salva la dicha asignación de los Peripatéticos.

CAPÍTULO III. *De la segunda y tercera asignación del accidente dada por Porfirio.*

Mas habiendo así asignado la descripción del accidente por el modo de la inherencia al sujeto del cual se predica, también indujeron otra asignación del accidente tomada según la causa de la inherencia, diciendo que el accidente es lo que acontece (contingit) que inesté o no inesté en lo mismo. Pues así se entiende lo que dicen, que acontece inestar y no inestar en lo mismo, para que sea contingente para uno y otro. Pues acontece inestar lo que no tiene causa esencial de ser predial : y acontece a lo mismo no inestar lo que no tiene causa esencial que prohíba que no inesté : y es conveniente para todo accidente, aun el inseparable, sicut recientemente fue mostrado : pues los principios que se aceptan en el sujeto y son principios del accidente inherente, son principios contingentes y no esenciales, y por ende todo lo que de tales principios acontece que inesté, acontece también que no inesté

cambiados contingentemente los principios. Y esta asignación separa este predicado que es el accidente de todos los otros. Pues el género es predicado que esencialmente inestá en aquello de lo cual se predica, ut ente de la razón de aquello de lo cual se predica. Similarmente la diferencia es tal predicado, y del mismo modo la especie : mas lo propio no inestá sino por el intelecto de la especie en lo propio. Mas solo el accidente por causa contingente se dice que inestá, y por causa contingente se dice que no inestá : por lo cual también tiene lo mínimo de la razón de predicación, y por consiguiente lo mínimo de la razón de universal : aunque fuerte se predique de más que el género, o la especie, o lo propio, o la diferencia. Es no obstante universal y predicable que acontece a todo y bajo tal ser accidental se designa : y por ende el nombre *tal* (designando el ser de todo el sujeto) es la noción del mismo, sicut lo mismo se predica del sujeto.

Por lo cual también indujeron la tercera asignación del accidente diciendo, que el accidente es lo que ni es género, ni especie, ni diferencia, ni propio, mas siempre inestá subsistente en el sujeto. A cuya definición no suficientemente razonablemente reprende Avicena diciendo, que esto que se añade, *mas siempre inestá subsistente en el sujeto*: se añade del todo ociosamente, y contra el intelecto de aquellas cosas que en las otras asignaciones fueron dichas. Ociosamente ciertamente,

Porque puesto que el accidente se diga quasi cayendo (*cadens*), por el hecho de que no sea

simplemente ente, y sea más bien del ente que ente, no fue oportuno poner que está en el sujeto : pues no está propiamente en el sujeto, sino que es de algún modo algo del sujeto más bien que sea, esto es, que tenga ser en el sujeto : pues no tiene ser en el sujeto, sino que el sujeto según lo que es sujeto tiene ser según él mismo. Y lo que se dice accidente subsistente, dice Avicena que nada significa : sino que la voz no es significativa, sicut *buba*, o *bultrix* : pues el accidente si accidente es, de ningún modo subsiste, porque no tiene subsistencia alguna, sino que está en el sujeto solamente, de tal modo que esta determinación "en el sujeto" determina la razón de ser o de subsistir. Y no es sino según algo (*secundum quid*), lo cual no es sino en el sujeto, y así superfluamente se pone subsistente : y es el sentido, que el accidente es subsistente, esto es, mientras es, está en el sujeto : y cuando no está en el sujeto, entonces no subsiste, ni es.

Mas esta asignación es impugnada por otros modos : porque por la misma razón podría decirse de cualquier otro de los universales así, que el género es lo que ni accidente, ni especie, ni diferencia, ni propio es, mas siempre está en el sujeto. Y similarmente podría decirse de los otros por la negación de los otros. Además, el accidente no siempre está en el sujeto si está presente y si está ausente sin la corrupción del sujeto.

Mas a todas estas cosas y similares no es difícil responder, considerados los universales según la intención lógica : pues de este modo el predicado accidental es lo que más deficiente es de la

inherencia del sujeto, y por ende se describe por la negación de los otros. Pero es privación por la negación del hábito, no que íntegramente sea privación, sino porque es similar a la privación y cercano a la privación, porque se priva de la cierta causa de la inherencia, y esto no está en los otros. Aunque la negación nada certifique, no obstante cuando se termina en aquellas cosas que niega, certifica de algún modo.

Y a lo que se dice, que no siempre está en el sujeto : Debe decirse que esta objeción proviene de un mal intelecto de aquella asignación : pues no quiere decir, que simplemente esté en el sujeto, sino más bien que el predicado accidental subsistente, esto es, mientras es, no tiene ser sino en el sujeto, y por ende hacia el sujeto según su ser siempre tiene inclinación, y cuando no está en el sujeto, entonces no es. Esto es ergo lo que los Antiguos dijeron sobre el accidente, que el accidente es lo que está presente y ausente sin la corrupción del sujeto. Mas se divide en dos, a saber, en separable, y en inseparable. Dormir es accidente separable, mas lo negro es inseparable para el cuervo y el etíope, y no obstante a ambos les acontece, pues puede subentenderse un cuervo blanco y un etíope reluciente de blancura sin la corrupción del sujeto.

Mas el accidente se define todavía así, el accidente es lo que acontece inestar y no inestar en lo mismo. Todavía ergo se define así, el accidente es lo que ni es género, ni especie, ni diferencia, ni propio es, mas siempre inestá subsistente en el sujeto.

Determinados ergo individualmente todos estos universales según la intención lógica, los cuales fueron propuestos en la enunciación tenida arriba en el primer tratado, digo pues el género, la especie, lo propio, la diferencia y el accidente : debe decirse a continuación cuáles sean comunes a ellos, y cuáles propios.

CAPÍTULO I. *De aquello en lo cual comunican todos los cinco universales.*

Ejecutadas todas las cosas que sobre los universales individualmente parecían decirse, ahora finalmente resta decir sobre todas aquellas cosas en las cuales convienen, y sobre las diferencias en las cuales difieren entre sí. Mas primero diremos sobre estas cosas que a todos simultáneamente son comunes. Diremos pues que es común a todos simultáneamente, que les inesta predicarse de muchos. Pues es necesario que esto convenga a todos, porque el universal que es el género de ellos, también por esto se define: porque el universal es lo que está en muchos y de muchos : mas estar en muchos es la causa de que se predique de ellos, y ser de muchos es lo mismo que aquello que es predicarse de muchos. Esto no obstante, aunque a todos los cinco sea común, diferentemente sin embargo les conviene, porque el género ciertamente se predica de sus especies y de los individuos del género y de la especie por esto, que está en ellos según el acto y según el intelecto. Y similarmente la diferencia, siendo general, se predica de las especies y de los individuos de las especies por esto, que ut *cual cualidad* (*quale*) esencial está en ellos según

el acto y según el intelecto. Y lo que sobre la diferencia última convertible con la especie pudiera contra esto objetarse, ya en el tratado sobre la *Diferencia* ha sido determinado. Mas la especie se predica de muchos, porque se predica en el "qué" (*in quid*) de los mismos individuos que están bajo ella. Similarmente pues también lo propio se predica de muchos, porque aunque de una sola especie se predique, no obstante porque la especie está en los individuos ut todo el ser de los individuos, por esto también lo propio se predica de todos aquellos individuos de la especie y así de muchos se predica. Mas el accidente también de muchas especies y a veces de muchos géneros, sicut lo blanco del cisne, y de la nieve, y de los otros, y también se predica de los individuos tanto de los géneros como de las especies.

Esto pues también por inducción se prueba y por ejemplo : pues animal, que es género, del hombre y del buey se predica, que son muchas especies, y del caballo : se predica también de este caballo, y de este hombre, que son individuos. Lo irracional vero, que es diferencia o puesto en lugar de diferencia divisiva, del caballo, del buey, y de los particulares de estas especies se predica. Mas la especie especialísima, que solo especie es y no género, se predica de muchos : pues se predica de aquellos que son particulares de aquella especie, ut el hombre de aquellos que son hombres particulares. Mas lo propio, que es lo risible, se predica del hombre ut de una sola especie, y se predica de aquellos que son hombres particulares. Mas lo negro, que es accidente inseparable,

se predica tanto de la especie de los cuervos como de aquellos que son cuervos particulares.

Mas diferentemente se tiene en el predicar el accidente respecto a lo propio : porque la predicación de lo propio por la especie viene a los individuos. Mas la predicación del accidente, siendo que el accidente está en el individuo per se, primero se predica del individuo, y por el individuo viene a la especie: y esto ciertamente es un in-

separable. Similarmente se predica el moverse del hombre y del caballo y de los individuos de ellos, lo cual es accidente separable. Mas, sicut ha sido dicho, el accidente principalmente se predica del individuo: mas en segundo lugar se predica de aquellas especies que contienen individuos bajo sí.

Mas a esta comunidad aducen Avicena y Algazel de aquella otra causa, que es similarmente común a todos los universales : y esta es, que cualesquiera cosas que esencialmente se predican del predicado, todas también se predican del sujeto : ut si el animal ut género se predica del hombre, todo lo que sustancialmente se predica del animal, se predica esencialmente del hombre: ut si el animal es vivo y sustancia, será el hombre vivo y sustancia. Similarmente en la diferencia si el hombre es racional, y lo racional sensible, y si lo sensible animado, también el hombre será animado. Similarmente de la especie: porque si Sócrates es hombre, y el hombre animal, y el animal sustancia, será Sócrates animal y sustancia. Mas del mismo modo es de lo propio: porque

si el hombre es risible, y lo risible admirativo, y lo admirativo suspensivo para la investigación de las cosas, será el hombre admirativo e investigador de las cosas. Y así es del accidente: porque si el hombre es blanco, coloreado o disgregativo de la vista, será el hombre de esta clase. Y así es generalmente en todos. Y esto es por lo cual estos cinco unívocamente son universales, y por ende cualesquiera cosas que se predican del predicado, todas conviene que se prediquen del sujeto.

CAPÍTULO II.

De las tres cosas comunes al género y a la diferencia.

Señalada la comunidad de todos simultáneamente, digamos lo común al género y a la diferencia que son los primeros entre los universales, sicut se ha tenido en las premisas. Se dice ergo que al género y a la diferencia es común, que uno y otro contenga especies en el ámbito de su comunidad : pues la diferencia contiene especies, aunque no todas aquellas especies contenga las cuales contiene el género : y esto es por ello que la diferencia es divisiva, y por esto que es divisiva, se pone bajo el género, y se hace menos común que el género. Pues lo racional que es diferencia, también aunque no contenga aquellos animales que son irracionales, los cuales se constituyen por la diferencia opuesta, que contiene el género que es animal dividido por lo racional y lo irracional ut diferencias opuestas, contiene no obstante muchas especies, pues contiene al hombre y a Dios o a los dioses, que según los

estoicos son especies de animal. Cuyo ejemplo ciertamente, aunque sea simplemente inconveniente, no obstante usamos de él, porque no discutimos aquí sobre la verdad de los ejemplos, sino que usamos tanto de ellos para la manifestación de la intención propuesta. Mas tanto el género como la diferencia se predica de muchas especies, dice Avicena, que aunque no sea necesario, no obstante no es imposible, porque en muchos se encuentra esto. Mas la duda que de esto pudiera surgir, en lo precedente ha sido resuelta tanto de parte del género, como de parte de la diferencia : mas es cierto lo que dice Avicena, que aunque no sea necesario, no obstante no es imposible: porque en muchos se encuentra esto, que cuanto es de la aptitud de la naturaleza tanto el género como la diferencia están en muchas especies. Segundo pues lo que al género y a la diferencia es común, esto es, porque cualesquiera cosas que se predican del género ut género del sujeto o de la especie, y esto con predicación esencial, se predican también de estas especies que están bajo el género mismo. Similarmente lo que se predica de la diferencia esencialmente, ut diferencia de la diferencia de ella misma, se predicará también de la especie que está bajo la diferencia misma. Mas está bajo la diferencia la especie constituida por la diferencia. Esto pues es patente por el ejemplo: pues siendo el género animal, se predica de lo mismo la sustancia ut género, y lo animado ut diferencia : y no solo del mismo animal se predican estas cosas, sino que se predican también estas mismas de estas especies

que están bajo el animal hasta los individuos, de los cuales también se predican, porque aquellos últimos de aquellas especies son los sujetos. Similarmente siendo lo racional la diferencia, de esta se predica ut diferencia, lo que es usar de la razón : lo cual ciertamente usar de la razón no solo se predica de la diferencia que es racional, sino que se predica también de estas especies que están bajo esta diferencia que es racional, y de los individuos de ellas, y del hombre, y de los dioses.

Mas lo que se dice que algo se predique de la diferencia ut diferencia, no parece convenir con aquellas cosas que en el tratado sobre la *Diferencia* fueron dichas: pues allí se prueba, que de la diferencia no hay diferencia.

Mas aunque la diferencia no tenga diferencia ut forma, no obstante la diferencia, siendo que es potencia natural, tiene acto y fin : y así comparada al acto y al fin, tiene algo predicado de ella misma por modo de diferencia, y esto no es contrario a aquellas cosas que en lo antes tenido fueron dichas.

Además pues es la tercera comunidad del género y de la diferencia, que perecido el género y la diferencia, es necesario que simultáneamente perezcan las especies que están bajo ellos : pues si no hubiera animal, se sigue que no haya caballo u hombre, y similarmente si no hubiera lo racional que es diferencia, se sigue que ninguno será usuario de la razón, sicut el hombre, o Dios. Y la causa de tal índole es, porque el género es el qué y la sustancia de la especie, mas la diferencia la forma esencial: y por ende perecidos estos es

necesario que se destruyan las especies que están bajo ellos.

CAPÍTULO III. ### *En qué cosas difieren el género y la diferencia.*

Mas lo propio del género y de la diferencia es en lo cual el género y la diferencia se distinguen, de tal modo que al género ciertamente le conviene predicarse de más que a la diferencia : porque siendo la diferencia divisiva, acepta una sola parte de aquellos de los cuales se predica el género. En esto sin embargo también

de la especie y de lo propio se distingue el género : porque de más que la especie y lo propio se predica, siendo que la especie de solos los individuos, mas lo propio de sola la especie y de aquellos individuos que están bajo la especie se predique. El género sin embargo ut género se predica de aquellos que se contienen bajo las diferencias opuestas, y de más especies que el accidente : porque siendo que el accidente no se individúa sino por la sustancia, se predicará de los individuos de la sustancia no de todos : mas el género, y máxime el generalísimo de muchísimos se predica, tanto subalternos como especialísimos.

Y esto ciertamente es patente por la inducción y por el ejemplo : pues animal, que es género, del hombre, caballo, ave, y serpiente se predica, que difieren en género y especie de bípedo y cuadrúpedo y volátil y gresible y reptil : mas cuadrúpedo que es diferencia, se predica solo de los que tienen cuatro pies : el hombre vero porque es especie, de solos los individuos se predica,

siendo especie y no género, y sea la especie especialísima. Y lo relinchable siendo que es propio de solo el caballo se predica, y de aquellos particulares que están bajo el caballo. Mas el accidente también similarmente se predica de menos que el género, porque no puede ser que un solo accidente convenga a todos los que están en el género, ut lo blanco, o lo negro.

A que alguien pues inste sofísticamente contra aquellas cosas que han sido dichas, que el género a saber se predica de más que la diferencia : Digo que es oportuno aceptar las diferencias por las cuales el género se divide: porque aquellas son verdaderas diferencias, es patente por esto porque son divisivas del género, y constitutivas de la especie bajo el género : pues aceptaron una parte del género que dividen y ponen bajo el género, y por ende están en menos cosas que el género mismo.

Además pues la segunda diferencia es, que el género contiene la diferencia en potencia, sicut en lo antes tenido fue determinado. Esto pues por el ejemplo se prueba: porque el género animal es dos por la predica-

ción: pues es tanto esto racional, como aquello irracional, y se predica de ambos: mas la diferencia se predica de uno solo de ellos.

...tem, ut el hombre, solo se predica de aquellos que son hombres particulares. Mas lo propio que es lo risible se predica del hombre, y de aquellos que son hombres particulares. Mas lo negro se predica de la especie de los cuervos, y de aquellos que son cuervos particulares: lo cual negro es

accidente inseparable. Mas el moverse se predica del hombre y del caballo, lo cual es accidente separable: mas primero ciertamente se predica del individuo siendo que es accidente del individuo, mas en segundo lugar se predica también de las especies que contienen individuos.

Común sin embargo al género y a la diferencia es: primero ciertamente la continencia de las especies, pues la diferencia contiene especies, aunque no tantas como contiene el género : pues lo racional, aunque no contiene lo irracional, del modo que lo irracional contiene el animal, no obstante contiene al hombre y a Dios que son especies del animal . Común también al género y a la diferencia es, que cualesquiera cosas que se predican del género ut género, también de aquellas especies que están bajo él se predican. Y cualesquiera cosas que de la diferencia, ut diferencia se predican, también de aquella especie que está bajo ella se predican; pues siendo el género el alma [anima?], no solo del mismo género se predican ut género la sustancia y lo animado o vivo, que son géneros del animal, sino que se predican también de aquellas especies que están bajo el animal hasta los individuos de las mismas especies y géneros. Y siendo racional la diferencia, se predica de ella ut diferencia aquello que es usar de la razón: y esto no solo se predica de aquello que es racional, sino que también de aquellas especies que están bajo lo racional se predicará, a saber lo mismo que es usar de la razón. Común es ítem al género y a la diferencia, que perecido el género y perecida la diferencia simultáneamente

es necesario que perezcan las especies que están bajo ellos: sicut si no hubiera animal, no hay caballo ni hombre: o si no hubiera racional, ninguno será animal que use de la razón.

Mas lo propio del género (lo que distingue al género de la diferencia) es de más predicarse, que la diferencia, y la especie, y lo propio, y el accidente. Pues el animal del hombre, del caballo, y del ave, y de la serpiente se predica. Mas cuadrúpedo que es diferencia, no se predica sino de los animales que tienen cuatro pies. El hombre vero siendo que es especie, de solos los individuos del hombre se predica. Y lo relinchable siendo que es propio, de solo el caballo se predica, y de aquellos que son caballos particulares. Y el accidente similarmente de menos se predica que el animal, porque no acontece que un solo accidente común a todos acontezca. Para que no pues alguien inste sofísticamente contra lo predicho, decimos que es oportuno aceptar la diferencia divisiva por la cual se divide el género, y no aquellas que completan la sustancia de los géneros en la constitución de las especies, sicut el acto completa la potencia. Además pues difieren en esto que el género ciertamente por el ámbito de su comunidad contiene en potencia las diferencias. Pues el animal siendo que es género, es también esto racional, o aquello irracional. Además pues todavía difieren, porque los géneros ciertamente son anteriores a aquellas diferencias que están puestas bajo sí: por lo cual simultáneamente quitados quitan las diferencias, mas no simultáneamente se quitan quitadas las diferencias, pues quitado el animal se quitan

lo racional y lo irracional, que son sus diferencias. Mas las diferencias quitadas no simultáneamente quitan el género: pues si todas las diferencias del animal se extinguen, no obstante la sustancia animada sensible puede entenderse: mas no podría entenderse, sino permaneciera según el ser inteligible. Además también en esto difieren, que el género ciertamente en lo que es (in eo quod quid est), mas la diferencia en lo que es de qué cualidad (in eo quod quale quid est), sicut ha sido dicho. Además también en esto difieren, que el género uno es por la unidad de la esencia del género según cada una de las especies: pues no se constituye la especie sino en un solo género existente en ella misma, sicut el género del hombre uno es aquello que es el animal. Mas las diferencias son muchísimas en la constitución de una sola especie, a saber las próximas y las remotas, en el hombre...

racional mortal, perceptible de la mente y la disciplina, por las cuales el hombre difiere de los otros animales. Además también en esto difiere el género de la diferencia, que en la constitución de la especie, el género es en verdad consustancial a la materia, pero la diferencia es consustancial a la forma. Pero como también son muchas otras las cosas comunes en las que convienen, y propias en las que difieren el género y la diferencia, ahora para la intención propuesta basten estas que han sido dichas.

<!-- cap:1.4.5 -->

CAPÍTULO V — *De las cosas comunes y propias del género y la especie.*

Pero ahora deben asignarse las cosas comunes y propias del género y la especie. Decimos por lo tanto, que el género y la especie tienen en común ser predicados de muchas cosas, a través de que cada uno de ellos es un universal que está en muchos y se dice de muchos. Pero aunque tal comunidad convenga tanto al generalísimo como al género subalterno, y de modo similar a la especie subalterna especialísima, sin embargo, según aquí asignamos cosas comunes al género y a la especie, pretendemos que el género se tome como género y no como especie, y la especie se tome como especie y no como género: aunque comparados a cosas diversas ciertas de estas puedan ser géneros y especies: por lo tanto esto sobre todo conviene al género que es género solamente, y a la especie que es especie solamente: porque aunque el género tomado como género se predica de muchos que difieren en especie, y difieren en número, y la especie tomada como especie se predica de muchos que difieren en número solamente: sin embargo en esto común el género y la especie convienen, aunque difieran en el modo: porque el género se predica como parte, pero la especie como todo el ser de aquellos de los cuales se predica: pero de los diferentes modos aquí no nos ocupamos.

Pero en una segunda comunidad de nuevo convienen el género y la especie, que cada uno es anterior a aquello de lo cual se predica. Y la causa de esto es, porque son principios esenciales

de aquellos de los cuales se predican: pero el principio por naturaleza e intelecto es anterior a aquello de lo cual es principio.

Pero tienen una tercera comunidad, porque cada uno de ellos es un cierto todo hacia aquellas cosas de las cuales se predica: pero el todo continente es hacia aquello que contiene, ni se predica de ello sino como ello mismo es noción del todo, justo como a menudo se dijo en lo tratado anteriormente.

Pero asignadas las conveniencias entre el género y la especie, es necesario poner también las diferencias: porque las que en todo convienen, y en nada difieren, son las mismas y no diferentes. Pero los géneros y las especies son diferentes, y por lo tanto es necesario distinguir las diferencias de ellos entre sí. Pero difieren por una primera diferencia tomada del ámbito de su comunidad, por el hecho de que el género contiene bajo sí a las especies, pero la especie es contenida y no contiene a los géneros a través de tal modo de continencia: aunque los géneros se contengan de otro modo, como a saber parte esencial que casi como materia es contenida en el todo compuesto. Y esto se ha compuesto de los dichos de Avicena. Pero la prueba de esta diferencia es, que el género está en más cosas según el ámbito de su cantidad que la especie, justo como es patente por los dichos anteriores.

Pero la segunda diferencia es, que los géneros según el intelecto deben preexistir a las especies. La prueba y causa de lo cual es, porque los géneros no pueden perfeccionar a las especies, no

estando informados por diferencias específicas. Pero como lo formado constituye algo, preexiste a ello, justo como el cobre preexiste a la forma de la estatua.

Por lo cual se concluye una tercera diferencia, a saber que los géneros naturalmente, como causa según el intelecto, son anteriores a las especies.

De esto a su vez se concluye la cuarta diferencia, que a saber destruidos los géneros, a la vez se destruyen las especies, justo como el principio corrupto destruye el principiado: pero no se convierte, porque justo como se dijo antes, destruidas todas las diferencias y las especies, todavía se salva el gé-

nero según el ser intelectual: y por lo tanto una especie en verdad como está puesta, también un género de necesidad está puesto, por el hecho de que en la especie el género está en acto e intelecto: pero el género como está puesto, no se sigue del todo que sea especie, porque la especie no está sino en potencia en el género, pero puesta la potencia, no por esto en acto se pone un ser, porque un ser en potencia no es un ser según acto.

Pero la quinta diferencia es, porque los géneros en verdad se predican unívocamente de las especies, por el hecho de que les dan su nombre y sustancia y razón: lo cual solo se llama predicarse unívocamente. Pero la especie en modo alguno se predica del género por una predicación ordenada: pues no se predica de los géneros sino por accidente, como cuando se dice, un cierto animal es hombre. Pero según lo que no es *por sí*, no hay predicación unívoca aunque un cierto animal sea

hombre, y la razón de un cierto hombre convenga al universal.

Pero además la sexta diferencia es, que los géneros en verdad abundan respecto de las especies en la continencia de aquellas que son especies bajo el género: porque según el ámbito de su comunidad las especies no contienen a los géneros. Pero las especies constituidas abundan de los géneros por la continencia de sus diferencias propias, por las cuales se constituyen: porque aquellas en las especies están contenidas en acto, como el género no las tenga sino en potencia, como se dijo en lo tratado anteriormente.

Pero además otra diferencia está en esto, en que la especie según algún modo dicha sea especialísima o subalterna nunca puede hacerse generalísima, porque esto va contra la razón de generalísima. Pero generalísimo es, que como es un género, nunca puede hacerse especie: y de modo similar id que de algún modo es un género sea generalísimo o subalterno, nunca se hace especialísimo: pues esto sería contra la razón del especialísimo, porque la razón del especialísimo es, que como es especie, nunca puede hacerse género.

Pero todo esto es, justo como dice Porfirio. Pero el género y la especie tie-

nen en común en verdad el ser predicados (justo como se dijo) de muchas cosas. Pero la especie se toma como especie no como género, si fuera el mismo género y especie. Pero es común a estos, a saber al género y a la especie, ser también anteriores a aquellos, pues el genitivo griego se

pone por un ablativo, de los cuales se predican. Es también común a ellos ser un cierto todo de aquellos de los cuales se predican, tal que cada uno es un cierto todo de sus sujetos.

Pero difieren entre sí, por el hecho de que el género contiene bajo sí a las especies por la continencia de su comunidad. Pero la especie es contenida y no contiene a los géneros. Y esto ocurre porque el género está en más cosas que la especie, y por lo tanto los géneros deben preexistir a las especies, como están formados en las especies por diferencias específicas por esto que puedan perfeccionar a las especies: de donde también los géneros son anteriores naturalmente.

Y de esto se sigue, que destruidos estos, simultáneamente destruyen las especies, aunque no se destruyan simultáneamente destruidas las especies. De esto de nuevo se sigue, que la especie en verdad como ha sido puesta sea el género, la verdad del género como ha sido puesto, no se sigue omnímodamente que ha sido puesta la especie. Y los géneros en verdad se predican unívocamente de las especies: pues dan a ellos su nombre y la razón de su sustancia. Las especies sin embargo en modo alguno se predican de los géneros, a no ser por accidente: pues le ocurre a un cierto animal ser un hombre. Más ampliamente por cierto los géneros abundan conteniendo a su comunidad de la continencia de aquellas que son especies bajo él. La especie verdaderamente abunda de los propios géneros por las diferencias, las cuales en acto e intelecto tiene en sí, constitutivas de su sustancia. Más ampliamente ni una especie sea

especie de cualquier modo que sea, nunca se hará generalísima: ni un género sea género de cualquier modo que sea, nunca se hará especialísimo.

Pero ahora deben asignarse las comunidades y diferencias del género y lo propio según el orden de consecuencia. Decimos por lo tanto que la primera comunidad o conveniencia entre el género y lo propio es, que cada uno de estos predicables sigue a la especie de la cual se predica. Pero decimos "seguir" no según la naturaleza, porque así el género es anterior a la especie, sino que decimos "seguir" según la razón de la consecuencia: pues se sigue que si es un hombre, es un animal, y si es un hombre, es capaz de reír. Pero cuando lo propio sigue a la especie, hay simultáneamente con la razón de la consecuencia también el orden de la naturaleza y del intelecto: porque la especie es la causa de lo propio, y no al revés.

Pero la segunda conveniencia del género y lo propio es, que tanto el género como lo propio no se predican según más y menos de las especies de las cuales se predican, de aquellos que participan de lo propio mismo. Pero aquí tomamos "participar" en sentido amplio, no propio: pues en sentido propio sus inferiores participan de sus superiores que están en sus sustancias en nombre, esencia y razón, como dice Aristóteles; pero aquí tomamos la participación en sentido amplio, según como entonces lo propio participa de la especie como de su causa y sujeto: pues por igual y no según más y menos el hombre y el buey, que son especies de animal, están participando del animal, que es el género; y por igual Catón y

Cicerón (que son individuos de la especie humana) están participando de lo capaz de reír (que es lo propio del hombre), con la participación dicha en sentido amplio, ni participan de lo propio de su especie según más y menos.

Pues la tercera conveniencia es entre el género y lo propio, que les es común, porque el género se predica unívocamente de todas sus propias especies, tal que les da el nombre y la razón de la sustancia según el nombre por el cual se predica de ellas. De manera similar también lo propio (de aquellos de quienes es lo propio aquello de lo cual se predica) les da su nombre y su razón: aunque de otro modo lo propio da su nombre y razón a su sujeto que el género. Pues lo propio puede definirse como propio, y entonces el sujeto está en la razón de lo propio. Y si de este modo diera su razón al sujeto, sería lo mismo en la definición de sí mismo, y lo mismo se predicaría de sí mismo. Pues capaz de reír, según se define como propio, es un hombre apto por naturaleza para reír. Si diera esta razón al sujeto, entonces se diría así: el hombre es un hombre apto por naturaleza para reír. Pero lo propio puede definirse de otro modo según dice la cosa que es un accidente ordenable en el género del predicamento: entonces capaz de reír es lo apto por naturaleza para reír, y de este modo da su razón a aquello de lo cual se predica. De donde esta comunidad del género y de lo propio se toma en común, tal que en cuanto al modo por el cual ambos, a saber el género y lo propio, se predican propiamente de forma unívoca, no hay

cuidado en cuanto a la intención de esta comunidad.

Pero el género y lo propio difieren entre sí en esto, que el género en verdad es anterior por naturaleza y por intelecto a aquello de lo cual se predica. Pero lo propio es posterior por naturaleza y por intelecto a aquello de lo cual se predica, es decir, a la especie de la cual se predica. La prueba de lo cual es, porque cuando un género se predica de la especie, como animal de las especies de animales, como del hombre y del león, es necesario que el animal sea anterior como principio de las especies: y esto es patente así, puesto el animal según el intelecto antes de que se acepte en las especies de las cuales se predica: de aquí es necesario que él mismo sea dividido por las diferencias específicas, que son propias al género que constituye la especie. Por lo cual el género es anterior en acto, naturaleza e intelecto que la especie de la cual el género mismo se predica. Pero lo propio, como es causado por la especie de la cual se predica y fluye de los principios.

de la especie, sigue a la especie según la naturaleza y el intelecto.

[Margen Izquierdo]: La segunda diferencia del género y lo propio. Pero difieren por una segunda diferencia, que un género debe predicarse de múltiples especies. Pues no puede haber un género que no tenga múltiples especies, justo como se determinó en el tratado sobre el *Género*[1]. Pero a lo propio le conviene predicarse de una sola especie de la cual es propio: porque si conviniera

a múltiples, no sería propio conservada la razón de su nombre.

[Margen Izquierdo]: La tercera diferencia. Pero aún hay una tercera diferencia, que lo propio en verdad se predica de manera recíproca de aquello de lo cual es propio: pues si es capaz de reír, es hombre, y al revés si es hombre, es capaz de reír. Pero el género no se predica recíproca y universalmente de nada tomado individualmente de lo cual es género: lo cual es patente, porque no se sigue, si es animal, es hombre: ni se sigue, si es animal, es capaz de reír: aunque al revés se sigue, si es hombre, es animal, si es capaz de reír, es animal. Pero entre lo propio y la especie es al revés: porque si es hombre, es capaz de reír, y de manera recíproca si es capaz de reír, es hombre.

[Margen Izquierdo]: La cuarta diferencia. Además la cuarta diferencia entre el género y lo propio es, porque lo propio está en toda especie de la cual se predica y en ella sola y siempre. Pero el género en verdad está en toda especie de la cual se predica, tal que se predica de todo individuo suyo: está también siempre, pero no está en esa sola especie, porque está en otras especies del mismo género, justo como animal no solo en el hombre, sino también en el asno, y en el león, y en otras especies de brutos.

[Margen Izquierdo]: La quinta diferencia. Además aún la quinta diferencia es, porque las especies en verdad destruidas no destruyen aquellos géneros de los cuales son especies, porque no se sigue, si el hombre no es, que animal no sea: pero las propiedades destruidas simultánea-

mente destruyen aquellas cosas de las cuales son propias, y al revés, porque destruidas las sustancias o especies de las cuales son propias, se sigue la destrucción de esas mismas

propiedades. Pues se sigue que si no hay caballo, no hay capaz de relinchar. Por estas cosas por lo tanto un género difiere de lo propio.

Pero Porfirio y otros antiguos dijeron esto así, que en verdad es común al género y a lo propio seguir a la especie: pues si es hombre, es animal, y si es hombre, es capaz de reír. También es común que el género se predique igualmente y no según más y menos de aquellas especies (de las cuales es género): y que lo propio se predique igualmente no según más y menos de aquellos que participan de ello con la participación aceptada ampliamente: pues igualmente y no según más y menos el hombre y el buey son animal, y Catón y Cicerón son capaces de reír. Pero aún les es común a ellos, a saber al género y a lo propio, predicarse unívocamente de aquellos de los cuales son; el género en verdad de sus especies, y lo propio de aquellos de los cuales es propio, por aquella univocación de la cual se habló.

Pero el género y lo propio difieren, puesto que el género es anterior a aquellos de los cuales se predica, como a las especies: pero lo propio es posterior a aquellos de los cuales se predica: pues es necesario primero que animal esté en el ser del género, y de aquí que se divida por las diferencias más de lo propio, y así constituye a la especie. Pero es necesario también que el género

se predique de múltiples especies, pero lo propio se predica de una sola especie de la cual es propio. Pero aún porque el género de nada se predica recíprocamente, de lo cual es género, como conviene a la especie o a lo propio: pues ni si es animal, es hombre, ni si es animal, es capaz de reír. Pero lo propio se predica recíprocamente: porque si es hombre, es capaz de reír, y si es capaz de reír, es hombre. Además lo propio está en toda especie de la cual es propio, y en todo individuo, y solo en ella, y siempre. Pero el género en verdad está en toda especie de la cual se predica y siempre: pero no en ella sola, porque también se predica de especies opuestas. Además otra diferencia. Las especies en verdad destruidas no destruyen simultáneamente los géneros de los cuales son especies. Pero las propiedades des-

...destruidas simultáneamente destruyen las especies de las cuales son lo propio. Y esto ocurre porque lo propio fluye de los principios de la especie, y la especie es su causa adecuada: como destruido lo propio, efecto convertible con la causa, es necesario que también se destruya la causa, y a la inversa, destruidas aquellas especies de las cuales son lo propio, es necesario que también se destruyan los propios mismos: porque destruida la causa adecuada, es necesario que se destruya el efecto.

CAPÍTULO VII — *De las comunidades y diferencias del género y del accidente.*

[Left Margin]: Conveniencia del género y el accidente. Consiguientemente se ha de tratar de las comunidades y diferencias del género y el

accidente, según lo cual ambos son universales. Decimos por lo tanto que lo común del género y el accidente es, que ambos se predican de muchos, como se ha dicho con frecuencia: pues esto compete a cada uno de ellos según lo cual son universales. Y esto en verdad conviene tanto al accidente separable como al inseparable. Pues el "moverse", que es un accidente separable, se predica de muchos y de muy muchos. Pero lo "negro", que es un accidente inseparable, se predica tanto de todos los cuervos, como de todos los etíopes, y también de algunos inanimados, como del carbón, y del roble putrefacto, y del ébano cortado, y de muchos otros de este género.

Pero aunque sean muchas las comunidades del accidente con el género, sin embargo aquellas por lo dicho anteriormente son manifiestas por sí mismas, como dicen algunos, como es el no predicarse a la inversa, y otras de este tipo: pues todo cuervo es negro, pero no todo lo negro es cuervo: así como todo hombre es animal, pero no todo animal es hombre.

[Left Margin]: Primera diferencia del género y el accidente. Hay una diferencia entre el género y el accidente, en primer lugar en verdad, porque el género como principio está antes que las especies de las cuales se predica: pues aunque algún accidente sea inseparable, sin embargo según la naturaleza es anterior aquello a lo cual acontece que el accidente mismo: pues es necesario que el sujeto sea un ente completo en sí mismo, como dice Avicena, antes de que haya

ocasión o causa para que el ente accidental esté en él.

[Right Margin]: Segunda diferencia. Pero la segunda diferencia es, porque todas aquellas cosas que participan de los géneros como géneros, los participan por igual y no según más y menos. Y la causa de esto en verdad es, porque los participan en el término, y porque el ser es uno que no recibe más ni menos. Pues el género es principio del ser de aquellos que lo participan. Pero los accidentes están presentes incluso desigualmente en aquellos que los participan: pues la misma participación de los accidentes admite intensión y remisión, por el hecho de que el nombre del accidente se pone en el término, sea según el acceso a la verdadera imposición del nombre, o según la intensión y remisión de la causa, que tiene en el sujeto: pues así como puede subentenderse por naturaleza un cuervo blanco, así salvado el cuervo por naturaleza puede entenderse un cuervo menos negro y más negro. Pero la participación de los géneros de ningún modo y en modo alguno admite más y menos por las causas que han sido dichas.

[Right Margin]: Tercera diferencia. Hay todavía otra diferencia, porque los accidentes principal e inmediatamente subsisten en los individuos: porque los sujetos propios de los accidentes comunes son los individuos. Pero los géneros y las especies son más propiamente y por naturaleza anteriores a los individuos que les subyacen. Pues los géneros son los principios de las especies, y las especies son todo el ser de los

individuos: y lo que es principio del principio, es también principio de lo principiado.

[Right Margin]: Cuarta diferencia. Además todavía hay otra diferencia: porque el género en verdad es predicable en lo que es (*in eo quod quid est*), de aquellas que son especies bajo ellos (en lo cual sin embargo difiere el género tanto de la diferencia como de lo propio y del accidente). Pero los accidentes que tienen un ser absoluto se predican en lo que algo es de tal cualidad (*in eo quod aliquid est quale*), a saber la cualidad y la cantidad. Pero aquellos que tienen un ser de comparación o mezclado con la comparación, como la relación, el actuar y el padecer, y otros de este género, se predican en el modo en que se comportan (*in eo quod quomodo se habent*).

...cada uno de aquellos de los cuales se predican. Pues si alguien fuera interrogado, ¿de qué cualidad es el Etíope? congruentemente responde que es negro. Si por el contrario fuera interrogado, ¿cómo se comporta Sócrates en la disposición del cuerpo? congruentemente responde que está sentado o de pie. Si se pregunta cómo se comporta actuando, dirá que camina o que hace alguna otra cosa.

Estas pues son las diferencias del género y el accidente: y esto en verdad, tal como dice Porfirio. Pero lo común del género y el accidente es el predicarse de muchos (como se ha dicho), sea del número de los accidentes separables, sea del número de los inseparables.

Pues en efecto el "moverse" se predica de muchos, lo cual es del número de los separables. Lo

"negro" en verdad, que es del número de los inseparables, también se predica de muchos, como de todos los cuervos, y de los etíopes, y de algunos inanimados. Pero el género difiere del accidente, porque el género es anterior por naturaleza y por intelecto a las especies de las cuales se predica. Pero los accidentes son posteriores por naturaleza a las especies de las cuales se predican: pues aun si se toma un accidente inseparable, sobre el cual sin embargo parece menos, sin embargo el sujeto al cual acontece es anterior por naturaleza que aquello que le acontece. Y los géneros en verdad también en esto difieren del accidente, en que los que participan de los géneros, los participan por igual y no según más y menos. Pero los accidentes no participan por igual en aquello de lo que participan. Pues la participación de los accidentes admite intensión y remisión. Pero la participación de los géneros de ningún modo admite intensión ni remisión.

Hay también una diferencia, porque los accidentes en verdad subsisten principalmente en los individuos (de los cuales se predican), y entonces los individuos son anteriores a los accidentes que están en ellos. Pero los géneros y las especies son naturalmente anteriores a los individuos de los cuales se predican.

Hay además todavía una diferencia, que los géneros se predican en lo que es (*in eo quod quid*) de las especies e individuos que están bajo ellos; pero los accidentes se predican en lo que algo sea de tal cualidad (*in eo quod quale aliquid sit*), o cómo se comporte cada uno de aquellos

de los cuales se predican. Y esto se prueba con un ejemplo: pues tú, interrogado de qué cualidad es el etíope, dices negro: o interrogado cómo se comporta Sócrates en la posición del cuerpo o en la acción, congruentemente dices que está sentado o camina.

Se ha dicho pues en qué difiere el género de los otros cuatro, en cuanto basta para la presente intención. Acaece o es consiguiente, después de esto decir cómo cada uno de los otros del género de los universales difiere de los otros cuatro universales respecto de sí mismo: pues comparado cualquiera de aquellos cinco con los otros cuatro, todas las diferencias resultarán veinte, porque cinco veces cuatro son veinte: pero siempre enumeradas las diferencias de los posteriores, las diferencias de los posteriores comparados son superadas en una diferencia que tienen de más respecto de ellos los que fueron comparados antes: por el hecho de que esa diferencia ya ha sido tomada o tenida para los comparados anteriormente. Pero los comparados en tercer lugar son superados por tres. Pero los comparados en cuarto lugar son superados por cuatro diferencias. Resta que no quedan por decir sino diez diferencias. Pero en segundo lugar cuando la diferencia se compara con la especie y lo propio y el accidente, se omite aquella que fue de la diferencia al género, por el hecho de que aquella fue tenida en la comparación del género a la diferencia, y la misma es la diferencia del género a la diferencia, que es de la diferencia al género: entonces se separa la siguiente comparación en una, y de nuevo

la siguiente es superada por la precedente: pues cuando la especie se compara con lo propio y el accidente, se omite la comparación de la especie con el género y con la diferencia, por el hecho de que aquellas ya han sido tenidas en la comparación del género a la especie y en la comparación de la diferencia a la especie. Y así de los otros, porque siempre el siguiente tiene una menos que el inmediatamente precedente: y entonces todas las que quedan, no resultan sino diez, a saber cuatro en la comparación de la diferencia con los otros, y tres en la comparación de la especie con los otros, y dos en la comparación de lo propio con los.

...otros, y una en la consideración del último universal y de la comparación.

O si estos se numeran de parte de los comparados entre sí, entonces primero compara la diferencia con los otros tres, y la cuarta fue tenida antes, que es la comparación con el género. Y en tercer lugar se hace la comparación de la especie con los otros dos, y se han tenido dos especies de comparación: una en verdad la comparación de la especie con el género y la otra la comparación de la especie con la diferencia. Y en cuarto lugar se hace la comparación de lo propio con el accidente, y se han tenido tres, a saber, de lo propio con el género, de lo propio con la diferencia, y de lo propio con la especie. La última es la comparación del accidente, que tiene cuatro antes, a saber, la comparación del accidente con el género, del accidente con la diferencia, del accidente con la especie, y del accidente con lo propio: pues el

género difiere de la diferencia, de la especie, de lo propio y del accidente.

Cuatro son pues todas las diferencias del género mismo respecto de los otros cuatro. Pero en qué difiera la diferencia del género ya se dijo cuando se decía en qué difiere el género de la diferencia. Resta pues decir en qué difiere la diferencia de la especie, de lo propio y del accidente, y son tres diferencias. A su vez, en qué difiere la especie de la diferencia ya se dijo cuando se decía en qué difiere la diferencia de la especie. Resta por tanto decir en qué difiere la especie de lo propio y del accidente. Son pues esas dos diferencias. Pero en qué difiera lo propio del accidente resta por decir, pues en qué difiera del género, de la diferencia y de la especie, se dijo en las diferencias de aquellos respecto de él. Tomadas pues cuatro diferencias del género respecto de los otros, tres de la diferencia respecto de los otros, dos de la especie respecto de los otros, y una de lo propio respecto del accidente, todas las diferencias serán diez: de las cuales cuatro serán del género respecto de los otros, como ya demostramos arriba. De las otras diremos consiguientemente.

CAPÍTULO VIII ### *De lo común y lo propio de la diferencia y la especie.* Digamos pues que es común a la diferencia y a la especie el ser participadas por igual y no según más y menos por sus inferiores. Y esto es manifiesto por los ejemplos: pues al hombre, que es una especie, lo participan por igual y no según más y menos los hombres particulares, y del mismo modo no según más y menos participan de lo racional, que

es la diferencia. Y la causa de esto ya fue asignada arriba: a saber, porque la especie es todo el ser de los individuos, y la diferencia es parte del ser de la especie y de los individuos, y no recibe más ni menos: pues si recibiera más y menos según el ser, o se añadiría o se disminuiría algo del ser o al ser; entonces no sería el mismo ser que antes, lo cual es falso e imposible.

Pero es común por una segunda comunidad que la especie y la diferencia estén siempre presentes en aquellos que participan de ellas, y no se alteren por ellos, como ocurre la alteración en las formas accidentales. Y esto se dirá aquí con un ejemplo: pues siempre es Sócrates racional, y siempre Sócrates es hombre. Pues esa habitud que es de lo particular al universal esencial, ya sea todo el ser como la especie, ya sea parte del ser como la diferencia, es perpetua. Y por eso dicen Avicena y Algazel que esta es siempre verdadera: "Sócrates es hombre", y esta: "el hombre es animal", y "el animal es sustancia", y toda aquella proposición en la cual el predicado es de la razón del sujeto y está incluido en su intelecto.

Pero si alguien infiriera así: el hombre es siempre animal, o el animal es siempre sustancia, y el ser hombre o ser sustancia no disminuye del ser, como cuando se dice "hombre muerto": por tanto si el hombre es siempre animal, el hombre siempre es. Es patente que no se sigue, y hay allí una falacia.

simplemente y según algo: porque cuando se dice, el hombre siempre es animal, el que digo *siempre*, no dice a no ser la sempiternidad de la

actitud del sujeto al predicado: y la conclusión se infiere como si dijera sempiternidad simplemente. Sin embargo de esta consecuencia dicen otra causa Avicena y Algazel: pues dicen que estas son *por sí*, este hombre es hombre, y el hombre es animal, y el animal es sustancia, y siempre son verdaderas por la causa que se ha dicho, porque a saber el predicado está encerrado en acto y en el intelecto en el sujeto. Pero si se infiriera, el hombre es sustancia, por lo tanto el hombre es: dicen que no se sigue, porque ese es, es lo mismo que en acto: y esto ocurre, pues ocurre ser en acto a aquello que se dice, el hombre es sustancia, ya sea que el hombre sea en acto, o no sea en acto, esta siempre es verdadera, el hombre es sustancia.

Asignadas también las conveniencias de la diferencia y de la especie se han de tocar también sus propiedades. Ya dijimos que lo propio de la diferencia es (por lo que difiere de la especie, aunque sin embargo cada uno de estos universales sea un predicado esencial) porque la diferencia se predica en aquello de 'qué cualidad' es. Pero a la especie le conviene predicarse en aquello de 'qué' es. Pues aunque el hombre común como cualidad alguna vez se tome (así como una cosa común ya sea género, o especie significa qué cualidad: lo cual por el opuesto según algún modo se toma a este algo) sin embargo no por esto será simplemente cualidad de algo, justo como la diferencia es la cualidad del género, y lo propio la cualidad de la especie, y el accidente la cualidad del individuo: sino que será una cierta cualidad según la humanidad según aquello que las dife-

rencias (que son cualidades esenciales) al advenir al género han constituido a la especie como qué cualidad es: pues toda cosa común en este modo una cierta cualidad, está constituida por la cualidad de su forma común.

Además la segunda propiedad en verdad es por la cual la diferencia y la especie se distinguen, que la diferencia como es general, como en lo antes tratado se ha dicho, a menudo en múltiples especies se considera, al igual que el género,

justo como cuadrúpedo se considera como un universal en múltiples animales que difieren en especie. Cuya causa dicen Avicena y Averroes que es, porque tal diferencia se pone por género, y es circunlocución de un género: pero la especie que es especie y no género, no se considera según el ser en múltiples cosas que difieren en especie, sino solo en aquellos individuos que están bajo la misma especie. Pues si se toma la especie como un género subalterno, entonces no aquí sino en lo antes tratado se ha puesto la diferencia de la diferencia, y de tal género: y por lo tanto aquí no habla sino de la especie que no puede ser un género.

Además la tercera diferencia es, porque la diferencia en verdad por naturaleza e intelecto es primera o anterior a esa especie que está constituida según la diferencia misma, justo como un principio esencial es anterior a un principiado. Cuya prueba es, porque es anterior en este modo a partir del cual no se convierte la consecuencia de subsistir, como quitado el racional que es la diferencia, se quita el hombre que es la especie:

destruido el hombre o quitado, no se sigue necesariamente que se destruya racional, como aún destruido el hombre Dios según los estoicos sea una cierta cosa racional. Y lo que aquí puede objetarse sobre la diferencia última convertible, ya en el tratado prehabido sobre la *Diferencia* se ha resuelto. Avicena sin embargo dice que todas estas cosas son dichas por ignorancia por Porfirio.

Además la cuarta diferencia en verdad es, que la diferencia se compone con otra diferencia principalmente para constituir la especie. Y esto con un ejemplo es manifiesto: porque racional y mortal una con la otra se compone en la constitución o composición del hombre, o en la constitución de la sustancia del nombre. Pero una especie no se compone de una especie para que engendre alguna especie que sea la misma en las sustancias, o en los supuestos, o en los individuos de aquellas especies, justo como la diferencia con la diferencia se compone para constituir la sustancia de una especie, la cual tiene los mismos supuestos, que tiene una de las dos diferencias.

Pues los supuestos de lo racional y lo mortal son los mismos. Pues aunque un cierto caballo se mezcle con una cierta asna para la generación de un mulo, sin embargo el caballo si es tomado de forma simple o universal, y se mezcla universalmente en la especie de la asna, nunca perfecciona un mulo.

En cuanto a lo que aquí se dice de que una diferencia se compone con otra diferencia, se ha de saber que es imposible si cada una de las diferencias se toma como acto último: pero si una

se toma como imperfecta y en potencia respecto de la otra, entonces la primera es como el género respecto de la otra, y la segunda es como acto y perfección, y entonces es posible. Y esto es lo que dice Avicena, que dos diferencias no del mismo orden convienen a la constitución de la especie: de las cuales una es anterior y la otra posterior, como lo racional, que es más común que el hombre, y lo mortal, que tomado posteriormente en la misma naturaleza racional es determinante para la especie del hombre. Pero lo que se dice de que las especies no convienen, se dijo por esto: porque la especie es aquello que es perfecto en el acto último en aquellas cosas que son formalmente perfectas: y de dos cosas perfectas en acto no puede hacerse algo en ninguna naturaleza. Y lo que se dice del caballo y la asna que convienen, de lo cual resulta el mulo, ocurre en muchos otros animales, como en el perro, y la zorra, y otros, que son cercanos según la complexión, de tal modo que unoatempera el semen del otro, así como por la frialdad de la asna se atempera el calor del semen del caballo y de aquellos cuyo tiempo de impregnación es el mismo. Y entonces también, como dice Avicena, no convienen a la constitución de un animal cuyos individuos son convenientes con los individuos de la otra de aquellas especies, así como lo constituido por dos diferencias es lo mismo con los individuos de ambas diferencias, porque los individuos del mulo no convienen con los individuos del asno ni con los individuos del caballo. Pero lo que algunos dicen, y parece decir Porfirio, a saber, que un cierto caballo y

una cierta asna convienen para la generación del mulo, y que el caballo simplemente y la asna simplemente convienen para la generación de este mulo, fue dicho muy inconsideradamente: porque ni siquiera el caballo simplemente con la yegua simplemente convienen para la generación de este caballo: pues las acciones y operaciones no son de los universales, sino solo de los particulares: y los universales no se generan sino por accidente, o por consecuencia en la generación de los particulares. Pues simplemente los universales son ingenerables e incorruptibles. Esto es, pues, lo que los antiguos dijeron de lo común y lo propio de la diferencia y la especie: pues esto es patente por sus palabras.

Dicen pues así: Lo común, por tanto, a la diferencia y a la especie es el ser participadas por igual, y no según más y menos por aquellos de los cuales se predican: pues los hombres particulares participan por igual del hombre, e igualmente de la diferencia racional. Pero les es común también el estar siempre presentes en aquellos que participan de estos: pues siempre Sócrates es racional, y siempre Sócrates es hombre. Pero es totalmente propio de la diferencia el predicarse en lo que es de tal cualidad (*in eo quod quale sit*): pero la especie se predica en lo que es (*in eo quod quid sit*). Pero si el hombre común se tomara como cualidad, no será sin embargo simple y absolutamente cualidad, sino según aquello que las diferencias que advienen al género constituyen al hombre que es especie: pues así es "de qué cualidad algo" (*quale quid*), y no simple-

mente cualidad o de tal cualidad: porque el "qué" (*quid*) del género está formado por la diferencia en él mismo. Además tienen otro propio por el cual difieren, porque una sola diferencia divisiva y común se considera en más especies en las cuales está en acto y simultáneamente: como lo cuadrúpedo se considera en más animales que difieren en especie. Pero la especie que es solo especie, se considera solo en aquellos individuos que están bajo ella. Además todavía difieren, porque la diferencia es primera o anterior a aquella especie que está constituida según ella: signo de lo cual es que lo racional quitado destruye simultáneamente al hombre: pero el hombre destruido no destruye lo racional, pues todavía existe Dios con el hombre.

no existiendo. Pero en verdad además aún difieren, que la diferencia como es general, y no última y convertible, se compone con otra diferencia. Pues lo racional y lo mortal compuesto uno con otro, como potencia y acto está en la sustancia del hombre que es especie: pero una especie no se compone con una especie para que engendre a alguna otra especie. Y si se objeta sobre el asna y el caballo en la generación de la mula, decimos que una cierta asna se mezcla a un cierto caballo para la generación de la mula, pero un caballo simplemente conviniendo a un asna simplemente nunca perfecciona una mula.

CAPÍTULO IX.

De las cosas comunes y diferencias de la diferencia y de lo propio.

<!-- cap:1.8.9 -->

Ahora digamos las diferencias y lo común de la diferencia y de lo propio. Por lo tanto la diferencia y lo propio en verdad tienen algo común en su primera comunidad, que igualmente y no según intensión y remisión son participadas por sus supuestos de los cuales se predican: pues cada uno de aquellos se participa en el término, por el hecho de que uno, a saber la diferencia, es parte formal del ser mismo, el cual (justo como se dijo muy a menudo) es uno y no recibe más y menos: pero lo propio a partir de la aptitud de la potencia natural se impone formalmente: la cual aptitud en la potencia se completa mediante un hábito, y no el acto que es la operación, como es la compleción mayor por la cual la potencia se completa mediante un hábito, y dice su cosa en el término: y por lo tanto no puede suscribir más y menos: aunque, justo como en lo antes tratado se dijo, cosas impedientes o expedientes hacia el acto pueda tener en la sustancia, por las cuales más expeditamente o menos expeditamente actúe mediante aquella potencia: pero estas no varían la potencia estando en un hábito natural: por lo tanto estas dos se participan igualmente por aquellos que las participan. Pues aquellos que son racionales (de los cuales se predica racional) igualmente y no según más y menos son racionales, y

similarmente aquellos que son risibles (de los cuales se predica risible) son igualmente y no según más y menos risibles.

Además también en esto convienen, que cada uno, a saber la diferencia y lo propio, siempre y en todo o universalmente están presentes a aquellos de los cuales se predican: porque según la potencia y aptitud de la naturaleza se atribuyen a aquellos de los cuales se predican y no según el acto. Pues aunque carezca de uno o de ambos pies quien según la naturaleza es bípedo, no por esto perece la sustancia formal en él por la cual se forma para tener dos pies, sino que más bien aquello que por tal naturaleza está formado para bípedo, siempre se dice bípedo mediante la aptitud de la naturaleza, justo como también risible de una potencia natural completada con un hábito natural siempre se dice risible, aunque no siempre ría según el efecto, ni tiene más potencia natural en acto cuando ríe, que cuando llora. Si de otro modo la tiene y hacia algo la haya tenido, siempre está en una aptitud igual que no la ejerce según el acto.

Pero lo propio por lo cual la diferencia se distingue de lo propio, es que alguna diferencia, que a saber no es última y tiene el nombre de verdadera diferencia, siempre se dice de múltiples especies al igual que el género. Y esto se prueba con un ejemplo: porque racional que es la diferencia, se predica del hombre, y de Dios según los estoicos y epicúreos, quienes pusieron que muchos dioses y diosas son racionales. Pero lo propio no se predica sino de una sola especie de la cual es lo propio, y de los individuos de aquella especie. Y todas estas cosas son llanas a partir de las premisas.

Aún también difieren en esto, que la diferencia en verdad se sigue universalmente a aquellos de los cuales es la diferencia sin conversión justo como el género: pues se sigue, si es hombre, es racional: pero no se convierte, que si sea racional, por esto se siga ser hombre según los estoicos. Pero los propios se predican conversamente de aquellos de los cuales son propios: pues si es hombre, es risible, y si es risible,

es hombre. Y estas cosas en verdad casi bajo las mismas palabras dijo Porfirio, y por lo tanto no conviene poner sus palabras.

<!-- cap:1.1.10 -->
CAPÍTULO X.

De las cosas comunes y diferencias de la diferencia y del accidente.

[Letra Capital] Pero a la diferencia y al accidente, como dice Porfirio, les es común predicarse de múltiples cosas en cuanto cada uno de aquellos es un universal: pues esto en verdad conviene a todo universal en cuanto está en muchos, y de muchos. Pero especialmente al accidente inseparable tiene la diferencia comunidad, que a saber tanto la diferencia como el accidente inseparable siempre están presentes en todos aquellos de los cuales se predican. Lo cual se prueba con un ejemplo e inducción: porque el bípedo siempre está presente en los cuervos, como es la diferencia predicada de los cuervos y de los hombres: también el ser negro, que como accidente inseparable se predica de los cuervos, siempre está presente en los cuervos, aunque

también podría hacerse un cuervo blanco o por edad o por arte: sin embargo porque el cuervo no solo nombra la especie, sino que en tal complexión, que es la causa de la negrura, se designa el sujeto material, y este accidente nombrado tal sujeto siempre es accidente inseparable.

También en esto difieren la diferencia y el accidente, porque la diferencia en verdad contiene en el ámbito de su comunidad a aquellos de los cuales se predica. Pues contener es a aquellos de los cuales se predica encerrarlos dentro de su comunidad: contiene por lo tanto la diferencia y no es contenida por aquellos de los cuales se predica. Pues así contiene esta diferencia que es racional, a todo el hombre y a sus particulares. Pero los accidentes ni propia ni verdaderamente, sino en cierto modo contienen algunas de aquellas cosas de las cuales se predican según lo que están en múltiples, y exceden a aquellos de los cuales se predican. Pero de cierto modo contienen, porque los sujetos de aquellos de los cuales se predican, no todos son susceptibles de estos sino

de muchísimos: y contienen a todos en los que están inesentes, y son excedidos por aquellos en los que no están inesentes. Pues blanco se predica de los hombres blancos y de cierto modo los contiene a ellos, pero de los no blancos no se predica: y algún hombre es no blanco, y un cierto blanco no es hombre, porque puede estar en otro sujeto que en el hombre. Por lo tanto cuando se dice, el hombre es blanco, el hombre es contenido: pero esta continencia no es propia, porque contener es de la forma sustancial: y por lo tanto el accidente

en cuanto es forma contiene, pero en cuanto es accidente fluido, tiene el ser y es contenido por un sujeto. Y la charla en verdad de Porfirio es oscura, pero creo que este intelecto que dije es más verdadero.

Pero hay aún otra diferencia entre la diferencia y el accidente: porque la diferencia en verdad no es intensible y remisible, justo como es patente a partir de las cosas sobredichas, donde también se resuelven las cosas que se objetan contra este dicho. Pero los accidentes admiten más y menos, por el hecho de que tienen causas materiales, y según sí mismos no son nombrantes de su cosa en el término. Y estas cosas son totalmente llanas a partir de las cosas sobredichas.

Pero aún hay otra diferencia, que son inmezclables las diferencias contrarias para la constitución de alguna especie: pues de lo racional y de lo irracional no se constituye alguna especie una. Pero los accidentes contrarios se mezclan para la constitución de otro, justo como si se mezclaran colores y sabores contrarios para la constitución de un medio.

Y si se objeta, que también los colores contrarios tienen diferencias contrarias y especies. *Se ha de decir* que de este modo por el cual se consideran los colores y las diferencias formales de los colores, por las cuales el color se ordena en el género de la cualidad, aquí no habla, sino más bien del ser material del accidente según es el universal predicado de aquellos que se denominan por él. Pero así consta que recibe intensión y remisión mediante una mezcla del contrario o de

contrarios, o por depuración, por el hecho de que es más blanco de este modo el que está más sin mezcla de negro,

como se dice en el cuarto de los *Tópicos* [1]. Pero cuando recibe más y menos, recibe aquello algunas veces que se ha alejado de lo contrario, justo como lo malo [es] peor que se ha alejado de lo bueno. Pero algunas veces porque se ha acercado al término, como lo bueno [es] mejor que está más cercano al sumo bien: pero algunas veces según la mezcla del contrario, como lo blanco [es] más blanco, como se ha dicho. Por lo tanto, de esta clase son las cosas comunes y propiedades de la diferencia, y de los demás universales.

CAPÍTULO XI. ### *De las conveniencias y diferencias de la especie y del propio.*

Después de esto sigue decir las conveniencias y diferencias de la especie y del propio: pues en qué difiere la especie del género y de la diferencia se dijo antes en los capítulos en los que dijimos cómo el género difería de los demás universales, y cómo la diferencia difiere de los otros. Decimos, pues, que a la especie y al propio les es común predicarse mutuamente el uno del otro: lo cual es patente por un ejemplo, porque si es hombre, es capaz de reír, y a la inversa, si es capaz de reír, es hombre: la causa de cuya conversión es que la especie por los principios sustanciales pone la aptitud, que es lo propio, justo como una causa próxima y adecuada pone el efecto. Del mismo modo la aptitud misma que es lo propio, deja tal sujeto, y lo pone a él justo como el efecto propio y adecuado a la causa pone su causa. Esto también

hace lo propio que es capaz de reír, por lo tanto puesto que no se dice según el acto de reír, sino que se dice según la aptitud según la cual ha nacido: y esta aptitud siempre está en el sujeto de lo propio, como ya a menudo se ha dicho en las cosas tenidas antes.

Pero la segunda conveniencia es participarse igualmente, y no según más y menos por aquellos que participan de la especie: e igualmente los propios se participan igualmente por aquellos de los cuales son propios: ni aquí hacemos esto en la participación propiísimamente dicha: pues decimos ampliamente que participar es aquello que algo tiene en sí mismo, y ser participado es aquello que está en otro, ya sea que esté de por sí o por accidente.

Pero asignadas todas estas cosas comunes de la especie y del propio, se han de asignar aquellas en las que difieren entre sí. Decimos, pues, que la especie en verdad en esto difiere del propio, porque aquella que es especie para uno, puede ser género para otro: pero esto no es verdad de la especie especialísima: pero el propio, como es propio de esta especie que es especialísima, es imposible que el propio sea de otras especies: si sin embargo fuera propio de una especie subalterna que es género para otro, no sería imposible que fuera propio de aquellas especies que se contienen bajo ella, como dice Avicena. Por lo cual en esta diferencia toma Porfirio la especie no especialísima, lo cual no hizo en la asignación de las otras diferencias. Pero refiere el propio a la especie especialísima, habiendo puesto antes

la subalterna: y por lo tanto lo que dice no está suficientemente dicho según el arte.

Pero la segunda diferencia es que la especie en verdad por el intelecto y la naturaleza subsiste antes en el ser y la sustancia que el propio: pero el propio [es] posterior, ya tomada la especie según el ser, se hace en la especie a partir de los principios de la especie que ya subsiste en la naturaleza. Pero esto se prueba con un ejemplo: porque conviene que el hombre sea antes para que de aquel se cause lo capaz de reír, y por lo tanto el hombre se recibe en la definición de lo capaz de reír, justo como se recibe el sujeto en la definición de la pasión.

Además, la tercera es la diferencia, que la especie en verdad siempre está en acto en el sujeto del cual se predica: porque se participa en acto, siendo todo el ser de aquel del cual se predica: pero el propio algunas veces está en acto, pero en la potencia de la aptitud siempre está. Lo cual se enseña con un ejemplo: porque Sócrates siempre es en acto un hu-.

operando y actuando, pero no siempre ríe, aunque por la aptitud de la naturaleza siempre sea risible.

Pero además cuarto difieren, porque aquellas cuyos términos o definiciones son diferentes, aquellas mismas cosas definidas son diferentes: pero la definición de toda especie es, que esté bajo un género asignado, y la definición de la especie especialísima es, que de múltiples que difieren solo en número es predicable en aquello de 'qué' sea, y las demás cosas de este modo que en el

tratado de la *Especie* se han dicho: pero de lo propio que es verdaderamente propio, la definición es, que le está presente solo a él, y a todo y siempre: cuyas definiciones son diferentes. Pero esta diferencia por lo tanto la ponemos aquí, no sea que se crean ser lo mismo por esencia la especie y lo propio, por el hecho de que se predican conversamente. Estas por lo tanto son las cosas comunes y propias a la especie y a lo propio.

<!-- cap:1.5.12 -->
CAPÍTULO XII.
De las conveniencias y diferencias de lo propio y del accidente.

Pero a la especie y al accidente les es común en verdad, que se predican de múltiples en cuanto son universales. Pero otras comunidades entre la especie y el accidente son ningunas, por el hecho de que muchísimo difieren entre sí aquello a lo que le ocurre como especie, y aquello que le ocurre según el modo de ser: pues aquello a lo que le ocurre, es sustancia; pero aquello que le ocurre, es accidente: las cuales difieren justo como el ente *por sí*, y el ente no *por sí*, sino en otro.

Y si se objeta que entre cosas que distan por mucho mayormente habrían de buscarse conveniencias, *Se ha de decir* que esto es verdadero si se encontraran; pero como en nada comunican, por lo tanto no se encuentran especiales, sino sola se encuentra esta que es general de todas.

Pero se encuentran múltiples diferencias. Pues las propiedades por las que se distinguen son de cada uno, porque a la especie en verdad le conviene, que en aquello que dice qué es se predica:

pero en aquello que dice de qué manera se tiene, le con-

viene al accidente que es mixto con respecto y composición hacia algo y hacia todos los demás predicamentos.

Pero otra diferencia es, que le acaece a cada sustancia individual que es propiamente sustancia, participar en verdad de una sola especie, la cual es todo el ser formal de ella: pues existiendo uno que es el ser formal y todo, no puede haber otro que sea todo el ser, sino que le acaece a cada sustancia participar de múltiples accidentes tanto separables como inseparables, justo como últimamente es patente en muchos ejemplos.

Pero aún la tercera es una diferencia, porque la especie en verdad puede sobreentenderse existente en sí misma a partir de sus principios sustanciales antes de los accidentes que están en ella, aunque también sean inseparables. Cuya prueba es, que es necesario suponer que el sujeto está completo en sí mismo, para que a él después algo le ocurra. Pero los accidentes para esto que sean, antes que sí suponen ser un sujeto, porque con respecto al sujeto son entes de un género posterior y de naturaleza adventicia: porque son de un género posterior. Por lo tanto se llaman accidentes casi *ad cadentia* (los que caen hacia), porque caen hacia el sujeto, porque son de naturaleza adventicia: por lo tanto no advienen ni confluyen de lo intrínseco.

Pero aún la participación en verdad de la especie por estos sujetos es igualmente, y no según más y menos: pero el accidente se participa por

aquellos de los cuales se predica (aunque sea accidente inseparable) según más y menos, no igualmente. Pues acaece que un etíope con respecto a otro etíope tiene un color negro intenso, o un negro remiso en negrura: y por lo tanto de las cosas comunes y propias de la especie y del accidente se ha dicho. Resta por lo tanto decir las comunes y propias de lo propio y del accidente: pues por qué lo propio difiera de la especie y de la diferencia y del género, se ha dicho en las diferencias de aquellos hacia él.

<!-- cap:1.8.13 -->

CAPÍTULO XIII. — *De las cosas comunes de lo propio y del accidente inseparable, y de sus diferencias.*

Decimos por lo tanto que es común en verdad a lo propio y al accidente inseparable, que sin aquellos nunca consisten aquellos sujetos suyos en los que están, y de los que se predican, y en los que se consideran inesentes, lo cual es patente: pues al igual que sin lo risible (que es propio) no subsiste el hombre que es el sujeto del que se predica lo propio, así sin la negrura nunca subsiste el etíope, siempre que el etíope con su nombre importe la complexión del etíope que causa la negrura, como en lo antes tratado se ha dicho. Y de esto en verdad la causa es aquello que es la segunda comunidad de lo propio y del accidente inseparable, porque al igual que siempre y a todo le está presente lo propio, así también el accidente inseparable: pues le está presente también siempre, aunque no le esté presente solo a

él como lo propio, por lo cual tampoco se predica conversamente.

Pero otras comunidades son hacia ciertas cosas, justo como no predicarse esencialmente en qué cualidad de múltiples cosas, justo como por lo antes tratado ya consta. Pero el accidente separable no tiene comunidad propia sino en qué cualidad, y no en qué predicarse: pero

esto ya en aquellas cosas que de todas las cosas comunes universales a la vez ya se había dicho.

Pero los dos últimos universales difieren entre sí en este primero, puesto que lo propio le está presente a una sola especie de la cual es propio, al igual que lo risible le está presente al hombre. Pero el accidente inseparable, como lo negro, no solo le está presente al etíope, o solo al cuervo, sino que también le está presente al carbón y al ébano, y a algunos otros: así el propio sujeto no se determina para sí.

Pero además la segunda es la diferencia, que lo propio se predica conversamente e igualmente, no según más y menos de aquello de lo cual es propio: pero el accidente inseparable por el hecho de que a lo no determinado no determina sujeto para sí, no se predica conversamente.

Pero además justo como en lo antes tratado se ha dicho, la participación de lo propio por sus sustancias en verdad es igual y no según más y menos. Pero de los accidentes la participación es esta en verdad según más, pero aquella según menos, por las causas determinadas en lo antes tratado.

Pero hay también en verdad otras comunidades y propiedades de esos universales que se han dicho: pero estas que se han dicho bastan para su discreción entre sí y para la tradición y doctrina de su comunidad que tienen entre sí.

<!-- cap:1.9.1 -->
CAPÍTULO I.

De qué manera todas estas cosas coinciden en uno.

Aunque en lo antes tratado ya se haya determinado aquello que acerca de los cinco universales transmitió Porfirio, sin embargo aún hay algunas cosas que es útil saber sobre aquellas cosas que de las doctrinas lógicas de los árabes tradujo al latín Avendar el Filósofo Israelita, y mayormente sobre la lógica de Avicena. El primer capítulo de esta doctrina es sobre la comparación de estos cinco entre sí, y estas cosas las ponemos para la perfección de la doctrina. Decimos por lo tanto primero sobre el primer universal que es el género, que no es de cada una de las cosas o de todas las cosas, sino el género de aquella sola, que es especie bajo él: similarmente también la diferencia no es diferencia de cada una de las cosas, sino que según esto de que es divisiva, no es diferencia sino del género que divide: y según esto de que es constitutiva, es diferencia de aquella especie que constituye bajo el género dividido.

Pero ha de saberse que cada uno de estos puede ser género o casi género para otro, cada uno puede ser casi especie, y cada uno puede ser casi diferencia, y cada uno puede ser casi o propio, y

cada uno casi accidente. Pues lo sensible es casi especie de esto que llamamos aprehensivo. Pues todo sensible es aprehensivo y no se convierte, a saber que todo aprehensivo sea sensible o sensitivo. Y este sensible mismo es un cierto género para el que oye. Pues todo oyente, es sensible y no se convierte. Y similarmente es el género del oliente y del gustante y del tocante, y este sensible mismo es diferencia del animal. Similarmente el gresible es género del bípedo y del cuadrúpedo, y es especie de móvil, y es propio o propiedad del animal y accidente común del hombre. Pero alguna vez estos cinco coinciden en uno solo según la cosa, y por lo tanto todo estos cinco en uno y lo mismo alguna vez coinciden: aunque el modo de predicarse de ellos según que son universales diversos nunca sea uno.

Y también se ha de aducir que el género no es género de la diferencia de ningún modo, ni la diferencia puede ser especie de un género. Pues si la diferencia fuera especie de un género, como la especie no se hace especie sino mediante la diferencia, entonces la diferencia necesitaría de otra diferencia por la cual la especie se hiciera y entonces la diferencia sería de la diferencia, lo cual no puede ser: pues la diferencia es una intelección o noción, que según el intelecto está fuera de la materia del género: pues racional no es lo mismo que un animal que tiene razón, sino que es lo mismo que un cierto algo que tiene razón, aunque por consecuencia se siga que ello es animal: pues el animal que tiene razón es hombre. Pero si animal estuviera por el intelecto encerrado o concebido

dentro de la razón de racional, entonces cuando se dijera, animal racional, sería lo mismo que si se dijera, animal que es animal que tiene razón, las cuales cosas son lo mismo según sus intenciones. Pero cuando la diferencia se predica, es como cuando se predica el accidente inseparable de aquello de lo que se predica. Pues la diferencia se tiene como accidente respecto al género, en cuanto sigue al ser del género: y no es uno el ser de la diferencia y el ser del género, sino que el género se tiene ante la diferencia casi como materia, y la comparación de la diferencia al género es en cierto modo como de lo propio que no compite a todo, y esto es accidente inseparable, como en lo antes tratado se ha dicho. Pero la diferencia constituye al género y le da el ser distinto en efecto. Pero aunque la misma diferencia no esté dentro de la definición del género, y del ser mismo de la diferencia no esté dentro del ser del género, como el ser de las cosas de qué cualidad está dentro del qué cualidad, y el ser de las cosas cuántas está dentro del cuánto, sin embargo la diferencia es cualidad del género, y el género y el ser del género está en la diferencia como dentro de su qué cualidad esencial. Pues la diferencia es cualidad del género, como la forma es cualidad de la materia, haciéndola a ella de qué cualidad según el ser sustancial. Pero esto así se tiene cuando la diferencia es absoluta y simplemente diferencia del género: de modo que de ninguna manera la diferencia está fuera de la naturaleza del género, sino que es de la naturaleza de él como el acto es de la naturaleza de la potencia: porque

si el acto no fuera de la naturaleza de la potencia, la potencia de ningún modo desearía el acto.

Pero si verdadera y sutilmente se atiende qué sea el género y qué la diferencia, entonces no del todo verdaderamente se predican el género y la diferencia, sino de la especie: porque en la especie el género está en acto, y la diferencia es el acto de la especie que da el ser. Pero la comparación del género hacia la diferencia es como la comparación del sujeto hacia el accidente inseparable, que no es accidente común, por el hecho de que es consecuente, si es como lo propio que conviene a todo y no a él solo. Pero el accidente común alguna vez por comparación al género es propiedad, y alguna vez por comparación a la especie es accidente común: como el ser movido por movimiento voluntario que se llama movimiento procesivo, que es propiedad del animal y accidente común del hombre.

Alguna vez también el accidente común es propiedad del género superior como la blancura que es de las propiedades del cuerpo compuesto terminado, y es accidente común del hombre: alguna vez es de las propiedades del género generalísimo, y alguna vez también el accidente común no es propiedad de algún género, por el hecho de que acaece a otro que está fuera de aquel género, o también le acaece a aquel que está fuera de toda aquella categoría según el orden de los predicables de aquel generalísimo o predicamento: cuyo ejemplo es aquello que es no recibir más y menos, que es de las comunidades del hombre según la participación de la especie, y es común a él y a

muchos otros, ni es propiedad de algún hombre, pues otros generalísimos tienen esto. Pero la comparación del animal hacia este animal, cuando al animal se le añade la designación singular no considerada en este animal la racionalidad que lo hace hombre, es como la comparación del género hacia los individuos propios, que de por sí tiene y no mediante la especie: pues entonces animal se predica de este animal inmediatamente, como la especie de sus individuos se predica inmediatamente: y entonces no se predica como género, pues la predicación del género es de los que difieren en especie: por lo tanto el animal es género en comparación a los animales singulares según que se han hecho racionales o están constituidos en otra especie.

Similarmente además lo racional comparado a este racional no considerada la animalidad en este racional, se predica de él como especie, según la intención que dijimos, que la diferencia alguna vez como especie se toma, y no se predica entonces como diferencia. Pues la diferencia es de los animales singulares que difieren en especie. Pero hemos dicho que se considera este racional considerada la animalidad. Similarmente además también lo risible se predica de aquel risible no considerado según que es hombre: pues no es propio sino del hombre y de los individuos. Pero aún lo risible comparado es predicado como especie. Similarmente también

blanco que es comúnmente un accidente de este blanco designado en singular, es un predicado justo como una especie y no como un acciden-

te. Pues el accidente común no es un accidente, sino para aquello que es su sujeto denominado por él para que se diga por él que es blanco: pero no es un accidente de este blanco si no se considera el sujeto en el que está, pues se compara con aquel como una especie.

<!-- cap:1.2.2 -->

CAPÍTULO II. *De qué manera estos cinco universales se mezclan entre sí.*

Pero conviene saber que estos cinco no solo coinciden todos o varios en uno, sino que también se mezclan entre sí de cierto modo. Y esto sucede de muchos modos. Pues el género se mezcla algunas veces con la diferencia. Pues lo "aprehensivo" es casi como una cierta diferencia del hombre que es lo "racional". Pues todo lo racional es aprehensivo y no se convierte. E igualmente lo "animado" o lo que tiene alma es el género de lo racional, y se predica en [el sentido de] "qué" de lo racional: y entonces es el género de la diferencia. Y es patente que le sucede a él como diferencia del género superior: pues lo animado es diferencia del cuerpo que es uno de los géneros medios. Algunas veces también se mezcla el género con el accidente, justo como el color, que es el género de aquellas cosas que le suceden al hombre, que son como la blancura, y la negrura, y cosas de esta clase. Pero esta composición o mezcla difiere de la primera: pues no puede ser así, que el género de la diferencia constitutiva sea el género constitutivo de la especie: pero conviene que el género del accidente sea el género del accidente constitutivo para la misma

especie del accidente. Por lo tanto, el género de la diferencia es algunas veces diferencia constitutiva del género o de la especie, y además de esto el género del accidente es algunas veces del género del accidente, y algunas veces de la especie, justo como este mismo "aprehensivo" es constitutivo del animal que tiene aprehensión mediante el espíritu o el intelecto, y el color es del accidente del animal y del hombre, siendo el género de los colores especiales. Pero la mezcla del género con la propiedad es justo como lo "admirante en acto", que se tiene como género para lo "riente en acto": y entonces lo "vociferante por apetito" se tiene como género para lo "relinchable", que es lo propio del caballo.

Pero la diferencia algunas veces se mezcla con el género, justo como lo "sensible" que es diferencia de los capaces de caminar se mezcla con lo racional. Se mezcla también algunas veces con la propiedad, justo como la comparación de tres [ángulos] a dos ángulos rectos del triángulo, que tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Pues esta es la diferencia de aquello que es la propiedad del triángulo rectilíneo. Pero algunas veces se mezcla con el accidente, justo como lo "disgregativo de la vista", que es la diferencia de la blancura, que le sucede a la vista.

La propiedad también algunas veces se mezcla con el género: pues lo "capaz de caminar" es diferencia del animal que es el género del hombre, y es propio para el hombre lo que conviene a todos, [pero] no a él solo. También algunas veces se mezcla con la diferencia y con la especie: porque

si falta lo propio de la especie, y siendo la especie más común que el propio, esto sucede cuando la diferencia haya sido más común. Un ejemplo de lo cual es "dividirse en dos iguales", que es del número par. Pero algunas veces se mezcla con el accidente común: pues lo "visible" es propiedad de lo coloreado, pero lo "coloreado" es un accidente común a lo común.

Pero el accidente algunas veces se mezcla con el género, ni por esto deja de ser accidente de la especie: pues es accidente de la especie, y sin embargo no es accidente común al género, sino que es propiedad del género: y es algo que es accidente común a ambos, a saber, al género y a la especie, y con esto también igualmente accidente de la diferencia y de la propiedad.

<!-- cap:1.2.3 -->

CAPÍTULO III. *De qué manera estos cinco son ciertas naturalezas, y de qué manera universales, y de qué manera inteligibles, y de qué manera simples.*

Pero se ha de atender a que todos.

pueden considerarse de triple manera los cinco. Pues si se toman en sí mismos, de modo que la cosa misma o naturaleza sin ningún respecto compuesto a ella se tome, y la naturaleza misma simple se considere, así son ciertas naturalezas estos cinco, y principalmente los géneros, y las especies que con el intelecto absoluto pueden seguirse: sin embargo de los demás es verdadero cuando no se toma aquello que es la diferencia en razón de diferencia, sino en razón de un ente o de una cierta naturaleza: y esto es verdadero de

lo propio cuando se toma aquello que es propio no en razón de propio, sino en la simplicidad de un cierto ente: y esto también es verdadero del accidente cuando se toma como parte del ente, y no en la razón por la que añade a la sustancia. Así por lo tanto estas cosas pre-tomadas son ciertas naturalezas, como dicen Avicena y Alfarabi.

Pero si toman estas cosas predichas según que a aquella naturaleza simple se le añade la aptitud a esto de que estén en múltiples inferiores, entonces aquellos ya se hacen universales, porque el universal por el tener aptitud se llama universal, y no por el acto por el que en acto se haga universal. Pero si esta aptitud esté en la cosa que por su simplicidad sea apta para existir en múltiples, y mediante la multiplicación de la diferencia que divide, o mediante la división de la materia en múltiples se haga en acto: o esté en el solo intelecto, de modo que nada de la naturaleza esté en múltiples, sino que el solo intelecto tome la similitud de una naturaleza hacia la misma naturaleza en especie en otro y la asimile en sí mismo, fue una cuestión. Y del primer modo en verdad aquellos dijeron que se llamaban *reales*. Pero del segundo modo dijeron estos que se decían *nominales*. Y esto por el presente no ha de disertarse: sin embargo en las cosas precedentes en el tratado común sobre los *universales* esto sostuvimos lo que dijeron los reales. Pero de cualquier modo, es patente que la naturaleza simple no es universal, sino la naturaleza tomada en tal aptitud.

Pero esta misma naturaleza tomada en la luz de la inteligencia, de la cual ella misma es un cierto esplendor y rayo, según que decimos, que toda forma o naturaleza

simple es esplendor, y rayo de la inteligencia en el alma similar a sí mismo en el ser espiritual, o intelectual, por el hecho de que la misma naturaleza mediante la naturaleza intelectual que está en ella como parte esencial suya, opera hacia el ser espiritual, como la luz en lo perspicuo opera el color según el ser espiritual, el cual sin embargo en el cuerpo terminado lo opera según el ser material suyo: por el hecho de que los actos de los activos están en los pacientes bien dispuestos según la posibilidad de los que reciben aquellos actos, y no según la potencia del agente. De este modo por lo tanto estos cinco o son naturalezas simples, o universales, o ciertos intelectos que existen en el alma.

Pero ha de saberse, que estos cinco tomados en la luz de la inteligencia están sin toda multiplicidad, pero mediante esto de que en los singulares se terminan hacia la materia, se dividen según el ser, y así hacen multiplicidad mediante esto de que en cualquiera están según todo el ser de ellos y según toda la esencia, y así en verdad según sí mismos están antes de toda multitud. Pero mediante esto de que en los sensibles y en la materia se hacen a la cantidad del acto de la inteligencia que opera en la naturaleza, mediante esto se hacen muchos según diversas multiplicaciones de la especie o los individuos.

Si por lo tanto se toman en sí mismos, son naturalezas simples, y ni singulares, o universales. Pues si en la naturaleza simple tuvieran que fueran universales, como la naturaleza simple no es sino una, el universal no sería sino uno, ni podría estar en muchos, y de muchos, lo cual va contra la razón del universal. Pero si de la naturaleza simple tuvieran que fueran singulares, el universal no podría ser sino un solo singular, y todas las demás cosas similares a él no recibirían la predicación de él, lo cual de nuevo no puede ser. De la naturaleza simple por lo tanto ni tienen que sean universales, ni que sean singulares, sino que tienen esto a partir del respecto que se añade a la naturaleza simple, como se ha dicho.

Pero además según que son naturalezas simples y separadas, ni están en el intelecto, ni fuera de él, sino que según que están en la luz de la inteligencia agente, y que con su luz hace todas las formas, así son como moviendo el intelecto potencial que es el alma: y mediante estas cosas por el alma intelectual convirtiéndose a sí misma hacia ellas se hacen en el alma, siempre que no haya impedimento en el alma intelectual, según se entiende como adepta: y así toman el universal que está en el intelecto: y por lo tanto es necesario que aquella naturaleza sea separada y abstraída de los sensibles, y de los materiales, y de los particulares, y tomada solo en la luz de la inteligencia, de cuya luz ella misma es el esplendor y el efecto. Y cuando el intelecto compone con ella la aptitud de existir en múltiples, entonces la toma como universal lógico, y raciocina sobre ella co-

mo sobre un universal. Y por lo opuesto a aquello toma el particular de ella, cuando compone con ella aquellas cosas que la determinan hacia esta y aquella materia, y las cosas individuantes, cuya colección en múltiples

no puede encontrarse, y mediante las que se afecta este algo designado.

Y así aquella naturaleza simple en un cuádruple ser se toma, a saber en el ser de la naturaleza simple, y en el ser de la aptitud hacia muchas cosas, y en el ser de la luz de la inteligencia de la que ella misma es el esplendor, y en el ser del individuo designado mediante las cosas individuantes: y por lo tanto tiene razón de naturaleza mediante lo primero, y tiene razón de universal mediante lo segundo, y razón de intelecto especulativo mediante lo tercero, y razón de particular y de individuo mediante lo cuarto. Y aunque esto a la filosofía primera pertenezca, sin embargo aquí lo pusimos, para que la doctrina sea más perfecta, y porque esto lo pusieron ciertos árabes principales en la doctrina sobre los universales. Como sin embargo el primer acto de la razón es ordenar los decibles, como dijimos en lo antes tratado, ya hemos ejecutado las razones de los ordenables: pero sobre los decibles que se han de ordenar en géneros, y especies, diferencias, propiedades, y accidentes, a continuación llegaremos a tratar exhaustivamente.

<!-- LIB:2 -->

LIBRO II — DE LOS PREDICAMENTOS.

<!-- tract:2.1 -->
TRACTADO I — DE LOS ANTECEDENTES PARA LA CIENCIA DEL LIBRO DE LOS PREDICAMENTOS.

<!-- cap:2.1.1 -->
CAPÍTULO I — *De la intención del libro, y del orden, y del modo y otras cosas que suelen preguntarse.*

En lo antes tratado se ha dicho que la lógica es la ciencia por la que se enseña de qué manera mediante lo conocido se llega a la noción de lo incógnito. Y esto sucede de dos modos, según que dos son las cosas que cuando son incógnitas deseamos conocer, a saber lo complejo y lo incomplejo. Y lo incomplejo incógnito no puede conocerse sino mediante la definición, o por cualquier noción. Pero lo complejo incógnito no puede conocerse sino mediante la argumentación. Se ha dicho también a esto, que la razón (que es la virtud que une una cosa con otra) no puede llegar al instrumento por el cual elucide la cognición de lo incógnito a partir de lo conocido, sino por tres actos, que son ordenar lo uno hacia lo otro, componer lo uno con lo otro, y colegir los compuestos según el decurso que se hace de uno hacia otro. Pues así y no de otro modo tomará la cognición de lo incógnito mediante aquello que es conocido.

El primer acto por lo tanto que es ordenar lo uno componible con lo otro, se perfecciona de dos modos: y el orden mismo de dos modos se hace. Lo primero que se exige para el acto de la razón ordenante es la razón que se toma de la forma misma de los ordenables, y esta razón se extrae

del universal y del particular: pues mediante esto de que el universal es aquello que está en múltiples, y sobre múltiples, se toma la razón del orden del predicado hacia el sujeto: y sobre esto ya en cuanto atañe a la presente intención se ha determinado. Sigue por lo tanto ahora determinar sobre aquellas cosas que según la razón premisa hacia sí mutuamente han de ser ordenadas según los géneros, las especies, las diferencias, las propiedades, y los accidentes: pues esto solo es en lo que se perfecciona la ordenación de la razón. Y por lo tanto aquí los ordenables a ser sujetos y a ser predicados han de ser ordenados y determinados según toda su diversidad, la cual consiste en los diez géneros de los predicables o predicamentos.

Pero puesto que ya en los antecedentes para la lógica se ha probado, que a la ciencia de lo incógnito mediante lo conocido no se llega, sino mediante la locución dispuesta para signifi-

indagando, ya sea que el hombre inquiere para sí mismo a través del discurso interiormente dispuesto, o inquiere para otro a través del discurso exteriormente proferido, se sigue de necesidad que el orden de los predicables no puede determinarse sino según lo que el predicable ha de designarse bajo la voz. Pues no podemos usar las cosas incógnitas inquisitivamente, por el hecho de que ni nos son finitas, ni presentes: y por lo tanto conviene usar signos y voces. Por lo cual conviene considerar los predicables según lo que se significan por las voces: por lo cual dice Boecio que esta ciencia, a saber, del libro de las Categorías,

trata de las diez primeras voces que significan los primeros géneros de las cosas: pues el orden no está en las cosas mismas, sino que conviene que la razón ponga el orden, justo como también hace la complexión y colección de los compuestos.

Y a partir de esto es llano qué es el sujeto de este libro: pues el sujeto es lo ordenable en la razón de predicable o de sujicible, según lo que está bajo la voz que significa tal orden. Y así es patente de qué manera esta ciencia es una a partir de un solo sujeto.

Pero las partes de este sujeto son las cosas ordenables según el diverso modo de predicar en la sustancia, y el accidente, y en los accidentes según todos los nueve géneros de accidentes. Y así la multitud infinita se restringe en diez géneros, como dice Boecio: pero los diez en dos predicables, a saber, la sustancia y el accidente: y los dos en un predicable, a saber, ordenado a la composición según la razón de predicable, o determinado a partir del universal y del particular, o de lo sujicible y de lo predicable. A partir de esto también es patente cuál es la causa de la obra emprendida: pues no es componible el predicable con el sujicible, sino a través del orden de uno para con el otro, y por lo tanto fue necesario determinar acerca de las mismas cosas ordenables en género y especie.

Patente es también cuál es el fin último y cuál el fin próximo. Pues el último es para que a partir de las cosas ordenadas se tome la razón de la composición para la enunciación, la cual sola entre las oraciones significa lo verdadero: y todavía un fin ulterior es que de los compuestos se elija la

colección de la consecuencia de uno a partir del otro, por la cual se tome la ciencia de lo complejo que es ignoto. Pero el fin próximo es, el cual es el término de la obra, que se tenga la ciencia de las cosas ordenables según todo género, según lo cual puede haber un diverso modo de predicar, o un diverso orden del predicable para con el sujeto del cual se predica: cuya ciencia del libro de las Categorías es el fin propio.

Pero el modo de esta ciencia conviene que se tome del fin: pues se ha de elegir aquel modo por el cual en la materia propuesta pueda uno llegar al fin de la intención. Es, por lo tanto (puesto que trata de los incomplejos), definitivo en verdad según lo que procede de las cosas anteriores según la naturaleza: pero divisivo según lo que notifica lo que es anterior a través de sus cosas posteriores que están en él. Y el primero en verdad, a saber, el definitivo, notifica la sustancia y el ser de la cosa. Pero el segundo en verdad, a saber, el divisivo, notifica el poder de la cosa: porque no se conoce perfectamente la cosa, si no se conoce según el ser y según el poder. Pero el tercer modo, no por causa de lo scible, sino por causa de aquel que busca saber, será añadido por nosotros, y fue añadido por los antecesores para que sea más fácil la doctrina, y ese es el positivo de ejemplos.

Pero hay una duda de algunos, ¿si de los géneros (que como dice Porfirio son los primeros principios de las cosas) pueda tenerse ciencia? por el hecho de que la ciencia es el hábito de la conclusión demostrada a través de causas y principios. Puesto que, por lo tanto, estos son los primeros

principios de las cosas, no hay otros anteriores a ellos por los cuales se demuestren las pasiones de ellos. And así de estos no parece poder darse ciencia, sino que en la ciencia deben ser supuestos. Pero resolver esto no es difícil: pues estos según la cosa, y según lo que son ciertas naturalezas y partes del ente son primeros principios: según lo que son algo predicable u ordenable en un género según este o aquel modo de predicar o de sujetar, así no se consideran como principios, y tienen muchas.

propiedades y pasiones que son demostrables de ellos: y de este modo actuaremos acerca de ellos aquí. Pero en cuanto son partes del ente y principios de la diversidad de las cosas, de ellos trata así el primer Filósofo, como puede saber quien pone su intención en el estudio de la Metafísica: lo cual no pertenece al negocio presente que el Lógico ha de considerar.

[Modo de proceder del Autor.] Así, pues, tratando del predicable según que está bajo la voz designativa del predicable ordenable según el modo de predicar diverso en el género y en la especie, seguimos, como en otros temas, la secta de los Filósofos que se llaman Peripatéticos, y sobre todo a Aristóteles, de quien se dice que fue el príncipe y primer inventor de esta secta, añadiendo no obstante cualesquiera cosas bien dichas que podamos encontrar de los posteriores: pues procederemos tanto por el modo de la ciencia como por el modo del arte. Por el modo de la ciencia, en verdad, en cuanto consideraremos el sujeto y las partes principales del sujeto, mostrando qué

pasiones hay en ellas, y las propiedades a partir de los principios propios de esta ciencia. Pero mantendremos la vía del arte en cuanto recogeremos los principios que tienden a un solo fin de la obra: cuya obra es en verdad la ordenación de los predicables para el fin de la composición y de la intelección del silogismo, por el cual, a través de la ciencia de lo conocido, pueda uno llegar a la noticia de lo desconocido, como hemos dicho a menudo. Pero ahora accedamos a lo propuesto, pues basta haber pregustado muchas cosas.

<!-- cap:1.1.2 -->

CAPÍTULO II. De qué manera se premite acerca de los equívocos, unívocos y denominativos, y qué son los equívocos.

[Por qué conviene tratar de los equívocos, unívocos y denominativos.] Puesto que, por lo tanto, en esto se ha de tratar del predicable de qué manera ha de ordenarse en el género, y el predicable se reduce a un triple común, a saber, al ente y a lo uno, a los cuales no puede reducirse según una sola razón: y al común que es común como el género que recibe la predicación de su universal según el nombre y la razón, que en verdad es unívoco: y en tercer lugar a aquello que es común como el sujeto del cual se predica el accidente, que no se predica del sujeto sino según la denominación: conviene que premitemos acerca de estos tres, para que después pueda verse más fácilmente qué se contiene en qué justo como en el género, o qué se reduce a otro justo como al sujeto, o qué recibe la predicación del nombre y de la cosa.

[Por qué trata primero de los equívocos, segundo de los unívocos y tercero de los denominativos.] Pero porque lo primero de todo lo que se predica es el ente, que no se predica unívocamente de todas las cosas, como se dijo en la ciencia de los universales, por eso primero conviene hablar de los equívocos. Y de nuevo por esto para que se sepa qué no se predica de qué como género, o especie, o diferencia, o propio, o accidente, aunque lo unívoco sea antes que lo equívoco, como lo uno antes que lo mucho: sin embargo, según la intención de esta doctrina lo equívoco es antes que lo unívoco, porque por lo equívoco el predicable se reduce al ente y a lo uno que es antes de todo género. Pero por lo unívoco se reduce a todo lo que es común como el género. Pero por lo denominativo o por su razón todos los predicados del accidente miran a la sustancia. Y por estas tres comunidades, la universidad de todos los predicables vuelve a la predicación de un común de algún modo, y todas las cosas que miran a un solo sujicible, conviene que lo miren de alguno de los tres modos.

Digo, pues, porque es verdad lo que se dijo en la ciencia de los universales, que si alguien llama a todos los entes equívocamente, y no los nombrará unívocamente, conviene premitir acerca de los equívocos. **[Qué son los equívocos y por qué se llaman así: y explicación de la definición de ellos.]** Equívocos, por lo tanto, se llaman aquellos de los cuales solo el nombre es común, pero según aquel nombre la razón de la sustancia es diversa. Se llaman, pues, equívocos casi como te-

niendo el nombre (que es según la voz) por igual en cuanto al que lo impone. Y por eso también se añade que se llaman y no son, porque lo que está en la dicción es común a ellos: pero en el ser que se dice por el nombre, no hay comunidad según.

...una igual participación: pues aunque un equívoco diga muchas cosas en multiplicidad actual, sin embargo ninguna de todas aquellas se participa en igual participación por las que se significan en el nombre: por lo cual se llaman equívocos, porque teniendo el nombre igualmente, no reciben el ser del nombre en igual participación.

Por lo cual también se añade, *de los cuales solamente el nombre es común*: pues el nombre, aunque se diga como un "apunte" (*notamen*), en cuanto hace alguna nota de una cosa respecto al acto del que significa e impone el nombre, porque el que impone el nombre ha sido afectado según alguna propiedad de la cosa cuando se impone el nombre: porque también la significación de la cosa que se intenta por medio del nombre da forma al nombre. Sin embargo, estas cosas no figuran de lo intrínseco al nombre mismo según que es solamente el nombre, sino más bien le son intrínsecos tal deletreo o composición del nombre a partir de letra, sílaba y acento, las cuales son intrínsecas al nombre en cuanto es nombre. Cuales cosas estando ya perfeccionadas en orden a la sustancia del nombre, entonces primeramente el nombre se refiere hacia aquello por lo cual fue afectado, o lo que concibió aquel que impuso el nombre: y por esto en los equívocos solamente es común el nombre según lo que consiste en el

sonido de las letras y sílabas y acento, y sin igual participación de cosa alguna que se importe en el nombre: y por eso se llama equívoco.

Y aunque acaso principalmente en el equívoco se importe una cosa, y las demás no principalmente, sin embargo, puesto que no en razón igual las muchas cosas dichas en el nombre participan de este, hay también alguna especie de equivocación: y esto es lo que se añade en la razón de los equívocos allí, *la definición de la sustancia es diversa según tal nombre*. Pues todo nombre significa algo para la sustancia, y algo para la cualidad, ya que todo nombre significa sustancia con cualidad: y ciertamente aquello a que se impone el nombre, es su sustancia significada: pero la propiedad de esa misma cosa o sustancia, la cual afecta al imponedor mientras impone el nombre, es la cualidad significada por medio del nombre.

Por tanto, cuando es idéntico el nombre respecto de las cosas que pertenecen al nombre en letra y acento: y aquello que se significa en el nombre no es idéntico o igualmente participado por aquellos a quienes se impone el nombre, ni tampoco la propiedad a partir de la cual se impuso es enteramente la misma, aunque acaso se refiera a una sola: entonces el nombre es equívoco, porque la definición de la sustancia a que se impone el nombre (la cual es la definición sustancial de la que se impone el nombre) es diversa en dos modos según algo o absolutamente: pues alguna sustancia (como hemos dicho) es según algo al modo en que subyace a la definición a la que el mismo nombre es impuesto: y la definición

de aquella es diversa cuando no es íntegramente la misma: y además aquello de donde se impone el nombre, que es la cualidad del nombre, y la razón sustancial que se da acerca del nombre, según lo que el nombre es. Ahora bien, cuando tampoco eso es íntegramente lo mismo, de nuevo la definición de la sustancia, esto es, la razón sustancial del nombre, es diversa: de modo que nada de la cosa a la que se impone el nombre participa equitativamente en lo significado por el nombre.

De lo cual es patente que hay muchos modos o especies de equívocos. Pues hay equívocos idénticos ciertamente según la cosa, pero que no participan equitativamente, esto es, mediante la misma definición dada por igual de todos, sino más bien poseyendo un cierto modo suyo (de lo cual se da razón): así como el ente se dice equívocamente de todos los entes existentes por sí y en otro, porque el ente por sí es solo el ente de la naturaleza, mientras que los demás son ciertos modos de ese ente y no entes verdaderos y principales. De este modo, sano en el animal, y la orina, y la dieta, y la medicina se dicen equívocamente: porque lo sano de la naturaleza lo es del animal: pero las otras cosas dicen un cierto modo de salud, como significativo y conservativo de salud, o como perfectivo de salud, o comportándose de algún otro modo que está en el animal. Pues si médico se dice equívocamente del que obra la perfecta medicina (que en él está), y de la anciana que imita al médico, y del clíster (enema) que perfecciona como instrumento la operación y el acto del médico,

...y acerca de ciertos otros modos que participan de algún modo: así también ente y uno se dicen equívocamente, porque el ente y el uno primeramente es lo que por sí es ente y uno: mientras que a las demás se les llama ente y uno porque se refieren a él como a un sujeto en algún modo de entidad, o como medida suya, o como disposición, o como respecto, o de algún otro modo, cosas que están en él como en un sujeto. Y ciertamente este modo se llama decible de múltiples formas según analogía, o proporción hacia algo uno que es principalmente significado en el nombre.

Pero otro modo es el de los equívocos que Boecio (Boetius) llama equívocos por azar y fortuna, a saber, cuando un mismo nombre se impone a diversas cosas por azar y fortuna, la sustancia de las cuales (a las que el nombre se impone) no es una sola ni de algo uno que mira a uno, o incluso de diversas cosas que miran a uno sola: sino que no obstante la cualidad mediante la cual se impone el nombre a las diversas cosas, es una sola por semejanza de traslación, como "perro" (*canis*), que se impone al animal que ladra, y a lo marino (pez), y a lo celeste (constelación): y la sustancia de estos a la cual el nombre se impone no es una, sino diversa en el género próximo y especie. Y la propiedad o cualidad a partir de la que se impone el nombre no es una sino mediante semejanza de traslación. Por ejemplo, el ser mordaz, que conviene a todo lo que muerde con los dientes: pero por traslación conviene a aquello que muerde por cualidad o respecto nocivo. Así pues, resulta pa-

tente de qué modo son equívocos aquellos cuyo nombre solamente es común, y la definición de sustancia según ese nombre, a saber, la lo significado, es diversa, esto es, no es íntegramente la misma y no es participada por igual según el más y el menos.

No obstante, hay quienes que de modo sofístico se oponen contra lo que se ha dicho, diciendo que la significación es la perfección del nombre que le da especie y ser, según parece. Y por lo mismo el nombre se llama como un "apunte", porque apunta (anota) la cosa, y se define por significar, cuando se dice que el nombre significa sustancia con cualidad. Ahora bien, si esto es así, entonces al cambiar la significación parece cambiarse aquello que da especie y forma al nombre: pero cambiada la especie y la forma, se cambia lo que está especificado y formado, y así cambiada la significación, parece que el mismo nombre no puede subsistir. Y estas cosas se observan en especial en las que se dicen relativas entre sí, así como si el signo y lo significado propio cambia, parece necesario que ha de cambiarse el signo, porque en vano y nula será su significación cuando no se refiera a lo significado. Mas esto, particularmente en las voces (palabras) y nombres parece ser el caso: porque las voces son notas de las pasiones y concepciones que están en el alma: pero las cosas son causas de la pasión y concepción del alma: por eso parece que las pasiones y concepciones del alma cambian si las cosas cambian. Pero cambiados los conceptos y pasiones del alma, parece que es necesario que las

voces (que son signos de los conceptos) cambien. Esto y otras muchas cosas similares se pueden objetar, las cuales todas se resuelven de manera muy sencilla, con tal de que se entiendan bien las cosas que se han dicho.

Debe decirse, por tanto, que el nombre tiene como materia la voz en que se forma: y tiene como forma el deletreo (estructura literal) que el acto de quien impone da para significar esto o aquello. Y esta materia y esta forma permanecen siempre en el nombre en tanto es voz y nombre: y ésta permanece en el equívoco común y siempre la misma según el nombre y la materia del nombre. Ahora bien, a lo significado a veces se le llama significación, y ciertamente ésta misma permanece en los signos naturales: pero en aquellos que son según convención (al arbitrio), a veces es diversa, porque lo convencional no es estable y no tiene causas de un único modo: y por ello, aun perdurando el mismo nombre en su materia propia y en su forma propia, no es necesario que tenga lo mismo como significado: y por ende no es necesario que la relación de tal signo para con lo significado sea la misma, sino que puede ser una relación diversa.

Sin embargo, puesto que cualquiera que instituye un signo lo refiere al acto de significar, aunque no lo refiera a esto que signifique lo mismo, y el nombre es una voz referida al acto de significar, pero la voz [como tal] no tiene esa relación: por eso no se dice en la definición de los equívocos que se llaman equívocos aquellos de los cuales sola la voz es común, sino de los cuales

solo el nombre es común, para que el acto de significar a través de la institución sea importado a través del nombre, que se dice como haciendo una nota: lo cual no sería importado a través de la voz. Y porque lo significado es la segunda perfección del nombre, a la cual se refiere como signo, por eso puede cambiarse sin cambiarse el nombre: y cuando se cambia la significación, es necesario que la relación del signo se cambie para con lo significado: y así el nombre será equívoco permaneciendo el nombre uno y el mismo según la materia primera y sustancial, y según la forma primera y sustancial, y no [la forma] definitiva de la sustancia nombrada a través de lo significado del nombre. Y la razón sustancial dada a través de la cualidad (por la cual el nombre está en tal sustancia significada) es otra y otra según aquel nombre que se refiere para significar estas dos cosas para significar tales cosas a través de un solo y mismo nombre.

Pero un ejemplo de esto conveniente a la intención propuesta es justo como se dice animal el hombre, y como se dice la imagen que está pintada a imagen del hombre o del animal: pues aunque Zenón diga en su lógica que hay muchos modos de equivocación, sin embargo uno y el primer modo es más cercano al unívoco, que es lo dicho de múltiples maneras por analogía o proporción a uno y a partir de uno: justo como todas las cosas son equívocas en el ente, y justo como es animal el hombre y lo que se pinta: pues lo pintado se llama animal, cuya semejanza se transforme a partir de uno mismo, y cuando lo

pintado se refiere al animal natural según un cierto modo de representación, justo como el ente es verdaderamente uno, y los otros son entes dichos a partir de aquel, y hacia aquel según algún modo de entidad de la naturaleza del ente referida a aquel.

Esto es, por lo tanto, lo que dice Aristóteles, que se llaman equívocos aquellos de los cuales solo el nombre es común: sin embargo, según aquel nombre la razón de la sustancia es diversa, como animal el hombre y lo que se pinta: pues de estos solo el nombre (que es animal) es común, pero según el nombre que fue impuesto para significar, la razón definitiva de la sustancia significada es diversa: pues si alguien asigna a través de la definición propia qué sea según la quiddidad y el ser cada uno de ellos divisamente, por el cual o por cuya propiedad se llaman animales, asignará una razón definitiva propia de cada uno divisamente y no una común a ambos: pues del hombre dirá que es un animal racional mortal, pero de lo pintado que es una imagen que representa al hombre a través de la semejanza de los lineamientos y del color. Y por esto, por lo tanto, es patente que el predicable no puede reducirse a la razón de género, porque trasciende todo género y es el principio de todos los géneros.

Pero lo que decimos aquí que se llaman equívocos [en plural], y no decimos que se llama equívoco en singular, aunque sin embargo haya un solo nombre por su forma propia: la razón es porque aquí pretendemos tratar del predicable o dicible incomplejo según lo que es ordenable en

el género o común unívoco, o predicado de uno a través de la denominación: y estas son cosas no absolutas de las voces o dicciones, sino significadas a través de las voces: y porque las cosas son muchas referidas al mismo nombre, por eso hablamos más y más competentemente en plural que en singular: pues los equívocos son cosas equivocadas bajo un solo nombre. Y lo que se dice, "solo el nombre es común", pretendemos excluir la razón de la sustancia designada a través del nombre: cuya razón sustancial es cuando se da a través de aquellas cosas que son de la sustancia, que son el género y las diferencias. A partir de esto puede ser patente por qué la equivocación, a causa de la pluralidad actual de los significados, opera la multiplicidad: pero acerca de esto se tratará en los *Elenchi*.

Todavía sin embargo porque en el equívoco permanece la misma forma que es el acto de significar.

[el acto de significar] al beneplácito del instituyente según el respecto a algo de la cosa signada, que fue la razón de instituir aquel signo, es fácilmente patente que en todo equívoco, como hemos dicho, hay algo de lo unívoco por lo cual el equívoco tiene que reducirse a lo único: pues al poner un solo signo para significar cosas diversas, es necesario mirar hacia algo uno, que de algún modo está en aquellas cosas que son diversas por la sustancia y por la razón de la sustancia. Estas cosas, por lo tanto, así dichas son equívocos, y acerca de ellas basta lo que se ha dicho, en cuanto atañe a la presente intención: pero se tratará de-

talladamente sobre otras cosas en los *Elenchi*. Sin embargo, debe notarse que aunque en la definición de los equívocos se haya dicho que la razón de la sustancia es diversa, no obstante no se llama razón de la sustancia a la definición verdadera dada por el género y la diferencia, sino que generalmente se llama razón a cualquier notificación que sea de mayor y mejor declaración que el nombre mismo puesto absolutamente. Y aceptada la razón según este modo, los individuos tienen razón y equivocación en un solo nombre: cuando, no obstante, la razón de ellos, tomada de una colección de accidentes, no es una según aquel nombre en el cual comunican. Estos son, por lo tanto, los equívocos, a través de los cuales todas las cosas se reducen no al género sino a los trascendentales de todo género, que son el ente y el uno, como dice Aristóteles.

CAPÍTULO III — *Sobre los unívocos.*

Pero los unívocos son aquellos por cuya razón el predicable se ordena en un solo género, el cual da su nombre y definición a las cosas sujetas a él: y sin esta razón de lo unívoco no habría reducción de los predicables a un solo género predicado de todos aquellos que son de aquel género: y por eso es definido así por Aristóteles: que se llaman unívocos aquellos cuyo nombre es común, y según aquel nombre la razón de la sustancia o definición es la misma. Y se llaman unívocos por el modo opuesto a los equívocos, a saber, las cosas univocadas en un solo nombre, para que la cosa misma se refiera al decir y al discurso, porque de otro modo no sería lógico lo que se dice: porque

la cosa considerada en sí misma, no según lo que está bajo la dicción, no pertenece al lógico, sino al Filósofo. Y por eso se añade, "se llaman", y no se dice, "son unívocos". Todavía sin embargo, porque los discursos son finitos en cuanto a nosotros, pero las cosas son infinitas, como dice Aristóteles, es necesario que varias cosas en un solo género y especie y número se signifiquen según un modo. Cuando, por lo tanto, varias cosas en una sola naturaleza (que es la causa de la imposición del nombre) convienen en un solo nombre, aquellas serán unívocas. Y porque son varias las cosas nombradas con un solo nombre, por eso se llaman más convenientemente unívocos en plural que unívoco en singular. Pero en cuanto a lo que se añade, "cuyo nombre es común", el nombre se dice casi como nota [notamen], que es de la cosa que es causa de la imposición del nombre en sus varios [miembros]: pues esta naturaleza es una en todos ellos, y no participada por anterior y posterior: por lo cual tal nombre es simplemente común a todos ellos, no nombrando nada en uno que no sea nombrado en el otro.

Pero en cuanto a lo que se dice, "y la razón de la sustancia es la misma", la razón de la sustancia ciertamente dice dos cosas, justo como antes en la definición de los equívocos: pues la razón dice no solo la definición, sino también cualquier declaración que se dé acerca de aquello que se nombra a través del nombre, como dice también la forma a partir de la cual se pone el nombre, la cual es necesario que sea la misma: y así, tanto el nombre como la naturaleza y la razón de la impo-

sición del nombre será una en tales como tales: y la razón de la sustancia es la razón sustancial que añade al mismo tiempo en aquellos que son unívocos: y que aquella naturaleza sea participada en ellos igualmente, la cual no sea según más y menos, ni según anterior o posterior en ellos, sino de un solo modo, justo como el ser es uno. Porque si admitiera el más y el menos, no sería uno del todo, justo como en lo anteriormente tratado [fue].

determinado en el libro *Sobre los universales*. Pues aunque nada se compare sino a través de algo uno que está en ellos, no obstante aquel uno que está en ellos, según más y menos, no puede ser de su ser. Y por eso su razón no es la razón de la sustancia de ellos. Pues su sustancia consiste en la participación del género y en la participación de la diferencia, que son el acto y la potencia que constituyen la sustancia, por el hecho de que los términos del ser sustancial son el ser de todos aquellos que son, justo como el hombre se llama animal y el buey se llama animal: de modo que el nombre animal hace notar una sola naturaleza que está igualmente en el hombre y en el buey, la cual naturaleza ciertamente es sustancia animada sensible: y por eso si se explica la naturaleza o sustancia que se dice a través de un nombre como nombre común, la razón o definición que así explica el nombre será igualmente común a ambos: de donde si alguien asigna la razón de ambos, a saber, del hombre y del buey, según esto que son animales, esto es, según la naturaleza de la cual hace notar el

nombre común que es animal, de necesidad asignará la misma razón definitiva del hombre y del buey. Y similarmente es sobre Sócrates y Platón en este nombre *hombre*. Y esto es en todas las cosas que se predican bajo el mismo nombre como género o especie, o como diferencia, o como propio, o como accidente, como dicen Avicena y Algazel: pues si se dice, Sócrates es blanco y Cicerón es blanco, si la razón se toma según el nombre común, lo predicado de Sócrates y Platón será una sola y la misma razón. Lo mismo [es verdad] si digo que Sócrates es capaz de reír, y será lo mismo si digo que Sócrates es racional: y para que se diga generalmente, todo lo que se predica como universal de muchos y de sus sujetos, se dice unívocamente.

[pero hay] diversas formas, y por eso, como dicen, las cosas diversas no pueden tener un solo nombre. A lo cual se responde muy ligeramente, que de las cosas diversas en aquello en que son diversas, hay diversas formas, y diversos nombres impuestos con aquellas formas. Pero nada prohibe que las cosas diversas, no en aquello en lo que son diversas, sino en aquello en lo que son uno, tengan un solo nombre, justo como tienen una sola forma: y por eso nada prohibe que diversos individuos en la forma de la especie tengan un solo nombre de la especie: y las cosas que son diversas en especie, nada prohibe que tengan una sola forma de género, y por eso tengan un solo nombre de género: y así es en lo demás. Y por eso es necesario que, según aquella forma de la cual el nombre hace nota, las cosas diversas tengan

una sola y la misma razón definitiva de aquella sustancia. Pues aquella definición no dice más explícitamente de lo que aquel nombre [dice] implícitamente.

Pero si contra esto alguien todavía objetara diciendo que es imposible que haya una sola naturaleza o forma de género en varias especies, y así sea imposible que haya un solo nombre de género que se diga de varios que difieren en especie, esto se prueba por aquello que se dice: lo uno y lo mismo no tiene contrarios al mismo tiempo en acto. Pero la naturaleza del género es una y la misma: y por eso si está en acto en varios que difieren en especie, y [hay] una misma razón, lo uno y lo mismo en acto tiene al mismo tiempo contrarios: pues tiene lo racional en el hombre y lo irracional en el buey o en el asno, y puesto que esto no puede ser, no puede haber un solo nombre de género en el hombre y en el buey. Pero estas cosas parecen confirmarse por aquello que dice Aristóteles: que la razón de animal según cada animal es otra y otra: es falso, por lo tanto, que haya un solo nombre y una sola razón.

Pero no es difícil resolver estas cosas y otras similares. Pues decimos que una sola naturaleza de género está en diversos que difieren en especie y en número. Y lo que se dice, que lo mismo no tiene contrarios al mismo tiempo, se entiende de lo mismo en número y no de lo mismo [en].

género o especie. Y esto ciertamente ya ha sido determinado en lo anteriormente tratado en el libro *Sobre los predicables*. Y que Aristóteles diga que la razón de animal según cada uno es otra,

debe pensarse así: la razón de animal según cada uno, esto es, según el ser que tiene en cada uno singularmente, es otra: pues esto es verdad no solo en la especie, sino también en el individuo: porque así el animal no se acepta como esencia del género, sino en cuanto tiene un ser especial o singular en la especie o en el individuo: pero así no es género, porque está en aquel solamente, y no fuera de él en otro, y por eso así no está en el ser universal, sino [en el] particular: porque aunque esto que está en uno esté en otro [como] universal, no obstante, no según lo que está en uno está en el otro, como se ha determinado en el tratado *Sobre los universales*. Resta, por lo tanto, que son unívocos aquellos cuyo nombre es común y la razón de la sustancia la misma.

Pero debe atenderse que, aunque los multívocos o sinónimos y los diversívocos no son de aquellos por los cuales un predicable se ordena en la línea del género, por el hecho de que los sinónimos miran a lo uno particular o especial a través de diversas propiedades que en ello se significan con muchos nombres: pero los diversívocos, así como son diversos los nombres, así se atribuyen a cosas diversas; no obstante, porque Avicena y Algazel y Juan Damasceno ponen estas cosas en sus predicamentos, nosotros también las pondremos aquí, no por necesidad de la ciencia sino para la perfección de la doctrina. Son, por lo tanto, multívocos o sinónimos cuando muchos nombres se atribuyen a una sola cosa, como *ensis, mucro, spata, gladius* [espadas], o Marco, Tulio, Cicerón: pues con estos nombres se signi-

fica lo mismo según diversas propiedades que están en ello. Pero diversívocos son cuando diversos nombres se atribuyen a cosas diversas, como madera, hombre, piedra y cosas por el estilo. Pero de estos no tenemos necesidad para la necesidad de esta ciencia, en la cual (justo como hace Euclides en las cosas geométricas) no premitemos sino las definiciones de aquellas cosas que se requieren para la ordenación del predicable hacia lo uno que en aquel orden es lo primero predicable o dicible, justo como es el principio trascendente que está en todos los principios, y justo como es lo generalísimo: pues a causa de lo primero conviene poner la razón de los equívocos, pero a causa de lo segundo es necesaria la razón de los unívocos.

CAPÍTULO IV. — *Sobre los denominativos.*

Pero porque, como dice Aristóteles, todos los géneros de los accidentes se reducen a la sustancia, como al sujeto uno de todos los otros a través del predicable que entre los universales se llama accidente, y esto no puede hacerse sino a través de la denominación hecha a partir de lo principal: a causa de esto, en esta ciencia en la cual pretendemos tratar del orden de los predicables, conviene también premitir la definición de los denominativos. Decimos, por lo tanto, que se llaman denominativos cualesquiera cosas que, difiriendo por el solo caso de algo principal, tienen una apelación según el nombre infligido a un caso, como de la gramática (que es el nombre principal de la ciencia de las letras para hablar rectamente

y para escribir rectamente) se dice gramático por la inflexión que está en la mutación del final. Pues cuando se dice "denominativo", a causa de la composición de la preposición *de*, se nota la transición o diversidad que hay entre la esencia denominante y la esencia denominada. Y por eso aquellas cosas que son de la misma naturaleza no reciben la predicación o apelación de la denominación, y por eso el hombre no se llama "humano" a partir de la humanidad, sino que se llama esencialmente hombre y animal racional, y todas las cosas que se predican según la esencia. Y porque también lo propio es esencial, aunque no sea de la esencia, por eso.

...no resulta congruo decir que un hombre está "risibilitado" (*risibilitatus*). Asimismo en los accidentes, de acuerdo a la forma en que se ordenan en sus correspondientes géneros y especies, tampoco se admite la razón de denominación: pues la blancura no se llama alba, ni tampoco se llama coloreada, sino que se llama color, y análogamente se dice de las demás cosas. Sin embargo cuando una naturaleza ajena, que es posterior al ser de otra se concibe y se significa como si estuviera a su derredor, es decir compuesta por la congregación de una naturaleza con la otra ajena a ella, entonces sí se produce una denominación, como cuando se dice hombre blanco, o se dice albo que es una cosa blanca. Por consiguiente, así como ocurre con los unívocos y los equívocos, puesto que significan a una multitud de esencias, se definen con más pertinencia en plural para que

se llamen denominativos antes que en singular para que se le llame denominativo.

Y se adjunta el decir *se dicen*, debido a que todo cuanto aquí abordamos, se refiere al dicto (a la manera de hablar) y no prioritariamente al propio ser, así como ocurría en lo ya establecido. Y la particularidad que se añade de *cualesquiera*, viene a denotar una indefinida y variada concurrencia de accidentes a través de los que se pueda producir la denominación. Y aquello que se invoca mediante el *de algún*, expresa al nombre del accidente, a tenor de como se lo formula tanto en su grado de pureza y naturaleza principal. En este sentido dice Avicena [1] cuando despacha el tema del alma, que el intelecto de un accidente es de índole absoluta aún cuando su propio ser sea dependiente. Y la anotación añadida, *diferentes solamente en el caso*, llama *caso* a cualquier flexión del vocablo atendiéndose al remate (desinencia) de este o la dicción, obrando ya como producto de derivación u operando en virtud de declinación como de justicia (*justitia*) se infiere justo (*justus*), o por decirlo más llanamente el término justo se compone y dimana partiendo del de justicia. Aunque según las reglas de la gramática la justicia dimane derivadamente del vocablo justo, no obstante y conforme a la naturaleza y a la consideración tanto de la denominación como del ente denominado, de la justicia emana en realidad justo. En efecto el gramático asevera y atiende a los diversos moldes y configuraciones de las palabras: y por causa de que al abordar su declinación justo o justo (justus,

justi) se declina, añadiendo *tia* pasa a erigirse la forma justicia: de ahí manifiesta él que la justicia dimana o se forma bajo influjo del adjetivo justo: porque según aquel modo suyo la acepción del adjetivo justo es a su vez hacedera derivándola desde la propia justicia. Contrariamente así opera y deviene la naturaleza que corresponde a la denominación: pues lo que denomina a algo está...

...informando así a una naturaleza foránea: y por consiguiente impera sobrentender inicialmente el término constitutivo de aquella naturaleza, en forma de procurar originar su correspondiente denominación merced a torcer la inflexión dispuesta al remate final en favor de la dicción implicada, así por ejemplo justo dimana a raíz de retocar un último declive o inflexión partiendo del original término constituyente derivado de la justicia. Así igualmente procede y acontece concerniente a todos otros ejemplos, si la condición originaria fue color o blancura dimana luego de este como fruto aquel otro de término blanco. Sin embargo esta inflexión se consuma en la finalización misma adosada en las terminaciones de cada dicción, y no se inserta acometida ni operante adscrita sobre su primario y cabal inicio, porque una terminación alterada jamás perturba el germen y el núcleo conceptual medular, sino únicamente el cómo se traslada o cómo se va de significar, así por ejemplo puede presenciarse ostensible como de hecho consta para un análisis completo de cualesquiera vertientes declinadas observando que todas ellas mutan tomando dis-

tancia en primera instancia con respecto un caso en concreto (el directo o nominativo) alterándose y procediendo todas alternando una y tras otra en el desarrollo paulatino por obra dictada concerniente con un orden declinatorio en serie por consiguiente determinado. Por otro lado un retocado inicial (del pre-fijo) al pie del arranque trastocaría la entidad toda alterándola sobremanera conceptualmente transfigurando así no sólo el modo adyacente derivado, cual sucede por lo demás contemplándolo como sí discurriera la mención particular en lo tocante para voces por ejemplo dictada cual son justicia o en su vez prudencia, y algunas más del estilo coligadas a ella todas estas habiendo sido participes constituyendo identidades hermanas rematadas sobre terminaciones por entero calcadas unívocas en base y afín concordandas disintiendo más no en suma a los prefacios en consecuencia sus aserciones todas trasuntando un cúmulo semántico por completo adyacentes divergentes entre sí de por sí. Y este preciso inciso particular encuentra anotación bajo la premisa esgrimida y estipulada *cualesquiera diferentes solamente en el caso*: resultando fehaciente no un distingo medular para los contenidos elementales advenidos sino más bien tan sólo operante bajo las estipulaciones o normativas rectoradas concernientes al simple modo formal estipulado acerca de cómo de significar esto acaece. Por tanto acudiendo resolutorios hacia toda denominación concierne la imperativa confluencia aglutinadora y conjunción entre a la par tres ingredientes inexcusables

a saber naturaleza en su caso subyacente que opera prestando y cediendo lugar para lo postizo con lo foráneo y extraño y que lo recibe, al sujeto exógeno con el molde adaptado amoldándola como recubierto, y lo adosado subyaciendo concerniendo las nociones bajo anclajes paralelos para lo advenido e idénticas cosas ambas por igual vertiente aducidas e implicando a las particularidades modales discurriendo acerca a los ritos sobre del modo a cómo acaece dicho su significado inherente y que difieren el accionar por cada uno operante en particular.

Ahora bien acerca de cuanto se añade *según el nombre* cabe acotar imperando sobrentender mediante ello el cómo y de las derivas normadas reglando sobre del procedimiento de inflexión declinatorial referenciando su final con su propia desinencia que de hecho acostumbra por su norma referirse evocada siendo la de *caso*. Por su flanco abordando cuanto concerniente aducido dictase la aseveración sobre que *tienen denominación o apelación* de este precepto esgrimido a colación merced es a lo preceptuado a través mediante la voz acudiendo es a prever y anotando remarcablemente *poseerán* se advierte bajo anotación su cualidad habituada al aditamento anexándolo un extrínseco apéndice. Referido empero de lo dictado atinante a lo dicho su *apelación* de tal aduce su dicción cuasi apelando sobre impulso que le impele a ir arrimándose empujada sobre él la de donde arrastra su genésica raíz que resulta ser provenir conformada y compuesta a causa a base del aditamento consti-

tutivo prefijo ad o a la preposición adjuntándolo con verbo *pello o pellis* para impulsar impeliendo tal prefigurando acotase o nota y demarca advirtiendo para que tal algo exógeno de fuera resulte impulsado hasta dirigiendo su avance recaer cayendo sobre de la cual atañer a quien se da dicha y aducida por su nombre. Anota como los tales de nombres propios su propia apelación particular se denomina ciertamente a tenor de propia propiedad y por particular derecho siendo apelados propiamente tal merced resultará ser así habiendo en efecto de antemano obrado aglutinación y reuniéndose arracimadas con los diseminados y variopintos atributos por los accidentes suyos propios reunidas abriendo camino abocado recayendo sobre apuntado irrumpiendo hasta denotar ser lo aducido allí indicado en su propio sustantivo expreso y significado acotado por particular nombre. En concordancia nombre dictado el como común reciba del antedicho esto por apelativo apelado tal motivando con ocasión merced ser en lo abarcado interior aduciéndose hacia uno amparadas sumándose impulsándose así de todo ello recabando hacia de los múltiples siendo y logrando amparándolas que lo conforman adveniendo siendo unificado uno agrupándolo a merced compartida amparando su propiedad bajo adscrito atributo englobándolos en base la plural su procedencia en lo común y abocado al conjunto total su comunero consorcio atesorado y englobado en conjunto múltiple. Sirva de veraz muestra de entre aquello más acertado en tal acotando su demostrativo indicio y claro

ejemplar referencial como del derivando extraído advenido concerniendo al de inicio la vertiente sobre *gramática* este mismo ostentando la rectoría de principiar el propio nominativo siendo su apelativo nuclear desde ello un segundo a emanar procediendo mediante a que se logre de forjarse en una inflexión sujeta de término su final al de resultas gramático, o bajo analogía la inflexión desde a lo de una primogénita en tanto que lo fuerte la fortaleza extraiga adosándola derivante al modificado fuerte esto sin excluir obrando idéntico tal por ende rige sucediendo de igual en su resto las referenciadas de todas otras afines de adosadas suertes particulares en generalizadas categorizadas del rango meritorio atinante respectando tocante al conjunto abarcador accidental en toda en sí referida y general la vertiente consustancial y atinada a su propia y debida *denominación*.

De estas cosas, sin embargo, que han sido dichas, es patente que en los sustanciales no puede haber denominación: pues los sustanciales solos pertenecen a la misma naturaleza [del sujeto]. Y si se objeta que en los sustanciales algunas cosas se significan concretamente, pero otras abstractamente, como hombre y humanidad: en lo cual el hombre parece derivarse de la humanidad a través de la inflexión de un caso. Debe decirse que esta inflexión ha sido hecha a semejanza de un accidente y no por la naturaleza misma de la cosa: pues el hombre no se predica de sus sujetos como derivado de otro, sino que se predica como el ser sustancial de aquello de lo cual se predica: y por

eso este modo de entender no puede ponerse en la cosa, sino que es imaginado y fingido por simulación con el accidente, para que se signifique la forma, y lo formado en aquello que es formado a través de la forma; esto, por lo tanto, es el denominativo.

CAPÍTULO V. — *Sobre la división de lo ordenable y lo no ordenable en el predicamento.*

Pero puesto que algunas cosas son ordenables en el predicamento, pero otras no en uno sino en varios, y otras ciertamente ni en uno ni en varios, nos conviene poner aquí una división, para que sepamos qué cosas pertenecen al orden de los predicables, y qué cosas al no-orden, sino composición, de los predicables. Pues los predicables son cosas aceptadas a través del intelecto. Este intelecto, por lo tanto, puede ser inteligencia simple, o una simple intuición a través del intelecto: o un intelecto compuesto, uniendo y componiendo una cosa con otra. Y según estas dos cosas se toma la división, que de aquellas cosas que [se]

dicen y están bajo la dicción del intelecto, unas ciertamente se dicen sin complexión, pero otras ciertamente se dicen con complexión. Pues aunque todas las cosas sean incomplejas, no obstante el intelecto no puede significar la composición de la forma con la materia o del predicado con el sujeto, sino a través de una complexión marcada. Pero la complexión es la designación de uno con otro o en otro: como cuando se dice, "el hombre corre" o "el hombre vence": pues en estas voces se nota que el correr está en el hombre y la victoria, como el acto está en el agente. Y el intelecto

componente hace esta complexión: y no está en la cosa por modo de composición, que sea media entre el hombre agente y el acto del mismo. Pero aquellas cosas que son sin complexión son ejemplares, como cuando decimos por sí "hombre", y por sí "vence", por sí "corre", como se ha dicho suficientemente en el tratado sobre los antecedentes de la lógica, donde se definió lo complejo y lo incomplejo. Pero lo incomplejo concebido bajo la voz es ordenable en algún predicamento. Pero lo complejo pertenece al intelecto componente según la naturaleza de la composición.

Pero premiremos otra división según aquella razón dicha, según la cual uno se pone en el mismo o en diverso predicamento. Y daremos esta cuadrimembre fundada sobre dos divisiones bimembres. Pues de los predicables que se ordenan en el predicamento o hacia un sujeto uno, uno es sustancia, otro accidente, otro universal, otro particular. Y hay accidente universal, y accidente particular: y hay sustancia universal, y hay sustancia que es particular por la conjunción de los miembros divisores en las dos divisiones inducidas. Y por eso resulta la división cuadrimembre, que de aquellas cosas que están en su naturaleza y quiddidad, unas se dicen de un cierto sujeto y no están en ningún sujeto, como la sustancia universal, como el hombre universal o la especie [dicha] de un sujeto,

esto es, se dice de lo que le es lanzado según toda su línea, cuando el hombre se dice de algún hombre, como cuando se dice a través del individuo vago, "algún hombre es hombre": o a través

del individuo significado, como cuando se dice, "Sócrates es hombre". Pero no está en ningún sujeto, justo como el accidente está en un sujeto que tiene al sujeto como causa de su ser: pues cuando el hombre se predica de algún hombre, el predicado es la causa y esencia del sujeto, y no recibe la causa de su ser del sujeto. Pero otros por oposición a estos ciertamente están en un sujeto, pero no se dicen de ninguno como de un sujeto en una predicación ordenada: sino que si se dicen de alguno, es como el individuo que se predica de sí mismo.

Y para que se entienda mejor, explicando decimos qué es estar en un sujeto. Pues están en un sujeto aquellos cuya dependencia según el ser es respecto al sujeto: y estos son aquellos que cuando están en algo, no están en ello como una cierta parte esencial o integral: porque nada confieren al ser del sujeto en el cual están: y es imposible que algo de esta clase esté en acto sin aquello en lo cual está, porque de aquello en lo cual está, recibe el ser que no tiene fuera de él, justo como el accidente que más bien es ser que esencia. Y un ejemplo de esto es el accidente particular, que no se individúa sino a través de un sujeto, como una cierta "esta gramática", la cual como en un sujeto está en el alma, o en una cierta alma que tiene en sí la ciencia gramática. Pero de ningún sujeto se dice, porque no se predica sino por una predicación particular que no es una predicación ordenada. Y similarmente un cierto blanco o este blanco como en un sujeto está en un cuerpo o en un cierto cuerpo. Pues todo color está en un

cuerpo determinado: porque, como se dice en el libro *Sobre el sentido y lo sensato*, el color es la extremidad de lo perspicuo en un cuerpo determinado. Pero de ningún sujeto se dice puesto que es particular. Pero otros se dicen de un cierto sujeto y [están] en un cierto sujeto.

[Ellos] son, como el accidente universal, como la ciencia en un sujeto está en el alma, porque es accidente del alma: pero de un sujeto se dice como de la gramática, de la cual se predica como el género de la especie. Pero otros ni están en un sujeto, ni se dicen de un sujeto, como la sustancia particular, como algún hombre o algún caballo: pues ninguno de estos que son sustancias particulares, ni está en un sujeto, ni se dice de un sujeto: pues simplemente y universalmente los que son individuos y singulares según el número, esto es, que son uno en número, no se dicen de algo como de un sujeto, puesto que al descender son los últimos ni tienen bajo sí aquello de lo que se digan. Nada sin embargo prohíbe que algunos de ellos estén en un sujeto, cuando son accidentes particulares: pues una cierta gramática, como la de Donato, está en un sujeto en el alma de Donato. Por esta división, por tanto, se conocen los que en el género son universales, y los particulares en el mismo, que se predican como accidentes en ambos géneros, y los que se predican como particulares.

Pero si se pregunta, ¿qué es esta división? Se puede decir que es similar a aquella que es del género en especies. Pero cuando lo común se divide, más bien se dice de aquellas cosas que son que de

aquellas que se dicen, porque más bien son estas según el ser que según el decir: porque el ser así o de ese modo en otro es causa de aquello que es el decir o el predicar. Y se aceptan según esta división los que están en la línea predicamentaria, como el género y la especie, y no el individuo. Y se aceptan también aquellos que están fuera del género, como los accidentes, y los que según el accidente se predican, justo como aquellos que están en los géneros de los accidentes se predican del sujeto.

Pero si se objeta que el sujeto en esta división no se acepta en una y la misma razón, por el hecho de que el sujeto del accidente y el sujeto del universal no subyacen de un solo modo, ni tienen una y la misma razón de subyacer: Decimos que una y común razón de subyacer está en ambos, pero la especial no es una: pues en esto es una, que el sujeto funda y sostiene en sí al predicado en cuanto al ser verdadero: que es el ser en acto en la naturaleza. Pues así tanto la sustancia segunda está en la primera, como el accidente en el sujeto. Pero difiere en lo especial en cuanto a esto, que la segunda sustancia es causa de la esencia y del ser de la primera: pero el sujeto es causa del accidente según el ser que tiene: pero la división según las partes que tiene, notifica cuáles y de qué manera se colocan en la línea predicamentaria, como se ha dicho.

Todas estas cosas, por tanto, como ciertas definiciones, son premisas a aquellas cosas que se dirán del orden de los predicables: porque también las divisiones se hacen para esto, para que se

tengan las definiciones de las partes y de los divisores, por las cuales se sepa de qué manera y en qué orden deben ponerse en el género. CAPÍTULO VI. Sobre los principios o suposiciones que deben premisarse al orden de los predicables.

Pero las suposiciones son dos que deben premisarse como principios al orden de los predicables. De las cuales una ciertamente es, que cuando uno se predica de otro como de su propio sujeto en línea recta, y subyaciendo directa y sustancialmente según el respecto de todos los cinco universales hacia aquellos que están directamente bajo ellos, cualesquiera cosas que del que se predica se digan en orden recto y sustancial, es necesario que todas también se digan del sujeto. Hemos dado ciertamente ejemplos de estos en la ciencia de los universales según todo modo de predicar los cinco universales, como el hombre como especie se predica de un cierto hombre: pero el animal en el mismo orden se predica del hombre como género y la sustancia del animal, es necesario que el animal y la sustancia [se prediquen] de un cierto hombre como diferencia: pero lo sensible y lo vital y lo animado de lo racional como géneros y diferencias, es necesario que también estos se prediquen de un cierto hombre. Similarmente, lo capaz de reír (*risibile*) se predica de un cierto hombre como.

...propio: pero de lo capaz de reír (*risibile*) lo capaz de admiración (*admirativum*) [se predica] como género, y de esto lo capaz de suspensión hacia las cosas aprehendidas (*suspensivum ad apprehensa*), y de esto según la naturaleza del

deseo (*secundum naturam desiderationis*), es necesario que también estos se prediquen de un cierto hombre. Similarmente lo blanco se predica de un cierto hombre como accidente: pero de lo blanco lo coloreado, de lo coloreado [de qué cualidad] lo cualitativo (*quale*): es necesario por tanto que también estos se prediquen de un cierto hombre. Y hablando generalmente, cualesquiera cosas que según una línea recta en el orden del individuo a la especie y de la especie al género puedan decirse de cualquier predicado.

Y como dicen Avicena y Algazel, en la negación es de manera similar, siempre que se nieguen del predicado cualesquiera cosas que sean según la forma de especie o de género opuestas al predicado: como si un cierto hombre no es piedra, pero la piedra es inanimada, es necesario que un cierto hombre no sea inanimado. Similarmente es en el orden de las diferencias y de los propios y de los accidentes: como si el hombre es racional, pero lo racional no es insensible, y así de los otros: se sigue que el hombre no es insensible. Y esto es fácil de ver en todos: como si el hombre es capaz de reír (*risibile*), pero lo capaz de reír no puede ser no admirativo, se sigue que un cierto hombre no pueda ser no admirativo. Y si el hombre es: pero lo blanco no es no coloreado, se sigue que el hombre no es no coloreado: y así es en todos. Y usamos este principio para establecer la línea recta predicamentaria, y para saber qué cosas están fuera de la línea predicamentaria.

De estas cosas, además, consta fácilmente que no se sigue: un cierto hombre es hombre; el hom-

bre es especie; luego un cierto hombre es especie. Y el hombre es animal, y el animal es género; luego el hombre es género. Pues la especie no se predica del hombre como de un sujeto según el recto orden predicamentario, sino que se predica de él como un accidente extraño a este orden: y por tanto en tal argumento hay una falacia de accidente.

Y por este principio también se encontrará la primera figura en los silogismos, como aparecerá en la doctrina de los *Primeros Analíticos*.

El otro principio además es, que de diversos géneros, y de los no puestos subalternamente, diversas son las especies y las diferencias: pues así como son diversos los géneros, animal y ciencia, según diversos predicamentos: pues uno es género en el predicamento de la sustancia, y el otro es género en el predicamento de la cualidad, y no están puestos subalternamente en la misma línea del predicamento, de modo que uno esté contenido directamente bajo el otro: y por tanto tienen diversas diferencias no ordenadas entre sí como inferior y superior. Pues las especies del animal son el hombre y el caballo: pero las diferencias como capaz de caminar (*gressibile*), cuadrúpedo, y volátil. De la ciencia, ciertamente, ninguna de estas especies o diferencias es [hallada]. Estas especies de la ciencia son gramática, lógica, y física: pero las diferencias [son] demostrativa, opinable, probable, y de esta clase. Pues una ciencia no difiere de otra en que una sea bípeda, y la otra no, sino volátil: y similarmente ocurre con todos los géneros no puestos subalter-

namente, que no están contenidos en la misma línea predicamentaria.

A estas cosas sin embargo que se han dicho, se traen instancias, pero son sofísticas. La primera de las cuales es sobre el cuerpo, que se pone como especie de la sustancia, y especie de la cantidad, que son diversos géneros, y no puestos subalternamente. La segunda es sobre la ciencia, que se pone como especie de la cualidad y de la relación. La tercera es sobre el cuadrado, que es diferencia de la figura, como se dice en el *segundo* [libro] de Euclides, y es diferencia del número, como en el segundo [libro] de la aritmética. La cuarta es sobre el rectángulo, que se pone como diferencia del triángulo, como consta en el *primer* [libro] de Euclides, y se pone como diferencia del cuadrángulo, como consta en el *segundo* [libro] de Euclides.

Pero todas estas instancias son sofísticas: porque el cuerpo según lo cual es especie de la sustancia, y según lo cual es especie de la cantidad, es equívoco y no se acepta según una sola razón. Pues el cuerpo que está en el género de la sustancia es sustancia medida por tres diámetros que se cortan entre sí en ángulos rectos. Pero según lo que está en.

...género de la cantidad, es la trina dimensión misma. Similarmente la ciencia, referida a lo cognoscible, es una especie de la relación, y según lo que es cualidad del que conoce, está en el género de la cualidad. Pero el cuadrado no se dice de los números, sino trasuntivamente y no propiamente. Similarmente, además, el rectángulo no

se dice del mismo modo del triángulo y del cuadrángulo: pues al cuadrángulo le conviene por sí y siempre, pero al triángulo le acontece: pues se busca para el triángulo también por accidente.

Algunos también instancian sobre lo racional que, según dicen, conviene a lo mortal y a lo inmortal, como se dijo en la ciencia de los *Universales*. Pero a esto algunos dicen que las alternas y subalternas están puestas subalternamente, y en la misma línea predicamentaria: pues aunque uno de estos no se ponga bajo el otro, sin embargo ambos se ponen bajo el mismo género superior como bajo la sustancia: y así se entiende cuando se dice de los [géneros] no puestos subalternamente, de modo que el sentido sea: de diversos géneros y no puestos subalternamente, esto es, no puestos bajo lo mismo común que esté sobre ellos: y así es necesario decir según los estoicos y epicúreos. En verdad, sin embargo, lo racional no conviene a lo incorpóreo y a lo corpóreo según una y la misma razón: pero determinar esto es en el libro *Sobre las causas*.

De los géneros subalternos, ciertamente, de los cuales o uno se pone bajo el otro, o ambos se ponen bajo un género común superior uno, nada prohíbe que las diferencias sean las mismas. Pues los géneros superiores se predican de los inferiores: por lo cual, según el principio antes inducido, cualesquiera cosas que se prediquen del predicado mismo de diferencia como divisivas, se predican también del sujeto como constitutivas. Pero las divisivas se predican del género bajo disyunción, como la sustancia o corpórea o incor-

pórea: pero de la especie, supuesta una de las diferencias, se predica como constitutiva, como del cuerpo lo corpóreo, y del animal lo animado y lo sensible. Estas, por tanto, son las cosas que como suposiciones queremos premisar a la ordenación de los predicables. CAPÍTULO VII. Sobre la enumeración de los géneros en los que se reducen los predicables.

Premisadas así estas cosas, ya encontraremos los géneros en los que la universalidad de los predicables tiene que reducirse. Decimos, por tanto, que de aquellas cosas que se dicen según ninguna complexión, de modo que ni tienen complexión de oración perfecta, ni imperfecta, ni complexión de definición, sino que son simplemente incomplejas, significando una sola cosa, y nada con ella misma, cada una aceptada según sí misma en lo indivisible o significa sustancia, o cantidad, o cualidad, o hacia algo (relación), o donde (lugar), o cuando (tiempo), o estar puesto (sitio), o el hábito (estado), o el hacer (acción), o el padecer (pasión). De estos, además, (para que sea manifestación figuradamente o superficialmente por la posición de ejemplos) la sustancia ciertamente es como el hombre y cualquier cosa que existe por sí. La cantidad, además, como el bicúbito, y el tricúbito y cualquier cosa que continua o discretamente mide la magnitud o la multitud. La cualidad ciertamente es como lo blanco, o lo negro y cosas por el estilo. Hacia algo, además, o relativo, como lo doble, la mitad, lo igual, mayor, y menor y cosas por el estilo. Donde ciertamente, como en un lugar, tal como en el foro,

o en el teatro, o arriba, y abajo y cosas por el estilo. Cuando ciertamente, como ayer, o hoy, y mañana, o antaño, y ahora y cosas por el estilo. El estar puesto o el estar colocado, como se sienta, se yace, está en pie y cosas por el estilo. El tener, además, como calzado, tunicado, armado y cosas por el estilo. El hacer ciertamente, como cortar, o quemar. El padecer ciertamente, como ser cortado, o ser quemado, calentarse, enfriarse o cosas por el estilo.

A todos estos tienen que reducirse los predicables como a los primeros géneros de su coordinación, y primeros principios de aquella cosa: pues aunque muchos trabajaron para dar una razón de por qué el número de los principios.

...de todas las cosas está en diez, nosotros, cuanto podemos, nos esforzaremos a partir de los modos propios de predicar de estos géneros para mostrar la razón de este número. Debe notarse, por tanto, que este número no es sino de los predicables, que como universales se predican de los sujetos. Por lo cual, si hay algo que de ninguno se predica como universal, ni de ello puede algo predicarse como de sujeto y particular o especie, eso no está en alguno de estos géneros, sino antes de estos, y causa de todos estos, como la causa primera, a saber, Dios que excede todas las cosas, quien ni es universal, ni particular, ni especie, ni género, ni diferencia, ni potencia, ni acto de algo: y verdaderamente no es algo como sustancia, o como accidente de algo, sino que es el eficiente de todas, y tal principio por su ciencia activa y por el intelecto universalmente agente. Estas cosas,

además, tienen que probarse en el libro *Sobre las causas*. Si hay también algunas formas separadas que forman las cosas, y de ningún modo mezclables siendo separadas de las cosas, a las cuales las cosas mismas se forman como a ciertos sellos, y no están en las cosas, como dijo Platón, aquellas no se predican de las cosas, por el hecho de que no son nada de las cosas. Y no puede algo predicarse de algo, que no es nada de ello. Aquellas tampoco están en el género, ni son reducibles a algún género. Y si se dicen sustancias, será equívoco el nombre de sustancia para esas sustancias. Esto, además, tiene que determinarse en la *Primera filosofía*. Pero todas aquellas cosas que son universales, o cualesquiera sujetos de universales que de algún modo están en algunos, y en los cuales están como en sujetos, de cualquier modo, aquellos se reducen a estos diez géneros que han sido numerados, y salen de ellos como de sus primeros principios esenciales.

Hay de nuevo ciertas cosas no reducibles a un solo género, sino que están en todos, como el ente (*ens*), y el uno, y la cosa, y el algo, que se dicen no géneros, sino como ciertos principios dichos por prioridad y posterioridad de aquellos géneros. Y estos géneros se dicen las primeras partes de aquellos, y aquellos no se predican igualmente de estos, sino según lo dicho por prioridad y posterioridad: de modo que están en uno recta y verdaderamente, y no están en los otros sino por analogía y proporción de la habitud porque se refieren a un solo principio.

Algunas también están en varios géneros, pero en cualquiera que estén son verdaderamente de aquel género, como el movimiento que en el lugar es "donde fluyente" (*ubi fluens*), en la cualidad "cualidad fluyente" (*quale fluens*), en la cantidad "cantidad fluyente" (*quantum fluens*). Y la mutación misma en la sustancia es de algún modo "sustancia fluyente".

Degustadas así estas cosas, decimos que lo predicable de algo, o es sustancia, o es accidente: y esta división es por opuestos inmediatos, que se reducen a afirmación y negación, como el ente por sí y no por sí. Pero el ente por sí, como ente predicable por sí, es sustancia, y es el género primero de todos, y un cierto principio de todos los otros. Pero el ente no por sí predicable o sujetable, es accidente por necesidad: y esto es ente en otro como en un sujeto, el cual tiene que dividirse en dos según Aristóteles. El accidente ciertamente o es accidente según el inherir (*secundum inesse*), o según algún modo de habérselas hacia otro.

Pero si es accidente o algo "cayendo" (*cadens*) según el inherir absoluto, entonces o inhiere según la materia, que es potencialmente divisible y extensible y numerable para la recepción de las formas, la cual en cuanto potencia primero se encuentra en la materia: o inhiere absolutamente según la potencia de la forma, que es perfectiva de la materia para el acto y la operación. Si inhiere del primer modo, así es la cantidad. Pero si inhiere del segundo modo, entonces es la cualidad, que es la disposición de

la sustancia para algunas operaciones y para los actos.

Pero si no es accidente según el ser absoluto, esto cae de la sustancia según aquello que es de algún modo el habérselas la sustancia hacia otro: entonces no puede ser sino de dos modos: pues o ese habérselas hacia otro de algún modo es causado por la sustancia comparada con otro, o por aquello extrínseco comparado con el sub.

...jeto del cual se predica. Si de primer modo, entonces de nuevo no es sino de dos modos: pues o bien es en una comparación simple con otro, o según la comparación de las partes al todo considerado en sí mismo. Y si es del segundo modo, es posición o situación. Pero si es del primero: o según una comparación nacida de la forma, o según una comparación nacida del todo simultáneamente. Y si es predicable según una comparación nacida de la forma, es acción: de donde dice Averroes [1], que la acción no es otra cosa sino la comparación del agente al paciente. Pero si aquella comparación ha nacido de la materia, entonces es padecer: por lo cual el mismo Averroes dice que la pasión es la comparación del paciente al agente según que es agente. Pero si nace del todo, no puede nacer sino por algún acto del todo, por el cual nace aquella comparación, y entonces es relación o hacia-algo. Pero si la comparación nace de algún extrínseco comparado al sujeto, del cual se hace la predicación, aquel extrínseco, o es sólo adyacente, o adyacente y aplicado. Pero si es sólo adyacente, y comparado desde una adyacencia simple, o es adyacente a

aquello que es el ser que es con movimiento y ser extenso. Si primeramente ha nacido de una adyacencia extrínseca, entonces es *dónde*. Pero si la comparación ha nacido de la adyacencia de un extrínseco del segundo modo, entonces es el predicamento *cuándo*. Pero si nace de un extrínseco adyacente y aplicado, entonces es el predicamento *hábito*. Ni pueden predicarse más cosas según la adyacencia extrínseca.

Pero debe advertirse, que cada una de las cosas que se han dicho, cuando se toman como singulares e incomplejas, no se dicen en ninguna afirmación o negación: porque la afirmación no es sino de un solo predicado acerca de algo: pero la negación no es sino la mostración de una división, de una división, digo, de algo de algo: pues de la complexión o composición de estos predicables entre sí se hace la afirmación o la negación, y sin esto un término no puede predicarse. Por lo cual la afirmación y la negación no están formal y actualmente en las cosas, sino en el alma o el intelecto que compone algo con algo, o que divide algo de algo. Por lo cual toda afirmación parece ser verdadera, o falsa: y de manera similar toda negación. Por lo cual también en el sexto libro de la *Primera Filosofía* [2] se dice que lo verdadero y lo falso están en el alma y no en las cosas. Y esto es verdadero acerca de aquella verdad que es la adecuación de las cosas complejas con el intelecto que compone o divide. Pero aquellas que son del número de las que se dicen según ninguna complexión, sino que se aprehenden por una intuición incompleja e indivisible del intelecto,

en este modo de verdad o falsedad ni son verdaderas, ni falsas. Pero las cosas incomplejas son, como hombre, blanco, corre. Pueden sin embargo ser verdaderas o falsas de otro modo, según que llamamos verdadero a lo puro, no mezclado con una naturaleza ajena, o existente y no sólo aparente, así como decimos oro verdadero, no mezclado con naturaleza ajena, y decimos que es verdadero y en verdad lo que así existe según el acto como aparece: y decimos que un fantasma es verdadero, que aparece y no existe, como los espectros, y los sueños, y las cosas vistas por los melancólicos: pues lo verdadero así se convierte con el ente y repugna a lo impuro y lo vano. De aquí que Aristóteles [3] dice, que la inteligencia de los indivisibles está en aquellas cosas en las cuales no hay verdad: pero en aquellas en las cuales hay verdad y falsedad, ya hay una cierta composición de actos de entendimiento.

...tancia, que es por parte de aquella sustancia. En el primer modo ciertamente, si aquello que es sustancia, se hubiere hacia otro según aquello que es, esto es, según la quiddidad y la esencia, así es "hacia algo" (relación). Pero si la sustancia se ha hacia otro no según sí, sino según algo que está fuera de ella, entonces es el lugar o el tiempo: porque el lugar y el tiempo están fuera de la sustancia de lo localizado y lo temporizado. Y el lugar ciertamente está fuera de la sustancia como rodeándola: y así se funda el "donde" (*ubi*). Pero el tiempo está fuera como medida del movimiento mismo y del ser: y así se funda el "cuando" (*quando*). Pero si aquello que es de algún modo

el habérselas la sustancia hacia otro, es causado por aquello extrínseco a la sustancia, entonces aquello extrínseco o es como el hábito que es del género de la cualidad rodeando a la sustancia y no midiéndola, o es como el acto, o como la pasión. Si es como el hábito, así se funda el predicamento del "hábito" (*habitus*): pues se dice hábito del hábito circundante, como el vestido, o el calzado y cosas por el estilo. Pero si es como el acto causado en la sustancia por un agente, entonces es la "pasión" (*pati*). Pero si es como el acto causado por la sustancia misma en otro, entonces es el predicamento del "hacer" (*facere*). Y en estos diez se cierra todo el ámbito de los predicables. Y todos los diez se reducen a dos primeros, que son sustancia y accidente. Y los accidentes todos a tres primeros, que son cantidad, cualidad, y "hacia algo" (relación). Pues los seis restantes se reducen al "hacia algo" por el modo de habitud, que está en ellos, hacia algo extrínseco a la sustancia, como constó por sus descripciones que indujimos. Y estos no se reducen al "hacia algo" que es género, sino como a aquello que en otros predicamentos se salva, justo como también el uno y el ente se salvan en ellos. Esta, por tanto, es la razón del número de los géneros a los cuales se reducen los predicables, según aquello que nosotros pudimos elicir de las palabras de Aristóteles. Y estas cosas dichas sobre los antepredicamentos sean suficientes.

[el] todo el ser según la primera noción de sustancia, en la cual la razón de la sustancia puede ser entendida.

Pero si se pregunta, ¿qué cosas son las que lo componen, ya que nada tiene ante sí de lo cual pueda ser compuesto? Debe decirse que nada extrínseco tiene ante sí: sin embargo, tiene dentro de sí el intelecto de las cosas que lo componen. Pues es ente, y es por sí, lo cual añade sobre el ente una composición intelectual: porque es a partir del ente, y a partir de aquello que es por sí, es esto. Y, como dice Boecio, tiene una cosa por la cual es algo, y otra cosa por la cual es esto: y esta es la forma de su composición, porque nada tiene de materia, aunque tenga aquello que es y el ser. Y esta es la primera noción de sustancia que se predica de todas las cosas que están en la línea recta predicamentaria en el predicamento de la sustancia. Hay, sin embargo, cosas que se llaman sustancias, no porque reciban o participen de esta razón de la sustancia, sino porque son principios esencialmente constituyentes de la sustancia, así como la forma es llamada sustancia, y la materia es llamada sustancia, como dice Aristóteles. Pero estas no están en la sustancia según el orden recto del predicamento, sino que se reducen a la sustancia como principios de la sustancia por esta dignidad, de que nada que por su esencia hace la sustancia, es no sustancia. De este modo, por tanto, la sustancia es considerada por el lógico y es de la presente intención.

Pero en un tercer modo, la sustancia se dice a partir del acto de subyacer (substandi), y entonces se llama sustancia la que subyace por sí misma, y a todas las demás cosas que subyacen, les da el que subyazcan: y de este modo la sustancia

individua es la única sustancia, a partir de la cual, sin embargo, ninguna predicación [proviene], como se verá más abajo: sino que toda sujecibilidad de todas las cosas que a cualesquiera cosas se sujetan es a partir de ella. Y porque nosotros en este libro tratamos sobre la reducción de los predicables según sus coordinaciones a uno, por tanto es necesario poner esta primera sustancia: la cual, sin embargo, es la última según el orden de la sustancia dicha en el primer y segundo modo.

Según la primera intención, por tanto, la sustancia es esencia, que ni es género, ni especie, ni individuo, sino que es simple. Pero en el segundo modo la sustancia es dicha [ser] compuesta, y es el género primero formable y determinable por todas las diferencias siguientes al ser de las especies e individuos. Pero en el tercer modo la sustancia es dicha [ser] materia determinada por la superficie y el lugar a este singular o aquel. Y en el primer modo ciertamente la sustancia ni es de qué cualidad algo (quale quid), ni este algo (hoc aliquid), sino simple esencia. Pero en el segundo modo la sustancia es de qué cualidad algo, teniendo a partir de aquello que es formado el "qué" (quid), y a partir de lo que forma teniendo el "cuál" (quale). Pero en el tercer modo es este algo. Pero los principios propios de la sustancia son aquello que es el "qué" y lo formable, que ciertamente no es materia, sino que tiene la proporción de la materia en cuanto que se sostiene a sí mismo formando y en cuanto que es formable, y según el principio que es dando el ser teniendo

proporción al acto de la forma, que es determinar al ser, y limitar, y distinguir, como dicen Avicena y Alfarabi. Pero estas cosas que se han dicho son muy dignas de notar, porque por ellas se resuelven muchas cuestiones. Aquí, por tanto, trataremos de la sustancia en el tercer y segundo modo, dejando el primer modo al Primer Filósofo.

CAPÍTULO II. ### *Sobre qué es la sustancia primera, y declaración de su definición.*

Comenzando, pues, por el primer sujeto, decimos que la sustancia que propiamente y principalmente y máximamente y en el tercer modo se llama sustancia, es la que ni se predica de algún sujeto directo a ella en el cual esté por naturaleza e intelecto, ni está en sujeto alguno. Y por esto que se dice sustancia *propiamente*, se excluye la sustancia que no es propiamente sustancia, sino lo sustancial primero en cualquier género, así como el color es lo sustancial para la blancura, y la medida es lo sustancial para el pie, o el codo, o de cualquier otra especie de medida. Se dice, además, *principalmente* para la exclusión de la sustancia segunda, la cual es llamada sustancia a partir del acto de subyacer dicho a través de la sustancia primera. Y se dice *máximamente* por el hecho de que subyace a más cosas que cualquier otra: porque subyace comúnmente a los accidentes que no son sino accidentes del individuo. Por esto, además, que *no se dice de un sujeto*, tiene el ser verdaderamente individua en la naturaleza existiendo según el acto, y no tiene existencia por el acto del intelecto como universal. Por esto, además, que *no está en un sujeto*,

tiene el ser ente por sí mismo, y no teniendo existencia en otro ni a partir de otro. Esta, por tanto, es la sustancia primera, cuyo ejemplo es como algún hombre, o algún caballo.

Pero el que se defina por negación, cuando se dice que ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto, la causa es porque así como es primera en el subyacer, así es última en el ser. Y por eso en el subyacer no pudo ser definida por una afirmación que afirmara algo que fuera para ella causa de subyacer. Ni tampoco pudo ser definida por algo que fuera para ella causa de predicarse de algo, porque de nada se predica: pues lo último en el orden del ser no puede tener algo bajo sí a lo cual sea esencialmente inherente. El ser inherente esencialmente, es causa de que algo se predique esencialmente de algo como género o especie: pero el ser perfecto en el acto último según la naturaleza y sustentando todas las demás cosas, es causa de que en nada esté como accidente. Por estas causas, por tanto, fue oportuno que ella fuera así definida por dos negaciones: las cuales negaciones, sin embargo, no son infinitas porque están limitadas por aquellas cosas que se ponen en la misma definición.

Atiende, además, que no es lo mismo *no decirse de un sujeto* y *decirse no de un sujeto*: pues no decirse de un sujeto es aquello que ciertamente puede decirse y predicarse, pero no tiene bajo sí aquello en lo cual esté esencialmente según el orden de la línea predicamentaria de lo cual se predique. Decirse no de un sujeto, esto es que a partir de la sustancia primera no hay nin-

guna predicación ordenada: por eso se dice que ni es de un sujeto. Pero porque de ningún modo le conviene el ser inherente, ya que todas las demás cosas son inherentes a ella, y se salvan en el ser de la naturaleza por el hecho de que le son inherentes de algún modo, por tanto fue imposible que la misma sustancia primera fuera inherente a algo. Y como hemos dicho, esto es de la sustancia propiamente y no apropiadamente: pues aquello que no propiamente sino apropiadamente es sustancia, y no es sustancia según la naturaleza y según su esencialidad, sino que tiene hacia aquello que es una cierta sustancia una proporcionalidad, así como el color se tiene hacia la blancura cuando se define la blancura: y por eso dice Aristóteles, que si alguien, puesta la blancura, dijere por la definición de lo que ha sido puesto, que es color, dice qué es, pero significa de qué cualidad. Pues no es sustancia sino que tiene proporción a la sustancia, la cual es causa de la sustancia por el hecho de que en la definición de la especie está esencialmente como el género en la especie, y esto es por la similitud de la proporción y no por la verdad de la naturaleza.

Cuando ciertamente se llama principalmente sustancia, se llama principal aquello que es el principio primero y por sí mismo —no por otro ni por accidente— de subyacer y fundar: pues esto no lo tiene de otro como la sustancia segunda tiene de otro el que subyace, no ciertamente porque esté en ella sino en potencia, porque la sustancia primera no está en la segunda, ni según el acto, ni según el intelecto: sino que lo tiene de

la sustancia primera según que ella misma, que es llamada sustancia segunda, es una cierta noción de toda la sustancia primera, diciendo todo su ser en potencia, no en acto: pues en acto no se dice todo su ser sino por el nombre del individuo, pero la potencia es a partir de algún acto primero en el orden de todas las cosas y géneros. Y, como hemos dicho, se dice máximamente: porque a todas las cosas que son inherentes, subyace de cualquier modo que algo esté en algo y salva en el ser todas las cosas según la naturaleza, el cual ser solo es perfecto y verdadero: y tal ser no lo tiene la sustancia segunda, en cuanto que es sustancia segunda: y por tanto en tal ser no puede fundar nada.

Pero el que en la definición se ponga *se dice* y no se ponga *es*, la causa es porque la definición se da sobre la sustancia según que se da a conocer por el nombre de sustancia, y no se da según los principios que constituyen la sustancia en el ser de la sustancia: pero según que se da a conocer en el nombre, más propiamente le conviene el decirse que el ser.

Los ejemplos, además, no han sido puestos de un individuo señalado sino de un individuo vago: por esta razón, porque este individuo tiene algo de la naturaleza de la especie, como decimos en la ciencia de los universales, y por tanto toca la naturaleza de la incorrupción y de la eternidad, y así conviene más a la ciencia: pues de tal modo descendiendo desde los generalísimos hasta los especialísimos manda Platón descansar, por el hecho de que sobre tales cosas a causa de su

infinitud no puede haber disciplina. Este individuo vago también [tiene] algo de la predicación de la especie; por lo cual en la doctrina de los predicables es más conveniente el ejemplo por el individuo vago que por el individuo señalado. Esta es, por tanto, la sustancia a la cual se hace la reducción de todos los demás predicables: y no es la sustancia segunda a la cual todas las cosas pueden reducirse, y por eso se dice que es primera: y en el orden de la reducción de todas las cosas a uno, es necesario que ella misma sea la primera. Estas cosas, por tanto, sean dichas sobre la sustancia primera.

CAPÍTULO III. ### *Sobre las sustancias segundas, qué son, y cómo ellas solas se predican de las primeras por nombre y razón.*

Se llaman sustancias segundas las especies en las cuales están aquellas que principalmente se llaman sustancias, así como lo contenido está en el continente común, que contiene sus supuestos como partes subjetivas, así como la especie contiene los individuos que están bajo la misma especie. Por tanto, las especies son sustancias segundas, y los géneros de ellas, que contienen a las mismas especies, son sustancias segundas: como algún hombre en la especie ciertamente es algo contenido en el "hombre": pero como "animal" es el género de aquella especie, estará también en el "animal" como en un género, y por tanto "animal" es una sustancia segunda. Se llaman sustancias segundas, por tanto, como el "hombre" especie, y el "animal" género, y así es con todas las demás especies y géneros.

Debe advertirse, además, que según la verdad hay tres sustancias formales. Pues hay formas que son solo formantes: y aquellas son las primeras formas que proceden de la luz del intelecto agente a la constitución de la cosa, así como la luz que es causa formal y sustancial del color procediendo hacia el cuerpo terminado en lo diáfano. Y hay formas sustanciales que están con él ingresando en el ser de la cosa y constituyéndola, las cuales son justo como la luz es causa del color, que ya se difunde en la superficie de lo diáfano: y aquellas son las sustancias formales conjuntas de la cosa misma que está sustancialmente constituida. Y de modo similar las sustancias formales que están constituyendo la cosa, las cuales son justo como el color es disgregativo de la vista o motivo según el acto de lo lúcido o diáfano, el cual abstraído del cuerpo coloreado determinado según el ser espiritual está en lo diáfano, y según el ser de la especie y el animal o intencional está en el ojo que percibe el color.

Las primeras, por tanto, son más "hacientes", teniendo una virtud causativa o formativa a partir de la luz del intelecto agente, y estas no se predican de la cosa constituida. Pero las segundas formas son las que perfeccionan la materia y el compuesto, descansando en el compuesto: y por eso no se predican de la cosa en la cual están, así como tampoco las primeras. Las terceras son las abstraídas de las cosas, y son las intenciones y nociones de las cosas constituidas, y.

por tanto se predican de ellas por el nombre y por la razón: por lo cual también se llaman

sustancias segundas, no porque sean sustancias simplemente como las primeras, sino porque son segundas, esto es, en este segundo lugar sustancias, así como las sustancias primeras se llaman primeras, las cuales en el primer lugar u orden se llaman sustancias, participando de la razón perfecta de la sustancia.

Además, para la sustancia perfecta y la razón de la sustancia perfecta se requieren tres cosas: una y la primera de las cuales es que tengan el ser más perfecto en la naturaleza y en el acto, y no solo el ser intencional o intelectual: y este ser no lo tienen las especies y los géneros en cuanto tales. Lo segundo es que subyazca según sí mismo, y en sí mismo funde hacia el ser cualesquiera cosas que haya de la realidad. Las sustancias segundas no tienen esto, porque se fundan en las primeras y no las fundan a ellas en el ser. Lo tercero es que atribuyan a otros la virtud de fundar y subyacer: así como el hecho de que las sustancias segundas consecuentemente subyacen a los accidentes, lo tienen consecuentemente de las primeras. Y digo "consecuentemente": porque así como en la generación "este genera a este" según la naturaleza, pero porque este generante es hombre y este generado es hombre, por tanto se sigue consecuentemente que "el hombre genera al hombre": así "este hombre es blanco", y porque este es hombre, y este blanco es blanco, por tanto se sigue que "el hombre es blanco", aunque sin embargo la blancura sea de los accidentes del individuo, y no de los accidentes de la especie, ni le ocurre a la especie sino por la diferencia del

individuo. Y no es así con lo propio: porque según la naturaleza de lo propio, primero le ocurre a la especie, y a través de la especie llega al individuo. Así pues se llama sustancia segunda, porque está en segundo lugar, de modo que la sustancia común no se predique por igual de la sustancia primera y de la segunda: de modo que cuando se dice, "de las sustancias una es primera, otra segunda", sea una división de algo dicho de múltiples maneras según esto que la sustancia se dice a partir del acto y la causa de subyacer: y en esta intención aquí se dice sustancia, o se seguiría que no es verdad lo que se probará en lo siguiente, a saber, que destruidas las sustancias primeras es imposible que permanezca algo de lo demás.

Sin embargo, se objeta sofísticamente contra estas cosas que se han dicho, porque antes son las cosas que son causas y definientes que las causadas y definidas: pero las sustancias segundas son las causas por las que las sustancias primeras son sustancias, pues son los géneros que definen las especies, y las especies son todo el ser formal y formalmente las sustancias de los individuos: parece por tanto que aquellas que han sido llamadas sustancias segundas son las primeras, y las que han sido llamadas primeras son las segundas. A esto dicen algunos sofísticamente, que según el orden y la razón del ser, sin duda aquellas que se llaman segundas son las primeras, como prueba la objeción, y las que han sido llamadas primeras son las segundas: pero según el acto de subyacer y subsistir, las sustancias individuales son las sustancias primeras, y

las especies y géneros son las segundas. Pero debe decirse de otro modo, que aquí la sustancia común puede ser la intención de aquella sustancia que está en la cosa y la causa formal y noción de la cosa, y así la sustancia segunda será la primera y la primera la segunda: o puede ser el universal abstraído de la cosa, y así es consecuente al ser de la cosa y universal, y no es sujeto, sino accidente, como dice Aristóteles. Así pues el universal que es género y el universal que es especie, aceptados como nociones esenciales de la forma de todo el ser de la cosa en potencia o en acto, son sustancias segundas, esto es, subyacentes en segundo lugar, y subsistentes en segundo lugar en el ser de la naturaleza y en el acto: y de este modo lo entiende Aristóteles. Pero la sustancia que es común a la primera y a la segunda no la define Aristóteles porque es dicha de múltiples maneras de ellas.

A partir de estas cosas que han sido determinadas en lo anterior, es manifiesto que de aquellas cosas que se dicen de un sujeto, es necesario que tanto un nombre como una razón se prediquen del sujeto:.

como respecto de algún hombre particular, tanto la razón definitiva como el nombre se predican del hombre: lo cual se prueba por un ejemplo, porque algún hombre es hombre y así el nombre se predica: y es animal racional mortal y así se predica la razón. Pues de otro modo no sería verdad lo que en lo anterior fue determinado por aquel principio: mientras una cosa se predica de otra como de un sujeto, cualesquiera cosas que

se digan del predicado, todas se dicen del sujeto: pues tal predicado está en la definición del sujeto, y por tanto da al sujeto tanto el nombre como la razón, tal como se ha mostrado en los *Físicos*.

Pero de aquellas cosas que están en un sujeto directamente en la línea recta predicamentaria del supuesto, en la mayoría de los casos ni el nombre ni la razón se predican de aquellos sujetos en los que están: pues en las cosas abstractas ni el nombre se predica ni la razón, porque el cuerpo no es la blancura, ni el alma la gramática. En algunas cosas ciertamente, como en las concretas, nada prohíbe que el nombre se predique accidentalmente a veces de los sujetos en los que están, pero que la razón definitiva de ellos se predique de ellos mismos es imposible. Un ejemplo de esto es como "blanco", que aunque esté en el cuerpo como sujeto, se predica por el nombre del sujeto: pues se dice por una verdadera predicación accidental, "el cuerpo es blanco": pero la razón definitiva de "blanco" nunca se predica del cuerpo.

La causa de esto por cierto es que "sujeto" aquí y allá no se dice según una sola y la misma razón: pues cuando aquello que es "de un sujeto" se dice que da nombre y razón al sujeto, se dice que el sujeto es un supuesto en la línea recta según el orden de los predicables esenciales: pero cuando se dice que aquellas cosas que están "en un sujeto" no dan su razón al sujeto, aunque a veces den el nombre, no se dice que el sujeto sea un ente perfecto en sí mismo y una ocasión y de algún modo causa de que algo distinto de la sustancia

exista en él, como dice Avicena. Y porque no se dice "sujeto" del mismo modo, no es de extrañar si se predica de modo diverso.

Parece sin embargo inconveniente lo que se dice, [que] si en lugar del nombre se pone la definición, lo cual es lícito hacer, como enseña Aristóteles, entonces se verá que por necesidad tal predicado da nombre y razón a su sujeto. Pues si se dice, "el cuerpo es blanco", y "blanco es coloreado disgregativo de la vista", parece seguirse que "el cuerpo es coloreado disgregativo de la vista". A esto, sin embargo, algunos se esfuerzan en responder que el accidente no tiene razón, y que no puede dar una razón definitiva a la sustancia. Pero que no tenga razón, se esfuerzan en probarlo por Aristóteles, quien parece decir y probar esto mismo: porque en la definición de un accidente cae el sujeto principalmente por la denominación del predicado: pues "blanco" es un cuerpo coloreado por la blancura, y aquí se define tal accidente, porque es necesario que se defina por un accidente esencial a sí mismo justo como "blanco" por "coloreado". Si por tanto en el intelecto de "blanco" está el cuerpo por el hecho de que el ser del accidente es ser inherente, es necesario también que en "coloreado" se entienda el cuerpo por la misma razón: y todavía en tercer lugar se entienda en aquello que se dice "disgregativo de la vista", porque también esto es un accidente, y así "cuerpo blanco" será "cuerpo coloreado" y "cuerpo disgregativo de la vista": pero tal definición en la cual lo mismo se dice muchas veces, no es nada, por tanto no hay defi-

nición del accidente. Pero esta solución es contra Aristóteles, porque Aristóteles dice [que es] algunas veces [predicado] por el nombre, pero nunca se predica por la razón del sujeto en el que está: y así supone que el accidente tiene razón. Por tanto, decir que el accidente por esa razón no se predica por la razón del sujeto en el que está, porque no tiene razón, es contra Aristóteles. Además en el *primer [libro] de los Tópicos* dice que, puesta la blancura, si alguien dijere que lo puesto es color, dice qué es: y el que dijere que lo puesto es color.

difuso en una superficie clara, dice qué es lo de la blancura por la definición: o si dijere que lo blanco es coloreado disgregativo de la vista, dice la definición de lo blanco por la causa dada: y estas son las razones definitivas.

Debe decirse, por tanto, según la doctrina de Aristóteles, que el accidente tiene razón, aunque no tenga razón según la razón perfecta de la definición como la sustancia: pero la definición del accidente se toma de los principios del sujeto que son causa del accidente: y así como el accidente está en el sujeto y se demuestra del sujeto por la causa que dice la definición del accidente. Pero cuando dice Aristóteles que el accidente se predica algunas veces por el nombre, pero nunca por la razón, entiende que nada se predica por la razón sino lo que da su razón al sujeto justo como da el nombre: que a saber, justo como el nombre dice aquello que es esencial al sujeto, así también la razón de aquel nombre diga todas las cosas que son en el sujeto esenciales, de modo que nada se ponga en la razón que no sea de la esencia del

sujeto, o como potencia, o como acto. Pero el accidente, aunque dé el nombre, nunca da la razón, porque las cosas que son esenciales al accidente son accidentales al sujeto, y fuera de la naturaleza de este: pero no hay tal razón. Además, la predicación del nombre en lo accidental no repugna: pero la predicación de la razón en cuanto razón repugna totalmente a la predicación accidental. Pues si se predica la definición como definición, no se predica sino de su definido. Pero de este no se predica sino como sustancia de él y quiddidad. Este, por tanto, es el entendimiento: que da ciertamente el nombre, al cual no repugna la predicación accidental, porque el nombre en cuanto noción puede predicarse sustancialmente y accidentalmente: esto nunca da la razón en cuanto razón, porque la razón repugna a la predicación accidental.

CAPÍTULO IV. ### *Que destruidas las sustancias primeras es imposible que permanezca algo de lo demás.*

Es manifiesto, además, por estas cosas que se han dicho, que todos los demás predicables —ya sean sustancias, o diferencias, o accidentes propios o comunes— o se dicen de las sustancias principales y primeras como de sujetos dirigidos a sí mismos en la línea predicamentaria, como las sustancias segundas, o están en ellas como en sujetos denominados a partir de los accidentes que están en ellos. Se sigue, por tanto, esta consecuencia: si las sustancias segundas son de las primeras y los accidentes están en las primeras, entonces por la destrucción del consecuente, si

las sustancias primeras no son, es imposible que haya algo de ellos, ya sea del número de las sustancias segundas, o del número de los accidentes. Pero esto se hará fácilmente manifiesto a partir de estas cosas que ahora se van a decir. Propónganse, por tanto, cada una de las demás cosas que son distintas de las sustancias primeras. Y primero propónganse sobre las sustancias segundas que se predican de las primeras. Digo que "animal" se predica de "hombre" como el género de la especie: por tanto ambos de estos, a saber "animal" y "hombre", que son género y especie y sustancias segundas, se predicarán también de algún hombre como de un particular. Pues si se dijera que no se predica de alguno (lo cual es lo opuesto contradictoriamente a aquello que es predicarse de alguno, puesto que "no de alguno" y "de ninguno" equivalen), se seguiría que "animal" no se predica de ningún hombre, y así no se predicará "animal" de "hombre": pero se había dado que se predicaba de "hombre", por tanto se predicará también de algún hombre: pero nada se predicará de algo, sino por el hecho de que está en ello según la doctrina que ya precedió sobre los *Universales*: por tanto "animal" y "hombre" están en algún hombre. Del mismo modo se prueba respecto del accidente que.

está en la sustancia primera: pues el color está en el cuerpo, por tanto [está] en algún cuerpo [particular]. Pero si no está en alguno de los cuerpos individuales, se sigue que no está en ningún cuerpo, y así no está en absoluto en el cuerpo: pero se había dado que estaba en el cuerpo, por

tanto se sigue que está en algún cuerpo [particular]. Además, cualesquiera cosas que están en algo, no tienen el ser fuera de aquello. Pero las sustancias que son sustancias segundas y los accidentes están en la sustancia primera según el ser. Por tanto, no tienen ningún ser fuera del ser de aquella: por tanto, todas las demás cosas o se dicen de las sustancias principales, o están en ellas como en sujetos: por tanto, no existiendo las sustancias primeras, de modo que ninguna de las sustancias primeras sea, es imposible que alguna de las otras sea o permanezca en el ser. Pero todas las demás cosas o se dicen de las sustancias primeras como sujetos, o están en ellas como sujetos: y cualesquiera cosas que se comportan de uno de estos dos modos respecto a la sustancia primera, no tienen el ser sino en la sustancia primera, y no tienen el ser fuera de ella misma: pero si no existe la sustancia primera, entonces no tienen el ser en la sustancia primera; por tanto, destruida la sustancia primera según el ser, nada permanece de las sustancias segundas o de los accidentes.

Y esto ciertamente parece contrario a aquello que se dijo en la doctrina de los *cinco universales*, a saber, que destruido cualquier hombre y cualquier otra especie de animal y cualquier individuo, todavía permanece el animal: pues permanece la sustancia animada sensible.

Además, las sustancias segundas son anteriores, porque son de la constitución de los últimos que se llaman sustancias primeras. Pero no se

sigue la destrucción de los que son anteriores por haber sido destruidos los posteriores.

Además, desde los inferiores hacia el superior no vale el proceso de argumentación, sino afirmando y no negando. Pero si son verdaderas las cosas que aquí se dicen, entonces el lugar desde el inferior al superior vale destruyendo o negando, lo cual es inconveniente: pues se argumenta así: el inferior no es, por tanto el superior no es, lo cual no se sigue; pero inversamente: el superior no es, por tanto el inferior no es.

A estas cosas, sin embargo, hay que decir, como recordamos haber dicho en la doctrina de los *Universales*, que los superiores no tienen el ser actual según la naturaleza, ni el ser perfecto con la perfección última, sino en los individuos, que son los únicos que alcanzan el ser perfecto en la naturaleza, y que todas las cosas que están en el género y la especie tienen el ser en potencia y [como] indeterminado y confuso y fluido hasta que alcanzan aquello [el ser individual]: y por eso, no existiendo aquellos [individuos], nada de lo demás tiene ser actual y determinado en la naturaleza.

A aquellas cosas que objetan contra esto, hay que decir que los anteriores según la naturaleza no se destruyen como anteriores cuando se destruyen los siguientes posteriores, según el ser de los anteriores: y así, destruidos los individuos, permanece el ser de aquellos que son anteriores por naturaleza a los individuos, y destruidas las especies, permanece el ser de aquellos que son anteriores a las especies según aquel ser por el

cual son anteriores a ellas: pero este es el ser intelectual por el cual son géneros y especies, y no es el ser actual perfecto en la naturaleza: pues en cuanto a esto se destruyen al destruirse los primeros, porque no tienen tal ser sino en los primeros.

A aquello que se objeta sobre el lugar desde el inferior al superior, que no vale sino afirmando, decimos que esto es verdad: pero no es un lugar desde el inferior, sino que es un lugar a partir de las partes suficientemente enumeradas como aquí: esto no tiene ser sino en A, y B y C; si por tanto no es ni A, ni B, ni C, se sigue necesariamente que él mismo no es, y esto ciertamente es verdad. Así, pues, es verdad en cuanto al ser actual perfecto en la naturaleza, que destruidas las sustancias primeras y principales, es imposible que algo de lo demás permanezca según tal ser.

Si alguien, sin embargo, se opusiera y dijera que no se sigue que si no permanece según tal ser, no permanezca según el ser simplemente. Hay que decir que

tal ser es el ser simplemente, y todo otro ser es el ser en cierto sentido: por lo cual, si no permaneciera según tal ser, ciertamente no permanecería simplemente, sino que permanecería en cierto sentido: y así habla Aristóteles.

CAPÍTULO V. ### *Que las especies son más sustancias que los géneros, pero no así una especie especialísima respecto de otra especialísima.*

De las sustancias segundas, ciertamente, las especies son más [verdaderamente] sustancias

que los géneros por la misma razón que se ha dicho; pues la especie está más próxima a la sustancia primera que el género según el descenso en la línea predicamentaria: y porque está más próxima, determina más [precisamente] el ser de aquella. Y esto se prueba por el hecho de que si alguien, habiendo sido interrogado sobre una sustancia primera "¿qué es?", como "¿qué es cierto hombre?", el que responde a la pregunta "¿qué es la sustancia primera?", asignará qué es la sustancia primera más evidente y manifiestamente profiriendo la especie en la respuesta que profiriendo el género: pues la especie es todo el ser formal de cierto hombre: pero el ser del hombre en el género no es el todo sino según una parte, y está confuso por la comunidad del género: por lo cual, así como el ser de cierto hombre es más determinado en cierto hombre que en "hombre", así el ser de cierto hombre es más determinado en la especie que en el género: por tanto, asignando "hombre", asignarás qué es cierto hombre más manifiestamente que asignando que "animal" está en la especie: así como ser hombre es más propio de algún hombre que estar en el género como ser animal: pues ser animal es ser más común y más confuso e indeterminado que ser hombre, como es evidente al inducir en casos similares. Pues cuando hayas sido interrogado "¿qué es algún árbol?", y hayas dicho que algún árbol es según su especie, asignarás qué es cierto árbol más manifiestamente y con mayor certeza que si hubieras dicho que es una planta.

Por tanto, de modo similar, también asignando a cierto hombre diciendo que es hombre, asignarás ciertamente qué es más manifiestamente que si hubieras dicho que el mismo [hombre] es un animal.

Además, esto ciertamente se prueba por otra razón: pues las sustancias principales se llaman principales por esta razón, porque subyacen y son sujetos para todas las demás cosas, y todas las demás cosas o se predican de estas o están en ellas, como se ha dicho: pues por eso fueron llamadas máximamente sustancias en la *Física*. Pero así como las sustancias primeras se comportan respecto a todas las demás cosas al subyacer y fundarlas en el ser actual, así también se comportan las especies respecto a los géneros: pues la especie subyace al género como determinando su confusión hacia el ser formal último: y esto se prueba por el hecho de que los géneros se predican de las especies como lo más común de lo menos común, y como el todo de la parte de la cual es el todo. Pero las especies se predican mínimamente de los géneros, por el hecho de que no se convierte, de modo que así como el género se predica universalmente de la especie, así se predicara la especie del género. Se sigue, por tanto, de estas cosas que la especie dice más [verdaderamente] la sustancia y el "qué es" de la sustancia primera que el género.

Parece, sin embargo, objetarse contra esto, porque en la pregunta "¿qué es?", dice más la causa quien asigna aquella causa que es causa *per se*, que si asigna una causa que a través de

aquella anterior tiene el ser causa: pero el generalísimo, que es principio de todas las cosas, es causa *per se* en la pregunta "¿qué es?", y todas las demás cosas inferiores son causas por aquello, y así parece decir más el "qué es" asignando el género que asignando la especie: lo cual, si se concede, es lo contrario a lo que se ha dicho.

Además, puesto que en lo inferior está lo superior en acto y en el intelecto, quien asigna aquello que es inferior, asigna también aquello que es superior: pero quien asigna lo superior, no asigna lo que es inferior ni en acto ni en el intelecto, porque no está en ello sino según la potencia: por tanto, asigna más la causa de "lo que es" quien.

...asigna la especie que aquel que asigna el género: y esto debe concederse. Y a lo que se objeta que quien asigna lo que es inferior, asigna lo que es causa por otro: Debe decirse que lo inferior no es causa por otro que esté fuera de ello, y por eso no es causa enteramente por otro, sino por sí mismo. Pero si fuera por algo fuera de sí mismo, entonces sería causa enteramente por otro: y por eso en la cuestión de qué es algo, mejor asigna la causa quien dice la especie que quien dice el género. Es manifiesto por tanto que entre las sustancias segundas la especie es más sustancia que el género.

Pero de las mismas especies cualesquiera que son especies especialísimas, de modo que de ningún modo pueden ser géneros, una no es más sustancia que otra: porque cada una de ellas igualmente es todo el ser de sus individuos determinado en la forma última, al cual en el ser del

individuo nada se añade sino la materia y el accidente individuante. Lo que se prueba induciendo: porque si se te pregunta qué es algún hombre y qué es algún caballo, nada más familiar asignarás perteneciente o determinante al ser de este hombre respondiendo acerca de algún hombre que es hombre que acerca de algún caballo que es caballo: pues igualmente determinado y cierto es el ser de un cierto hombre en hombre, y el ser de un cierto caballo en caballo. Igualmente por tanto hombre y caballo, que son especies especialísimas, son sustancias en cuanto al acto de subyacer. De manera similar también de las sustancias principales de una especie que de otra especie, las cuales ambas son especialísimas y no están puestas subalternamente en subalternación, la sustancia principal de una especie no es más sustancia que la sustancia principal de otra especie, y más o menos sustancia principal que la otra: pues algún hombre no es más sustancia principal que algún buey o algún caballo, sino que igualmente son sustancias principales todos los individuos de las especies.

Pero no es así en los géneros: pues aunque el género sea género del género superiormente hasta el generalísimo, no se sigue sin embargo que el género del género sea tercera sustancia y el género de aquel género sea cuarta sustancia, y así ascendiendo sea quinta, y sexta, de modo que la última sea el generalísimo: porque en las formas comunes que se predican, no hay sino lo confuso y lo determinado por el acto último: y por eso no hay sino dos sustancias en el género

según lo más y lo menos, la determinada ciertamente que es la especie y la indeterminada que es el género: pero esto es verdadero, que en lo confuso hay lo confuso, lo más confuso, y lo confusísimo: pero éstos no hacen un grado según una especie diferente, porque para más de ellos es confuso e indeterminado: con razón por tanto aquellas que ascendiendo después de las sustancias principales son las especies y los géneros de los inferiores se dicen sustancias, y sólo aquéllas son sustancias segundas: pues sólo éstas indican según la cuestión hecha por qué es algo, que la sustancia principal está en un ser confuso e indeterminado entre aquellas que se predican de la sustancia principal: pues todos los predicables se predican en la categoría de cualidad: pues asignando a algún hombre qué es, demostrará algo más familiar y más cierto si dice que es una especie y es hombre que un género, diciendo que es animal. Pero de los demás predicables que se predican según accidente, porque están en un sujeto, cualquier cosa que asigne respondiendo a la interrogación hecha por qué es algo, cualquiera asignará extrínsecamente: ni será de la esencia de la sustancia primera, a saber de su quididad. Por el opuesto por tanto por esta causa sólo las especies y los géneros se dicen sustancias segundas.

Además esto mismo también se prueba de este modo: porque las sustancias principales se dicen sustancias del acto de subyacer, por eso se dicen sustancias principales porque a todos los demás predicados subyacen ya sean esenciales ya accidentales. Pero así como las sustancias primeras se

relacionan con todos los demás predicados en el subyacer, así las especies y los géneros de las sustancias principales se relacionan con los demás accidentes restantes, a saber predicados:

porque todos los restantes predicados accidentales se predican de las especies y los géneros del modo que se determinó arriba: pues dirás que algún hombre [particular] es gramático, por tanto también dices que "hombre" y "animal" son gramáticos, como se probó hace poco: de modo similar ocurre también en los demás predicados accidentales. Por tanto, las especies y los géneros tienen el segundo lugar en el subyacer: por eso se llaman sustancias segundas, y todas se llaman sustancias, y ninguna [se llama] tercera o cuarta.

CAPÍTULO VI — *Sobre este [rasgo] común de la sustancia que es el no estar en un sujeto.*

Determinadas estas cosas sobre las sustancias principales y segundas, resta ahora determinar las propiedades o pasiones que siguen al género de la sustancia. Tocaremos, por tanto, primero las propiedades que convienen a la sustancia en cuanto está en los predicables, porque aquellas son más propias para nuestra presente intención. Puesto que lo propio es lo que conviene a todo y siempre, por eso aquellas cosas que se dicen propiamente del género entero y de toda la coordinación de la sustancia son comunes a las especies y los géneros.

Digamos, por tanto, que es común a toda sustancia el no estar en un sujeto de aquel modo en que el accidente está en un sujeto. Pues ya

distinguimos antes que "sujeto" se dice según el nombre [como] lo mismo que aquello que está "arrojado debajo" o el "supuesto", y así la naturaleza común está en su inferior justo como en un sujeto, como el género en la especie, y la especie en el individuo, y universalmente la sustancia segunda en el inferior y particular. Pero se llama "sujeto" al ente completo en sí mismo, que es causa de que un accidente u otra cosa exista en él: y de este modo nada sino el accidente está en un sujeto: y así es común a toda sustancia, tanto segunda como primera, el no estar en un sujeto.

Pero esto es evidente por inducción. La sustancia principal, que es un particular de la sustancia, ni se dice de un sujeto, porque nada le subyace como supuesto, ni está en un sujeto justo como el ser del accidente es estar en un sujeto, porque es existente por sí misma.

De las sustancias segundas, de modo similar, es manifiesto que ninguna está en un sujeto llamado así "sujeto" al ente completo, que da el ser a otro en sí mismo, el cual ser no tiene a menos que esté en él: pues "hombre", que es sustancia segunda, se dice ciertamente de un sujeto, en cuanto el supuesto se llama sujeto cuando se predica de algún hombre [particular], como cuando se dice, "algún hombre es hombre". Pero no está en algún hombre como en un sujeto, en cuanto el sujeto se llama ente completo, dando el ser a otro por el hecho de que está en él y no tendría el ser a menos que en él estuviera. Cuya prueba es: porque así como "hombre", que es sustancia segunda, no está en algún hombre de modo que

reciba de algún hombre el ser, que no tendría a menos que en él estuviera: pues "hombre" en cuanto sustancia segunda y especie es el ser de los individuos y el ser de algún hombre, dando el ser a los particulares, y por eso es imposible que reciba el ser por el hecho de estar en ellos. De modo similar también "animal", que es sustancia segunda como género, se dice ciertamente de un sujeto [como] de algún hombre o algún animal, pero no está en algún animal u hombre como un accidente en un sujeto.

Además, como se ha sostenido antes, de aquellas cosas que están en un sujeto como el accidente está en un sujeto, ciertamente no se prohíbe que el nombre sea predicado algunas veces del sujeto en el que están, pero es imposible que la razón de ellas sea predicada del sujeto, de modo que se predicara como razón del sujeto, como se ha mostrado antes. Pero de las sustancias segundas, tanto el nombre como la razón definitiva se predican del sujeto que es el supuesto: lo cual es evidente, porque el nombre de "hombre", que es sustancia segunda, se predica de algún hombre, pues "algún hombre [particular] es hombre": y de modo similar la razón [se predica], porque "algún hombre es animal racional y mortal": por tanto, la sustancia segunda no es del número de aquellas cosas que están en un sujeto justo como el accidente está en un sujeto.

Pero este [hecho], que es el no estar en un sujeto, es ciertamente una propiedad que conviene a toda sustancia y siempre, pero no le conviene a ella sola: pues conviene también a la diferencia,

la cual no está en el predicamento de la sustancia según la línea recta de los predicables en el sobrestar y subyacer: pues la diferencia no está en un sujeto: pues "bípedo" y "capaz de caminar", que son diferencias divisivas del "animal móvil", y diferencias constitutivas de la especie "hombre", se dicen y predican del sujeto en el que están que es el sujeto como supuesto, [a saber] del hombre: pero en ningún sujeto están, en cuanto el sujeto completo en sí mismo da el ser al accidente que está en potencia: pues la diferencia en la especie da el ser en acto a la especie: porque, como se ha determinado en la ciencia de los *Universales*, la diferencia es lo que conduce al ser y lo que es parte de aquello que es el ser de la cosa: por tanto ni "bípedo" ni "capaz de caminar" está en el hombre de modo que por el estar-en reciba lo que es: pues la diferencia confiere el ser a la especie, y no lo recibe de ella: pues si recibiera el ser de la especie sujeta a ella, sería necesario que la especie fuera recibida en la definición de la diferencia justo como el sujeto es recibido en la definición del accidente: pero esto no ocurre: sino que más bien la diferencia es recibida en la definición de la especie: está claro, por tanto, que no está en la especie como accidente. Además, de cualquier cosa de la que se predica la diferencia como de un sujeto por el nombre, de la misma se predica la razón o definición de la diferencia, como está claro por el ejemplo: porque si "capaz de caminar" se dice o predica del hombre, entonces también la razón definitiva de "capaz de caminar" se predica del hombre, la cual es "ser móvil por los pies por

voluntad o apetito según movimiento procesivo": pues el hombre es capaz de caminar, [es decir], el hombre es móvil por voluntad con movimiento procesivo.

Puede surgir aquí una duda, sin embargo, ¿si la diferencia es sustancia? Pues parece que ella no es sustancia por el hecho de que se dice: "este [hecho], que es el no estar en un sujeto, no conviene sólo a la sustancia sino también a la diferencia": pues por esto parece que la diferencia no es sustancia. Pero esto ya ha sido suficientemente determinado en la ciencia de los *Universales*. Pues aquella diferencia que es más propiamente diferencia es, según lo que es y según su naturaleza, una sustancia, la cual es forma sustancial, que da el ser en acto a la sustancia toda, y de este modo es del ser del todo: pero aquello que es noción que designa todo el ser en acto es diferencia, y por eso se predica del todo. Si, sin embargo, la diferencia se considera en cuanto referida al género, cuya cualidad es consistente en la potencia de este [el género], se comporta respecto al género como siguiendo al ser perfecto del género, y por eso en esta comparación se compara con el género como cualidad inseparable del accidente: cual cualidad, no obstante, según la naturaleza de la cualidad no es cualidad, sino que es cualidad esencial por el hecho de que la potencia del género es potencia de lo imperfecto, cuya imperfección se perfecciona hacia el acto por la potencia determinada del género a través de la diferencia conjunta a él: y de este modo la forma sustancial tiene el modo de una cualidad.

Pero comparada con la especie que constituye en su ser, es también cualidad esencial y sustancia, porque nada constituye en el ser sino la sustancia: y porque así tiene el modo de la cualidad y el efecto de la sustancia, por eso no es sustancia según toda su razón. Y porque es simple y no compuesta, por eso no puede caer en la línea directa de la coordinación de los predicables de la sustancia según el orden de sobrestar y subyacer: porque no mira al género de la sustancia como al principio de su ser, por eso por sí misma no puede ser género: pues los géneros primeros son los primeros principios de las cosas. Pero mirando a otro como a su principio en el que está, no puede ser primer principio, y así no puede ser género. Puesto que, por tanto, mira al género.

no como supuesto para el género, sino como hacia aquello en lo que está como en una potencia natural, se sigue necesariamente que esté en una línea lateral, y por eso ni está en el género [directamente], ni es enteramente extraño y separado del género. Y de esto ciertamente hemos entregado la doctrina en la ciencia de los *Universales* en el tratado sobre la *Diferencia*: pero aquí decimos sólo lo que es necesario para la presente intención. Porque, por tanto, no está en el género de la sustancia, por esta razón se dice que el "no estar en un sujeto" conviene no sólo a la sustancia, sino también a la diferencia.

Pero hay algo que podría causar perturbación según esta doctrina: de modo que alguien podría conmoverse respecto a las partes de las sustancias principales, como es la mano, el pie y

cosas semejantes, o incluso como la materia y la forma, a partir de las cuales se hace la sustancia compuesta: pues aquellas partes parecen estar en la sustancia compuesta como en un sujeto: pues no tienen el ser de partes sino en el compuesto, pues una mano cortada no es una mano: y así tal vez alguien pensaría que según esta doctrina nos vemos forzados a decir de múltiples maneras que ellas no son sustancias y viceversa, por esta razón de que no son como sustancias. Pues aquellas cosas que están en algo como partes esenciales o integrales, por el hecho de que están así en el todo, no tienen el ser en un sujeto: pues uno es el modo de ser algo en algo como parte en el todo, y otro el modo de ser en algo como accidente en un sujeto, como se determina en el cuarto [libro] de la *Física*.

Hay que saber, sin embargo, que la parte no está en acto sino cuando está en el todo: pero es parte en potencia y no según el acto cuando no está en el todo, y así recibe del todo el acto y la razón: pero el acto de ella y su forma es la operación de ella misma que tiene según la forma, como del ojo el ver, y de la raíz atraer el alimento, y de la hoja defender el fruto del calor, y de la mano realizar la obra mandada por el intelecto, y cosas semejantes: y las potencias todavía tienen partes en el todo, y no las tienen cuando no están en el todo:

y por eso las partes cortadas reciben equívocamente aquellos nombres que tienen en el todo: pero el hecho de que en el todo reciban de algún modo el nombre y la razón es por el todo: pero

el accidente no hace esto cuando está en el todo como en un sujeto. Y por tanto hay equivocidad cuando se dice "parte en el todo", y cuando se dice que el "accidente está en el todo": pues el accidente no es forma de la parte sino del todo, porque el sujeto del accidente es un ente en sí completo: pero lo completo es el todo compuesto. Hay todavía además una disimilitud, porque las partes en el todo, ya sean esenciales o integrales, constituyen el todo según el ser, y por eso son sustancias del todo: pues el accidente no está en el todo como constituyéndolo según la sustancia, sino que está como constitutivo en el ser de cualquier modo a través de la sustancia, y por eso en la definición del accidente se recibe el sujeto como causa del accidente: pero en la definición del compuesto se reciben las partes como principios de conocer el todo: porque los mismos son los principios de conocer y de ser, como se dice en el principio de la *Física*: pues dice Aristóteles que conocemos el compuesto y el todo cuando sabemos de qué cosas, y cuántas, y de qué clase de cosas es.

A partir de estas cosas, sin embargo, algunos errantes objetan, como dice Gregorio Niseno: Cualesquiera cosas que están en algo como entelequia, están en ello o como accidente o como forma material que [no] tiene ser fuera de ella misma: pero el alma como entelequia tiene el ser en el cuerpo: por tanto, o está en él como el accidente en el sujeto, o como forma material: y cualquiera de estas cosas que se conceda, se sigue que no tiene el ser sino en el cuerpo, y no tiene

el ser fuera de él. A esto, sin embargo, algunos intentan responder diciendo que el alma tiene el ser en el cuerpo como lo motor en lo movido, como el rey en el reino, y el marino en la nave, y por eso es separable del cuerpo, y separada tiene el ser en sí misma.

Pero, sea dicha con su venia, éstos no sol-

solucionan la objeción, porque la objeción procede así diciendo que cualesquiera cosas que están en un cuerpo como entelequia, etc., y lo motor en lo movido es como una entelequia: pero el alma en el segundo [libro] del *Alma* se dice que es entelequia del cuerpo orgánico, que tiene vida en potencia. Y esto se dijo del alma, no según lo que es el alma, sino según lo que es forma del cuerpo animado: y por eso dice Aristóteles que el alma así definida está en hábito, y como el sueño, y como la figura elemental: y es una definición que se comporta respecto a la demostración como la conclusión: y por eso en lo que sigue la corrige Aristóteles diciendo que el alma según la sustancia, según que el alma es sustancia, se define así: "El alma es principio y causa de la vida", añádase, tal cual es el alma misma: pues la vegetativa es causa y principio de la vida vegetativa, y de la sensible el principio y causa de la vida es la sensible: cuales vidas no son sin cuerpo: y por eso aquellas almas no son principios y causas de tal vida sino en el cuerpo: pero el alma intelectual es principio y causa de tal vida sin cuerpo: pues la inteligencia se perfecciona sin cuerpo alguno, y está separada de todo sujeto corporal: si por tanto es principio y causa de tal vida, también según sí

misma será de tal vida principio y causa: separada por tanto del cuerpo es causa y principio de tal vida.

A lo objetado, sin embargo, hay que decir que el alma intelectual no es entelequia del cuerpo sino por su acto, que es la infusión del sentido y del movimiento en el cuerpo, y éstos son actos de ella según lo que es parte y potencia de ella, justo como lo vegetativo y lo sensible: pero el acto y operación de ella según lo que es en la sustancia, es según lo que es intelectual: y este acto y esta operación es sin cuerpo. Estas cosas, aunque no sean al propósito [del presente tratado], sin embargo se han puesto para remover la objeción, para que la doctrina sea más perfecta.

CAPÍTULO VII. ### *Sobre lo propio de la sustancia y la diferencia que es el predicarse unívocamente.*

Además, hay un rasgo propio que conviene siempre, pero no a uno solo, ni a todo: ciertamente no conviene a uno solo, porque conviene a la sustancia y a la diferencia: pero no conviene a todo, porque no conviene a la sustancia principal. Este rasgo propio (que está presente ciertamente como propio en las sustancias que por el subyacer y sobrestar se llaman sustancias, y está presente en las diferencias que no se dicen estar directamente en el género por el subyacer) es que todos los predicados que son a partir de ellas y son de su número, se predican unívocamente de aquellos de quienes se predican: pues todos los predicados que son de éstas, esto es, tomados de la sustancia y las diferencias, o se predican de los individuos o

de las especies, llamada "especie" generalmente a la subalterna y a la especialísima. Este rasgo propio, sin embargo, no conviene a toda sustancia, porque no conviene a la sustancia principal que es la sustancia individua. Pues a partir de la sustancia principal no hay ninguna predicación, porque el individuo de nada se predica: y si no hay ninguna predicación tomada de la sustancia principal, entonces no se predica unívocamente de algo, por el hecho de que de nada como sujeto para sí se predica ella misma: pues es el sujeto más reciente de todos, y por eso no puede tener algo que sea sujeto para ella, en cuanto el sujeto se dice según la naturaleza [como] supuesto subyacente, ni puede decirse de un sujeto: pero todo lo que se predica unívocamente de algo, se dice de ello como de un sujeto: por tanto la sustancia primera de nada se predica unívocamente. Y así se tienen dos condiciones, a saber que no se predica, y que no se predica unívocamente.

A esto, sin embargo, parece ser contrario lo que en el libro de los *cinco universales* dice Porfirio, a saber que el individuo.

se predica de uno solo, esto es, de sí mismo. Pero esto se resolvió en la ciencia que escribimos sobre los *Universales*. Pues allí mismo dijimos que el hecho de que algo se predique de sí mismo por una predicación natural no ocurre, o por una predicación esencial. Porque en tal predicación el predicado debe ser de la razón del sujeto y principio de constituirlo y conocerlo. Pero esto no puede ser cuando lo mismo se predica de sí mismo. Del mismo modo, cuando el sujeto

es de la razón del predicado, entonces el sujeto es principio de conocer el predicado: y esto de nuevo no puede ser cuando lo mismo se predica de sí mismo: pues no puede haber sino una predicación por accidente si hay predicación: pues allí no se predica el efecto propio de la causa. Pero no es una predicación por accidente, porque ni el predicado es accidente del sujeto, ni el sujeto es accidente del predicado. Y así ni es predicación *per se*, ni por accidente: por tanto ninguna. Y esto ciertamente es verdad, porque cuando el individuo se predica de sí mismo, se significa que lo mismo está en sí mismo: lo cual de ningún modo puede entenderse: porque nada está en sí mismo, como dice Aristóteles. Pero lo que dice Porfirio ha de entenderse sobre la predicación inordinada, que no es una predicación universal de algo: y entonces aquella predicación se reduce al arte, para que lo mismo según aquello que es se entienda predicarse, y esto es cuando se dice, "este hombre es este hombre", o "Sócrates es Sócrates", para que el sentido sea, que "este hombre según aquello que es cosa de la naturaleza es este hombre por el cual tiene el ser de hombre", o "Sócrates según que es este Sócrates es el Sócrates por el cual tiene el ser de Sócrates", esto es, según que está bajo los individuantes que significan que él mismo es Sócrates. De tales predicaciones no hablamos aquí.

Pero hablando de este modo, como dice Boecio, ninguna proposición es más verdadera que aquella en la que lo mismo se predica de sí mis-

mo: porque en tales casos lo mismo según aquello que es se predica de aquello que es, pues el ser

por el cual es lo que es, es inseparable a través del intelecto de aquello que es: y por eso siempre es verdadera, y como dicen algunos, de nadie sino de sí misma tal proposición tiene su verdad: pues siempre es verdad esto, "el hombre es hombre", "la casa es casa", porque el ser en lo que es, siempre se acepta a través del intelecto, y por eso es eterna la verdad de tales proposiciones, como dicen algunos.

Queda claro, por tanto, cómo hay y cómo no hay predicación a partir de la sustancia primera y principal. Que no se predica unívocamente, se prueba fácilmente por el hecho de que no tiene algo sujeto bajo sí como supuesto, en lo cual esté como género o diferencia, lo cual es causa de la predicación unívoca. Puesto que, sin embargo, de algún modo se predica de sí misma, no se predica no obstante como ente de la razón de sí misma, y así no puede predicarse unívocamente de sí misma.

Que toda predicación que se toma de las sustancias segundas y las diferencias sea unívoca, se prueba por inducción: porque cualesquiera cosas que son del número de las sustancias segundas, son especies o géneros: y la especie ciertamente se predica esencialmente de muchos que difieren sólo en número, y éstos son los individuos: pero los géneros se predican tanto de las especies como de los individuos por predicación sustancial, porque el género se predica de muchos que difieren en especie. De modo similar también las

diferencias se predican de las especies y de los individuos de las especies que constituyen, como esencias formales que están en las especies y en los individuos: y cuando las especies se predican de las sustancias primeras, entonces las sustancias primeras reciben la razón de las especies, porque la especie da al individuo su nombre y su razón: y de modo similar cuando los géneros se predican de las especies y de los individuos, las especies reciben las razones de los géneros por la misma causa, porque por el hecho de que el género está esencialmente en la especie tanto en acto como en el intelecto, el género da a la especie su nombre y su razón por aquella dignidad que se premisa, a saber que cuando uno.

otro se predica de otro como de un sujeto, cualesquiera cosas que se predican sustancialmente del predicado, todas se dicen del sujeto del mismo modo y orden de predicación. De modo similar, además, cuando la diferencia se predica de las especies y de los individuos, por el hecho de que está esencialmente en ellos como acto, entonces tanto las especies como los individuos reciben la razón definitiva de la diferencia, porque la diferencia misma está esencialmente en ellos como acto y como forma. Pero ya se ha sostenido que son unívoca aquellos cuyo nombre es común y uno, y la razón definitiva dada según ese nombre es la misma. Pero con un nombre y una razón se predican las sustancias segundas y las diferencias: por tanto, todos los predicados que se toman de las sustancias segundas y de

las diferencias en una predicación ordenada, se dicen o predican unívocamente.

Atiende, sin embargo, a que aunque la diferencia no se tome como género, y no tenga un sujeto en la línea recta de estar arriba y abajo, sino que esté de lado mirando a tal línea, sin embargo la diferencia tiene un sujeto en el que está, del cual es como predicable y como un cierto universal, y así se predica de él unívocamente.

Además, hay que notar que aunque la diferencia no tenga un género que esté en ella a través del intelecto, y así no tenga una verdadera definición por la cual se predique, sin embargo tiene su nombre asignado a través de sus formativos esenciales por una causa esencial, como aquello que se dice: "lo que conduce al ser", y "lo que es parte de aquello que es el ser de la cosa". Pues esta asignación fue dada a través de la causa, según que la diferencia misma es causa del ser, y por ésta ha de predicarse unívocamente: y en quien conviene la predicación de su nombre, en él está la diferencia por esta misma razón completa, a saber, que la diferencia conduce aquello al ser, y que la diferencia misma es parte esencial del ser de aquella cosa. Pues así se entiende qué es predicarse por el nombre y la razón, a saber, de modo que el sujeto del cual se hace la predicación, así como participa del predicado por el nombre, así participe de él por la razón.

CAPÍTULO VIII — *Sobre lo propio de la sustancia que es significar "este algo" (hoc aliquid).*

Poseídas ya todas las propiedades que siguen a la sustancia en cuanto es uno de los predicables, resta ahora ver sobre las propiedades de ella misma según que ella es sustancia sin que se considere como predicable o como uno de los predicables o predicamentos. Digo, por tanto, que toda sustancia parece significar "este algo": pero el significar "este algo" conviene ciertamente sólo a la sustancia, pero no conviene a toda [sustancia], porque así como el predicarse unívocamente conviene a la sustancia segunda y no a la primera, así el significar "este algo" conviene a la sustancia primera y no a la segunda, aunque parezca convenir también a la sustancia segunda misma. Y en las primeras ciertamente es indudable y universalmente verdadero, puesto que las sustancias primeras significan "este algo": porque tienen materia terminada y señalada por los accidentes e individuantes, por los cuales son aquí y ahora, y por los cuales cada una de ellas es una en número, y aquí y ahora, en lo cual, como dice Boecio, no se encuentra diversidad al numerar: lo cual no conviene a lo que es uno en especie o género, que no tiene materia determinada ni señalada, y por eso por división de la materia actúa hacia la pluralidad de individuos, y por división de las diferencias que dividen al género [actúa] hacia la pluralidad de especies, de modo que la unidad de número no se conserva en ellas. Por tanto, la sustancia primera tiene el ser "esta" a partir de la individuación y terminación de los individuantes, pero el ser "algo" en la forma lo tiene a partir de la especie que está en ella y es

su ser, y así se llama propiamente "este algo": por lo cual dice Boecio en el libro de las *Hébdome*: Todo lo que es, tiene de otro que es, y de otro que es "esto": pues lo que es "esto", es por la designación de esto, porque es "esto": pero lo que.

tem es, no puede ser sino por esto, que es para sí mismo causa de ser.

En las sustancias segundas, sin embargo, parece ciertamente bajo una figura de apelación que el nombre significa de modo similar "este algo", cuando alguien haya hablado nombrando al "hombre" o al "animal": no es sin embargo verdad que el nombre de la sustancia segunda signifique "este algo", sino que el nombre de la sustancia segunda significa más bien un "cierto cual" (*quale aliquido*) y no "este algo". Pues aquello que se significa como sujeto en el nombre, no es uno en número, del modo que es uno en número lo que se significa como sujeto por el nombre de la sustancia primera: pues el sujeto del nombre de la especie se predica de muchos en número en los cuales se significa que está en acto y simultáneamente, y el "animal", que es el sujeto del nombre del género, tanto se dice de muchos que difieren en especie como en número en los cuales está en acto y simultáneamente.

Digo, sin embargo, "figura de apelación", no como dicen algunos la institución del nombre, la cual dicen que se hizo primero en los individuos, por el hecho de que dicen que los nombres fueron instituidos primero para la significación de los individuos. Sino que llamo "figura de apelación" a una formación similar del nombre para signi-

ficar la especie y para significar al individuo. Pues la naturaleza, como dice el Damasceno, se considera de dos modos: a saber, en sí misma, y en el átomo o individuo, y en ambas consideraciones la naturaleza se designa con un nombre similar. Pues la naturaleza común considerada en sí misma se llama "hombre", y considerada en el átomo se llama "este hombre": y porque es una, no diferente sino por lo común y lo determinado, por esto fue necesario que fuera designada con un solo nombre: y esto se llama "figura de apelación". Y esta figura de apelación es para nosotros también causa de engaño en la falacia de la "figura de dicción", porque a menudo interpretamos un "cierto cual" (*quale quid*) como "este algo" (*hoc aliquid*).

La causa de esta figura de apelación, además, es: porque tanto el género como la diferencia y la especie y el individuo parecen significar lo mismo y la misma naturaleza. Pues el género dice la forma en materia indeterminada dif-.

...fuso, y tal ser del compuesto es el género mismo como una cierta noción: y por lo tanto se predica del todo, porque dice el todo del modo que se ha dicho. La diferencia, sin embargo, dice la forma y el acto en relación con la materia indeterminadamente referida e inclinada, y como reflejada hacia tal materia: por lo cual ésta también dice el ser total de todo el compuesto, y por eso también ella misma se predica del todo. La especie, por su parte, dice la forma en la materia que hacia el acto último está como perfecta, pero no está limitada por términos ni determinada por

el lugar y el tiempo: y por lo tanto ésta también dice el ser total, y es la noción del todo y no de la parte, y por ello se predica del todo. El individuo, empero, dice la forma en la materia determinada, designada por los lugares limitantes y la diferencia del tiempo y por los siete individuantes, los cuales han sido determinados en la ciencia de los *Universales*. Y porque así lo uno está en todas las sustancias segundas y primeras y en las diferencias, convino que fuera similar la figura de apelación.

Aunque, sin embargo, sea uno en todos lo que bajo la figura de apelación se designa por el nombre, no es sin embargo uno el modo del mismo por el cual está en todos los demás: pues no es el mismo modo de lo confuso y de lo que está hacia el acto último, ni es el mismo modo de lo común indeterminado [que el de] la sustancia limitada por el número y los términos. Y por lo tanto no siempre es verdadero que esto se designe bajo la figura de apelación. Por ello la sustancia segunda, aunque parezca significar "este algo" (*hoc aliquid*), no obstante no significa "este algo" sino un "cierto cual" (*quale quid*), a saber, un "qué" por aquello que primero se sujeta como formable en ello mismo, que es indeterminado y confuso: y el que sea "de qué clase" (*quale*), lo tiene por una cualidad esencial, ya sea según la potencia, o según el acto de la diferencia que lo determina al acto, pero no lo determina por límites temporales o corporales, como la línea, y la superficie, y el lugar, y el tiempo, y la patria, y el parentesco, y el nombre y cosas semejantes, por

los cuales algo definido y determinado se hace "este algo", y circunscrito aquí y ahora o definido por los límites de su existencia, más allá de lo cual no hay nada de su sustancia. Pero de otro modo un poco diferente la diferencia significa un "cierto cual", lo que dice Avicena, pues ésta por su nombre dice "de qué clase" (*quale*), pero no dice el "qué" (*quid*), que es el sujeto formable, sino por el efecto, porque a saber lo hace en acto.

Pero aquí todavía surge la cuestión sobre el [género] generalísimo: pues éste en sí no tiene diferencia, y así parece decir "qué" y no "cierto cual". Pero a esto se responde, que tiene en sí la diferencia por la cual es formable a través de la potencia, y así de algún modo la tiene: y en cuanto la tiene, en tanto significa un "cierto cual".

Cuando, sin embargo, decimos que la sustancia segunda y la diferencia significan un "cierto cual" bajo la figura de apelación, no entendemos que así signifique el "cierto cual", como lo blanco que bajo la figura de apelación parece significar una cualidad acerca de la sustancia: porque lo blanco por la cualidad que significa acerca de la sustancia no significa sino una cualidad que verdaderamente y según sí misma es cualidad, y el accidente de aquel sujeto acerca del cual se pone aquella cualidad en la figura de apelación se significa por denominación: pero el "de qué clase" que significa el "animal" o el "hombre" o lo "racional", es una cualidad esencial que significa una cierta sustancia perfecta por aquella cualidad. Pero por aquella cualidad en el género signada según la figura de apelación se hace más

determinación en esto, porque se determina el género a significar más cosas en cuanto al ámbito de la comunidad que en la especie: pues tanto la especie como el género se determinan por la cualidad de la diferencia, pero el género por su cualidad se determina a significar más que la especie, porque el género por su cualidad determina para sí los sujetos que difieren en especie y número, mientras que la cualidad que determina la comunidad de la especie, no determina la especie sino para que contenga a los que difieren solo en número. Y por lo tanto el que dice "animal" abarca más en la cualidad del animal que el que dice "hombre" abarca en la cualidad esencial del hombre: aunque la cualidad de ambos sea común a muchos.

<!-- cap:2.2.9 -->

CAPÍTULO IX.

Del propio de la sustancia que es que nada es contrario a la sustancia.

Ahora parece que se debe decir de las propiedades de la sustancia según que subyace a los accidentes, y es sujeto de los otros géneros: porque, como dice Aristóteles, al sujeto nada le es contrario y por ello el sujeto es de los contrarios: así es propio de la sustancia que nada le sea contrario. Esto, sin embargo, se prueba por inducción, porque nada puede ser contrario a la sustancia primera por el hecho de que es lo que más subyace, y a lo que subyace a cada uno de los contrarios, nada puede serle contrario, se sigue que ni siquiera podría imaginarse (si se permitiera imaginar) que algo sea contrario a la sustancia

primera y principal, como a algún hombre nada le es o puede serle contrario. Pero en verdad ni al hombre que es sustancia segunda y generalmente a las sustancias segundas puede algo serles contrario, ni al animal que es algún género le es algo contrario.

Algunos, sin embargo, objetan que no se corrompe algo sino un contrario por un contrario: pero la sustancia se corrompe: por lo tanto tiene un contrario por el cual se corrompe. Además, como se tiene en el segundo libro de *Sobre la Generación*, el fuego es contrario al agua, y el aire a la tierra: éstas sin embargo son sustancias: además muchas cosas sofísticas de este tipo pueden objetarse, todas las cuales resuelve Aristóteles. Pues al sujeto común nada puede serle contrario según sí mismo, sino que tiene contrariedad en las disposiciones de sus cualidades, y así una cosa se corrom-

...rompida por otro, y un contrario actúa sobre un contrario, como lo grueso sobre lo sutil, y lo pesado sobre lo leve, y lo cálido sobre lo frío, y así sobre los otros. Esta contrariedad, sin embargo, no es de la sustancia que es el sujeto, porque si fuera contraria a algo, no podría ser el sujeto de ambos contrarios.

Y atiende, que de muchos modos se dice la contrariedad: primero, la perfecta distancia de las diferencias opuestas en el mismo género, cuyo sujeto es el primer género, al cual aquellos contrarios como a un solo género se reducen, y como a un solo sujeto, en el cual aquellos contrarios están en potencia y no en acto, como parece decir

Aristóteles, que en todo género primero hay una contrariedad primera. Y según esta contrariedad es propio de la sustancia (según que subyace y es sujeto) no tener contrario. Según, empero, que se llama sustancia a la forma esencial que es diferencia, así tiene contrario: porque una diferencia es contraria a otra. Pero de este modo no hablamos aquí de la sustancia, porque no ponemos que la diferencia esté en el género de la sustancia, según que hablamos de las sustancias en cuanto a subyacer y en cuanto al sujeto.

El Filósofo, además, considera la contrariedad de este modo llamada primera, el cual reduce a un solo género aquellas cosas que son de la misma razón de sustancia de algún modo. Se dice también contrariedad el hábito y la privación, o las formas contrarias acerca de la misma materia que subyace a ambas: y es la sustancia llamada por el subyacer, y a ella de nuevo le conviene no ser contraria a ninguno, como se prueba al final del primer libro de la *Física*. Se dice también contrariedad la distancia completa de las pasiones y cualidades acerca del mismo sujeto, el cual permaneciendo uno y el mismo, es receptible de ambos contrarios, como de lo blanco y lo negro, y de lo cálido y lo frío, y cosas semejantes: y de nuevo a aquello que subyace a cada uno de los contrarios, le conviene no ser contrario a ninguno: y éste es el verdadero entendimiento de Aristóteles, que dice todas estas cosas y las prueba por las razones que se han traído.

Aunque, sin embargo, esto sea propio de la sustancia y convenga a toda sustancia subya-

cente, no es no obstante conveniente solo a la sustancia, sino que es propio de muchos otros: pues la cantidad nada tiene contrario, ni la línea, ni la superficie, ni el cuerpo, y así de los otros. Por una inducción semejante se prueba en los discretos. Nada es contrario al número decenario, ni al quinario, y así de los otros.

Tienen sin embargo todas estas cosas o parecen tener instancias sofísticas: porque alguien quizá en los discretos diría que muchos son contrarios a pocos, o lo grande a lo pequeño, o lo breve a lo largo: cómo se oponen éstas, se ha de determinar en el décimo libro de la *Primera Filosofía* (Metafísica). Pero aquí se ha de decir que éstas no dicen una cantidad opuesta, sino cualidades dichas acerca de la cantidad. Pero que la cantidad nada tenga contrario, se prueba por algo semejante, como se ha probado de la sustancia: pues la cantidad se sujeta a estas cosas, o la sustancia por razón de su cantidad según que es un cuanto: así a ninguno de éstos le es contrario.

De donde se concluye generalmente que de los determinados a la naturaleza y especie de la cantidad, ninguno en absoluto es o puede ser contrario a ninguno determinado a la naturaleza y especie de la cantidad: pero de este modo podría ser un contrario, así como solo de aquel modo se conceda a la sustancia tener un contrario: pero en cuanto la sustancia es sujeto y subyacente, puede tener un contrario: lo cual no puede ser, como se ha probado aquí. De este modo por tanto, y no de otro, se han de entender las palabras de Aristóteles.

<!-- cap:1.1.10 -->
CAPÍTULO X — *Del propio de la sustancia que es no recibir el más y el menos.*

Hay de nuevo algo propio de la sustancia, lo cual ciertamente a todas, pero no solo...

...conviene: pues parece que la sustancia no recibe ni más ni menos a través de la intensión y la remisión. Esto, sin embargo, no lo digo porque una sustancia, llamada así por el subyacer, no sea más sustancia que otra: pues esto en lo anterior ya se ha dicho, porque la sustancia primera es más sustancia que la segunda. Pero por eso decimos que aquel propio conviene a toda sustancia, porque cada una de las sustancias, sea segunda o sea primera, aquello mismo que es, no se dice que sea más ahora y menos entonces o en otro tiempo, por el hecho de que se pretenda intensificar o remitir según el ser sustancial: pues el hombre ni por sí mismo, ni un hombre respecto de otro, por intensión y remisión se dice más o menos hombre, al modo en que lo bueno y lo blanco [lo son]: y lo mismo se dice más o menos blanco que sí mismo en diversos tiempos, y una cosa se dice más o menos blanca que otra, y lo bueno por intensión y remisión se dice más o menos bueno. Pero la sustancia, ya sea primera o segunda, de este modo por intensión no se dice más ni menos sustancia: pues ésta en nada absolutamente se dice ahora más ni menos hombre por intensión y remisión de lo que antes fue hombre: por lo cual generalmente se concluye que la sustancia, en aquello que es sustancia, no admite el más y el menos.

La causa de esto es lo que se ha dicho antes, que a la sustancia no le conviene tener contrario: pues lo que es "menos" según la intensión es lo que tiene más de lo contrario, y lo "más" es lo que tiene menos de lo contrario: de tal modo que tome "contrario" en sentido amplio. Pues en algunas cosas hay oposición como privación y hábito, como entre el bien y el mal: en algunas cosas, sin embargo, dos movimientos opuestos hacia lo mismo y desde lo mismo son contrarios, y así admite el más y el menos, según que estos adverbios son "bien" y "mal", y de este modo las cosas intensas y remitidas interceptan [algo] de lo contrario: en algunas hay contrarios por formas contrarias, y en ellas hay intensión y remisión por el hecho de que interceptan el movimiento en todo medio desde los extremos contrarios, desechando uno y recibiendo el otro, según lo que dice Aristóteles, que lo más blanco es lo menos mezclado con lo negro.

Y de este modo la sustancia no puede admitir el más y el menos: cuya causa en la ciencia de los universales fue dada por Porfirio: porque todo ser sustancial es siempre el mismo y simultáneo, y por lo tanto no puede admitir el más y el menos: porque, como prueba Avicena, si admitiera el "más", se seguiría que el ser sustancial mismo se aproximaría más a la forma sustancial por la adquisición de la forma misma, lo cual es falso, ya que no tiene ningún medio; entre el ser, en efecto, y el no ser no hay medio, así como entre lo blanco y lo negro hay muchos medios: y por lo tanto

según el ser sustancial no puede haber intensión ni remisión en nada.

Además, cuando se opone que la generación y la corrupción son mutaciones en la sustancia: y todo movimiento es sucesivo como el tiempo, que es su medida: y en tal sucesión hay un alejamiento de un término y un acercamiento a otro continuamente: esto sin embargo parece ser "más" y "menos" según la intensión y la remisión: por lo tanto en el ser sustancial parece haber intensión y remisión.

Además, una sustancia es miscible con otra, como dice Aristóteles y también prueba. Pero las cosas mixtas necesariamente se intensifican y se remiten, como se tiene de sus dichos en el mismo lugar. La sustancia por tanto parece recibir el más y el menos, y lo intenso y lo remitido.

Todas estas cosas y otras semejantes se objetan sofísticamente, porque de necesidad es concluyente aquella prueba que demuestra que la sustancia no recibe el más y el menos por el hecho de que no tiene contrario. A esto por tanto que se dice de la mutación, se ha de decir que la mutación y la generación y la corrupción se dicen de un modo como cada una es una mutación simple, la cual (como dice Averroes sobre el libro *Sobre el sentido y lo sensato*)

...sensato) es el término del movimiento y no el movimiento. Pero el término del movimiento es aquel en el cual el movimiento ha [llegado] a haber sido movido y no a estarse moviendo: y esta mutación es simple entre el ser y el no ser, entre los cuales nada puede ser medio, y por lo tanto

en esto no hay intensión ni remisión. Y por eso dice Aristóteles que la generación y la corrupción no son movimientos sino mutaciones. Hay sin embargo mutación del modo dicho, o generación y corrupción, mezclada con el movimiento, que es la alteración, como cuando de la semilla alterada poco a poco se hace el animal o el hombre: y entonces la intensión y la remisión no se refieren al ser y al no ser de la sustancia, sino más bien a las cualidades activas o pasivas por las cuales se perfecciona tal generación. Y esto es cuando las cualidades activas y pasivas alteran y mueven la materia en cuanto son instrumentos de la forma sustancial, la cual como formadora y artífice está en la semilla. Y entonces la forma sustancial se dice [que está] también en sucesión no por razón de sí misma, sino por razón de sus instrumentos que son las cualidades activas o pasivas que actúan o padecen en la materia de la semilla. Y de este modo dice Aristóteles que no es lo vivo y el animal al mismo tiempo, y que no es el animal y el hombre al mismo tiempo: no porque algo sea medio entre lo vivo y lo no vivo, o entre el ser animal y el no ser animal, y entre el ser hombre y el no ser hombre: sino porque por la acción de las primeras cualidades en cuanto son instrumentos del cielo, o de la virtud formativa que está en la semilla, la materia primero accede a la potencia y al acto de lo uno que es lo vivo, y después a la potencia y al acto de lo otro que es el animal: y esto no es intensificarse y remitirse, sino más bien, en la misma forma según la potencia y el

acto, acceder más y menos a la verdadera imposición del nombre.

En cuanto a lo que se objeta sobre la mezcla de las sustancias del animal, nada en absoluto hace al propósito, porque en lo mixto no se da la intensión y la remisión según las sustancias de los mixtos, sino según las cualidades de aquellas sustancias. Y por lo tanto la intensión se refiere a las cualidades y no a las sustancias. Consta por tanto que a la sustancia le conviene no recibir ni más ni menos.

<!-- cap:2.2.11 -->
CAPÍTULO XI.
De la propiedad de la sustancia que és, que la sustancia según su propia mutación permaneciendo la misma en número, es susceptible de los contrarios.

Máximamente sin embargo parece ser propio de la sustancia, lo cual es también un "propio propio", y conviene a toda [sustancia] y a sola [ella] y siempre, el que siendo una y la misma en número sea susceptiva de los contrarios, o sea [capaz de] ser susceptiva. Digo sin embargo que siendo una, exista la potencia contraria de recibir. Esto, sin embargo, lo tiene la sustancia por el hecho de que ella misma es un sujeto ente en sí completo: y esto lo tiene de la especie en cuanto es sustancia, y esto existe en cuanto es sustancia: porque la sustancia primera es por el hecho de que ya subyace a los accidentes individuantes. Y por eso digo "en número" por causa de la sustancia primera en la cual está la segunda, y en la cual recibe y tiene la verdad del subyacer.

De esto es manifiesto que la sustancia segunda, en cuanto está en la primera, es un ente universal perfecto, y consiste en un género formado y una diferencia que forma hacia un ser perfecto. De esto, sin embargo, recibe la virtud de subyacer a los accidentes, la cual no tendría si en sí misma no fuera un ente perfecto, porque lo que en sí no es perfecto no puede dar el ser a otro por el hecho de que existe en él. Así pues, un ente perfecto en sí y el mismo en número existe por la división de la materia individuante: de modo que en cuanto la sustancia segunda está en la primera, sea un uno perfecto: en cuanto es individuada por la materia indivisa y única, sea lo mismo en número. Así, el ser uno y lo mismo en número subjetible a sus propios contrarios es propiamente propio de la sustancia según que se dice...

...la sustancia por el acto del subyacer, como se ha dicho en lo anterior. Y en las otras cosas de los otros predicamentos no tendrá ni hallará nadie nada que proponga a lo cual convenga este propio. Cualesquiera cosas de otros géneros no son sustancias llamadas por el acto del subyacer, de tal modo a saber que la cosa de otro género sea susceptible de los contrarios, permaneciendo en sí una y la misma en número. Como si buscáramos en las cosas que están en el género de la cualidad, y dijéramos que el color, permaneciendo uno y el mismo en número, no será blanco y negro por sucesión, a saber, de modo que sea actualmente blanco, y después actualmente negro.

Pero quizá si hay un color medio, tendrá en sí lo blanco y lo negro mezclados: pero esto es

tener los contrarios mezclados y en potencia, y no tener ambos en acto por sucesión permaneciendo el mismo sujeto. De igual modo si alguien propusiera algo del género de la acción, que pareciera ser susceptible de los contrarios, y dijera que la misma acción es depravada y virtuosa, como la acción de la voluntad deliberativa, decimos que la misma acción permaneciendo una en número, no puede ser por sucesión depravada ahora, y después virtuosa: porque lo depravado y lo virtuoso son accidentes inseparables de la acción: y por lo tanto la acción depravada permaneciendo la misma nunca será virtuosa, pero otra semejante a aquélla en la causa (en aquello que es voluntaria) puede ser virtuosa. De igual modo una sola y misma línea en número no será recta y curva por sucesión: y de igual modo es en todas las otras cosas de los otros géneros que no son sustancia. Solo la sustancia, empero, siendo una y la misma en número permaneciendo en el sujeto que es sustancia, es capaz de los contrarios, de modo que ahora esté bajo uno y después ella misma la misma en número esté bajo otro, como consta por inducción, como un cierto hombre que es sustancia primera siendo uno y el mismo en número, a veces ciertamente es blanco, y a veces sin embargo negro; y a veces cálido, y a veces frío. De igual modo según los contrarios de las costumbres a veces ciertamente depravado y después virtuoso, y no al mismo tiempo depravado y virtuoso.

En los otros predicamentos, sin embargo, no se encuentra ningún ente tal.

Quizá sin embargo alguien insistiendo contra lo que se ha dicho, dirá que la oración, que está en el género de la cantidad discreta, o la visión o la opinión, que está en el género de la cualidad, es algo tal según lo cual la misma oración permaneciendo numéricamente la misma, parece ser verdadera y después falsa por sucesión, y así recibir los contrarios. Ni se haga ahora hincapié en si lo verdadero y lo falso se oponen contraria o privativamente: como si dijéramos en un ejemplo, que esta oración "alguien está sentado" mientras está sentado es verdadera, y la misma oración permaneciendo la misma en número por las sílabas y la operación de las dicciones será falsa no estando él sentado. De igual modo sucede con la visión del que opina algo. Pues si alguien opinara que alguien está sentado, mientras está sentado, opinará lo verdadero: la cual opinión permaneciendo la misma en el alma del que opina, será falsa al levantarse aquél, si retiene la visión de la misma opinión sobre el mismo levantándose, la cual antes tuvo estando aquél sentado.

Pero a esto se ha de decir que incluso si alguien aceptando esto concediera que es la misma oración, o la misma opinión, la que así recibe los contrarios, lo cual sin embargo es falso, como se patentizará más abajo, porque lo verdadero y lo falso están en tales cosas como en un signo, y no en un sujeto. Decimos no obstante que, concedido esto, la diferencia está en el modo de recibir los contrarios. Pues aquellas cosas que están en las sustancias, habiendo sido ellas mismas mudadas y alteradas según sí mismas, son susceptibles de

los contrarios: pues cuando aquello que ahora es frío, se ha hecho de lo que antes era cálido, el sujeto mismo según sí mismo ha sido mudado, pues ha sido alterado: y lo que de blanco se hace negro, se ha hecho otro y alterado. De igual modo es cuando de depravado por alteración se hace virtuoso, y de igual modo es en todas las otras cosas que de un contrario se mudan a un contrario. De donde aquello que recibiendo la mutación según sí mismo es, se hace susceptible de los contrarios: pero la oración y la opinión, en las cuales está lo verdadero y lo falso como en un signo por la razón de otro respecto a ellas

...éstas ciertamente permanecen inmóviles, y mudadas en nada. Pero cuando la cosa se mueve y se muda, de cuya relación hacia ellas se hacen verdaderas o falsas, ocurre un contrario acerca de la oración y la opinión; pues la oración que es "que alguien está sentado", o la opinión, permaneciendo la misma oración y opinión, pero habiéndose mudado la cosa, se ha hecho falsa, la que antes era verdadera. De igual modo sin embargo sucede si la cosa se mueve hacia aquello que antes no era, entonces la oración u opinión que antes era falsa, se hace verdadera, sin que se haya hecho ninguna mutación de sí misma. En las sustancias sin embargo no es así, sino que ellas mismas habiendo sido mudadas según sí mismas, son susceptibles de los contrarios.

Y de este modo acepta Aristóteles esta propiedad, que permaneciendo una y la misma en número sea susceptible de los contrarios según su propia mutación. Y de este modo conviene a

toda y a sola y siempre a la sustancia. Digo sin embargo "a toda", en cuanto es sustancia bajo el predicamento, puesto que a ella le conviene mudarse según sí misma. Y digo "a sola", porque aunque la oración y la opinión parezcan recibir los contrarios, no sin embargo según su propia mutación, sino según la de otro. Y digo "siempre", porque esto conviene a la sustancia mientras es sustancia.

Pero contra esto parece haber tres [objeciones]. Una es sobre las inteligencias, que algunos ponen en el predicamento de la sustancia, y sin embargo no parecen ser susceptibles de los contrarios según su propia mutación. La segunda es sobre los cuerpos celestes, que aunque estén en el predicamento de la sustancia, no parecen sin embargo susceptibles de los contrarios según su propia mutación: pues nada es contrario al cielo, como se prueba en el primer libro de *Sobre el Cielo y el Mundo*. La tercera es, que una cierta oración u opinión parece haber sido mudada según sí misma, de modo que a saber permaneciendo ella misma la misma en número sea susceptible de los contrarios según su propia mutación.

Digamos pues a lo primero, que las inteligencias de ningún modo están en el predicamento de la sustancia, como prueba Avicena, y nosotros hemos probado en la primera filosofía. Pues el ente en un predicamento, por el hecho de que está en un predicamento, tiene algo de potencialidad, puesto que la naturaleza del género es material respecto a la diferencia: y por lo tanto el ente en

un predicamento no es simple: la inteligencia sin embargo es del todo simple, como se mostrará más abajo: y por lo tanto no está en un predicamento.

Además, si se concediera que están en un predicamento, se ha de decir que la sustancia se dice de tres modos: de un modo, el ente por sí no en un sujeto, y de este modo se dice de Dios y de todas las sustancias: de otro modo se dice según que ella es algo compuesto, un ente en sí perfecto como "este algo": y de este modo no se dice de las inteligencias: de un tercer modo se dice de aquella que es mudable según sí misma, y de este modo acepta aquí Aristóteles la sustancia, y dice que ésta es susceptible de los contrarios según su propia mutación.

De igual modo los cuerpos celestes que caen directamente en el predicamento como sustancia compuesta son, y sin embargo según su propia mutación no son susceptibles de los contrarios, según parece: porque un cuerpo ce-

...celeste, como dice Averroes, no es susceptible de los contrarios.

Además, también lo que se dice que nada es contrario a la sustancia, parece tener una instancia, porque la diferencia es sustancia y sin embargo tiene contrario. Pues que la diferencia sea sustancia, se ha probado arriba: que sin embargo tenga contrario, es evidente, puesto que lo racional y lo irracional en el género animal son diferencias contrarias.

A lo segundo digamos, como dice Averroes, que el cuerpo celeste no está en el predicamento

de la sustancia sino equívocamente: puesto que no tiene materia de la misma razón que la materia de los generables y corruptibles: y por lo tanto no es un compuesto de materia y forma como esta sustancia [terrestre]: y por ello no es susceptible de los contrarios.

A lo tercero diremos más abajo, que la oración y la opinión de ningún modo son susceptibles de los contrarios según su propia mutación.

En cuanto a lo que se objeta sobre las diferencias, se ha de decir que las diferencias son sustancias en cuanto son partes y principios de la sustancia, y no en cuanto son el sujeto y lo subyacente: y por lo tanto aunque las diferencias tengan contrario, no tienen sin embargo contrario en cuanto son subyacentes.

En cuanto a lo que algunos dicen de las inteligencias, que según su propia mutación son susceptibles de los contrarios, diciendo que la inteligencia puede ser depravada y virtuosa, al modo en que dicen de los Ángeles que por la voluntad se hicieron malos, decimos que esto de ningún modo puede probarse por los principios de ninguna filosofía: puesto que la inteligencia, según que es inteligencia, es un ente en acto, y no tiene nada de potencia: y por lo tanto no es susceptible de los contrarios.

Ciertos árabes sin embargo y ciertos judíos hablan de las inteligencias según la razón de su propia ley, lo cual de ningún modo pueden probar por los principios de ninguna filosofía, diciendo que las inteligencias son Ángeles, que se mueven localmente y son enviados a los hombres, lo cual

tuvo su origen y fue asumido secundariamente de los estoicos y primariamente de los epicúreos, y de aquellos que pusieron las leyes. Y según éstos, la inteligencia que lo posee es género y especie e individuo. Y el género ciertamente es en la inteligencia todo aquello que es potencial en ella, al modo en que es aquello que hay en ella de la naturaleza de la luz universal agente: la especie sin embargo es aquello que hay en ella de la naturaleza de la forma determinante misma: mientras que el individuo es aquello que hay en ella de la naturaleza de su propio ser singular y oculto que tiene en sí misma. Y según éstos, la inteligencia es susceptible de los contrarios según su propia mutación, porque dicen que ella puede mudarse de lo bueno a lo malo, y de lo verdadero a lo falso. Pero todo esto está fuera de los términos de la filosofía, como se patentizará más abajo.

Regresemos pues al propósito y digamos, que aunque la oración y la opinión parezcan ser susceptibles de los contrarios, no sin embargo según su propia mutación. Pues la oración que es "que alguien está sentado", permaneciendo la misma en número no es susceptible de los contrarios según su propia mutación: puesto que la oración misma en sí no ha sido mudada en nada, sino que habiéndose mudado la cosa, se ha hecho una habitación contraria de la oración respecto a la cosa: y por lo tanto la oración no es susceptible de los contrarios según su propia mutación. De igual modo sucede con la opinión.

En las sustancias sin embargo no es así, sino que ella misma permaneciendo la misma en

número es susceptible de los contrarios según su propia mutación: como el hombre mismo en número por su propia mutación a veces se hace blanco, y a veces negro. Y de este modo es propio de la sustancia, que permaneciendo una y la misma en número sea susceptible de los contrarios según su propia mutación.

Esto sin embargo no conviene a las diferencias: pues las diferencias opuestas por naturaleza están hechas para darse acerca del mismo género, y no pueden estar al mismo tiempo en acto en él, pues el género se proporciona a la materia, como ya se ha dicho muy a menudo.

De estas cosas por tanto es manifiesto, que el propio propio de la sustancia es según

...su propia mutación ser susceptible de contrarios, y que esto conviene a toda y sola y siempre a aquella sustancia que cae bajo el género de la sustancia, en cuanto ella es un ente constituido y no absuelto de la razón predicamental.

Acerca de lo que se dijo, que la oración es susceptible de lo verdadero y lo falso, permaneciendo una y la misma ante la mutación de la cosa significada, hay muchas dudas — a saber, cuál sea la cosa significada, y de qué manera lo significado está en la oración. Pues la oración que significa lo verdadero y lo falso es solamente la oración que se llama enunciación o interpretación.

Pues parece que la oración en significar no se muda por el hecho de que la cosa significada se mude: pues esta oración, "yo estoy sentado," significa que yo estoy sentado mientras estoy

sentado; ni menos significa que yo estoy sentado mientras no estoy sentado, sino igualmente y siempre significa que estoy sentado. Por tanto en significar lo que significa nunca se muda, pues siempre hace lo que desde la primera institución recibió significar — a saber, que yo estoy sentado — y esto siempre e inmutablemente hace. Por tanto de un modo se tiene para significar esto, sea que yo esté sentado o no esté sentado. Pero lo que de un modo se tiene en el significar, no es ahora verdadero y ahora falso según la mutación de la cosa. Parece pues que la oración no es susceptiva de lo verdadero y lo falso según la mutación de la cosa.

Además, todo signo es verdadero cuando significa según fue instituido para significar. Pero esta oración, "yo estoy sentado," fue instituida para significar que estoy sentado, sea que esté sentado o no. Por tanto sea que esté sentado o no, hace lo que comenzó a hacer desde la primera institución: pero es significativa de lo verdadero cuando significa como comenzó a significar; por tanto sea que esté sentado o no, esta oración, "yo estoy sentado," siempre es verdadera al significar.

Además, así como la oración es significativa de la cosa, así es significativa del concepto o pensamiento u opinión de quien profiere aquella oración, dado que las voces son notas de las pasiones que están en el alma. Por tanto así como es susceptiva de lo verdadero y lo falso según la mutación de la cosa, así es susceptiva de lo verdadero y lo falso según la mutación de concepto o

pensamiento u opinión de quien profiere la oración. Pues así como lo verdadero es la adecuación de las voces y las cosas significadas por las voces, así lo verdadero es la adecuación de las voces y del concepto proferido por las voces. Parece pues que esta oración, "yo estoy sentado," se muda de verdadera a falsa y al revés cuando quien la profiere cambia según la opinión de que estoy sentado o de que no estoy sentado. Y esto ya lo dijo Pitágoras acerca de esta oración, quien puso lo verdadero y lo falso en el discurso opinando o no opinando lo que es dicho en la voz significante.

Pero del mismo modo parece que Anselmo prueba: porque la verdad en el signo es inmóvil y una en todo signo significante: pues el signo es verdadero cuando significa aquello que recibió significar en la verdad de la primera sabiduría. Pero el signo siempre significa aquello que recibió en la primera verdad significar; por tanto cuando significa esto, sea que la cosa exista o no exista, siempre es verdadero en el significar. Por tanto sea que la cosa exista o no exista, la oración que es signo siempre es verdadera en el significar: por tanto la oración no es susceptible de lo verdadero o lo falso según la mutación de la cosa, según parece.

Además según esto parece que una verdad se significa y existe en todas las cosas verdaderas: pues todo signo significa lo que recibió significar en la primera verdad; pero lo que está en la primera verdad es uno y lo mismo, no diverso; lo mismo

por tanto y uno se significa en todas las cosas verdaderas, según parece.

Sexta. Además, lo mismo y uno es lo que es inmóvil ante la mutación de todas las cosas: pero significar esto que recibe significar en la primera verdad, es inmóvil ante la mutación de todas las cosas: por tanto lo mismo y uno es lo que se significa en todo signo significante: pero esto no puede ser sino la verdad primera, según parece: parece por tanto, que la verdad primera se significa en toda oración significante, y así parece ser falso todo lo que se dijo, a saber que la oración significa lo verdadero y lo falso en aquello que la cosa significada es, o no es. Estos y muchos sofismas de esta clase pueden inducirse contra aquellas cosas que se determinaron, si se consideran las razones de Heráclito y Pitágoras y Anselmo en el libro sobre la *Verdad*.

Solución. A estas cosas pues y a las semejantes parece que debe decirse, que la verdad del signo, que es la enunciación o lo dicho de la enunciación, es la adecuación de la voz significante y de la cosa significada por la voz, y por eso lo verdadero y lo falso está en la voz como en un signo referido a la cosa significada: por lo cual también la significación se muda ante la mutación de la cosa significada, como arriba se dijo: y ahora permaneciendo la oración una y la misma ante la mutación de la cosa, se muda de verdadero en falso, y al revés de falso en verdadero.

A la primera. Pero a lo que se objeta que siempre significa lo mismo, sea que sea la cosa o no sea, debe decirse que esto es verdad: pero la

significación no es verdadera o falsa en aquello que ella misma signifique lo mismo, sino que la significación es verdadera o falsa en esto, que la significación se adecua o no se adecua a la cosa, y por eso hecha desigual la cosa a la cual el signo no se adecua, la oración es falsa.

A la segunda. Pero a esto que se objeta, que significa lo que recibe de la primera institución, debe decirse que de la primera institución recibió que significara la cosa por su adecuación a la cosa: y cuando no se adecua a la cosa, entonces no hace aquel signo que recibe hacer de la primera institución: pues nadie instituyó un signo para significar de tal modo que tenga una significación vaga y no adecuada a la cosa significada: por lo cual cuando no se adecua a la cosa, entonces falla de esto que recibió de la primera institución: pues no fue instituida sólo para significar, sino que fue instituida para que por la adecuación de la significación signifique la cosa como es, ni más ni menos. Pues para esto fue inventado el sermón, para que mientras no podemos usar las cosas mismas al comunicarnos unos con otros por causa de la infinitud de las cosas, y por causa de esto que no siempre tenemos las muchas cosas, usáramos sermones en lugar de las cosas, cuando queremos manifestar y comunicar unos a otros los conceptos y afecciones que tenemos sobre las cosas.

Pero lo que se objeta sobre esto de que el sermón siempre significa esto que recibió significar en la primera verdad, debe decirse que en la ordenación de la primera verdad no recibió significar

sólo con una significación vaga, sino significar la cosa tal como es por la razón de la cosa, con la significación adecuada a la cosa: y esto lo digo salvando la fe de Anselmo. Y por eso se hace susceptible de lo falso y lo verdadero por la mutación de la cosa. Pero si no hubiera recibido sino la adecuación del instituyente y del signo instituido para significar, entonces de algún modo sería verdad lo que se dice, pero esto a mi juicio no es verdad.

Pero a esto que se dice que lo verdadero está en la adecuación del intelecto o concepto al signo que significa el concepto, debe decirse que el concepto o intelecto u opinión o de cualquier modo que pueda decirse aquello que está en el alma (cuyas voces proferidas son signos) no se absuelve de las cosas que son causa de los conceptos: y por eso la cosa se adecua a ellos en cuanto son concebidos: pues el sermón no fue inventado para significar un concepto ficticio, que no es sino en el que concibe, porque el sermón sería inútil, porque por el sermón

el oyente no concebiría ninguna verdad o significación acerca de la cosa. Y por eso el dicho de Pitágoras y Heráclito no tiene verdad: pues dijeron que lo verdadero está en aprehender u opinar en cuanto la opinión es una pasión del opinante. Pero esto es verdadero — que lo verdadero está en opinar o concebir en cuanto el concepto u opinión es una pasión o concepción adecuada a la cosa significada. Y por eso el habla adecuada a tal concepto también se adecúa a la cosa. Y por eso

dice Aristóteles que la verdad es la adecuación de la cosa al intelecto.

Pero a lo que se dice — que todas las cosas son verdaderas con la primera verdad, porque son signos de la primera verdad en cuanto significan lo que recibieron significar en la primera verdad — debe decirse, como antes, que en la primera verdad recibieron que significasen cosas, y que con significación adecuada significasen lo verdadero, y con significación no adecuada significasen lo falso. Y por eso cuando se muda la significación del signo, se muda la adecuación. Y lo que dicen de la inmovilidad de la verdad, debe decirse que aquella inmovilidad no es sino acerca del significar referido al significar, y no acerca del signo adecuado o no adecuado a la cosa significada. Y por eso mientras aquel signo permanece, la verdad es inmóvil; pero aquella primera verdad puede existir porque se corrompe y se muda cuando el signo se muda.

Pero a lo que se dice — que todo signo significa aquello a lo cual fue ordenado significar en la primera verdad — debe decirse que aunque esto se conceda, no se sigue que todas las cosas sean verdaderas con la primera verdad, porque en la primera verdad se ordena que la oración signifique las cosas por igualdad a ellas en cuanto son o no son. Y así en la primera verdad las voces se refieren a significar las cosas. Pero si la verdad no fuera sino la adecuación de la voz a la primera verdad en el significar solamente, entonces podría ser verdadero en algún modo lo que se dice.

Basten pues estas cosas dichas acerca del predicamento de la sustancia.

Entre los predicables que son de la naturaleza de los accidentes de la sustancia, el primer predicable que se presenta es la cantidad, porque ésta inmediatamente sigue, como dice el Rabino Moisés. Pues dado que la sustancia es potencialmente divisible según aquello que es de parte del sujeto y de la materia que subyace tanto a las segundas sustancias como a los accidentes — pero lo potencialmente divisible no se reduce al acto para que llegue a ser o se haga actualmente divisible sino por la cantidad — es necesario que lo primero que acaece a la sustancia sea la cantidad.

Además, dado que la materia, como dice Avicena, en su suficiencia está sujeta a la generación y en general a la mutación en cuanto es potencialmente de tres dimensiones y no actualmente formada a algún ser, por la generación actualmente llegará a ser de tres dimensiones. Es necesario que lo primero que acaece a la materia, para que sea receptible de los movimientos de las formas y del movimiento mismo, sea la cantidad, porque de otro modo el móvil no existiría a no ser que fuese cuantificado. Dado que Aristóteles prueba en el sexto libro de la Física que nada es móvil a no ser que sea cuantificado. Por estas razones pues, la cantidad debe ordenarse inmediatamente después de la sustancia.

Además, porque las formas de la alteración no son receptibles sino por la cantidad, pues existiendo en la sustancia misma, se hacen cuantificadas por la cantidad que ya inhiere en el sujeto,

como la blancura y el calor y cosas de esta clase. Por estas razones razonablemente se pone la cantidad inmediatamente después de la sustancia: pues entre los géneros de los accidentes ninguno es enteramente absoluto sino la cantidad y la cualidad. Pero la sustancia no es receptiva de la cualidad — especialmente en cuanto a dos de sus especies que son la pasión o cualidad pasible, y la forma o figura consistente alrededor de algo — sino mediante la cantidad; y por eso la cantidad se adhiere más inmediatamente a la sustancia que cualquier otro género de accidente.

Pero porque la cantidad tiene muchas divisiones, debemos primero hacer conocer la cantidad por su división, porque si la hiciéramos conocer por una definición, no podríamos decir sino que es una medida de la sustancia. Y dado que la razón de medir no es por un modo en lo continuo y lo discreto, y en lo que tiene posición en sus partes y en lo que no tiene posición, no tenemos una razón que sea definitiva de la cantidad según se toma en su género. Pues dado que, como dice Aristóteles, cada cosa se mide por el mínimo de su género, es necesario que así como difieren las cosas medidas, así también difieran las medidas, y del mismo modo difiera en ellas la razón de medir. Por tanto, no teniendo una definición de la cantidad tomada en su género, para que de algún modo se declare, es necesario que a partir de cosas posteriores se haga conocer por división.

Por tanto, impelidos por esta necesidad, decimos que la cantidad, dividida por sus primeras

diferencias en el género, es tal que una cantidad es continua y otra discreta. Pero no

decimos dividiendo que la cantidad se divide por la continuidad y la discreción: porque la continuidad y la discreción no son predicables de la cantidad, puesto que son formas significadas a modo de abstracción, que no están en el género de la cantidad, sino que se denominan cualidades que se dicen acerca de las cantidades.

Así pues, tocando lo que está en el género de la cantidad, decimos que una cantidad es continua y otra discreta. Pero antes de asignar por definiciones qué son estas partes, conviene introducir otra división, cuyas partes participan de cada uno de estos miembros divisorios: y esto es, que una cantidad es de aquellas que tienen posición en sus partes, y otra tiene partes que no tienen posición, como será claro más abajo.

Pero al introducir estas divisiones, no haremos mención alguna de la unidad y el punto, porque éstos no están en el género de la cantidad sino por reducción al género, como los principios de un género se reducen al género. Pues lo continuo que tiene posición fluye del punto como de un principio corporal indivisible. Pero lo discreto que tiene orden en sus partes en lugar de posición — como el número — es causado por la unidad como por el principio esencial de su discreción. Y todas estas cosas serán manifiestas más abajo.

Y porque tener posición en las partes acaece a las cosas continuas o a la cantidad continua, y no tener posición en las partes acaece a la misma, por eso los miembros de la primera división no

podían explicarse a menos que se diese primero también la segunda. Pero premitidas así estas cosas por dos divisiones, es consiguiente que expliquemos o declaremos los miembros de estas divisiones. Y porque la razón de lo discreto (como dijo Boecio en el prólogo de la Aritmética, y antes que él lo dijo Pitágoras en la Consistentia) consta de las proporciones de los números, por eso la cantidad discreta debe declararse primero, especialmente porque el principio de ésta — que es la unidad — es más simple que el principio esencial de la cantidad continua — que es el punto. Pues la unidad es un indivisible simple, que no tiene posición, pero el punto es un indivisible puesto o que tiene posición.

Pero cuando dijimos dividiendo que una cantidad es continua y otra discreta, antepusimos lo continuo a lo discreto respecto a nosotros: pues respecto a nosotros conocemos el número por la división de lo continuo, como dice Aristóteles; aunque la unidad — cuya iteración causa esencialmente todo el número — respecto a la naturaleza de la cosa es más simple que el punto cuyo flujo causa esencialmente lo continuo. Por tanto en esta consideración decimos, describiendo primero lo discreto por ejemplo, que la cantidad discreta es como el número, que tiene orden, y la oración, que tiene voces y orden y razón. Pero la cantidad continua, para ser declarada a modo de ejemplo, es como la línea, la superficie y el cuerpo.

Además, aparte de estas, están también el tiempo y el lugar: pues éstos, más allá de los dichos, tienen otra causa de su continuidad.

Pues aquellos tienen la causa de su continuidad entre sí y esencialmente contenida dentro de su continuidad — como la línea tiene el punto, la superficie la línea, y el cuerpo la superficie. Pero el lugar en su continuidad tiene el término del cuerpo localizado, que no es lugar; y el tiempo se continúa por la continuidad del movimiento, y el movimiento se continúa por la continuidad del móvil y la continuidad de la magnitud existente entre los dos términos del movimiento. Por esta razón pues se dice que además de éstos están el tiempo y el lugar. Pero todas estas cosas serán más claramente evidentes abajo, cuando hablemos de las continuidades de cada uno de éstos individualmente.

Pero que el número es cantidad discreta se prueba así: primero ciertamente que

es cantidad, porque aquello por cuya medida se rinde la cantidad de las cosas discretas, aquello en sí mismo es cantidad: pero por el número se rinde la cantidad de las ovejas, perros, hombres, y de otras cosas que son discretas y no están contenidas bajo una forma de continuidad: por lo tanto, el número es cantidad. Y que sea cantidad discreta, se prueba por esto, que lo continuo y lo discreto son diferencias opuestas, primero acerca del primer género de la cantidad: pero estas son cantidades, y no continuas: por lo tanto, discretas: porque no conocemos la discreción sino por la privación de lo continuo, es necesario que esto se pruebe por la privación de la continuidad. Digo, pues, que de las partes del número ninguna tiene un término indivisible continuo, al cual

como a uno se acoplen, de modo que sea término de una parte y el fin en el cual se termina su continuación, y sea término de la otra como aquel desde el cual comienza su continuación. Pero esto se prueba inductiva y ejemplarmente, como si cinco y cinco se ponen como partículas del número diez o del denario, esas partículas no tienen ningún término común que sea fin de una parte y principio de la otra como continuando: pues los primeros cinco en el orden no tienen la unidad en la que terminan como la misma desde la cual comienzan los cinco siguientes según la sustancia, sino que la tienen de forma dividida y discreta de la unidad desde la cual comienza el quinario siguiente: y así es en todas las partes del denario. Pues siempre las partes del denario, de cualquier modo que se tomen, son siempre discretas, como si se toman siete y tres, o dos y ocho, o seis y cuatro, o diez unidades, siempre se toman no acopladas y no continuadas: de modo que cada una en sus discreciones de ningún modo se continúan acopladas de algún modo. Por lo tanto, el número es cantidad discreta, y ese número es formal, que es uno, dos, tres, etc., por el cual rendimos la cantidad de la discreción de aquellas cosas que se numeran. De esto, sin embargo, será más plenamente manifiesto más adelante.

Pero de modo semejante la oración es también cantidad discreta, y es del número de las cosas discretas, de modo que todas sus partículas están separadas entre sí. Pero por qué o por qué razón la oración esté en el género de la cantidad es manifiesto: pues todo aquello cuya cantidad se mide

por algo que mide y certifica, es cantidad y está en el género de la cantidad. Pero el sonido de la letra y de la sílaba, sea breve o largo, se mide por la duración de la pronunciación. Por lo tanto, la oración que consiste en estos, es cantidad y está en el género de la cantidad. Pero digo la oración proferida con la voz, o, lo que es lo mismo, por la proferencia de la voz o por la pronunciación vocal: pues así no es un solo sonido o voz que suena o clama continuamente, sino que es una clamación agregada y discreta de sonidos, cuyo sonido de elementos discretos en las letras y sílabas por su multitud y orden confeccionan este todo que es la dicción o la oración. Pues así la división de una letra con la división de una letra no es un continuo, sino discreto de él, y compuesto con él confecciona las sílabas, y la sílaba compuesta con otra sílaba confecciona la dicción, y de ese modo la dicción con otra dicción confecciona la oración: pues en todos estos —sílaba, dicción y oración— la constitución del todo se hace por la congregación y el orden de cosas discretas. Lo cual es manifiesto por esto, que los sonidos de los elementos y de las sílabas y de las dicciones y de las oraciones no se acoplan en ningún término común. Pues si digo, *baculus* [báculo] o *virga* [vara], suenan discretamente todos los elementos de las letras, y no hay nada que continúe entre ellos, por cuya continuación un sonido se acople a otro. Y de modo semejante es con el sonido de las letras en la sílaba, y el sonido de las sílabas en la dicción, y el sonido de las dicciones en la oración: pues no hay ningún término en el cual

las sílabas se acoplen en la pronunciación, sino que siempre cada una permanece dividida según sí misma discreta.

Pero aquí debe advertirse que aunque permanezcan discretas todas las partículas de la oración y del número, sin embargo se vinculan bajo una sola forma específica de discreción, pues el número de la unidad se constituye por agregación y orden, y cualquiera que sea la unidad que es término de una congregación ordenada, en...

la cual se detiene la agregación como en aquella unidad que completa, de modo que el fin y el complemento es la forma de aquel número —como en el quinario la quinta, y en el denario la décima, y así en los otros. Y por eso dice Aristóteles que diez no es tres y siete, o dos veces cinco, u ocho y dos: sino que conviene tomar la forma en la última unidad en cuanto es el fin de una agregación ordenada a aquella unidad que es el complemento de tal agregación.

De modo semejante también en la oración en cuanto está en la pronunciación literata: pues aquella es una agregación de sonidos, elementos, sílabas y dicciones, hacia un todo que completa la agregación ordenada —así como de las letras en la sílaba hay uno que completa, y de las sílabas en la dicción hay uno que completa, por lo cual se dice una dicción en toda la agregación de sílabas. De modo semejante también de las dicciones en la oración hay uno que completa, por lo cual toda aquella agregación de sonidos distintos y ordenados se llama una oración, permaneciendo el sonido de cualquier elemento o sílaba distinto

en sí y ni continuo, ni mezclado, de modo que uno es breve, y otro largo, y uno es más breve que el breve, pero otro es más largo que el largo: y en tales cosas nada hace lo uno sino el orden a lo uno: y por eso esa agregación extendida según sí misma es cantidad discreta como el número: por lo cual la oración es cantidad, cuyo indivisible no es uno, cuya iteración hace aquella agregación, sino que los indivisibles son muchos que son los sonidos de los elementos en las letras, y los sonidos de las sílabas en las dicciones, y los sonidos de las dicciones en la oración, pero entre ellos el único indivisible es la letra o el elemento de la letra, por el cual ordenado con otro se hace la sílaba, y de la sílaba ordenada con otra se hace la dicción, y de la dicción ordenada con otra se hace la oración. Pero entre los elementos de las letras no hay un solo indivisible que, iterado por la sustancia, complete toda aquella agregación, como es la unidad en el número. A menos que alguien diga que algún elemento de una letra es el primero, que se itera silábicamente en todos los elementos de las otras letras, y que los elementos de las otras letras constan de la iteración de aquel. Pero esto, aunque algunos lo hayan dicho, sin embargo es falso y no puede probarse. Por eso nosotros decimos así: que la oración se compone por el orden de muchos indivisibles según el sonido de los elementos, y en esto la oración difiere del número, y es diversa del mismo número según la especie de cantidad. Pero si se objeta que toda cantidad procede de un indivisible, debe decirse que esto es verdad: que así como el número de la unidad,

y lo continuo del punto, y el tiempo del instante, así la oración procede del indivisible del sonido literado: pero este indivisible no es el elemento de alguna letra, cuyo elemento iterado haga tal cantidad de la oración, sino el indivisible cuya razón se guarda en cualquier sonido de cualquier letra agregada con otra en tal pronunciación. De aquí pues que Demócrito y Leucipo, y otros ciertos que ponen los átomos, no dijeron que un cierto átomo fuera el principio, sino muchos que difieren en figura y orden y así constituyendo todas las cosas. Y de su razón dieron ejemplo en las letras: pues en el sonido literado o pronunciación no hay algún indivisible que sea causa de la agregación, sino muchas cosas que difieren en figura, sonido y orden. Pues así la oración es cantidad medida por la sílaba, o la letra larga o breve de la pronunciación, y distinta en toda la congerie de tal agregación, y es cantidad en sí misma, de modo que su sustancia y quidditad es cantidad, difiriendo del modo predicho del número. Estas son pues las dos primeras especies de cantidad discreta.

CAPÍTULO III. *De qué modo la línea, la superficie y el cuerpo son cantidades continuas.* Ahora resta decir de qué modo continuas

cantidades son la línea, la superficie y el cuerpo. Pues fue conveniente hablar primero de lo discreto, porque el indivisible del cual se perfecciona el número y el indivisible del cual se perfecciona la oración son más simples que el indivisible del cual se perfecciona lo continuo. Pues la unidad es un indivisible, que ni tiene posición en lo continuo ni continúa aquellas cosas

de las cuales es término. El sonido letrado también es indivisible, ni un indivisible puesto en lo continuo que tiene posición, ni continúa aquellas cosas de las cuales es término o principio: porque si es principio, no es aquello desde lo cual hay continuación; y si es medio, no es uno y el mismo fin de uno y principio de otro, como es el punto que continúa; y si es fin, no es un término al cual lo continuo se una continuamente en la forma de continuación. Y por eso también el indivisible del sonido letrado es más simple que el punto. Por lo cual el orden natural exige que primero se hable del número, después de la oración, y en tercer lugar de las especies de la cantidad continua.

Pero lo que algunos dicen — que fue necesario hablar primero del número porque el número se encuentra en el cuerpo y en las cosas incorpóreas, y lo continuo no, y que las cosas desde la institución del mundo fueron hechas por las proporciones de los números — estas razones no son verdaderas, ni hacen al propósito, y están fundadas sobre algo falso. Pero sobre aquellas cosas véase lo que tales aseveran razones.

Por tanto, por la necesidad que decimos, después del número y la oración decimos que la línea es del número de las cosas continuas: pues de cualquier punto puede tomarse un término continuo, al cual todas las partes de la línea que están bajo una forma de continuidad se unen. Este término común es el punto, cuyo flujo o tracción en lo continuo hace la línea. Y por eso la línea, aunque no se divide en el punto, sin embargo no puede dividirse sino en el punto,

porque la línea en todas partes sustancialmente es un punto — sustancialmente, digo, desde la sustancia que es como materia: pues un punto extendido o protendido en lo continuo es la línea, cuya protensión misma es la cantidad y cuya sustancia protendida es el punto. Y así la línea es de un cuasi-sujeto sustancial que es el punto, y de un formal que es la protensión extendida en lo continuo que es la continuación. Y esto ciertamente es la línea. Y por eso, porque en todas partes la sustancia material de la línea es el punto, dondequiera que se tome un punto no absuelto de la extensión en lo continuo, allí el punto está en la razón de fin y principio: de fin ciertamente respecto a lo anterior, y de principio respecto a lo posterior. Por tanto el término común de esta unión de la parte anterior con la siguiente por todo lo continuo es el punto. Y porque el punto es un indivisible puesto, por eso toda su extensión intelectual y real a lo largo de toda la longitud de su sustancia conserva la indivisibilidad. Por lo cual la línea según la latitud y la profundidad es indivisible, solamente divisible en la longitud — la cual no es causada por el punto, sino por la extensión y flujo del punto en lo continuo, porque esta extensión da la forma de la continuidad, que según sí misma es siempre divisible.

Similarmente, la superficie es una cantidad continua: pues se genera por la expansión de la línea hacia lo ancho en lo continuo, o del flujo o tracción de la línea, como dice Euclides. Y así será una latitud sin profundidad, en todas partes medida por dos líneas que se cortan en ángulo

recto. Porque fluye de un indivisible según lo profundo, por eso no tiene profundidad; pero porque fluye de algo divisible según lo largo, por eso según lo largo tiene divisibilidad. Y porque el flujo de aquella línea es hacia el lado y no hacia el punto que es el término de la línea, y el flujo es continuo, por eso la superficie tiene continuidad en lo ancho, y de esto la superficie existe. Pues la continuidad que está en lo largo en la superficie es de la línea; y por eso la sustancia de la superficie es la línea, así como el punto es la sustancia de la línea. Por lo cual, dondequiera que se divida la superficie, la línea será lo que la divide, así como el punto divide la línea; y dondequiera que se tomen dos partes en la superficie, la línea será lo que une-

viculando aquellas partes, y es el término común de su acoplamiento: pues es el principio de una desde el cual es su continuidad, y es el fin de la otra hacia el cual es su continuación: pues es claro que las partículas de la superficie se acoplan del modo dicho en algún término común. Se llama plano a la superficie, por el hecho de que por el flujo de la línea se entienda que se extiende como en un plano, no sobresaliendo ninguna de sus partes sobre la otra. Tal pues es el intelecto de la superficie según lo que es especie de lo continuo.

De modo semejante también en el cuerpo es posible tomar un término común que acople las partículas del cuerpo: pues el cuerpo es la misma trina dimensión, que se genera por tres diámetros en cada parte del cuerpo que se tocan y se cortan entre sí en ángulo recto —uno en largo, otro en

ancho prolongado desde el punto del precedente, y el tercero en profundidad prolongado desde el ángulo de los predichos— pues se genera por el flujo o protensión de la superficie, movida o prolongada la superficie no en largo o en ancho, sino en profundidad. Y por eso decía Platón que la sustancia del cuerpo según lo que es, es la superficie, así como el punto es la sustancia de la línea y la línea la sustancia de la superficie: y por eso el cuerpo en cuanto es cuerpo se divide por la superficie, así como la superficie por la línea, y la línea por el punto; y dondequiera que tomes dos partes del cuerpo, aquellas tienen la superficie en la cual está la continuidad de la precedente, y desde la cual comienza la continuidad de la siguiente. Es pues aquella superficie en el cuerpo el término común, que es fin de una y principio de la otra: y por eso es algo de una, y algo de la otra: por lo cual se llama término común de los continuos. Pero si quieres tomar el término común en el cuerpo según lo ancho, entonces, como ya se dijo antes, tomarás como término de acoplamiento la línea. Pero si quieres tomar el término común de acoplamiento en lo largo, es necesario que tomes el punto común, que acopla las partes en largo.

El punto pues, aunque no sea ninguna parte de la línea, sin embargo es algo de la línea, porque es el término de la línea, y acoplando sus partes: y según aquello que el punto tiene posición en lo continuo, así es sustancia de la línea, pero el ser formal es la continuidad en lo largo, y ella es por el flujo intelectual del punto en lo continuo. Y de todo el mismo modo se tiene la línea respecto a

la superficie, de modo que no es alguna parte de la superficie, y sin embargo es algo de ella, tanto porque es el término de su acoplamiento, como también en esto que es sustancia de la superficie, y la forma de continuidad que pone acerca de la sustancia es por el flujo intelectual de la línea hacia el lado de la línea, y no hacia el punto. Según el mismo modo también se tiene la superficie respecto al cuerpo, tanto en lo que es término común de acoplamiento, como en lo que es sustancia material del cuerpo, acerca de la cual se pone la forma de continuidad del cuerpo por el flujo intelectual de la superficie en profundidad.

Por esto es patente que lo continuo se divide en infinito en cuanto es continuo: pues en cualquier término que se tome el indivisible, es término de acoplamiento: será por consiguiente causa de la continuidad, por el hecho de que se entiende en razón de fin y de principio, lo cual no puede entenderse sino por esto que fluye de uno en otro: por tanto la razón de la división no quita la forma de la continuidad: permaneciendo la forma de la continuidad se pone lo divisible: por tanto cualesquiera cosas que se entiendan dividirse, siempre se pone para esto el indivisible.

Pero no mueva a nadie que digamos que esto se hace según el intelecto, puesto que en este libro hablamos de los diez géneros de principios de las cosas, a los cuales se reducen todos los predicables: pues todas las cosas abstractas y matemáticas son aceptadas según el intelecto: pues según el ser en la naturaleza esto o aquello no se encuentra sino en la sola luz, como dicen

algunos, aunque el dicho de ellos no concuerde con los Filósofos. Aunque pues estas cosas sean aceptadas según el intelecto, sin embargo aquel intelecto es causado por las cosas especiales y se refiere al ser: porque dice la naturaleza y el ser de la cosa tal como es esto que es, tal como es significado

...por el nombre que es la noción del predicable. Y por eso dice Aristóteles así: no hay falsedad en los que abstraen. Más aún, es certísimamente verdadero, aunque según el ser estas cosas no se encuentran distintas en la naturaleza: pues están presentes de este modo, como se ha determinado en la sustancia misma de las cosas cuantificadas.

También debe atenderse que no puede haber una cuarta especie de cantidad continua que tenga posición en sus partes y que tenga de sí misma continuidad y sustancia alrededor de la cual pone la forma de comunidad y continuidad: porque no es posible entender el movimiento de algo indivisible de ningún modo sino en lo largo, o en lo ancho, o en lo profundo. Pues "alto" difiere de "profundo" solamente en los términos. Y por eso no hay sino tres especies de esta cantidad, de las cuales pueden tomarse predicables.

También debe saberse que la línea es una cantidad de una divisibilidad, la superficie es una cantidad de dos divisiones, y el cuerpo es una cantidad de tres divisiones, por las causas que se han determinado en lo precedente.

Pero el tiempo y el lugar son también del número de tales cantidades continuas: pues el tiempo presente se une tanto al pasado como al futuro

por el instante intermedio que es el término de tal unión. Pero tomamos aquí el presente como el tiempo divisible que es adyacente al movimiento y acción presentes. Y llamamos pasado aquello que se termina en el presente por el instante que es el fin del pasado y el principio del presente. Y el presente también se une al futuro por el instante que es el fin del presente y el principio del futuro. Y así todo el tiempo es continuo. Pues así como en las demás cosas continuas el flujo de lo continuo es de algo uno indivisible de algún modo, así también es en el tiempo.

Debe pues entenderse que si no hubiera movimiento no habría tiempo; y la extensión del movimiento es la causa de la extensión del tiempo, así como el movimiento también es la causa del tiempo. Pero el movimiento está en lo que se mueve como en un sujeto. Y aquello que es llevado o movido es lo mismo según la sustancia en todo el movimiento; pero según su ser en cuanto el movimiento está en él, está protendido y procediendo de lo anterior en el espacio a lo posterior, o de la parte anterior del espacio a la posterior sin interrupción. Pero la protensión, como frecuentemente hemos dicho, es la causa de la cantidad. Lo protendido está parcialmente aquí y parcialmente allí, por una protensión continua y no interrumpida. Pero lo que así es divisible es continuo. Por tanto el movimiento (que según el ser protendido inhiere en lo que se mueve) es continuo — no de sí mismo, sino del espacio de distancia que está entre los dos extremos del movimiento. Pero dado que es continuo y cuan-

tificado de algún modo, se sigue que hay alguna medida de él. Y porque toda cosa cuantificada tiene su propia medida según su propia división — así como según el espacio continuo a modo de línea o superficie o cuerpo tiene la vara o la palma o el pie, o la medida de diez pies y algo de esta clase — por lo cual en todo diámetro una cierta rendi-

se rinda la cantidad del mismo, ni puede certificarse sino según esto que se divide. Conviene por tanto, que por este modo lo que mide el movimiento, según el ser que tiene en aquello que se mueve, sea lo que certifique su cantidad.

En aquello pues que se mueve según que el movimiento es su acto hay tres cosas, a saber, la sustancia indivisible de lo mismo que se mueve, la cual permanece la misma en todo el movimiento: y el ser protendido en el espacio continuo: y la división de lo anterior que recibe en el espacio que abandona continuamente, de lo posterior que ya recibió al protenderlo. Si pues así debiera medirse, tres cosas hay en la medida que rinde su cantidad: porque de otro modo la medida de la cosa medida no sería adecuada: pero lo que lo mide así no puede serle intrínseco, por el hecho de que lo intrínseco es de otro género: pues en el movimiento local lo intrínseco al movimiento es un "donde" fluyente, y esto no es según su propia naturaleza en el género de la cantidad, sino en el género del "donde": y por eso el movimiento en el "donde" no está en el género de la cantidad, sino en el género del "donde". Pero en la alteración es una cualidad fluyente que por el flujo no pierde

la naturaleza de su propio género: y por eso así como lo cual es en la cualidad, así también el movimiento es en la cualidad. De modo semejante también el movimiento de aumento, aunque esté en la cantidad, no está sin embargo de tal modo en la cantidad que el movimiento haga que él esté en la cantidad como en un género, sino más bien por esto está en el género porque es un cuanto continuo que tiene posición en sus partes fluyente, así como el cuerpo que por el flujo no pierde la naturaleza de cuerpo. Y por eso el movimiento no por una parte del movimiento o por la sustancia está en el género o especie de la cantidad, sino por esto que es un cuanto fluyente que por el flujo no pierde la naturaleza de lo fluyente. De modo semejante es en la generación y la corrupción, que son mutaciones en la sustancia: por lo cual dice Aristóteles que la vía hacia la naturaleza se llama naturaleza, ya que el movimiento y la mutación no pueden tener algo que mida cerca de lo cual está la sustancia del movimiento, y cerca de lo cual ponga el movimiento su continuidad. Resta por tanto que tenga algo que mida extrínseco adyacente, y esto se llama tiempo, y el tiempo en su sustancia y en su ser es diverso tanto de la línea como de la superficie y del cuerpo.

Aquello pues que por el intelecto es adyacente a lo que es llevado y es lo mismo por la sustancia en todo el movimiento, como esto siempre se objete a la presencia del que lo recibe, es un presente que se llama instante como si no fuera estante (*non stans*), así como también aquello que se mueve no está estante mientras el movimiento

sea su acto. Pero aquello que es adyacente a su protensión, lo cual según que se mueve, es continuamente protendido desde atrás hacia adelante, aquello es y se llama tiempo. Y aquello que es adyacente a lo que está en el espacio aceptado atrás, se llama en el tiempo "prior" o "pretérito". Y lo que es adyacente a lo que en el movimiento está en el espacio aceptado adelante, es y se llama "futuro". Y lo que es adyacente a lo que se objeta a la presencia del que recibe en la protensión del movimiento y del espacio, se llama "tiempo presente". Aunque sin embargo estas tres cosas, pretérito, presente y futuro no sean diversas y separadas, no son discretas sino que están simultáneamente acopladas. Pero de las cosas acopladas siempre hay un término común, que es fin de una y principio de otra, y es algo de ambas y de ninguna por sí, aquello que acopla las partículas del tiempo se llama instante indivisible, el cual ciertamente según sí mismo es sustancia del tiempo, así como el punto es sustancia de la línea, el cual por su flujo es causa de la continuidad que es forma de la sucesión continua que se pone cerca de la sustancia del instante, como se dijo en los otros continuos. Pero así como la vara iterada es un número que rinde la cantidad de lo continuo, así el instante que distingue lo prior y lo posterior en el movimiento protendido sobre las partes del movimiento, se itera y certifica la cantidad del movimiento. Y por eso dice Aristóteles que el tiempo es el número del movimiento a causa de lo prior y lo posterior. Y por eso no es inconveniente que el tiempo sea continuo, y sin embargo sea

número: porque es número así como la vara del paño, o de otra cosa medida por la vara. Y cuando se dice que el tiempo es continuo, y...

el tiempo es número, no se entiende que según una y la misma cosa sea continuo y número: pues según que es adyacente a la protensión de aquello que se mueve es continuo, pero según que por el instante que las une se distingue lo que es antes de lo que es después, y esto se itera en todo el movimiento, así es número. Y cuando se dice que es número, no se dice ni se entiende que sea absolutamente un número, sino que es número del movimiento por el ser del movimiento: pero movimiento por el antes y el después, lo cual se itera en el movimiento así como lo que se mueve en todo el espacio del movimiento. Por lo cual no se sigue que el tiempo sea absolutamente una cantidad continua. Y por eso es manifiesto que no está en los dos primeros géneros de la cantidad por igual, a saber, en el género de lo continuo y en el género de lo discreto, sino que absolutamente está en el género de lo continuo y según algo recibe la forma de lo discreto. Es claro también cómo el tiempo fluye de este indivisible que es el instante.

Pero queda la cuestión: ¿por qué no se pone al movimiento en el género de la cantidad así como al tiempo? especialmente dado que Aristóteles prueba con muchas razones que el movimiento es divisible al infinito, y dado que dice expresamente que el movimiento es una especie de cantidad en el quinto libro de la Filosofía Primera. Pero a esto por las cosas antes dichas la respuesta es

fácil: pues si se considera lo que da al movimiento la especie y el nombre, y consiguientemente le da el género — dado que especie y género pertenecen a una sola naturaleza —, entonces se verá la causa de lo que se pregunta: pues lo "qué tal" da a la alteración nombre y especie, por lo cual se llama alteración en género, y según la especie calefacción o blanqueamiento. Y así similarmente el "dónde" es lo que da al movimiento local nombre y especie y género. Y similarmente en el aumento. Y es fácil verlo en todos los demás, así como el movimiento por accidente que está en todos los géneros. Pero la continuidad del movimiento no es por aquella naturaleza que fluye, sino que más bien es causada por la procesión de aquello en lo cual está el movimiento como en un sujeto: pero el sujeto no es algo de la esencia de aquello que está en él, y por eso el movimiento no tiene un género propio y determinado para sí. Pero las otras cosas que debían decirse sobre el tiempo, o pertenecen al físico o al metafísico, y por eso diferénciense allá: pues en el cuarto de los Físicos se determinará la naturaleza del tiempo. Pero en aquella parte de la Filosofía Primera que trata de las causas se determinará cómo el tiempo se tiene respecto a la eternidad, y cómo se tiene el "ahora" del tiempo respecto al "ahora" de la eternidad. Pero en cuanto pertenece a la intención lógica sobre el tiempo parece bastar lo que recién se ha dicho.

Pero ahora debemos ver cómo el lugar es una cantidad continua.

El lugar es ciertamente el "dónde" se contienen las partículas del cuerpo local, el cual lugar es la distancia en la que se distiende toda la cantidad del cuerpo, de modo que nada del cuerpo o de las partes del cuerpo está fuera de aquella distancia según lo largo, lo ancho y lo profundo del cuerpo: pues es tanta aquella distancia, cuanto es el cuerpo, y ni menor ni mayor, sino que en todo es conmensurada al cuerpo: así como la distancia de los diámetros de los cuerpos que está protendida entre el espacio de los diámetros del lugar y del cuerpo, según el ser ciertamente es una y la misma, como se prueba, con la distancia local. Y esta distancia propiamente del lugar y del cuerpo según el ser ciertamente es una y la misma, como prueba Aristóteles hablando contra el Filósofo que se llama Xuto. Pero aunque según el ser sea la misma, difiere sin embargo por las superficies continentes, y difiere por el acto de la medida y por la razón de medir. Por la superficie ciertamente: porque la superficie del lugar está fuera de lo locado, y es continente y toca por todas partes a lo locado. Pero la superficie

sin embargo de lo locado está dentro de lo locado, y es algo de ello, y es contenida no continente. Por el acto de medir: porque todos los diámetros de la distancia que se llama lugar, son medidas que miden en largo, ancho y profundidad, y ninguno es medido. Pero todos los diámetros de aquello que está locado, son diámetros medidos y contenidos, y así lo medido no mide la distancia del lugar, sino la cantidad del cuerpo

no como locado sino según que él mismo es un cuanto.

Pero tomando así el lugar, el lugar es una cantidad matemática, acoplada a los puntos hasta el centro de su locado; porque los diámetros según el ser son los mismos que los diámetros acoplados al mismo centro: porque el centro del lugar y el centro de lo locado son lo mismo según el ser, pero difieren según el acto y la razón: y porque la distancia de lo locado es una cantidad continua, es necesario que el lugar sea una cantidad continua, difiriendo en esto de las otras en que no por sí mismo, sino por la distancia de los diámetros del cuerpo hasta el centro tiene su acoplamiento. Pero las otras distancias de líneas y superficies y cuerpos tienen por sí mismas y entre sí mismas su acoplamiento y sus acoplamientos. Pues hay diámetros que difieren según algo que tienen diversos principios de su prolongación: pues el diámetro de la distancia del lugar tiene como principio de su producción la superficie exterior continente: pero el diámetro de la distancia que es la distancia de lo locado, tiene como principio de su prolongación la superficie de lo locado que existe dentro de lo locado: pero uno solo es el centro de ambos según el ser y no según el acto, como se dijo. Y así el lugar será una cantidad diversa según este modo de todas las otras especies de cantidad continua: pues así por la abstracción matemática se separa la cantidad del lugar de la cantidad de lo locado. Y así es verdad lo que se dice, que cada una de las partículas del lugar contienen cada una de las partículas del cuerpo

locado. Y por eso tanto las partículas del lugar como las del cuerpo locado se acoplan en un solo término. Y así hablando del lugar, debe darse lugar a las cosas matemáticas, como dice Aristóteles en la *Primera Filosofía*.

Pero de otro modo es considerado el lugar cuando es de la consideración del Filósofo natural, según lo cual a saber el lugar es aquello hacia lo cual y desde lo cual es el movimiento: pues así es la superficie del cuerpo continente que tiene en sí las virtudes de todos los continentes tanto de los cielos como de los elementos circundantes, por cuyas virtudes genera y salva aquello que está locado en él mismo: y de este lugar no habla aquí Aristóteles, porque por aquellas propiedades no está en el género de la cantidad, aunque en sí mismo sea un cuanto. En el primer modo pues, considerando el lugar, el lugar será cantidad continua, por el hecho de que cualesquiera partículas suyas se acoplan a un término común, y es un género especial de cantidad por la causa asignada en lo antes tratado.

CAPÍTULO VI. *De qué modo ciertas cantidades tienen posición en las partes, y ciertas no.*

Además, algunas del número de las especies de la cantidad continua por las partículas que hay en ellas, constan de tales cosas que tienen posición en el continuo del cual son partículas. Otras en cambio que son del género y del número de las cantidades, constan también de partículas que no tienen posición en el continuo o discreto, del cual son partículas.

Tener posición pues concierne a tres cosas, a saber que se asigne dónde en el continuo esté situada la partícula, y que una parte permanezca estante en el mismo continuo con la otra, y que se mantenga con la otra por un acoplamiento. Y cualquiera de estas tres cosas que falte, no tendrá posición en las partes. Pues la posición dice orden, y por esto conviene que se asigne dónde en el continuo esté puesta. Pero la posición en el continuo dice permanencia, porque lo puesto es fijo inmóvil según el ser, y por eso conviene que diga permanencia. Pero la posición en el continuo dice el acoplamiento de uno con...

otro, y por eso conviene que diga la conexión de los acoplados por un término común, que sea algo de ambos acoplados. Por esto es patente que las partículas de la línea ciertamente tienen posición en el continuo que es la línea, y tienen posición unas respecto de otras. Pues cada cosa señalada en las partículas de la línea está situada en algún lugar, o antes en la línea, o después: y permaneciendo las partes así puestas, así tienes de dónde tomar la parte permanente, y asignar en el continuo cada una de las que son del número de las partículas, dónde o en qué parte por el orden de las partes en el lugar está situado el supuesto: y esto es muy claro y fácil de entender. Y tienes de dónde asignar a qué partícula, y por qué término común cualesquiera otras partículas que fueren tomadas, se acoplan: lo cual es clarísimo por lo predicho. De modo semejante también las partículas del plano o superficie tienen una cierta posición según la latitud. Pues de modo

semejante como en la línea se muestra fácilmente dónde yacen puestas en la superficie, y cuáles son las que se acoplan entre sí, y por qué acoplante como término común. Pues en la línea acopla el punto: en la superficie en cambio acopla la línea y el término común. Las partículas de la solidez o del cuerpo del mismo modo y por la misma causa tienen posición y permanencia y acoplamiento. Y las partículas del lugar según que se toma el lugar matemáticamente, tienen tal posición y permanencia y acoplamiento en las partes.

En el número en cambio nadie puede percibir por el intelecto la posición y permanencia y acoplamiento en las partes: la causa de lo cual es que la naturaleza de las partes del número repugna a las tres cosas que se han dicho: y por eso no se encuentra que las partículas del número tengan posición unas respecto de otras. Pues primero falta el sitio en algún lugar del continuo, porque la unidad (cuya iteración hace el número) no es un indivisible que tenga posición en el continuo, sino más bien totalmente separado de la naturaleza de la posición: y por eso no puede decirse que la unidad o parte del número esté situada en algún lugar del continuo. Ni puede decirse que algunas partículas del número tengan entre sí conexión o acoplamiento en algo (que sea algo de ambos), como en el capítulo sobre la discreción del número se ha probado: sino que todas las partículas permaneciendo discretas y separadas entre sí, tienen un orden hacia un último, por cuya adición se perfecciona la especie del número. Pero tampoco aquellas que son partículas del tiempo

tienen en sus partes posición, porque aunque tengan conexión y término común en el cual se conectan y continúan, sin embargo ninguna permanencia tienen en el ser: pero de aquello que no permanece en el ser, no puede decirse dónde esté situado. Pues en ningún lugar está situado lo que según el ser no es. Pero según esto parece que no tenga acoplamiento o conexión, porque lo que según el ser no es, a nada puede acoplarse. Pero a esto debe decirse que en la sucesión está lo que se acopla, y ser en la sucesión es ser según algo. Existe también del pretérito en esto que acopla hasta algo como hacia un fin (que tiene dentro de sí como algo suyo) la sucesión misma, y de modo semejante el futuro al cual se acoplan es según el principio de la sucesión: lo cual de nuevo la misma sucesión del futuro tiene dentro de sí como algo suyo, porque es el principio de la sucesión: y así en el instante (que es el medio, a saber el fin del pretérito y principio del futuro) se acoplan el pretérito y el futuro. Y de algún modo está la sucesión del pretérito en el presente como en un término, y la sucesión del futuro está en el mismo como en un principio. Así pues tienen acoplamiento las partes del tiempo, y sin embargo ninguna permanencia ni posesión tienen. Pero en esto convienen con las partes del número, en que dirás un cierto orden...

tener en esto que unas son anteriores y otras son posteriores tanto en el pasado como en el futuro, pero las anteriores en el pasado son más lejanas del presente, mientras que las anteriores en el futuro son las que son anteriores hacia el

presente: y así algo de las partículas del tiempo es anterior, y algo de sus partículas es posterior. Así también respecto al número es similar, a saber que en las partículas del número no hay posición, sino orden de enumeración: porque primero se enumera el uno que el dos, y primero el dos que el tres, y así de las otras partes del número: y así es en el número que es más próximo a la unidad que se itera en el número: y así las partes de los números tendrán un cierto orden, pero verdaderamente no tendrán posición de ningún modo, ni siquiera unión o conexión, ni término común que sea algo de ambas partes, a saber, de la anterior y de la posterior, y por eso las partes permanecen divididas y discretas. Lo cual también muestra la razón del nombre de número. Pues "número" (numerus) se dice como "moneda verdadera" (numus verus), esto es, de la división: porque cualesquiera unidades que se encuentran en las partes del número están divididas y segregadas. Es claro por tanto que no perfeccionan ninguna posición de esta clase.

Similarmente también la oración se tiene en sus partes: pues ella conviene en la discreción de las partículas con el número, pero en la sucesión conviene con el tiempo con que se pronuncia la pronunciación de la oración, y por eso sus partes son discretas y no permanentes. La oración, por tanto, es del número de aquellas cosas que se dijeron, que a saber en las partes no tienen posición. Pues nada permanece de las partículas de la oración y menos pueden estar estantes que las partículas del tiempo, porque al menos en

el tiempo es posible tomar el "ahora" o instante presente, en el cual de algún modo está el pasado, y de algún modo está el futuro. Pero en la oración no hay nada que tomar de ningún modo: dado que todos los indivisibles de los elementos son discretos y no conectados en nada, sino que cualquiera de ellos que se dice también transita, y por eso no puede tomarse más para que se denomine permanente: por lo cual no habrá ninguna posición de las partículas de la oración: por lo cual nada de sus partículas permanece en la realidad. Y así se ha probado induciendo lo que intentábamos, a saber que unas [especies] del género de la cantidad constan de partículas que en ellas esencialmente tienen posición entre sí, pero otras del mismo género constan de partículas que no tienen posición entre sí.

Pero porque las cantidades de las que se habló son medidas de la sustancia, antes que hablemos de las propiedades, tienen en sí mismas dudas que se determinan en torno a ellas. Y primero de la línea: pues ésta parece una extensión infinita según la longitud, dado que dice Euclides que es lícito protender la línea al infinito continua y directamente. Además el curso del punto, que hace la línea matemática, no se detiene en lo continuo. Parece por tanto que procede al infinito. Pero contra esto parece estar, que la naturaleza y el intelecto aborrecen el infinito. Por tanto parece que la línea sea de las cosas que aborrece el intelecto.

Pero no hay cuestión en absoluto, porque la línea no es infinita en acto, sino según la potencia, por esto solo: que en lo continuo según que es

continuo, no se le puede asignar un término hasta el que se detenga la protensión de la misma. Y por eso dice Euclides que es lícito producir una línea al infinito continua y directamente; pero tal infinito es algo en potencia, y ni la naturaleza lo aborrece ni el intelecto.

Además algunos dudan ¿acaso la línea es medida de la sustancia corporal? pues si no es medida, dado que por ninguna otra disposición pueda reducirse al sujeto que es sustancia, parecerá que no es accidente; y consta que tampoco es sustancia: por tanto no es nada, cosa que no puede sostenerse. Pero si es medi-

... si entonces parece que sea imperfecta: porque el cuerpo se mide por largo, ancho y profundo: pero la línea es longitud solamente. A esto sin embargo debe decirse que la línea es la primera y perfecta medida de la sustancia. Pues es la línea midiendo en largo, y midiendo en ancho, y midiendo en profundo. Dice además Avicena en la *Suficiencia* que el cuerpo se mide por tres diámetros. Pero los diámetros son líneas. Por tanto el cuerpo se mide por líneas, y el crecimiento de todo cuerpo natural es según la extensión de tres diámetros, y de todas las cosas constantes por naturaleza el término es tanto la razón de la magnitud como del aumento. Pero el que la superficie se mida, esto es según toda la extensión del cuerpo entre los diámetros que miden en alto, en ancho, en profundo; y que la cantidad corpórea mida la sustancia corpórea, esto es según la repleción cuantitativa que según el intelecto está entre todas las superficies: y así debe decirse de

estas medidas de la sustancia. Ni debe decirse, como algunos malamente dicen, que la línea sea una medida no separada de la superficie en acto o de la cantidad corpórea, y por ello junta con otras se hace medida del cuerpo perfecto, aunque en el ser no esté separada de la superficie y del cuerpo, sin embargo en el acto de medir según la naturaleza y el intelecto está separada en aquel modo que dijimos: y por ello es una especie especial de cantidad continua.

Dudan también algunos qué tenga la línea por materia y por forma, diciendo que en la línea no hay sino dos partes, a saber, las líneas que se acoplan y el término común del acoplamiento; por tanto o sus partes serán por materia para ella o el término acoplante. Dicen además que el término acoplante no puede ser materia de la línea, por el hecho de que el término acoplante es un punto: pero la línea no es de puntos, como prueba Aristóteles. Si además las partes acopladas serán por materia, todavía se sigue un mayor abuso: pues las partes de la línea son líneas: por tanto la línea es materia de la línea: y aquella línea de nuevo tiene materia: por tanto de aquella línea serán materia las líneas, y se irá al infinito, o será lo mismo materia de sí mismo, lo cual es absurdo: por tanto parece que de ningún modo pueden ser líneas. Además si el punto se dice forma de la línea, parece ser inconveniente: porque aquellas cosas que son de materia y forma, no pueden entenderse lo que son sin la forma: pero puede entenderse la línea sin el punto si se entiende una longitud infinita por ambas partes.

Más adelante también se pregunta, si la línea puede ser de puntos, y parece por Aristóteles que no, porque de los que no se tocan no hay continuación, pero el punto no toca al punto. Pues o tocaría según la parte o según el todo. Si según la parte, se sigue que el punto tiene parte, lo cual es falso: porque dice Euclides que el punto es aquello cuya parte no existe. Si además es tocado según el todo, esto es de nuevo imposible, porque el contacto es de aquellos cuyos extremos están juntos, y así los puntos que se tocan tendrían extremos: pero lo que tiene extremo, uno es ello mismo, y otro es su extremo: por tanto el punto es otro de su extremo: y así de nuevo se sigue que el punto según la cantidad tiene partes: a saber, el extremo y aquello que tiene el extremo: no por tanto la línea se compone de puntos.

Si esto además se concede, ¿entonces se pregunta por qué el número se compone de indivisibles, y lo continuo de indivisibles no puede componerse?

Esto además es fácil de resolver si se traen a la memoria aquellas cosas que sobre la naturaleza de la cantidad continua fueron dichas. Debe decirse en efecto por cierto, que la línea es forma y no tiene materia de la cual se haga: y por tanto la cuestión es nula. Pero si así se formara la cuestión, ¿qué tenga la línea por sustancia según lo que es, y qué por principio formal? entonces la cuestión vale: y que se diga, que las partes de la línea están en-

... ellos como sustancia material, es enteramente imposible y necio de decir: porque, como

se objetó, las partes de la línea son líneas y conviene preguntar lo mismo sobre ellas: por lo cual esto es necio. Pero debe decirse que así como en el tiempo la sustancia del tiempo es el *ahora*, así en la línea generada matemáticamente y constituida por el intelecto, la sustancia de la línea es el punto fluyendo en el continuo: y así como el ser del tiempo es una sucesión fluyente, así en la línea el ser formal de la línea es la continuidad puesta alrededor de los puntos copulativos puesta por el flujo intelectual del punto. Cuya prueba es, porque aquello es el principio formal en cualquier cosa, por el cual se pone en la especie de su género: pero la línea se pone en la especie de cantidad por el continuo de la longitud: por tanto el continuo de la longitud es su forma. Pero el continuo no se hace sino por el acoplamiento a un término común: y el acoplamiento no se hace sino por el flujo extendido; por tanto el flujo intelectual del punto hace la continuidad en la línea, y el punto es su sustancia, y esto es verdad. Y decir que el punto es forma, y las partes materia, es un delirio: ni se pone el punto sino como fluyente en la definición de línea según que la línea es longitud, cuyo medio no sale de los extremos, cuyos extremos son dos puntos.

Todavía además que se pregunta si la línea es de puntos, Debe decirse que esto es imposible, así como se prueba que la línea conste de puntos componente integralmente la línea; porque de indivisibles no se hace el continuo divisible: pero de este modo que se ha dicho, no es imposible, porque según esto los puntos son sustancias

puestas en la línea, alrededor de los cuales se pone la continuación, así como alrededor de un término en que se hace el acoplamiento: y de este modo se hace todo continuo de un indivisible en sí puesto, alrededor del cual (como término en el cual se hace el acoplamiento) se pone la forma del continuo.

Sobre esto además que se pregunta por qué el número se hace de indivisibles y no la línea, u otro continuo, Debe decirse que como en lo tenido antes se dijo, esto es por ello, porque el número es discreto, y los indivisibles en el número permanecen discretos y no hacen uno sino por la agregación a un uno que completa la suma ordenada para ello, como arriba se dijo.

CAPÍTULO VIII. *De las dudas que hay sobre lo dicho de la superficie y el cuerpo.*

Del mismo modo se pregunta, si la superficie tiene la línea por materia, y sea principio material para el cuerpo, como parece decir Platón y algunos otros de los filósofos? Esto en efecto parece por el modo de hablar: porque la superficie es longitud y latitud sin profundidad: y consta que la latitud da la especie a la superficie: lo que además es antes de la especie, es todo material: la longitud por tanto es material para la latitud, y por lo mismo se concluye que la superficie es material para la cantidad del cuerpo. Además se pregunta hablando matemáticamente, ¿si la superficie se produce de la línea y el cuerpo de la superficie? Pues si uno se produce de otro, parece que uno sea material para el otro.

Además se pregunta, si estas cosas a la vez y según el acto pueden estar en lo mismo: porque si la línea está en él, entonces está la longitud sin la latitud y así siendo la superficie latitud, parece no poder estar la superficie. Y de modo semejante por la misma razón si la superficie está en él, parece que no pueda estar la profundidad.

Además se pregunta, ¿por qué lo profundo no es sin la longitud, así como la longitud sin la latitud, y la latitud sin la profundidad?

Preguntan también algunos, ¿por qué razón no hay sino tres dimensiones?

Se pregunta también ¿en qué difiere el cuerpo que es sustancia del cuerpo que es cantidad?

Todavía más adelante preguntan, si la cantidad está en la sustancia de parte de la materia, o de parte de la forma, o de parte-

del compuesto? Pues no parece sobrevenir por parte de la materia: pues no es posible que algo sea sustancia en potencia y sea un cuanto en acto. Pero la materia es sustancia en potencia: por tanto no será cuanta en acto. Además, ser receptivo de algo disminuye y está privado respecto a la forma a ser recibida: pero la materia es receptiva de la cantidad: por tanto ella misma está privada de toda cantidad. Estas y las de esta clase son las que se preguntan por algunos.

Pero resolviendo estas y las de esta clase, debe decirse que la línea por cierto es material respecto a la superficie, en este modo en que la superficie que es esencia formal, puede tener un principio material, a partir del cual se genere matemáticamente: pues la superficie se hace a partir del mo-

vimiento de la línea hacia el lado. Y atiende que la superficie según que es superficie, no se hace de la línea trazada sobre sí misma: pues de la línea trazada sobre sí misma, o del trazo de la línea sobre sí misma, se hace esta superficie determinada según la especie que es el cuadrado, y de tal trazo no se hace la superficie según que es superficie tomada en el género: ni a su vez del trazo en el continuo de una línea finita hecha hacia el lado de la línea, se hace la superficie según que es superficie en el género, sino que del trazo o movimiento de tal línea se hace una superficie finita de tanta medida a lo ancho, de cuanta medida es la línea a lo largo: resta por tanto que la superficie según que es superficie, se haga a partir del movimiento de la línea según el lado en un continuo.

Pero si se objeta que el término común en el cual se unen las partes de la superficie es la línea, y ese término tiene el acto de la forma, porque unir es acto de la forma, debe decirse que, así como dijimos sobre el punto, que la superficie no tiene materia de la cual se hace, sino que el punto mismo y la línea misma se consideran doblemente, a saber en cuanto son sustancias puestas en el continuo, y así la línea recibe del punto, y la superficie de la línea, la sustancia que es

aquello que es. Y pueden estas considerarse en cuanto términos que unen, y así se recibe de ellos el ser formal de aquella cantidad que es la línea, o de aquella que es la superficie, y así tiene el acto de la forma que es unir: y no es inconveniente que una y la misma cosa perfeccione ambas en diversa consideración.

Pero si se objeta que la materia no coincide en una sola cosa con la forma, es absurdo: porque no es la materia de la cual se hace la cosa, sino que solamente es esta sustancia según lo que es, y según que es aquello que es: y éstas pueden ser en uno según cosas diversas que están en él, así como expresamente está el ejemplo del "ahora" del tiempo, el cual según que es adyacente a lo que es llevado, es la sustancia del tiempo, y según que fluye, causa el ser del tiempo: y por el mismo modo decimos que la superficie se tiene respecto al cuerpo.

Pero a esto que se pregunta, ¿acaso a la vez en uno se encuentran esas dimensiones?, debe decirse que sí. Y cuando se infiere que algo es largo y no ancho, debe decirse que no vale nada: porque las afirmaciones que se ponen en las definiciones de estas dimensiones y las negaciones no se oponen, porque no están referidas a lo mismo y según lo mismo. Y cuando se dice que la línea es longitud sin latitud, no se niega sino la latitud de la línea, y no de la superficie: y por eso las dimensiones están a la vez en lo mismo.

Pero a esto que se pregunta, ¿por qué más allá de las tres dimensiones no hay una cuarta dimensión?, debe decirse que esto es así porque no son, ni pueden ser más que seis diferencias de posición, que son arriba y abajo, derecha e izquierda, delate y detrás, entre las cuales no pueden haber sino tres dimensiones: y esto ya lo probó Aristóteles. Pero hablando matemáticamente sobre lo propio de la cantidad, debe decirse que a un

ángulo recto no pueden coincidir o concurrir sino tres líneas rectas protendidas de diversos modos,

de las cuales cualquiera se protiende directamente en un continuo puesto hacia diversas cosas, una a saber según la longitud, y una según la latitud, y la tercera según la altitud y profundidad. Pues no puede entenderse una cuarta posición de un continuo en la cual se protracte el diámetro que mide la sustancia: y por eso dice Aristóteles, que la perfección está en estas según los tres movimientos del cielo, a saber del Austro al Aquilón, que es el movimiento de la profundidad, porque el delante está para nosotros en el Aquilón y el Austro está detrás: y este es el movimiento de trópico a trópico por la equinoccial. Y el movimiento de derecha a izquierda, que es el movimiento de la latitud del cielo y de los planetas. Pero los planetas tienen su derecha en el Occidente y la izquierda en el Oriente del primer cielo. Y el movimiento arriba y abajo, que es el movimiento de toda la esfera según el todo de la luz y de la virtud celeste hacia el centro: por lo cual la perfección está en tres dimensiones. Y porque es perfecto, como dice Aristóteles, aquello a lo que nada se le puede añadir, por eso no se le puede añadir una cuarta dimensión.

Pero a esto que se preguntaba, ¿por qué la latitud no es sin la longitud, así como a la inversa?, debe decirse que esto es lo mismo que preguntar, ¿por qué lo segundo no es sin lo primero, así como lo primero es sin lo segundo? porque lo ancho y segundo se genera de lo largo y primero: y aquello de lo cual se genera, permanece en lo generado,

y no a la inversa: pues lo ancho hacia lo cual es necesario que se mueva el lado, siempre hace lo ancho por el movimiento en la superficie, y nunca perfeccionará la longitud sin la latitud: sino que movido fuera de la superficie, se moverá a otra posición, o hacia arriba fuera de la superficie, o a la profundidad debajo de la superficie, y entonces porque se mueve a otra posición, hará otra especie de cantidad: y así la línea no movida a la posición de la longitud, sino a otra posición hará la superficie.

Pero a esto que se pregunta, en qué difiere la sustancia cuerpo y el cuerpo cantidad, ya se ha dicho más arriba: porque la materia en cuanto es sujeto de generación, es lo que tiene en potencia y no en acto las tres dimensiones: pero el cuerpo de la cantidad es la misma dimensión trina.

Pero a esto que se pregunta, ¿acaso por parte de la materia, o de la forma, o del compuesto le adviene la cantidad a la sustancia?, debe decirse así como en lo antes tenido, que la potencia de recibir es por la materia, la cual potencia es divisible: pero el acto de disponer cualquiera de las partes en el sitio y dimensión propia para que las partes no efluyan de la terminación del todo, es por la forma que termina las partes de la materia ordenadas al sitio propio: pero la disposición misma de las partes en el sitio y el orden, es del todo y de ambos, a saber tanto de la forma como de la materia según que son todo. Y así es clara la solución de todos.

Contra esto también de que el tiempo se dice que es cantidad, oponen algunos diciendo que de

aquello que no hay partes, él mismo no es: pero las partes del tiempo no son: pues el pasado no es, porque pasó y se fue al no ser: pero el futuro aún no es, sino que se espera: pero el presente es un "ahora" indivisible, el cual no puede ser parte del continuo si cualquier parte del continuo es divisible como lo es el continuo mismo: por tanto ninguna es parte del tiempo: y así el tiempo mismo no es: y así ulteriormente no es cantidad continua.

Si acaso alguien dijera que el presente es parte del tiempo, en el cual el tiempo tiene ser de algún modo... Contra esto parece estar, que en otros continuos aquello en lo que se unen las partes del continuo, es indivisible y no es parte del continuo, como el punto en la línea: pero el presente es [aquello] en lo que se unen las partes del tiempo, el pasado y el futuro: por tanto el presente es tiempo indivisible y no parte de él.

Tercero. Además un compuesto de algunos como por partes, es divisible en aquellos de los que está compuesto como por partes: pero el tiempo no es divisible en "ahoras": por tanto no está compuesto de "ahoras" como de partes o parte.

Cuarto. Además cualquier parte de un continuo es otra que la parte del mismo continuo a la cual se continúa: pero el "ahora", como prueba Aristóteles, no se continúa con el "ahora": por tanto el "ahora" presente no es parte de un continuo.

Quinto. Además el "ahora" no puede ser continuo con el "ahora", o al "ahora": pues continuos

son, cuyos últimos son uno: pero el "ahora", como es indivisible, no tiene último: por tanto no tendrá el mismo último con otro, y así el "ahora" no puede ser parte del tiempo.

Sexto. Además también concedido que el "ahora" es parte del tiempo, y que sea lo que se puede tomar del tiempo, todavía no se sigue que el tiempo sea en acto: porque, como dice Aristóteles, el "ahora" en el tiempo no está en acto, sino en potencia.

Si por esto se dijera que el tiempo no es, y que por eso no es especie de cantidad continua, en contra se objeta porque consta que el movimiento es un continuo divisible, así como consta por el sexto [libro] de la Física. O por tanto es medida, o algún mensurado. Si es medida, no puede ser medida sino o bien de lo que se mueve, o de la magnitud sobre la cual es el movimiento. Y consta que de ninguno de los dos modos puede ser medida: pues la medida y lo mensurado son del mismo género: pero aquello que se mueve es permanente. Similarmente también la magnitud es de las cosas permanentes. Pero el movimiento es del número de las cosas sucesivas. Si ahora se dijera que el movimiento es un cierto mensurado, entonces habrá alguna medida que lo mida: pero consta que ni aquello que se mueve, ni la magnitud sobre la que es el movimiento [lo son], por las causas que se dijeron: por tanto, como no se puede encontrar una medida del mismo género con el movimiento sino el tiempo, será el tiempo su medida sucesi- -va así como el movimiento. De lo que se sigue que el tiempo es, porque ser

medida no es una determinación que disminuya hacia el ser, sino que constituye en el ser.

Decimos por tanto, consintiendo en estas cosas, que el tiempo es, pero según el ser de lo sucesivo, así como también el movimiento de cuya medida es.

Pero a lo que se objeta sobre las partes del tiempo que no son, debe decirse que un todo, según que se toma como todo en un género, no depende del ser de las partes en acto: pues esto no lo tiene sino el todo permanente en sus partes. Y esto no lo tiene el todo sucesivo, que no depende de la constitución de sus partes sino según que están en orden. Y tales partes tiene el tiempo. Pues el todo sucesivo es mientras se hace, y tiene el ser mezclado a la potencia, y por eso no es oportuno que tenga las partes simultáneamente en acto.

Pero a esto que se pregunta, ¿acaso el "ahora" es parte del tiempo?, debe decirse que el presente se toma como tiempo divisible, sobre lo cual dice Prisciano, que el presente es de lo que una parte pasó (pretérito), y una parte está en el instante, y una parte en el futuro: y estas se unen al pretérito y al futuro. También está el "ahora" indivisible presente, y este no se une sino que une: y este ciertamente es algo del tiempo, pero no es ninguna parte del tiempo: y según esto es fácil resolver las objeciones.

Pero si alguno objetara diciendo que el tiempo es el número del movimiento, y que así es cantidad discreta y no continua: está suficientemente respondido por lo antedicho. Pues el tiempo es

el número del continuo primero numerado, y después numerante: numerado por cierto a priori y a posteriori en la magnitud y el movimiento: pero numerante y certificante de la cantidad del movimiento. Pero el número así numerado no es cantidad discreta sino continua. Así pues el tiempo es cantidad continua, y no discreta. Pero muchas cosas sobre el tiempo que parecen verse decir, pertenecen al Filósofo natural.

Anteriormente se han dicho algunas cosas en lo tratado. Por tanto, baste esto para esa intención.

Se duda también sobre estas cosas que se dijeron del lugar, y sobre las que se dijeron de las cantidades que tienen posición en sus partes. Ciertamente del lugar se duda, porque como el lugar es la superficie del cuerpo continente, parece que es imposible que las partículas del lugar se unan al mismo término al cual se unen las partículas de lo locado: pues según el ser no hay un solo fin común de lo continente y de lo contenido. Y si se dijera, como dicen algunos, que la superficie última del cuerpo continente es el término, al cual como a un término intrínseco se unen las partes del lugar, y la misma superficie es el término exterior al cual se unen las partículas de lo locado: esto parece ser absurdo, porque aquellas cosas que se unen en un término común, o a un término común, se continúan en él y son continuas entre sí: pero el lugar y lo locado tomados de este modo no se continúan en un término común: por tanto la superficie interior del cuerpo continente no es un término común al cual se unan las

partículas del lugar y de lo locado, a menos que término se tome equívocamente en el lugar y en otros continuos.

Pero del mismo modo se duda sobre las cosas de las que se dice que tienen posición, y sobre las que se dice que no tienen posición: pues el número parece tener posición, ya que tiene permanencia e [y] orden de partes.

Además la posición no es sino de las cosas que tienen lugar: pero la línea y la superficie no tienen lugar, porque el lugar es solo de los cuerpos: parece por tanto que la línea y la superficie no tienen posición en las partes.

Más aún también se pregunta, como en el quinto [libro] de la Filosofía Primera el movimiento se llame cantidad, parece que son más las especies de cantidad continua que las asignadas más arriba.

Además el tiempo tiene la continuidad a partir del movimiento: y el movimiento a partir del espacio en el que está, que es la distancia continua entre los dos términos del movimiento: parece por tanto que tanto el movimiento como el tiempo no son cantidades continuas, sino por otro y por accidente: por tanto no deben ponerse como especies de cantidad continua, porque la especie recibe la predicación del género por sí y no según el accidente, pero estas son cantidades por accidente.

Además, así como el movimiento y el tiempo son cantidades por otro y por accidente, así también la blancura es cuanta, porque cuanta es la superficie, tanta dirás que es la blancura.

Pero a estas y similares debe decirse, que sin duda, así como se mostró más arriba, hay dos consideraciones del lugar. Una ciertamente matemática, según la cual el lugar es cantidad que tiene largo y ancho y profundo según las dimensiones del cuerpo locado. Hay otra consideración física del lugar, según que el lugar se busca a causa del movimiento, como dice Aristóteles, y si no hubiera movimiento, no se buscaría el lugar. Y sobre el lugar según la intención de ambas consideraciones se ha dicho en lo tratado antes. Pero que se diga que el término común al cual se unen las partículas del lugar y las partículas de lo locado, es la superficie interior de lo que loca y exterior de lo locado, esto puede ser en la consideración física del lugar: pero esto no basta en la consideración lógica y matemática: porque sin duda cualesquiera cosas que se unen en un término común, se hacen una por la continuidad: pero el lugar físico con lo locado físico, no se hace uno por la continuación. Y

... por ello conviene decir, como arriba se dijo, a saber, que es el término común hasta el cual todas las partículas del lugar se continúan como centro del lugar, en el cual también solo las virtudes del lugar físico, como dice el Astrónomo, se congregan por líneas producidas desde la circunferencia del lugar. Hacia cuyo término también se continúan las partículas de lo ubicado: por lo cual Aristóteles probó ser una en número la distancia del lugar y de lo ubicado: lo cual negaban aquellos que ponían el vacío. Se dicen sin embargo las líneas o el diámetro de aquella distancia ser de

un modo del lugar y de otro modo de lo ubicado. Del lugar en efecto son como del continente, e influyendo la virtud continuamente por aquellos diámetros a todas las partículas de lo ubicado. Se dicen además ser del cuerpo ubicado como de lo contenido, y recibiendo continuamente la virtud, para que no refluyan las partículas de sus sitios y virtudes.

Sobre esto además que se pregunta de los que tienen posición y no la tienen, debe decirse por cierto, que el que tiene posición, tres cosas exige y requiere, a saber sitio, orden y permanencia: y porque las partes del número no tienen sitio, por el hecho de que la unidad es un indivisible que no tiene posición o sitio, por ello aunque tengan permanencia y orden, sin embargo no se dicen tener posición: y porque las partes de la oración y del tiempo y del movimiento no tienen sitio ni permanencia, aunque tengan orden, no se dicen tener posición.

Lo que además se objeta que el sitio es de los que tienen lugar, esto es verdad. Pero tener lugar se dice de dos modos según que el lugar es cantidad. Se dice en efecto tener lugar lo que según sí mismo es contenido por el lugar según todas las diferencias del lugar, y así solo el cuerpo ubicado tiene lugar. Se dice también tener lugar, a lo cual se asigna principio medio y último según algunas dimensiones o distancias del lugar, y así la línea y la superficie tienen sitio y posición en el lugar: y de este modo se entiende cuando se dice que las partículas de la línea tienen en el lugar posición, y de modo semejante las partículas de la superficie.

Sobre aquello además que del movimiento se pregunta, debe decirse que el movimiento es cantidad por accidente, teniendo continuidad del espacio que está entre los dos términos del movimiento: y aunque así lo tenga por accidente, sin embargo lo tiene dentro de su esencia, de modo que le es esencial, y por ello en verdad el ser del movimiento como movimiento es cantidad. En cuanto a aquello que fluye en el movimiento, otra cosa es lo que es el dónde, o el cuál, o el cuánto, y en la mutación es sustancia. Por tanto el movimiento en cuanto a lo que en el movimiento está (como sustancia fluyente) no es cantidad: y por ello para el lógico que considera según su sustancia a qué género se reduzca el movimiento no es cantidad, y por ello entre las especies de cantidad continua no se pone.

De estos además que se dicen cuantos por accidente, o porque por la cantidad se distienden por la distensión del sujeto, aquí debe notarse que según su ser y según lo que son, no está en ellos la intrínseca y esencial cantidad, como en el tiempo y el movimiento: aunque en esto difieran, que al tiempo le es intrínseca, tanto según lo que es como según el ser: pues el ahora que es sustancia del tiempo, no es absoluto de la distensión del flujo. Al movimiento además le es intrínseca la distensión según el ser del movimiento, y no según lo que es. A los otros además no es así, porque aquellos son formas que advienen a la materia no según que simplemente es sustancia, sino según que es materia y sujeto ya en acto cuanto, y por ello reciben la denominación de la cantidad del

sujeto: porque tal forma es en el mayor mayor y en el menor menor. Las que además advienen a la materia según que es materia, y no según que es cuanta, como la humanidad, no son en el mayor mayor y en-

... menor en el menor. En las cosas sustanciales sin embargo esto se encuentra solo en la materia, que en el mayor es mayor y en el menor es menor: y esto no está en la forma sustancial.

Y por esto también es patente que la cantidad adviene a la sustancia de parte de la materia y no de parte de la forma: al contrario, la forma sustancial adviene a la materia según el orden de la naturaleza antes de la cantidad, y por ello distribuye las partes de la materia según diámetros determinados y medidos por la naturaleza. Esto es pues lo que dijo Aristóteles de los que son cantidades por accidente, diciendo que propiamente cantidades son solo estas que dijimos arriba.

Todas las otras cosas que se dicen cuántas, según el accidente se dicen cuántas y cantidades. De esto es señal que no decimos otros cuantos, sino mirando por el intelecto a estas cosas que propiamente son y se dicen cantidades, denominando otras cosas que son por accidente cuántas, como se dice mucho algo blanco y mucha blancura, porque la superficie en que está la blancura es mucha. Así también la acción se dice larga, porque el tiempo que la mide es tanto largo como mucho, y de este modo se dice también el movimiento mucho: aunque del movimiento sea de otro modo que de los otros, como consta de los sobredichos. Pues no cada uno de estos

se dice por sí cantidad, que según lo que es y según su ser esencial sea cantidad, sino porque se dicen cuántas por estar en cierto modo dimensiones por estas: como si alguien preguntado fuera cuánto sea la acción, asignara su cantidad por la cantidad del tiempo, diciendo ser de un año o de un día. Y preguntado cuánto sea lo blanco, designará cuánto sea lo blanco definiendo la cantidad de la superficie: de qué tamaño en efecto fuera la superficie, de tanto dirá ser en dimensión lo blanco. Por lo cual solas ellas que en lo antes tenido se dijeron propiamente y según sí se dicen cantidades. De las otras sin embargo nada se dice por sí cantidad: pero si por ventura algo de lo otro se dijera cantidad, esto será por accidente o denominación accidental.

CAPÍTULO XI. *Del propio de la cantidad que es no tener contrario.*

Después de que se ha despachado sobre las especies de la cantidad en cuanto a la intención del lógico respecta, según el modo que en la declaración de la sustancia tuvimos, sigue declarar este predicable que es la cantidad por las propiedades que lo siguen. Aunque sin embargo lo siga por el hecho de que es un accidente el estar en el sujeto, así como a la sustancia la seguía el no estar en el sujeto, sin embargo no asignamos esta propiedad, porque no conviene a la cantidad por lo que la cantidad es, sino que le conviene por lo que es un accidente, y por ello no puede ser consecuente de la cantidad según lo que es cantidad: pero el no estar en el sujeto es propio de la sustancia,

porque sigue a la misma sustancia según lo que la sustancia es.

Todavía además el predicarse unívocamente de los sujetos a sí, sigue a la sustancia por lo que la sustancia es. Pero esto no se asigna a la cantidad ni a los otros géneros de los accidentes por dos razones: una de las cuales es común, porque de que el predicarse unívocamente siga a la sustancia, en cuanto es género de los predicables de su coordinación, como dicen algunos, y porque sigue a los otros géneros en cuanto son principios de los predicables de su coordinación: y de que esto fácilmente se sabe, no convino estudiar para esto para que se pusiera en los otros géneros este consecuente propio. La segunda razón es mejor, que el accidente propiamente no tiene razón perfecta, sino sola la sustancia: por ello como el predicarse unívocamente sea predicarse por nombre y razón, no conviene esto a los géneros de los accidentes que ni propiamente ni perfectamente tienen razón.

Conviene además a la cantidad según lo que la cantidad es, que según la esencia de la cantidad nada tiene contrario, de modo que estén en el género de la cantidad-

formas contrarias, de las cuales cada una sea cantidad, así como en el género de la cualidad hay formas contrarias, de las cuales cada una es cualidad. Y la causa de esto es, que la materia por esto de que es sustancia simple, no es susceptible de contrariedad, sino por esto de que es cuanta: y a menos que sea cuanta, no recibe los contrarios, porque los contrarios son cosas que actúan

y padecen, lo cual no conviene sino a lo que es movido: pero no es movido sino lo divisible, como se prueba en el sexto de la Física: pero un divisible es lo cuanto en acto: por tanto no recibe sino lo que es cuanto en acto, y por eso es oportuno que la cantidad esté en la materia antes de toda contrariedad tomada propiamente. Y lo que está antes de todo contrario, no puede tener contrario. Por tanto la cantidad según que es cantidad no puede tener contrario.

Pero esto no solo se prueba por la razón, sino por la inducción. Pues en las cosas definidas, esto es, en las determinadas por la especie de cantidad, esto que dijimos es manifiesto. Pues de las determinadas nada es contrario, como al bicúbito, y tricúbito, o la línea, o la superficie, o el cuerpo. Pues a estas y a todas las que son similares a alguna de tales en esto de que son especies determinadas de cantidades, nada es contrario, como es claro, a las cuales tampoco puede encontrárseles un contrario en la cantidad.

Rebatiendo quizá que alguno diga que lo mucho es contrario a lo poco en el género de la cantidad discreta, o que diga que lo grande es contrario a lo pequeño en el género de la cantidad continua. Sin embargo esto no puede ser, porque las cosas que son contrarias, tienen formas que distan máximamente. Pero lo mucho dice una multitud, y lo poco similarmente dice una multitud, aunque no tanta: de donde si se preguntara en qué, como en un género, está lo poco, se diría que en el género de la multitud, pues lo poco es una multitud reducida o restringida a no muchos:

puesto que tanto lo mucho como lo poco dicen uno, aunque no del mismo modo.

Y similarmente sobre lo grande y lo pequeño, de los cuales cada uno dice una magnitud: pero lo grande dice una magnitud perfecta, pero lo pequeño dice una magnitud imperfecta. Pero los contrarios que son verdaderamente contrarios, no dicen respecto a una forma en especie perfecto e imperfecto: sino que cada uno de los contrarios es absoluto del otro, e igualmente perfecto por el acto de la contrariedad. Y esta es la verdadera causa por la cual lo mucho y lo poco, y lo grande y lo pequeño, no pueden ser contrarios.

Pero puesto que decimos esto, que de estos nombres que se dijeron según la forma significada en el nombre ninguno es cantidad: pues estos nombres no designan formas de cantidad, sino más bien formas alrededor de las cosas cuantas, por las cuales estas son algo "hacia algo" [relativos] según la verdad, aunque en el modo de significar no digan un modo de dependencia según el modo en el cual aquellas que se dicen "hacia algo" tienen una dependencia hacia otras, así como por el mismo nombre dicen dependencia señor siervo, padre hijo: pues lo mucho significa aquello que es hacia otro, aunque en el nombre no importe el modo de cómo es hacia otro. Y similarmente es en lo poco, y del mismo modo es en lo pequeño y en lo grande.

Pero que aquellas cosas que se dicen grandes y pequeñas sean cosas que son "hacia algo" [relativas], se prueba por inducción: pues nada se encuentra en todas las cosas grandes y pequeñas,

que por sí mismo absolutamente se diga siempre grande y grande hacia todas las cosas: pues lo que simplemente es algo, hacia todas las cosas es eso, así como lo simplemente cálido hacia todas las cosas es cálido, y así sobre las demás cosas. Pero lo grande no hacia todas las cosas es grande, sino comparado a alguna se dice no grande. Por tanto se sigue que lo grande no se dice grande simplemente y según una forma absoluta. Y la prueba de esto es por inducción en que un monte, que simplemente parece grande, no se dice algo grande simplemente y sin comparación:

... se dijo: sino que el monte se dice pequeño comparado al mayor: y el grano de mijo que simplemente pequeño parece, se dice grande comparado al grano de amapola o de ruda. Se dice además el mijo grande, no por eso que simplemente grande sea, sino por eso que comparado a las cosas de su género, se diga grande: y el monte pequeño se dice, no porque simplemente pequeño sea y absolutamente, sino porque comparado a las cosas de su género, esto es, a otros montes, como el Cáucaso, o el Olimpo, pequeño sea respecto de aquellos. Es patente por tanto que lo grande y lo pequeño son tales cosas, de las cuales hay relación a otro según la verdad, aunque el modo de dependencia a otro no lo importen en el nombre: pues si por sí y absolutamente lo grande y lo pequeño se dijeran, nunca un cierto monte se diría pequeño comparado a alguna otra cosa, ni el mijo comparado a otro grano se diría grande, así como lo blanco comparado a nada se dice negro, y lo cálido comparado a nada se dice frío.

Y de modo semejante es de lo mucho y lo poco: porque los mismos según la cantidad del número, esto es, hombres se dicen muchos y pocos. Si en efecto en la aldea hay, por ejemplo veinte hombres, muchos hombres se dicen, y si están en la ciudad, se dicen pocos: porque la ciudad requiere muchos más habitadores que la aldea, como en las *Políticas* dice Aristóteles, y por ello los que muchos son en la aldea, pocos son en la ciudad, aunque por ventura aquellos que están en la ciudad, sean múltiples de aquellos que están en la aldea: triples en efecto o cuádruples respecto a los que están en la aldea, todavía pocos son en la ciudad. De la misma manera además de los que están en la casa y en el teatro, que es el lugar para observar los juegos y los hechos de los tirones: y aquella multitud de hombres que mucha es en la casa más allá del número que se requiere en el padre de familia y la esposa e hijos y clientes para la dispensa de la casa, y esta misma multitud poca se dice ser en el teatro: porque para observar en el teatro muchos más de diversas casas y aldeas tienen que convenir y por esto si de tres casas solamente al teatro convienen, pocos se dicen, siendo sin embargo muchos más respecto a los que en una casa están pertenecientes a la dispensa de la casa. Patente es por tanto que mucho y poco, y grande y pequeño, son cosas comparadas a otro, y no dicen formas de las especies de la cantidad absolutas, como el continuo y el discreto, y la línea y la superficie, y el tiempo y el lugar, o como el de dos codos, o el de tres codos, o uno, dos, tres, o algo de este modo.

Además el de dos codos y el de tres codos y cada uno de los que hemos numerado, significan cantidades bajo formas que esencialmente son cantidades. Mucho además y poco, y grande y pequeño, según sus nombres no significan cantidades principalmente, sino que significan al ad-aliquid dicho sobre la cantidad. Mucho por tanto y poco, y grande y pequeño, no significan cantidades contrarias.

Además esto también se muestra deduciendo al imposible. Se dé en efecto por alguien que esas cosas que se han dicho sean cantidades, entonces se sigue que no son contrarias: aquello en efecto que no acontece tomar por sí mismo y absolutamente, sino que conviene siempre tomar a relación de lo otro, ¿de qué modo puede entenderse que a algo así dependiente algo sea contrario, siendo que aquellas cosas que verdaderamente son contrarias, máximamente distan de las que están bajo el mismo género, y una de ellas no dependa de la otra, y sea otro género de oposición la contrariedad que es la oposición de los relativos? Por lo cual aun si se concede que las cantidades sean estas que se han dicho, todavía no se sigue que la cantidad tenga contrario: porque estas no son contrarias, sino opuestas según la relación. Y se tiene por virtud de esta argumentación no lo que algunos dicen, que aquellas cosas que son ad-aliquid, no tengan contrario, o que aquellas cosas que son ad-aliquid, no reciban contrario: sin embargo esto también es verdad, que-

cualesquiera cosas que son relativas según el modo y la verdad al mismo tiempo, no reciben

contrario, pero aquellas cosas que son relativas según el modo, y están en otro género según la verdad, pueden tener contrario.

Todavía más, por deducción al imposible se prueba lo mismo, porque si se da que lo grande y lo pequeño son contrarios, acontecerá o se seguirá que lo mismo simultáneamente en acto recibe contrarios, y se seguirá que esas mismas cosas son contrarias a sí mismas. Acontece en efecto que lo mismo es simultáneamente grande y pequeño: porque algo comparado a esto ciertamente es pequeño, pero comparado a lo otro es grande: y si es contrario, como se dijo antes, siempre es contrario: porque la comparación no le da la forma de contrariedad, a menos que la tenga. Se sigue por tanto que simplemente lo mismo será grande y pequeño si lo grande y lo pequeño son contrarios.

Pero parece tal vez a alguien que esta argumentación no vale, sino que procede según el modo sofístico que se llama ignorancia del elenco (ignorantia elenchi), como esto es leve para esto, y no es leve para aquello: por tanto es leve y no leve, o leve y grave. Pero esto ya ha sido excluido por lo que dijimos, que el contrario respecto a esto se sigue ser simplemente contrario, así como lo cálido respecto a esto se sigue ser simplemente cálido. Que además se sigan los predichos inconvenientes se prueba de esto, que acontece que algo comparado a esto ciertamente es grande, y comparado a lo otro es pequeño: y si estos son contrarios, se sigue que lo mismo simplemente es grande y pequeño al mismo tiempo, y así al

mismo tiempo están en lo mismo los contrarios. Pero contra esto está que nada hay que parezca poder recibir simultáneamente contrarios en el mismo tiempo, siendo que los contrarios son los que mutuamente se expulsan del mismo susceptible: pues aunque la sustancia susceptible sea de los contrarios según su mutación, no sin embargo en uno y el mismo tiempo y según lo mismo recibe los contrarios, sino en diversos tiempos: pues se cambia de uno a otro por los turnos de los tiempos: nadie en efecto es al mismo tiempo sano y enfermo, ni blanco y negro. Y así es patente induciendo en todos los otros, que nada al mismo tiempo en el mismo tiempo recibe contrarios.

Acontece también, como dijimos, que las mismas cosas son contrarias a sí mismas: pues si lo grande es contrario a lo pequeño, esto ya se ha probado, que ello mismo es al mismo tiempo grande y pequeño: se sigue que ello mismo es contrario a sí mismo. Y esto se sigue de esto: porque si comparado a alguien recibe la forma del contrario, aquello simplemente tiene esa forma, y como comparado a otro tiene la forma del otro contrario, se sigue que simplemente también tiene aquella, porque las formas contrarias en las que están están simplemente, por el hecho de que no son formas de comparación, como dice Avicena, sino que son cualidades absolutas. Es además imposible que lo mismo sea contrario a sí mismo: pues no es lo grande contrario a lo pequeño, y por la misma razón lo mucho no será contrario a lo poco o exiguo. Por lo cual aunque cualquiera diga que estas no son opuestas, todavía se mantendrá

esto que se ha dicho, que a la cantidad nada le es contrario: pues se sigue un inconveniente, y se muestra que no son contrarias aquellas cosas que en el género de la cantidad dijo ser contrarias.

CAPÍTULO XII.

Sobre las dudas que hay en torno a lo predicho.

Contra estas cosas sin embargo algunos objetan diciendo que el movimiento está en el género de la cantidad, el cual se dice ser aumento o disminución. Pero el movimiento es de contrario en contrario, como en el quinto de la *Física* prueba Aristóteles: parece por tanto que la cantidad sea contraria a la cantidad.

Todavía más, porque la cantidad se corrompe, se argumenta que a la cantidad hay un contrario: pero no se corrompe por sí sino el contrario por el contrario: tiene por tanto la cantidad contrario.

Pero a esto debe decirse que la cantidad -

la cantidad no es contraria a la cantidad por sí misma, sino que en torno a lo cuanto la razón de lo perfecto y la razón de lo imperfecto son contrarias. De donde también se tiene por el libro del *Alma*, que los términos entre los cuales está el movimiento de aumento y disminución, son más relaciones que cantidades, donde dice Aristóteles que de todas las cosas que constan por naturaleza hay un término y una razón de la magnitud y del aumento. Ni el movimiento exige que sea entre términos contrarios según el ser, sino que basta que sean contrarios según la razón. De donde lo grande no se contraría a lo pequeño, sino en

cuanto lo pequeño está en razón de lo imperfecto, y lo grande en razón de lo perfecto.

A lo otro sin embargo debe decirse que la cantidad no corrompe a la cantidad sino por las contrarias cualidades activas y pasivas que están en lo cuanto, y no por el hecho de que ambos sean un cuanto.

Pero máxime parece a algunos que en torno al lugar, el cual dijimos ser cantidad, hay tal contrariedad que sea de la cantidad, de modo que el lugar sea contrario al lugar: pues arriba, en cuanto es lugar y diferencia de lugar, los antiguos filósofos ponen que es contrario al lugar que está en el medio, al cual llaman abajo. La razón de por qué estos dos lugares se dicen ser contrarios, es por el hecho de que hay mucha y máxima distancia hacia los términos del mundo: porque en torno a la circunferencia es en todas partes arriba, y en torno al centro similarmente en todas partes abajo: y por eso parecen los antiguos filósofos proferir también la definición de los otros contrarios por el hecho de que los contrarios máximamente distan, trasuntando la distancia a la definición de los otros contrarios desde aquellas cosas que distan por el lugar hacia aquellas que no por el lugar, sino que distan por esencial repugnancia y son del número de las que están bajo el mismo género. Y esta instancia ciertamente contra sus dichos la pone Aristóteles, pero no la determina: sino que nos conviene investigar si la instancia sea verdadera o no, y cuál sea la causa de que Aristóteles la toque, y no la resuelva ni determine.

A esto sin embargo algunos dicen que la instancia no vale múltiplemente. Y porque dicen que esto es patente para todos, por eso dicen que Aristóteles no determina lo mismo. Dicen además que la primera causa de por qué no vale, es porque supone lo falso en esto de que hay mucha o máxima distancia de la circunferencia al medio; pues esta distancia no es sino del semidiámetro: pero la máxima distancia es según todo el diámetro que se produce de lo sumo de la circunferencia, como hacia mucho de lo mismo, como de la distancia del cielo hasta el cielo. Dicen también que la segunda causa de por qué no vale, es porque la distancia en el lugar y la distancia de esencial repugnancia en los contrarios no es tomada unívocamente. De donde los que así trasfieren pecan según equivocación, cuya verdad dicen que es manifiesta aun para los poco peritos: por lo cual dicen que Aristóteles pasa por alto esta instancia como aquella que manifiestamente es nula.

Pero este dicho procede de un gran error. Pues si callamos sobre los antiguos, Averroes en dos lugares, a saber, sobre la *Física* y sobre la *primera filosofía*, dice que para la definición de los contrarios la distancia fue trasuntada de aquellas cosas que en el lugar son contrarias. Y si tal vez esto no se cuide ni se atienda, ¿qué se dirá de la verdadera definición de todos los contrarios, cuando se dicen ser contrarios los que máximamente distan de los que están bajo el mismo género? Sabemos que la distancia propiamente está en el lugar primero. Si por tanto se transfiere a otras cosas, consta que desde el lugar se trans-

fiere a aquellas: pues lo primero se transfiere a lo segundo por alguna similitud y no lo segundo a lo primero: porque así de la traslación habría una traslación, lo cual es inconveniente. Todavía más, que máximamente distan el medio y la circunferencia, en muchos lugares lo dice Aristóteles, y que en todas partes en torno a la circunferencia está el lugar arriba. Por tanto en torno al hemisferio estar arriba, y en torno al hemisferio estar sub-

tierra, no distan en cuanto a un 'arriba' y un 'abajo', porque ambos son 'arriba': ni todo el diámetro distingue 'arriba' y 'abajo', sino el semidiámetro. Pero sabemos que en el lugar máximamente distan arriba y abajo, así como derecha e izquierda, y así como delante y detrás: y por eso esos dichos son muy erróneos. Pues sabemos que en el libro Sobre el Cielo y el Mundo se prueba, que al medio hay un movimiento contrario que es el que es del medio a la circunferencia: y son movimientos contrarios los que son hacia contrarios: por tanto el lugar alrededor del medio es contrario al que está alrededor de la circunferencia, y así todavía el dicho de los Antiguos está en pie. Además los primeros contrarios se prueban que son los que en el lugar son contrarios (los cuales son causa de todos los demás) en las [cosas] metafísicas y en la física. Parece por tanto que está en pie y es perfecta esta instancia, y por Aristóteles por esto de que nada dice contra ella, parece ser aprobada.

Además lo que en verdad se dijo sobre la propiedad de la cantidad, está en pie con verdad

inmóvil, y la primera instancia es muy buena y sutil: y es verdad que la distancia a los contrarios en el lugar a la definición de los otros contrarios es transumida, así como dijeron los Antiguos: pero que el lugar arriba es contrario al lugar abajo, no es de la naturaleza por la que el lugar es lugar, sino de esta naturaleza por la que el lugar dista del lugar: pues el lugar no dista del lugar por esto de que es lugar, sino por esto de que la distancia de un principio hace una naturaleza y forma contraria en sí misma, así como la naturaleza de lo denso y grave y frío y de otros, las cuales como dice Avicena, si se escindieran, detiendren el movimiento y hacen inmovilidad en aquellas que están allí: pero lo de 'arriba' como está alrededor del principio del movimiento a causa de estar cerca al principio, en las que [están] arriba, inducen naturalezas y formas opuestas. No se sigue por tanto de la dicha instancia, que la cantidad según que es cantidad reciba contrario, sino que alrededor de las diferencias de sitio de la misma cantidad que es lugar, hay razones y formas contrarias, por las cuales entre tales diferencias de lugar hay movimiento. Y a la verdad esto no lo resuelve Aristóteles; porque antes fue resuelto en lo similar de lo grande y lo pequeño, en cuanto lo grande y lo pequeño son razones de perfecto e imperfecto acerca del movimiento de aumento y disminución.

Pues el que arriba y abajo no disten máximamente según las propiedades del lugar y el movimiento, es un error intolerable y que destruye toda la filosofía que trata sobre lo móvil recto, la

cual en el tercero y cuarto del Cielo y del Mundo se determina.

Pero a esto que dicen, que la distancia se toma equívocamente en el lugar y en los otros contrarios, debe decirse que no se toma en todos los aspectos equívocamente, sino que la distancia se da por sí en el lugar, pero en los demás que distan por repugnancia esencial hay distancia por comparación a aquella: y así procede en muchas cosas, como aprueba Aristóteles . Así por tanto ha de ser entendida la ducha instancia.

Pero además la cantidad no parece recibir el magis y minus, o la intensión y remisión, así como tampoco la sustancia, como está claro por la inducción y la declaración ejemplar, como un bicúbito: pues ni uno es más o menos bicúbito que otro: ni en el número hay más o menos, pues un un trinario no es más un trinario que otro, ni tres se dicen más o menos tres que cinco se dicen cinco: ni un tiempo cualquiera se dice más o menos tiempo que otro, como el día no se dice más que el tiempo o el día que el año se llame tiempo o año: ni en todas estas cosas que se dijeron arriba, como el habla, la línea, la superficie y el lugar, hay totalmente algo que se diga según el más y el menos o según la intensión y remisión:

por lo cual la cantidad no puede recibir más y menos.

De esto además una causa es, porque todo lo que recibe más y menos, o intensificación y remisión, conviene que haya en ello intensificación y remisión por una de dos causas, a saber, o por la acción de los contrarios sobre ello mismo, de los

cuales uno se fortalece y el otro se debilita, y así se intensifican y remiten las cosas que son causadas por sus acciones: o sea la intensificación y remisión por la mezcla de los contrarios, como en la doctrina de los *Universales* se ha dicho. Recientemente además en lo precedente dijimos que la cantidad está en el sujeto según la naturaleza antes de que la sustancia sea susceptible de los contrarios, o de la mutación según los contrarios. Como por tanto el sujeto no se intensifica ni se remite por la acción de los contrarios, así tampoco la cantidad puede intensificarse ni remitirse. Todavía más, todo lo que se intensifica, no se intensifica sino por su semejante, y todo lo que se remite, no se remite sino por su contrario: pero la cantidad no tiene contrario, no tiene tampoco semejante que sea contrario a su contrario; pues semejante se dice de lo que es uno en la cualidad.

Objetan sin embargo algunos contra esto diciendo, que en cualquier naturaleza que hay un máximo, en la misma también hay más y menos. Pero en la naturaleza de alguna cantidad hay un máximo: por tanto también más y menos. Pues en el cuarto de Euclides, en el que se trata de la inscripción de la figura, se dice o se muestra que el círculo máximamente dista de las figuras angulares, y se muestra que por mucho que la figura se haga poligonal, no llegará hasta la capacidad del círculo, aun si en infinito se multiplicaran los ángulos: hay por tanto en aquella cantidad más y menos según el acceso a la capacidad del círculo, y así parece que la cantidad recibe más y menos. Pero esto se resuelve más pronto, si bien se atien-

de a la naturaleza de la cantidad según lo que es cantidad: pues la circulación y la angulación no son cantidades, sino cualidades dichas en torno a la cantidad según aquella especie de cualidad que es la forma, o en torno a algo que consta en figura: y por eso aquel más y menos no es cantidad sino cualidad, y es según el mayor o menor receso de la angulación.

Objetan además algunos que en la multitud cinco es más y tres es menos, y estos están en el número que es cantidad: por tanto la cantidad parece recibir más y menos. A lo cual debe decirse que aquí más y menos es equívoco a aquel más y menos que es según la intensificación y remisión: pues más en la multitud es según la extensión del todo en más cosas, pero más y menos en la intensificación y remisión es según el acceso o receso del contrario o hacia la verdadera imposición del nombre.

Debe atenderse además que aunque la cantidad se someta a la contrariedad que hace el más y el menos, sin embargo no puede ser propio de la cantidad, que sea este algo y numéricamente uno, como esto conviene a la primera sustancia: y esto es por eso porque la cantidad y universalmente todo accidente no se enumera, ni se hace numéricamente uno por otro que sea de su esencia, sino más bien por el hecho de que está en la sustancia como en el sujeto: pero la sustancia se numera por la materia, y por la misma se hace numéricamente una y ella misma es algo de su esencia: y por esto el ser este algo y ser numérica-

mente uno permanece propio propiamente de la sustancia.

Todavía más debe entenderse que aunque la sustancia se someta a la contrariedad mediante la cualidad, y similarmente mediante la cantidad se someta al movimiento, sin embargo el recibir los contrarios según su mutación, no puede ser propio de la cantidad sino de sola la sustancia. Y la causa de esto es, porque la cantidad ni una en número, ni una en la especie última o especialísima, se somete a los contrarios: lo cual es patente en lo curvo y lo recto, a los cuales no se somete ni una línea en número, ni una en la especie última. Y similarmente es en el número par e impar en torno al número, a los cuales ni un número uno en número, ni uno en la especie última se somete, sino uno solo en género o especie -

subalterna. Pero la sustancia, una y la misma numéricamente, se somete a los contrarios según su mutación.

Es por tanto propio de la sustancia y no de la cantidad: pues aunque este accidente que es la cantidad esté próximamente junto a la sustancia, sin embargo no es sustancia: sino que la sustancia mediante ella subyace a algunos otros accidentes: y estos se hacen cuantos por accidente, por el hecho de que en un sujeto mayor son mayores y en uno menor menores. Hay además también otras muchas cosas que siguen a la cantidad, como ser dividido o aumentado en infinito: en lo continuo ciertamente ser dividido, pero en el número ser aumentado: pues porque lo continuo se divide en infinito, y porque lo dividido se

añade a las partes recibidas por la división, por eso, como dice Aristóteles, el número se aumenta en infinito. Cuyas consecuencias, porque no son de la cantidad en cuanto es predicable, sino en cuanto es cierta naturaleza, no son puestas aquí por nosotros.

CAPÍTULO XIV.

Sobre lo propio de la cantidad que es decirse según ella igual o desigual.

Lo propio además máxime de la cantidad es, porque igual y desigual según ella se dicen cualesquiera cosas que son de la misma cantidad, ya sea discreta o continua: de donde esto es propio porque conviene a todo, a solo ello y siempre. Esto además se prueba por inducción, porque cada una de las cosas que propiamente fueron dichas cantidades según las diversas especies de la cantidad en lo precedente, se dice igual y desigual. Similarmente además también en los otros que son cantidades por accidente, que se han dicho arriba, en cada uno por separado se dice igual o desigual según que se refieren a la cantidad: pues la afección que es pasión del cuerpo o del alma, y la disposición que es pasión de la cualidad animal o corporal, no se dice mucho igual o desigual: pues no se dice propiamente que dos sean iguales en la acción, cuando en torno a lo mismo están afectados, a menos que la afección se refiera al tiempo. Similarmente también de dos dispuestos a lo mismo no se dice mucho propiamente que estén dispuestos igualmente, o desigualmente. Sino que propiamente se dice, similarmente es-

tán afectados y similarmente están dispuestos. Similarmente lo blanco, igual y desigual según sí mismo, a menos que se refiera a la cantidad de la superficie, no se dice mucho, porque no se dice sino por accidente: pues según sí mismo propiamente se dice semejante o desemejante: porque, como dice Aristóteles en el primero de la *primera filosofía*, lo uno en la sustancia hace lo mismo, lo uno sin embargo en la cantidad hace lo igual, y lo uno en la cualidad hace lo semejante. Por lo cual es propio de la cantidad decirse según sí igual o desigual.

Como además, como se ha dicho, lo uno en la sustancia haga lo mismo, así como lo uno en la cantidad hace lo igual, debe también ser propio de la sustancia decirse según ella lo mismo o diverso: lo cual no parece ser verdad, siendo que también lo mismo se encuentra en el accidente como en la sustancia, como lo mismo en género, y lo mismo en especie, y lo mismo en número, como lo blanco y lo disgregativo de la vista. Todavía más, según esto el decirse semejante o desemejante según la cualidad, parece ser propio de la cualidad: lo cual de nuevo no parece convenir, siendo que los hombres son semejantes en la racionalidad y semejantes en la humanidad, diciendo Boecio que la especie es la similitud esencial de los individuos. Todavía más, son similares en posición y hábito cualesquiera que ahora tienen diferencia en posición o hábito: por tanto el decirse semejante o desemejante no es según la sola cualidad, ni el decirse lo mismo o diverso es según sola la sustancia, y entonces parece admi-

rable si el decirse igual o desigual es según la sola cantidad. Todavía más además según la virtud en cuanto que la virtud es lo último de la potencia parece decirse igual o desigual: siendo sin embargo la virtud cualidad: pues se dice Hércules con Aquiles o Áyax, y-

Sócrates [se dice de] virtud u honestidad igual o desigual con Platón: y así parece decirse igual o desigual no solo según la cantidad.

Además, como lo igual o lo desigual se dicen según la proporción, parece según esto que ser proporcional es propio de la cantidad, y muchos modos de proporciones parecen estar en el género: por lo tanto, será más propio de la cantidad decirse proporcional según ella, que igual o desigual: porque ser proporcional abarca más y es más común que ser igual o desigual.

Pero a esto y a lo de este modo se puede decir que lo mismo o lo diverso no puede ser propio de la sustancia por la razón que fue inducida, porque según que la sustancia, que es 'qué', está en los demás géneros, así también lo mismo o lo diverso está en ellos.

Similarmente se ha de decir sobre lo similar en la cualidad: pues la cualidad y el 'cómo [cuál]' se dice de múltiples modos, y hay una cualidad sustancial según la cual se dice el 'cómo [cuál]', y similarmente en la posición y en el hábito, en la acción y la pasión, como fue dicho: y por eso decirse similar o disimilar según ella no es propio de la cualidad según que la cualidad es un género determinado. Pero así no sucede en el género de la cantidad decirse según ella igual o desigual: pues

esto conviene solo a la cantidad propiamente, y no conviene mucho a los otros géneros: porque no les conviene por sí, sino según que se refieren a la cantidad.

Pero a esto que se objeta sobre la cantidad de la virtud, debe decirse que la cantidad se dice equívocamente de la cantidad de dimensión y de la cantidad de la virtud, porque ambas se miden por la división de las partes; pero la cantidad de la dimensión se mide por la dimensión de las partes que tiene en sí misma, así como decimos que el espacio tiene un tricúbito o la longitud de tres cúbitos, el cual es un espacio a través de partes que a sí le son iguales e intrínsecas, midiendo y retornando a un cierto número: pero la cantidad de la virtud se mide a las partes que tiene fuera de sí en el objeto de la virtud, así como si alguno preguntara, cuán grande es Hércules, o de cuánta virtud es, decimos que puede con diez, y con otros tantos puede Aquiles que tiene igual virtud con Hércules. Así también decimos de la virtud moral, que de tanta virtud es Sócrates que excluye incluso el sentido o el movimiento de todo lo inhonesto. Y decimos que Catón según el mismo modo es igual en virtud a Sócrates. Pero esto se dice por una cierta similitud, pues no es propiamente igual sino similar, y se atiende la similitud también en la extensión o intensión de la virtud, o en la perfección, o en la radicación, o en la pureza, o en algo de tales.

Pero a lo que se objeta de lo proporcional, debe decirse que esto no puede ser propio, porque no toda cantidad a cualquier cantidad es proporcio-

nal, sino que toda cantidad con una cantidad (a la que es comparable) es igual o desigual; y lo que dicen que lo igual o lo desigual se numera propiamente, y que lo igual es primero en el número, es totalmente falso: porque dice Euclides que son iguales las que supuestas mutuamente no se exceden ni son excedidas; y esto conviene igualmente al continuo como al discreto.

A nosotros que vamos a tratar de la coordinación de los predicables que están en el género 'hacia algo', primero se nos ocurre la disensión de todos los antiguos acerca del predicamento 'hacia algo'. Pues Zenón y algunos otros decían que este predicamento no es un predicamento, sino que está, según la razón, inmiscuido en otros predicamentos por la comparación de ellos mutuamente entre sí. Y como los primeros géneros sean voces, que significan los géneros de las primeras cosas: como por otra parte este género no signifique como un ente separado de los demás, sino como inmiscuido a los demás, parece que su significado no sea un ente que sea de las primeras partes del ente. Además a lo mismo indujo el que el 'hacia algo' consiste en comparación: pero la comparación le inhiere a la materia comparada: por tanto la comparación según el intelecto pone ante sí a las [cosas] comparadas y a la cosa en la cual está la comparación según el intelecto: pero lo que según el intelecto pone algo ante sí además del sujeto, no es género primero: parece por tanto que el 'hacia algo' no sea principio de género de algún accidente: pues aquello en lo cual se hace la comparación y la razón de la comparación lo

pone antes de sí lo cual no es el sujeto, sino algo acerca de la intelección del accidente en lo cual se hace la comparación. Y esto lo confirmaba por este modo: pues si A se compara A B, es oportuno que o según sí mismo se compare a él, o mediante algo que sea la ratio de la comparación. No por sí mismo, porque así cualquier cosa a alguna se comparará, y nada habrá absoluto: por tanto compárese A A B, mediante C; será oportuno por tanto que C sea la ratio de la comparación de A A B. Si por tanto no es C, no habrá comparación: se entiende por tanto que C inhiere a A, y a B antes de la comparación: pero ninguna de tales cosas antes de la cual según el intelecto haya un accidente, es el primer género de accidente: por tanto el 'hacia algo' no es género de accidente.

Además ningún género de accidente es accidente de otro: pero la comparación o el 'hacia algo' acaece a todos los géneros del accidente, como es claro por sí: por tanto el 'hacia algo' no es el generalísimo entre los géneros del accidente.

Y además el 'hacia algo' co-acaece a todos por esto de que en ellos hay géneros y especies, y todo y parte; parece por tanto que el 'hacia algo' sea un cierto co-accidente a todos los demás a partir de la misma coordinación de los géneros y especies: por tanto no constituye por sí un género, según parece.

Además porque el género y la especie están en todas las cosas, no decimos que la generalidad sea un género, y similarmente no decimos que la especialidad constituya un género, o incluso la diferencia, o lo propio, o el accidente: pues todas

estas cosas rodean a los géneros por razón del modo de predicar que se encuentra en ellos: por lo similar por tanto, puesto que el 'hacia algo' es un accidente común que acaece a todos por la comparación de los predicables mutuamente, no debe ser un género, sino un cierto accidente de los demás géneros.

Además objetaron más fuertemente algunos de los posteriores, así como Avicena y Alfarabi, diciendo que ninguna forma que es ente, está en una cosa la cual no sea absoluta seg-

gún el ser que tiene en ella, como está claro induciendo sobre lo cálido, frío, blanco y negro, y todos los demás: pero la comparación que se hace de las cosas mutuamente según las formas que están en las cosas, se hace por acto de la razón, la cual dice que en las que no hay una cualidad son disimilares, y en las que hay una sola son similares: la forma de la comparación por tanto que está en estas que son 'hacia algo', no es una cosa sino una ratio [razón], según parece, porque no hay nada fuera del alma del que compara a uno con otro: pero los generalísimos significan los primeros géneros de las cosas: pero el 'hacia algo' no es un ente establecido en la naturaleza fuera, sino un ente de razón: por tanto el 'hacia algo' no puede ser generalísimo de tales cosas que son cosas en el alma, porque así los generalísimos no significarían los primeros géneros de las cosas simplemente.

Movidos por estas y similares razones estuvieron los Antiguos y casi todos excepto Platón y Aristóteles que dijeron que el 'hacia algo' no es

un género que sea la primera parte del accidente ni una de las primeras, sino que dijeron que el mismo está inmiscuido a todos los demás a partir de los hábitos de los demás géneros mutuamente por el acto de la razón que compara a uno con otro, de tal manera que dicen que el 'hacia algo' no es uno de los primeros géneros, así como Averroes toca sobre el quinto de la Filosofía Primera de Aristóteles.

Pero nosotros asintiendo a Platón y a Aristóteles, decimos que el 'hacia algo' es un generalísimo, y es uno de los primeros géneros del accidente: por esto de que tanto Porfirio como también Aristóteles y Avicena dicen, que el accidente de dos modos se predica de aquello de lo cual es accidente, y de dos modos es causado por el sujeto. Pues cierto [accidente] es una forma absoluta y no por algo es accidente, sino porque en el sujeto sigue al ser perfecto del sujeto en sus esenciales: y por eso es accidente, porque no puede ser de la sustancia de la cosa lo que sigue al ser perfecto, y así la cantidad es accidente, y la cualidad y cosas parecidas. Pero cierto [accidente] es accidente, no porque siga al ser perfecto de la cosa, ni porque siga a la cosa sino no ser por gracia de los sustanciales, sino por algo que se tiene extrínsecamente a los sustanciales de la cosa, así como esto a esto de que algo es de eso que se tiene como primero, otro como segundo, o uno como todo, y otro como parte, o como conveniente o diferente de otro, se sigue de un extrínseco que uno sea comparable a algo según la cosa misma: la cual comparación se reduce al acto cuando se compa-

ran en acto mediante la razón, y por tal accidente que así acaece a las cosas propiamente se causa el 'hacia algo': y por esto de que tal accidente se encuentra en muchos, por esto se piensa que está inmiscuido a todos los demás, siendo que sin embargo es un modo de accidente distinto de los otros modos de accidentes: y por eso significa un accidente propio, que en su género es primero. Y no mueva a nadie que esté causado por todos los demás, y que por eso parecerá fuerte no ser de un solo género sino de todos: pues no es causado por todos en cuanto son divididos y discretos, sino que es causado por ellos como uno, y por una sola razón común está en ellos: y esta comparabilidad o razón de comparación, y lo que así sigue a la cosa, es 'hacia algo' y no absoluto.

A lo que objeta Zenón, debe decirse que el 'hacia algo' no deja antes de sí algo que sea de su intelección, así como el género o así como lo más común es de la intelección de la especie o de lo menos común que se deja antes de sí: sino que deja antes de sí aquello que es causa de tal accidente, y esto es la razón de comparación, o sea aquello en lo cual se hace la comparación. Pero esto no impide que sea un género especial del accidente, porque cualquier género de accidente antes de sí deja en el sujeto la causa por la cual es efectuado en el sujeto.

A esto que se dice que ningún género de accidente es accidente de otro, debe decirse que si se dice, que un género del accidente no le acaece a otro como a un sujeto, debe decirse que esto es verdadero: pero

que un género no se haga en el sujeto mediante otro, esto es falso, como es patente en la acción, y la pasión, y el ubi, y el quando, y en muchos otros. Y así similarmente nada prohíbe que lo relativo esté en el sujeto mediante algo otro: pues esto no impide el entendimiento de lo generalísimo: pues lo generalísimo en cuanto generalísimo hace tal modo de predicar por sí o por accidente que a ningún otro modo puede reducirse, sino que es él mismo según sí mismo un modo de predicar algo especial: y así es patente que los generalísimos significan los primeros principios de las cosas por un modo especial y distinto de los predicables, y significan los primeros principios de las cosas o por sí o por accidente: porque los predicables en cuanto predicados son distintos según los primeros modos de los predicables.

A aquello en verdad que se objeta de que lo relativo co-accidente a todos los géneros, como el ser género y ser especie está en todos, debe decirse que no es verdad: porque el género y la especie acaecen según sus razones por un especial modo de predicar universalmente según la cosa misma, el cual a otros modos no pueda reducirse. Lo relativo además pone un modo universal de su coordinación, el cual a ningún otro modo puede reducirse, y por eso para lo relativo el modo de predicar no es un co-accidente, sino que es un modo de predicar por sí distinto de cierto género de accidente.

A aquello además que objetan posteriormente, parece que debe decirse que por la comparación es de considerar de dos modos, a saber,

según la aptitud y según el acto. Según la aptitud ciertamente está en las cosas, y ya hace tiempo arriba en la ciencia de los *Universales* se determinó que la sola aptitud basta para el modo de predicar, de constituir y de causar. Según el acto además la comparación está en la razón o alma del que compara: y aquel acto no hace que no esté según la aptitud en las cosas comparadas: y por eso según la aptitud ciertamente está en las cosas, según la perfección además está en la razón. Y esto engaña a muchos en este predicamento: y es lo que dice Aristóteles que algunas cosas están en como accidente, otras además como un haber se de cierto modo hacia otro. Y bien debe concederse que este accidente tiene menos de ente que otro que es absoluto: pero de esto no se sigue que nada tenga, y según lo que tiene de ente accidental no deje de poner un modo de los predicables distinto y separado de los otros predicables del accidente.

CAPÍTULO II.

Qué tenga este género de ente, y qué en él sea lo generalísimo, y qué lo subalterno, y qué lo especialísimo, y qué el individuo.

Consecuentemente debe determinarse qué signifique este género del ente, y qué sea lo generalísimo, y qué lo especialísimo, y qué lo subalterno, y qué el individuo. Pues estas cosas pertenecen a toda coordinación de los generalísimos: pues todo generalísimo significa alguna parte del ente, y en toda coordinación de los predicables algo es como generalísimo, y algo

como subalterno, y algo como especialísimo, y algo como individuo. De otro modo en efecto el modo de predicar de los predicables no sería completo a menos que fuera distinto de los otros y no se detuviera en lo ínfimo ni se detuviera en lo sumo, a menos que por los medios descendiera ordenadamente, los cuales son subalternos y especialísimos.

Es además manifiesto por lo previamente inducido, que lo relativo tiene menos de ente que la cantidad o la cualidad, porque aquellas significan el ente en acto perfectamente descansando en el sujeto que es la sustancia, y tal ente no significa lo relativo, sino más bien aquello que según la aptitud y la causa está en el sujeto: pero su perfección está en la razón que compara, por lo cual no -

no descansa en el sujeto, sino que tiene una comparación hacia aquello que está fuera del sujeto, y por eso significa menos de ente que otro género, y especialmente cuando no se funda en la sustancia sino por un acto sustancial, como es patente que nada se funda en la sustancia, y no tiene causa sino el acto sustancial que es la generación activa: y como el acto está en el agente, por el hecho de que es del agente se hace por esto que tal relativo en el sujeto o nada o muy poco reduzca de comparación: pues por el hecho de que aquel generó, se sigue que es padre, y por el hecho de que el otro es engendrado, se sigue que es hijo, de tal modo sin embargo que ninguno, ni el generante ni el engendrado, haya recibido alguna forma, o haya padecido algo según algún accidente: porque por el acto sustancial y el efecto

del acto se hace tal comparación, y porque o nada en los simples como la materia, o muy poco ciertamente en los que son materiales induce de comparación, es patente que tiene menos de ente que los significados de los otros géneros de accidente: aunque también a veces se funde sobre la forma accidental presupuesta en el sujeto, cuando se dice que estos son semejantes, porque ambos son blancos; y entonces ciertamente es una relación del compuesto de sujeto y accidente, pero ella de suyo no aporta mayor comparación sino de aquella comparabilidad que es según la aptitud, como poco antes dijimos: y por eso de suyo significa lo mínimo de ente, lo cual sin embargo importa un modo especial de predicación: por lo cual conviene que él mismo sea distinto de los otros predicamentos: pues aquel modo se encuentra en muchos que son ordenables según aquel modo en géneros y especies e individuos.

Si además alguno objetara, diciendo que según las cosas que se han dicho, el accidente se predica por prioridad y posterioridad de lo relativo, y de los otros géneros de accidentes, lo cual parece inconveniente, siendo que todos los géneros de accidentes por igual se refieren a una división del accidente, debe decirse que según esta común razón del accidente (que accidente es lo que como consecuente del ser sustancial cae a la sustancia como al sujeto) así por igual participan de la predicación del accidente todos los géneros de accidentes: pero según esto que los accidentes de los primeros géneros significan ciertas especies o partes del ente primarias que no son del

ser de la sustancia, así no participan por igual del modo del accidente los nueve géneros, que se dicen géneros de los accidentes: pues así ni de la predicación del ente participan por igual, porque cualesquiera son entes, y algunos son significantes no del ente ciertamente principalmente sino de cómo se haya el ente hacia otro: y aquellos son menos entes que aquellos que significan el ente descansando en algo absoluto, y según este modo participan de la predicación del ente. De la predicación del accidente además participan a la inversa: pues así como el accidente por sí tiene menos de la razón de accidente que el accidente por accidente, así tiene más de accidente lo que es accidente por comparabilidad que aquello que solo por esto acaece, porque está en otro, no como cierta parte del ser del mismo: y por prioridad y por más accidentalidad se predica el accidente de lo relativo que de los otros géneros de accidente.

Lo generalísimo además en la coordinación de este predicable es lo relativo (*ad aliquid*), o relativo, o menos propiamente, como dicen algunos, relación: pero debe notarse que por ningún nombre se significa tan expresamente lo generalísimo como por esto que es *ad aliquid*, que es una preposición con un caso: pues esto importa dos cosas que están en lo relativo, a saber, la diversidad por la transición que nota la preposición, y la terminación de la comparación que nota el caso acusativo, cuando se dice *ad aliquid*.

Y si se objeta que en el nombre este que es *ad aliquid* no se importa aquello que se compara a algo, ni tampoco la razón de la comparación, sino

solo la diversidad de los comparados, y aquello a lo que se refiere la comparación, debe decirse que aquello que más competentemente puede importarse en el nombre comparativo de suyo y por su razón formal es -

hacia otro; y lo que es comparado hacia otro, no está sino materialmente en él. Pero los nombres se imponen a partir de aquello que se significa formalmente en ellos, y no a partir de lo que está en ellos como lo material: pero la razón de la comparación, como antes se dijo, no respecta a la comparación sino como una causa y no como forma, y por eso tampoco debe ser significada en el nombre, porque está fuera de aquella forma a partir de la cual se impone el nombre; y por eso más aptamente este género se nombra con el nombre 'hacia algo', que con algún otro nombre por el cual pueda ser nombrado.

Y es de saber que, como dicen Porfirio y Alejandro, Platón inventó este nombre, aunque entonces se llamara 'relación'. Pero no debe ser nombrado 'relación', porque así como los demás géneros significados en lo abstracto no son predicables, así tampoco este: pues los [vocablos] abstractos significan esencias simples que según esto de que así se significan, no son formas significativas de todo el ser y nociones de algún ser total, que signifiquen el todo esencial o accidental del mismo. Pero por los Antiguos era llamado 'relativo', lo cual, como se dijo, enmendó Platón considerando que 'relativo' se dice como reductivo a un antecedente, como se dice en la gramática, y esto no se considera en la compara-

ción sino materialmente: pero aquello hacia lo cual se refiere, es como el fin que es formal en eso que termina y da fin a la comparación: por lo cual mejor se nombra 'hacia algo' que 'relativo'.

Tiene por tanto la coordinación de estos predicables al 'hacia algo' como generalísimo. Pero el decirse 'hacia algo' según lo que son, y decirse 'hacia algo' de cualquier modo hacia otro, son las primeras [cosas] que dividen al generalísimo, y que con él constituyen a los géneros subalternos y las especies: pero como especialísimo tiene el 'hacia algo', de los cuales este mismo 'lo que son', son 'hacia algo': pero como individuos tiene a este ser así 'hacia algo' y a aquel ser así, como el padre, el hijo, el señor, el siervo.

Pero se ha de atender mucho, que

ciertas cosas significan comparación las cuales son 'hacia algo' solo como un concepto, y estas se dicen absolutas, así como esto mismo que digo 'relación', o 'comparación', y por eso aquellas no se refieren hacia algo, sino que dicen como absolutas sus significaciones. Otras significan a la relación como ejercida y según el acto comparada, así como estas 'hacia algo' o 'relativo'. Ciertas también la significan como en potencia para ejercerse, así como esto mismo 'relativo' que significa una potencia activa para referir. Y a partir de esto de nuevo se da, que aptísimamente este género se llama 'hacia algo' y menos aptamente 'relativo' . Pero cuando se dice 'relación', ese nombre tiene un mínimo de congruencia.

A partir de esto de nuevo más allá está clara la razón del orden, de por qué después del predi-

camento de la cantidad entre los géneros de los accidentes se ha de ordenar este predicamento, porque a saber la cantidad es la más próxima a la sustancia, como la sustancia se ha de ordenar [primero]. Por lo cual también las definiciones de la cantidad aunque conciernan a la materia, sin embargo no conciernen a esta o a aquella sensible, y son a causa de esto por necesidad de la ciencia matemática. Pero las definiciones y las pasiones de los demás accidentes conciernen a la materia sensible y tienen más de accidentalidad, y se avecinan menos a la sustancia. Y como entre aquellas el 'hacia algo' tiene más de accidentalidad, como se dijo, meritoriamente se pospone [prepone] entre aquellos. Y esto lo digo a salvo la paz de Boecio, quien asigna otra causa de esta ordenación: pues dice que porque en el orden de la cantidad discreta está lo primero y lo segundo, que dicen relación y comparación, y porque tanto en el predicamento de la sustancia como en el predicamento de la cantidad resultan el género y la especie que son relativos, por eso inmediatamente después de esos dos se pone la relación, aunque la cualidad según la naturaleza de la cualidad esté antes que la relación. La cual razón no es suficiente, como a cualquiera que considere bien le puede quedar fácilmente claro.

CAPÍTULO III.

De la definición que dice qué es el 'hacia algo' según Platón.

Pero el hacia algo según la definición que dio Platón se define así: 'Hacia algo' se dicen tales

cosas cualesquiera [que] esto mismo que son se dicen de otras, o de cualquier otro modo hacia otro[1]. Y que diga Platón, que el 'hacia algo' se dicen tales cosas y no dice estas o aquellas, nota que hacia otro no se refiere la sustancia sola: porque no está en la sustancia, como es sustancia, la causa de la relación, sino que la sustancia con la forma del accidente que es la causa de la relación, se refiere hacia otro: y por eso dice 'tales' y no dice 'estas' o 'aquellas'. Pero el que diga se dicen, nota que se define, como predicable, lo cual por el decirse, y no por el ser tiene de definirse: y por eso dice se dicen, y no dice 'son'. Pero el que añada cualesquiera, nota que siempre en la diversidad y pluralidad de los que mutuamente a la convertencia se dicen, consiste la relación. Pero el que añada esto mismo que son, nota las [cosas] que según el ser están relatadas hacia otras. Pero según el ser están relatadas hacia otras, las que no tienen otro ser más que el de la relación o del 'hacia algo', así como el padre en ningún género de accidente tiene otro ser sino el de la paternidad, cuyo ser total es hacia otro, y no se funda sobre algún otro ser de un accidente, así como lo igual o lo similar, que se funda ya sobre una cantidad que está en muchos, y así como lo mismo que presupone una sola sustancia en la cual se funda. Pero el padre, el hijo, el señor, y el siervo, y cualesquiera que de sí mismos no dicen sino un accidente de la comparación hacia otro, esos según esto que son de otros se dicen en genitivo. Porque el genitivo según su nombre dice aquello que es de otro así como el fin y el término en el

cual se finita la generación, y así es 'hacia algo' de los otros, como está claro por lo antes habido. Pero el que añada se dicen, lo dice a causa del modo de predicar el cual de manera especial entre los géneros de los accidentes tiene.

Pero porque no todas las cosas comparadas hacia otro son de este modo de otros, sino que también se dicen según los otros casos 'hacia algo' como según el dativo, el acusativo y el ablativo, que no están tan verdaderamente comparados hacia otro según todo su ser, y sin embargo de algún modo son 'hacia algo', así como a aquellos, o hacia aquel, o desde aquel: por eso fue necesario por la conjunción disyuntiva que estuviera conjunta y congregada la definición, por lo cual por cierto de la oración se notaría la conjunción, en cambio del sentido la disyunción: y así se notaría la división de los que son 'hacia algo', los cuales son de dos modos. Y por eso subjunta o de cualquier otro modo hacia otro se dicen, esto es, según el hábito de los demás casos: y los que no son tan verdaderamente relativos, que según todo su ser sean hacia otro, sino que se fundan en un propio ser que no es hacia otro, como dijimos. Pero esta definición se declara con la posición de ejemplos y con la inducción de esos que son 'hacia algo'. Pues de ellos cualesquiera [que] esto mismo que son, de otros o de otro son según el caso genitivo. Un ejemplo es, como lo mayor que por razón de la comparación que dice, según lo que es, es de otro: pues lo mayor es [mayor que] de un menor o por el menor es mayor, y lo menor es [menor que] de un mayor o por el mayor es me-

nor: porque los Griegos no tienen ablativo, sino que usan el genitivo tanto para el genitivo como para el ablativo. Lo mayor por tanto según lo que es, es de otro o se dice mayor [que] por alguno. El segundo ejemplo es como lo doble, esto según lo que es se dice de otro: pues de alguno así como del medio, o del sub-doble se dice el doble. De modo similar en cambio según todo ser de otros son, cualesquiera sean de este modo o similares a estos.

Mas en verdad según la segunda parte de la definición también estos 'hacia algo' son, aunq-

aunque no tan verdadera y tan perfectamente como los otros que se han dicho, y se dicen ejemplos de aquellos, como el hábito, el afecto, la disciplina, la posición: pues todas estas cosas que se han dicho ejemplarmente, esto mismo que son, se dicen según la misma comparación de otros, y no se dicen de otro modo hacia otro por esto mismo que son, porque sus nombres han sido impuestos por tal comparación, sino que se dicen según otros casos: pues el hábito se dice según el caso genitivo: pues se dice el hábito de alguien, por el hecho de que se dice el hábito del que tiene, y el que tiene el hábito, el que tiene se dice según el acusativo; y la disciplina es la disciplina de alguien, pero convirtiéndose según el caso ablativo, pues se dice la disciplina de lo disciplinado la disciplina, pero lo disciplinado no se dice de la disciplina lo disciplinado, sino que se dice lo disciplinado por la disciplina lo disciplinado por el ablativo por el cual se nota la habitud de la causa formal. Similarmente la posición es la posición

de alguien: pues es la posición de las partes ordenadas, y las partes puestas están puestas por la posición, porque las partes ordenadas en el todo están ordenadas por la posición: y de nuevo haya conversión por el ablativo, pero también los otros relativos se hablen similarmente.

Conclúyase por tanto por los ejemplos la definición declarada. Relativos por tanto son cualesquiera cosas que esto mismo que son y que en su nombre se importa, se dicen de otros según el caso genitivo, o de cualquier otro modo según otro caso se hablen hacia otro, como el monte grande, no según el genitivo, o el dativo, sino según el acusativo comparado a otro monte: pues lo grande se dice hacia otro según el acusativo, y lo semejante se dice hacia algo semejante según el caso dativo, pues se dice lo semejante a lo semejante semejante, y lo igual a lo igual igual, y lo mismo a lo mismo mismo, y a la inversa: y todas tales cosas cualesquiera que según algún caso se refieren entre sí, se dicen relativos según la similitud de estos.

Debe atenderse además en cuáles el dativo dice una y la misma habitud con el genitivo, que en aquellos en el genitivo y en el dativo hay un solo modo en la relación o de los que son relativos, como el padre al hijo o del hijo, y el hijo al padre o del padre. En estos sin embargo podría haber decepción, porque se ha dicho que el decúbito y la estación y la sesión y similares, son ciertas posiciones y ordenación de las partes en el todo, y se ha dicho que la posición es hacia algo, pero tomada de estos que son yacer y estar

de pie y recostarse, los cuales dicen un accidente inclinado hacia el sujeto verbalmente como acto significado, no son posiciones según su nombre, sino que son dichas denominativamente verbalmente por estos que son posiciones verdaderas, como la sesión, la estación y el decúbito. Se sienta en efecto aquel en quien está la sesión, como acto, y se recuesta aquel en quien está el decúbito como acto: aquel además en quien está por aquello que está en él, recibe la denominación o nominalmente o verbalmente o participialmente, como se sienta, está de pie, se recuesta, sentado, estando de pie, recostado: y estos no se dicen relativos, porque el que se sienta o el que está sentado a ninguno comparado se sienta y similarmente es de los otros que por el mismo modo se dicen.

Esta por tanto es la definición de Platón de los que son hacia otro, la cual sin embargo según algo calumnió Aristóteles, como será patente en lo siguiente: por el hecho de que según ella ciertas sustancias parecen ser hacia algo, como en lo siguiente de este tratado se mostrará.

CAPÍTULO IV — *Sobre lo propio de aquello que es relativo, que es recibir contrariedad.*

Así por tanto declarada la definición de Platón de los que son relativos, debe manifestarse este predicamento por sus propias consecuencias de él, ya sean comunes, no propiamente propias o también propiamente propias. Decimos por tanto que está la contrariedad en la relación, pero no está en aquellos que según lo que son todo y perfecto, son de otros, los cuales solos son verda-

deros y según todo el ser relativos: sino que es según otros -

que según algo de sí son relativos, y según algo son de otro predicamento: y por aquello que son de otro predicamento, les es inherente el ser susceptible de contrariedad. Para que esto sea patente en los ejemplos, la virtud es contraria al vicio, siendo que ambos, tanto la virtud como el vicio, de algún modo son hacia algo, pues la virtud es virtud del virtuoso y el virtuoso es virtuoso por la virtud: así pues la disciplina es contraria a la ignorancia, y la ciencia a la inexperiencia, siendo que tanto la disciplina como la ciencia son hacia algo, porque la disciplina es disciplina de lo disciplinado, y la ciencia es ciencia de lo escible, y lo disciplinado por la disciplina es disciplinado, y lo escible por la ciencia es escible.

La razón de esto es lo que dijimos, que ni la virtud ni la disciplina ni la ciencia según todo su ser son de otro o hacia algo: pues la virtud es un hábito que consiste en la mente según su ser, y así está en el predicamento de la cualidad, y de este modo admite la contrariedad. Pero añade sobre la razón de hábito una comparación relativa a otro como hacia el acto, en el cual la virtud es perfeccionada según lo óptimo, y así es virtud de algo, como comparada al acto por el hábito de la virtud, y así propiamente es virtud del virtuoso o del estudioso, como el hacha es hacha o instrumento del que corta o del que edifica. Y similarmente así como la disciplina puede considerarse según que es un hábito cognitivo: y este es su ser por el cual se repone en el predicamento de la cuali-

dad, y tiene a la ignorancia como contraria, y no aquella que es de pura privación, sino aquella que es de disposición contraria según los principios, esto es, de aquel que está dispuesto e informado por los contrarios de los principios, y por ello ignora: y será entonces la disciplina el hábito de lo disciplinable como de los matemáticos, y la ignorancia la disposición contraria hacia lo mismo. La ciencia además es el hábito de la conclusión, y similarmente considerada como hábito del intelecto está en el predicamento de la cualidad, y así admite lo contrario y necesariamente es una necesaria

disposición en torno a lo mismo. Cada una de estas además añade sobre el ser de tal hábito del intelecto el ser de la virtud intelectiva, por la cual uno se hace potente para el acto del intelecto: y así es relativo, porque así la ciencia es la potencia del que sabe hacia lo escible, y así la disciplina es la virtud del disciplinado hacia la disciplina perceptible, y en cuanto a este ser no tiene contrario.

De esto es patente que no es similar respecto de lo blanco que algunos dicen y de la blancura, que así pueda decirse, que la blancura sea blancura de lo blanco, y lo blanco sea blanco por la blancura, y así podría decirse relativamente: pues por el hecho de que algo sea de algo para que sea relativo, es oportuno que sea de ello como de lo perfecto o instrumento hacia otro, y que sea por ello como instrumento u órgano. Pero así no es la blancura de lo blanco, sino que es de lo blanco como formativo, ni perfecciona hacia el acto que sea de aquello que es blanco, sino que

actúa en ello el acto propio de la blancura, el cual de ningún modo es acto de aquello que es blanco: pues el acto de la blancura es disgregar la vista, y aquel acto no es de lo blanco, esto es, de aquello que es blanco. Pero así no es respecto de la virtud, y la disciplina, y la ciencia, las cuales como virtudes son electivas o intelectivas, son ciertos órganos o instrumentos para el acto de la razón o de la voluntad electiva, y por ello sobre el ser hábitos añaden la razón de la relación. Y así es respecto del afecto hacia lo afectible: porque el afecto dice instrumentalmente lo que es expedito a la voluntad para que se incline hacia lo querido e inherente a ello, por ello el afecto es afecto de lo afectado hacia lo afectible, y tiene el modo de aquello que es algo, aunque no según todo su ser sea hacia algo.

Así pues los relativos que existen como relativos según el modo, no según la verdad de su ser, admiten la contrariedad: pero este propio ni conviene a los solos [relativos] ni a todos. A los solos por cierto no conviene, porque conviene a la cantidad; pero no a todos conviene, porque no conviene a los relativos que según el ser y según la verdad y no según el solo modo son hacia algo: pues para lo doble o lo duplicado, lo cual -

según la verdad es relativo, y similarmente para lo triple y lo sub-doble y tales cosas nada es contrario, ni para alguno de tales que según todo aquello que son, son hacia algo, como padre a hijo, hermano a hermana, señor a siervo, y otras cosas similares a estas. Así pues ni a todos ni a los solos relativos conviene esta propiedad, sino que

conviene a ciertos que según el modo solo son hacia algo.

CAPÍTULO V. ### *Sobre lo propio de los relativos que es recibir más y menos.*

Otra propiedad además similar a esta, que no conviene ni a los solos relativos ni a todos, es que los relativos parecen recibir tanto el más como el menos, lo cual se prueba por inducción y por la posición de ejemplos. Pues lo semejante se dice tanto más como menos: pues uno es más y menos semejante a otro a quien es semejante y hacia quien se dice. Pero similarmente también lo desigual se dice más y menos. Pues aunque lo igual es de un solo modo según que está supuesto a otro y ni excede ni es excedido, por lo cual lo igual según la verdad no recibe más y menos, sin embargo lo desigual es más o menos según que más o menos se aleja de la igualdad. Pero lo semejante y lo desemejante ambos reciben, a saber, más y menos, como lo blanco y lo negro, lo justo y lo injusto. Pero no así lo recto y lo curvo, si se toma verdadera y propiamente lo recto, como define Platón, cuyo medio no sale de los extremos: pues esto significa como en un término al igual que también lo igual: pero sus contrarios reciben más y menos según el alejamiento de aquello que significa su cosa como en un término. Lo semejante por tanto y lo desigual, como se ha dicho, reciben más y menos, siendo que sin embargo cada uno sea relativo según el modo y no según todo el ser. Pues lo semejante pone una cualidad sujeta a la semejanza, la cual no es relativa, y lo igual pone una cantidad sujeta a la igualdad, la cual no

es relativa: y por lo opuesto lo desemejante y lo desigual suponen diversas cualidades y cantidades, siendo que son relativos según el modo. Pues lo semejante se dice semejante a alguien y hacia otro, pero lo igual es igual a alguien hacia algo.

Pero esta propiedad no conviene a todos los relativos. Pues los relativos no reciben más y menos, sino solo aquellos que según el modo y no según todo su ser son relativos. De donde no todos los relativos según una similitud reciben más y menos, como lo doble, lo sub-doble: ni alguno de tales relativos que según la verdad y el modo a la vez son lo restante.

Esta propiedad además es causada por la precedente, porque recibir menos es tener más de lo contrario, pero recibir más es tener menos de lo contrario. Muchas cosas además les ocurren a los relativos que según el solo modo son relativos, que no les ocurren a aquellos que según la verdad y el modo son relativos, por el hecho de que en ellos está también algo que es de otro predicamento, lo cual no está en los otros que según todo aquello que son, son relativos, como estas dos consecuencias de las que ya se ha tratado. Y similarmente que algunos de ellos son relativos intrínsecos, y otros extrínsecos. Llamo además relativos intrínsecos a los que encierran dentro de sí por sus significados aquello a lo que se refieren, los cuales se llaman sus correlativos, como cuando se dice, estos son semejantes, esto es, este a aquel, y aquel a este, o estos son iguales: lo cual no es de encontrar en aquellos que verdadera y según el ser y según el modo son relativos,

como padre e hijo, señor e siervo, causa y causado, principio y principiante, y otras cosas de este tipo: pues no se dice, estos son padres, de modo que este sea de aquel y aquel de este, y estas cosas son dobles, de modo que esto sea hacia aquello y aquello hacia esto. Sin embargo, algunos objetan contra aquellas cosas que -

se han dicho sobre la contrariedad, diciendo que Aristóteles dice que el movimiento según el accidente está en todos los predicamentos: por tanto el movimiento según el accidente está también en el relativo: y donde hay movimiento, hay de algún modo un contrario: por tanto los que son relativos según la verdad, también de algún modo reciben un contrario. A lo cual ha de decirse que aunque el movimiento según el accidente esté en todos, sin embargo no está de un solo modo en todos. En el relativo por tanto hay movimiento, como dice Aristóteles, porque se induce por el movimiento, como el padre por la generación y cosas de este tipo, al igual que por el movimiento hacia una forma conforme a otro.

Se debe notar además que estas dos propiedades, recibir el contrario, y recibir el más y el menos, en la mayoría de los casos se acompañan mutuamente, porque recibir el más y el menos, como se ha dicho, se causa por esto, que es tener más o menos del contrario. De donde ocurre que aunque la oposición relativa no sea una oposición de contrariedad, ni a la inversa, porque los contrarios nunca pueden ser a la vez opuestos relativos (lo cual es patente por esto, porque los contrarios han nacido para hacerse en torno a

lo mismo, pero los opuestos relativos en torno a cosas diversas: y los contrarios no pueden estar en lo mismo a la vez en acto, pero los opuestos relativos pueden, siempre que el respecto se haga hacia cosas diversas: pues el mismo es padre e hijo respecto de diversos) sin embargo los opuestos relativos según el modo y no según el ser y la verdad, según aquello que no son relativos, pueden tener contrarios y recibir el más y el menos, porque no tienen una sola oposición simple, como los contrarios: sino que son dos, y por razón de uno reciben contrarios y más y menos, pero por razón del otro no.

Aún más ha de notarse que lo desigual recibe el más y el menos, siendo que sin embargo la cantidad sobre la cual se funda el relativo no reciba el más y el menos: y esto por la razón de que en este modo en el que el relativo se funda sobre la cantidad, hay más y menos en la cantidad, al igual que en la cantidad que es el número, hay mayor y menor, así más desigual es la que en más partes de la medida de la cantidad se aleja de lo igual, y por ello lo desigual en este modo se dice más y menos desigual.

Si además alguno argumentara así: donde hay más y menos, es posible el movimiento; pero en el relativo no hay movimiento, por tanto tampoco en el relativo hay más y menos. Pero ya a esto se ha respondido suficientemente: porque en aquellos que son verdaderamente relativos, no hay movimiento, sino como en aquellos que se inducen por el movimiento, y no de modo que los términos del movimiento sean relativos.

En aquellos además que son relativos según el solo modo, puede haber movimiento, no según que son relativos, sino según que están en el género de la cualidad, como se ha dicho: en tales relativos sin embargo a veces recibe más y menos según el género, y no según la especie, porque lo desigual es más y menos: pero lo doble y lo triple no se dicen según el más y el menos, y esto es por la razón de que es cierta la disposición en la especie que no está en el género: pues no se dice más y menos doble, porque se pone una cierta medida en la especie que no se ponía en el género de la desigualdad: pues hay una cierta medida de lo doble o lo subtriple que no puede ser más y menos, pero una incierta se importa por lo desigual, a la cual se le puede añadir y disminuir. Esto es por tanto lo que ha de notarse en torno a estas dos propiedades.

CAPÍTULO VI. ### *Sobre lo propio de los relativos que es decirse por reciprocidad.*

Lo propiamente propio de los relativos que a todos, a los solos y siempre conviene a aquello que es relativo, ya sea relativo según el modo solo, o según el modo y la verdad, es decirse por reciprocidad. Pero la reciprocidad y la convertibilidad y la conversión difieren en esto, que -

la convertencia se dice de aquellas cosas que a sí mutuamente se refieren a través de un hábito, de manera que así como lo primero se refiere a lo segundo, así lo segundo se refiere a lo primero bajo el mismo caso o uno diverso, así como se dijo en lo antes habido. A cambio la convertibilidad es de lo propio y de la especie de la cual es esto pro-

pio, o sea que así como uno se sigue de otro, así el altero se seguirá del primero, de modo que cada uno de los dos sea antecedente y consecuente respecto del otro. Mientras que la conversión está en la transposición del sujeto en el predicado, y a la inversa, bajo la misma cualidad, y cantidad, o diversas.

Pero el decirse a la convertencia le conviene a los que son 'hacia algo' según la verdad o solo según el modo: lo cual le conviene a todos solos y siempre, aunque no estén igualmente respecto a algo, sino que uno de por sí se refiera a algo, y el otro no de por sí sino mediante el primero se refiera al primero: así como la ciencia a lo escible por sí misma se refiere, pero lo escible a la ciencia no se refiere sino mediante la ciencia. Pero esto se declarará más abajo.

Pero se declara mediante ejemplos y la inducción, que los 'hacia algo' se dicen a la convertencia, y primeramente en los que según la verdad son 'hacia algo': pues se dice siervo el siervo del señor, y señor el señor del siervo, y doble el doble del medio, y a la inversa del doble el medio es medio: y esto es según el caso genitivo el cual máximamente se pre-pone en los relativos. Algunas cosas también se dicen a la convertencia según el ablativo, como lo mayor por un menor es mayor, y lo menor por un mayor menor.

Pero similarmente es en todas las otras que de cualquier modo son 'hacia algo': pues todas se dicen a la convertencia, aunque en diverso caso se refieran en la relación a sí mutuamente según la figura de la locución, como dijimos, como la dis-

ciplina se dice la disciplina del disciplinado según el genitivo: pero a la inversa es oportuno mutar el caso, de modo que se diga que lo disciplinado por la disciplina es disciplinado según el ablativo: pues la disciplina se refiere a lo disciplinado en el hábito del genitivo, a cambio lo disciplinado a la disciplina en el hábito del ablativo. Y similarmente el sentido del sensato se dice sentido: a cambio a la inversa según el ablativo se dice lo sensato sensato por el sentido, y la ciencia de lo escible ciencia, porque lo escible no depende de por sí a la ciencia excepto en cuanto de sí mismo hay ciencia, por ello no se refiere a la ciencia excepto mediante la ciencia, de modo que lo escible por la ciencia se diga escible. Y similarmente se tiene lo sensato hacia el sentido, y en otras cosas tales es similar. Pues en los relativos así es, que a veces uno depende a otro de modo simple, y el altero no según sí mismo dependa a aquel, sino según que esté bajo forma del primero: por esto de que la relación no está igualmente en cada uno de los extremos, sino que en uno está según el ser, y en el otro no está sino según la razón según la cual lo primero se refiere al mismo, como se dice que la ciencia de lo escible es la ciencia, y lo escible no se dice lo escible de la ciencia, sino que se dice lo escible por la ciencia escible: las cuales a causa de diverso hábito es necesario mutar el genitivo en ablativo. Y similarmente sentido de lo sensible se dice sentido, a cambio lo sensible, a la inversa, se dice sensible por el sentido.

Pero sobre que nunca bajo un [caso] recto haya convertencia hacia un recto, la razón es, porque un recto respecto a un recto no pone un tránsito o diversidad que siempre exigen los relativos, sino que el recto respecto al oblicuo nota una diversidad. Pues si se dijera así, la ciencia es lo escible, la locución sería falsa, y a la inversa. También de la mutación de los casos la causa es la multitud de los hábitos en los casos diversos asignados. Pues cuando se dice, la ciencia de lo escible ciencia, se nota que la ciencia es de lo escible como de un sujeto u objeto. Pero cuando se hace la convertencia, de modo que se diga, lo escible por la ciencia es escible como una forma que se pone en torno al mismo, o más verdaderamente la forma que a partir de lo escible se causa en el que sabe: porque lo escible según forma se efectúa en el intelecto del que sabe.

Pero si alguno objetara, de que la construcción de tales modos le incumbe considerar al gramático, y a lo lógico no le pertenece, Ha de decirse que según que este tipo de hábitos se hacen a partir de diversa construcción, las consi-

construcción, las considera el gramático, pero según que las voces en esto significan diversas predicaciones de las cosas y modos de predicables, las tiene que considerar el lógico. Así pues por tanto se dicen por reciprocidad aquellas cosas que son relativas.

Hay sin embargo en estos a veces un impedimento en la figura de la voz, porque a veces se remueve la reciprocidad según la dicción: de donde algunas veces parecerá no ser verdadero

que los relativos se digan según la reciprocidad, a no ser que se asigne convenientemente según la figura del nombre y el caso a aquello hacia lo cual se dice según el nombre y el caso. A no ser por tanto que yerre aquel que asigna, de modo que no lo refiera a aquello hacia lo cual se dice según el nombre y el caso, entonces parecerá reciprocarse, como es manifiesto en el ala, la cual porque dice un órgano del volar por el nombre mismo, es patente que es de otro que usa de ella para volar y no es dicha absolutamente: porque si fuera absoluta, incluso cortada todavía sería ala, lo cual es falso. Puesto que por tanto el ala no es suya sino de otro, ni para sí sino para otro es ala, si se asignara que es ala del ave, hay pecado en la asignación, y por ello no se reciproca: porque la primera asignación no fue conveniente, cuando se decía ala del ave el ala: y por ello no se reciproca, de modo que se diga, ave del ala el ave. Pues no en aquello que es ave, se dice ave del ala, sino en aquello que es alada: pues de muchos otros animales también son las alas, los cuales sin embargo no son aves, ni se contienen en el género de las aves. Por lo cual si convenientemente según el nombre y el caso se asignara el ala a aquello de lo cual es, al instante se reciproca, como si el ala se dijera ala de lo alado: pues entonces se reciproca, de modo que se diga según el caso ablativo, lo alado por el ala alado.

De donde también en tales cosas en las que los nombres no están puestos, es necesario fingir algunos nombres según la conveniente asignación, como en el remo es patente, que porque es un ins-

trumento dice aquello que es de otro o para otro. Si por tanto así se asignara, de modo que se dijera remo de la nave el remo, no será según la cosa y el nombre y el caso una conveniente asignación: pues el remo no se

dice de la nave en aquello que es nave: pues hay naves de las cuales no son los remos, como las naves grandes que llaman barcas las cuales se mueven por mástiles y velas, y no pueden ser impulsadas por remos: and por ello porque no fue conveniente la asignación, no se reciproca, de modo que se diga, nave del remo la nave. Pero tal vez convenientemente habrá sido hecha la asignación, si diciendo así se asignara, remo de la cosa remada el remo, o de cualquier otro modo que se diga según la conveniente asignación de la voz. como si "remita" no place, dígase "remata": pues a placer del que finge los nombres se hace tal asignación, pues el nombre en tales cosas no está puesto, pero se reciproca si el nombre se asigna según la figura de la dicción y según el conveniente caso: pues así como el remo es remo de lo remado, así lo remado por el remo es remado. Similarmente además es en los otros, que esto mismo que son, son de otros, y no son absolutos en aquello que son, ni tienen para sí en sí aquello que son: en todas tales cosas en efecto se hace la reciprocidad si convenientemente se asigna, como la cabeza, la cual porque es miembro y órgano, no para sí sino para otro y de otro es: por ello la cabeza es cabeza de lo cabezado y no es cabeza del animal la cabeza, porque no en aquello que algo es animal, es cabeza: pues mu-

chos animales hay que no tienen cabeza, como todos los géneros de ostras y conchilios, como las púrpuras, los múrices, y otros muchos. Así pues tal vez más fácilmente se toma la reciprocidad, como cuando los nombres no están puestos, o se forme de aquellos para los cuales los nombres están puestos, o se finja y figure de estos que se reciprocan, como es patente en estos que se han dicho, al igual que se formó del alma lo animado y del remo lo remado.

De estos por tanto universalmente se concluye que todas las cosas que se dicen hacia algo, si convenientemente según la figura de la apelación y el caso se asignan, se dicen por reciprocidad: pues si a cualesquiera se asignan hacia los cuales no se dicen, y no se asignan hacia aquello hacia lo cual se dicen, no se hace la reciprocidad. Lo cual así se prueba por el lugar de lo mayor: porque incluso en aquellos que indudablemente se dicen convertibles, y -

a los cuales los nombres están puestos según los cuales se hace la reciprocidad, no se hace la reciprocidad a no ser que se refieran a las mismas cosas que son, bajo una conveniente asignación, como si se asignaran a aquellas que son extrínsecas y ocurren a estas hacia las cuales aquellas cosas están por sí relacionadas, y no se asignaran a aquellas hacia las cuales se han de referir según esto, que son de otros, como es patente. Pues si el siervo en cuanto a esto de que es indudablemente un relativo, no se refiere al señor hacia el cual se dice y del cual es según esto de que es un relativo, sino que porque le ocurre al señor ser hombre,

se refiere al hombre, de modo que se diga así, el siervo es siervo del hombre, o se diga, el siervo es siervo del bípedo, o de alguno de tales que le ocurren al señor hacia los cuales no se refiere por sí según la dependencia que importan en el nombre, no se hace la reciprocidad, por el hecho de que para esto no era una conveniente asignación: pues hay muchos hombres y bípedos que no tienen siervo.

porque ya al instante el siervo no se dice hacia el hombre: pues al no ser el señor, se sigue que el siervo no es, porque los relativos puestos se ponen entre sí, y destruidos se destruyen, como en lo siguiente será manifiesto. Similarmente es sobre el ave, esto no se atribuya al ala, sino al ser alada, y así el ala es del ave en cuanto es alada y no ave. Y esto es patente por lo antedicho: pues si se asignara al ave, entonces ya más allá no será el ala hacia algo o el ala de algo, a no ser que se diga ala de lo alado, y lo alado por el ala alado: pues cuando se pone que nada es alado, se sigue que el ala nada será, porque esta será ala de otro y no de sí misma.

Por lo dicho por tanto se concluye que aquello que es relativo, es oportuno asignarlo convenientemente a aquello que es y no a otro: y así si para ambos está el nombre puesto, fácil será la asignación según la reciprocidad: pero si no estuviera el nombre puesto para ambos relativos, tal vez será necesario fingir nombres si los relativos deben decirse por reciprocidad. Pero si así según la figura de la apelación y los casos convenientemente entre sí se devuelven o refieren, entonces

es manifiesto que todos los relativos conversivamente, esto es, según la reciprocidad se dicen entre sí.

CAPÍTULO VII. ### *Sobre lo propio de los relativos que es ser simultáneos por naturaleza.*

A partir de estas cosas además que se han dicho, de que a saber los relativos se dicen por reciprocidad, se sigue otro propio de los relativos, que es que los relativos o hacia algo parecen ser simultáneos por naturaleza. Pero que se digan según la reciprocidad, y que sean simultáneos por naturaleza, difieren en esto, que la reciprocidad está en esto según la mutua relación de ellos entre sí tanto en la apelación como en el caso: pero son simultáneos por naturaleza in esto, que según que son relatados, en el ser y en el no ser, o en el orto y el ocaso, como dice Avicena, son simultáneos, de modo que puesto uno en el ser según que -

es relativo, y está puesto el altero según se refiere a aquel: y [con] destruido uno según que es relativo, se destruye también el altero según la relación según la cual se refiere a aquel. Y en muchos otros esto es verdad, porque simultáneos son por naturaleza según el dicho modo: y se dice que puesto uno se pone también el resto, y destruido uno se destruye el resto. Pues cuando hay lo doble, se sigue de que haya lo medio, y a la inversa: y cuando hay un siervo como siervo, se sigue de que haya un señor según que señor, y a la inversa cuando el señor como señor es, se sigue que haya siervo como siervo. Pero similarmente es en las otras [cosas]: pues según esto de que

son relativos, simultáneamente se quitan mutuamente a sí mismos: porque así como puestos se ponen, así quitados se quitan, como claro está por la inducción y el ejemplo: pues cuando hay lo doble, se sigue que haya lo medio, y cuando no hay doble, se sigue que no haya medio, y a la inversa. Pero similarmente es en todos los demás cualesquiera tales [cosas] hay, que según la verdad y según aquello que son, de otros son.

Y no en todas las cosas esto parece ser verdad. Pues en algunas que tienen el modo de los relativos, esto parece no ser verdad, que así sean simultáneos por naturaleza, de que puestos se pongan y destruidos se diriman. Pues parece haber una instancia: porque cuando lo escible es, no hay ciencia: y si lo escible es relatado a la ciencia, parece sin embargo que lo escible no sea simultáneo por naturaleza con la ciencia, sino que por naturaleza lo escible es antes que la ciencia: cuya prueba es, porque nosotros como en la mayoría [de los casos] no recibimos de las cosas las ciencias, a no ser [de] las cosas subsistentes ya: por esto de que no podemos recibir las ciencias reales, a no ser a partir de los principios de las cosas recibidos por el intelecto, y así es oportuno que las cosas escibles sean antes, que nuestra ciencia sobre las cosas. Digo por cierto como en la mayor parte [de los casos] ser así: porque si alguna ciencia no es sobre las cosas que están fuera de nosotros, sino sobre las cosas que son por parte nuestra, en estas de cierto es oportuno que la ciencia preceda a lo escible, así como es en

la ética, para cuya esencia precede el saber y el querer.

Esto en las ciencias reales es generalmente verdadero, de que lo escible según esto [de] que es, parece preceder a nuestra ciencia que es sobre lo mismo escible. En pocas [cosas] por tanto o quizá en ningunas puede alguno recibir que a la vez con lo escible sea la ciencia. En pocas por cierto digo a causa de la moral: en ningunas en cambio, porque también en aquellas de algún modo lo escible como concepto, aunque no como puesto en el ser, está antes de la ciencia.

Todavía en cambio esto mismo se prueba de otro modo: porque a partir de lo escible hacia la ciencia no se convierte la consecuencia: a cambio lo escible quitado a la vez quita la ciencia: pues si lo escible no es, la ciencia no es, por esto de que ninguna ciencia hay que no sea sobre algo escible: si en cambio a la inversa la ciencia no es, nada prohíbe aún haber algo escible: pues como dice Boecio, muchos son los escibles cuyas ciencias no se han hallado, así como se puede entender en la cuadratura del círculo, que aunque sea escible, la ciencia sin embargo sobre la misma aún no se ha hallado.

Todavía esto mismo se prueba a partir de lo menor arguyendo así: menos parece que [con] el animal quitado se quite la ciencia, de que [con] lo escible quitado se quite la ciencia: por lo tanto mucho más se quita quitado lo escible: pues quitado todo animal no puede haber ciencia: pero puesto que no haya ningún animal y no sea nin-

guna ciencia, aún acaece haber muchísimas cosas que son del número de los escibles.

Pero de manera similar a estas se tienen los relativos que están en torno al sentido y lo sensible que al sentido se refiere. Pues lo sensible antes se ve ser por naturaleza que el sentido hecho según acto: porque de este sentido hablamos y no de aquel que es la potencia del sintiente: pues el objeto sensible que actúa en el sentido, es antes [que] el sentido y antes según la naturaleza que el sentido, y por eso lo sensible dirimido a la vez dirime al sentido según acto que es un hecho según acto. A cambio, [con] el sentido según acto que es un hecho según acto [estando] dirimido, a lo sensible no dirime. Cuya causa es, porque el sentido según acto que es un hecho según acto no es a no ser en torno a un cuerpo que por el sentido se percibe, y el sentido segú-

gún el acto del hecho en algún cuerpo sensible son por cierto mediante las cualidades sensibles que hacen al sentido según el acto. Como por lo tanto no haya ningún cuerpo sensible, es necesario que tampoco haya ningún sentido según acto que es un hecho: por lo tanto [con] lo sensible dirimido se dirime el sentido que según acto es un hecho: por lo tanto lo sensible dirimido a la vez consigo dirime el sentido. En cambio el sentido dirimido no necesariamente dirime lo sensible, porque [con] ningún sentido según acto existiendo, muchas cosas sensibles aún hay.

Y esto está claro otra vez arguyendo a partir de lo menor: porque menos parece que [con] el animal dirimido permanezca lo sensible no diri-

mido, de que [con] el sentido dirimido se dirima lo sensible: en cambio dirimido el animal todo sentido se dirime: pero lo sensible aún es y permanece: pues muchos cuerpos calientes y dulces y amargos aún permanecen y todos los otros que están dispuestos según cualidades sensibles: todas las cuales son sensibles.

Todavía para esto mismo hace que el sentido se hace con lo sensato o con aquello que tiene el sentido, pues a esto llamamos sensato: pues a la vez se hace el animal con el sentido, porque a causa del sentido se llama y es animal, como dice Avicena. En cambio lo sensible está antes por la naturaleza de que fuera animal o el sentido, porque a partir de las cosas sensibles se genera el animal y el sentido: pues el fuego y el agua y los elementos de este tipo a partir de los cuales consta materialmente según la naturaleza están antes que sea el animal. Por lo tanto lo sensible se ve ser antes que el sentido.

Pero ha de atenderse que todos los relativos, así como se ha dicho, son simultáneos por la naturaleza según que son relativos, aunque no sean simultáneos según que de manera simple son. Pues son relativos aquellas cosas que son lo anterior y lo posterior, las cuales de hecho según su ser nunca pueden ser simultáneas, sin embargo lo anterior en razón de anterior existe a la vez con aquello que por el mismo es posterior en razón de posterior, y por este modo puestas se ponen y dirimidas se dirimen.

Pero esto que se dijo sobre lo escible y la ciencia y sobre lo sensible y el sentido, así ha de

entenderse, de que tanto lo escible como lo sensible pueden ser tomados según esto [de] que están en un ser sustancial, o según esto de que están bajo la forma de la ciencia y del sentido: y esto es decir que pueden ser tomados materialmente, o formalmente. Si se toman materialmente, entonces lo escible precede a la ciencia, y lo sensible al sentido, así como en lo antes habido se ha dicho, porque lo escible es causa de la ciencia y lo sensible es la causa del sentido hecho según acto. Si en cambio estas cosas se toman formalmente según que lo escible por cierto está bajo forma de ciencia, a cambio lo sensible bajo forma de sentido, así son simultáneos por la naturaleza, y de este solo modo son correlativos y no de otro modo. Y de manera similar es acerca de la causa y lo causado, y del principio y lo principiado, y de muchas otras cosas.

Ha de atenderse también, que la naturaleza (cuando se dice que los relativos son simultáneos por la naturaleza) no supone a no ser la forma de la relación: de donde simultáneos son por naturaleza, los que a la vez son según la forma o según la naturaleza de la relación: porque hacia la naturaleza de los que están relatados mutuamente a sí mismos, no son simultáneos, y según aquella naturaleza algunas veces uno está antes, y el altero después, como se ha dicho sobre causa y causado, y principio y principiado, y padre e hijo, y principalmente en esto que es anterior y en esto que es posterior.

Pero todavía sepas, que este argumento no vale: lo escible se dice según la potencia: la poten-

cia se refiere al acto, como dice Aristóteles en el décimo de la *Filosofía Primera*: por lo tanto lo escible se refiere a la ciencia según el acto: porque muchas cosas son relativas en el género, las cuales no son relativas en la especie, como queda claro en la ciencia la cual se refiere, y la gramática la cual no es relatada.

CAPÍTULO VIII.

De la disputación contra la definición inducida de Platón y la corrección de su dicho.

Pero tiene cuestión o duda, si acaso según la arriba indu-

cida definición de Platón ninguna sustancia se diga 'hacia algo', de la manera que se ve a partir de la razón de la sustancia la cual es ente subsistiendo de por sí: y lo que subsiste de por sí, es absoluto, y a sí junto a sí mismo y su ser no es a partir de esto de que sea hacia otro. Así por tanto se ve que ninguna sea 'hacia algo', ya sea la sustancia primera ya sea la segunda: ya sea que se signifique la sustancia sobre el todo o sobre una parte, por su nombre siempre es un ente por sí mismo y no es de otro. Si en cambio esto se concede ser verdad, entonces todavía remane hacia el opuesto la disputación según la definición arriba inducida, la cual dice que son 'hacia algo', cualesquiera que este mismo que son, de otros se dicen: porque si esta definición está bien asignada, la sustancia parece ser 'hacia algo' según ciertas sustancias que significan sobre una parte y no sobre el todo. Cuya prueba es, porque en las sustancias primeras es verdad que no se dicen

'hacia algo', ya sea que se signifique sobre el todo o sobre las partes de las sustancias primeras: pues un cierto hombre no se dice de alguno un cierto hombre, siendo que sin embargo por el genitivo principalmente se dicen 'hacia algo' en los que son relativos[1]: ni un cierto buey de alguno un cierto buey, porque hombre y buey importan la razón de sustancia en sus nombres, y no dicen nada añadido a la sustancia por lo cual se refieran a algo: y por eso también no se dice gramaticalmente, de alguno un cierto buey, ni de alguno un cierto hombre: porque el genitivo en tales no tiene ninguna cohabitación que notar según la cual se haga la construcción. Pero de manera similar es también en las partes que son como las partes de la sustancia primera: pues una cierta mano no se dice de alguno una cierta mano, sino simplemente se dice de alguno la mano. Y de aquello la causa es, porque aunque diga una sustancia que es parte de un cierto todo, y en el nombre de mano por razón de la mano en cuanto es órgano del intelecto y órgano de los órganos, se importe la comparación al motor de la mano, por lo cual se efectúa el motor, de tal manera que no sea absoluta de una rela-

ción, sin embargo por esto que se dice una cierta mano, se hace una mano singular: y es lo mismo una cierta mano, que esta mano demostrada, y por la demostración se determina a esto que está bajo el sentido, lo cual según que está bajo el sentido, no se refiere a altero: y por eso nada es decir, de alguno una cierta mano: y esta es

la causa verdadera. Y no hay que curarse de esto que otros dicen en aquel lugar.

Por la misma razón también una cierta cabeza no se dice de alguno una cierta cabeza, porque aunque la cabeza esté diciendo una sustancia bajo la comparación a un motor del cual es cabeza, como sin embargo se refiera a este singular por esto que se dice una cierta cabeza, que es lo mismo que esta cabeza, no se dice a no ser bajo los accidentes por los cuales se demuestra: y por esto no se dice 'hacia algo', porque la comparación que dice en el nombre, no es un accidente demostrable: y por eso no se dice de alguno una cierta cabeza, sino que se dice de alguno la cabeza sin determinación a este singular a causa de la comparación que importa el nombre, cuando sin determinación se pone a lo singular: pues entonces es el nombre del órgano o de la parte orgánica la cual siempre según la razón de su nombre se refiere a algo cuyo es órgano: pues tales [cosas] que tal comparación importan en el nombre se dicen 'hacia algo', como dijo Platón.

Pero similarmente es manifiesto en las sustancias segundas que significan sobre el todo, que no se dicen 'hacia algo': y esto queda claro induciendo en muchos, como el hombre no se dice según el nombre de alguno el hombre: porque hombre absolutamente nomina a la sustancia, y por razón del nombre ninguna comparación sobre la sustancia añade a la cual se signifique en el nombre. Y por la misma razón no se dice que el buey es de alguno buey bajo el nombre de buey, o el leño de alguno leño bajo el nombre de leño, sino que esto

si se dice de alguno, será bajo otro nombre, que importa una comparación hacia algo en un modo de signifi-

[signi]-candi importante, como si se dijera posesiÃ³n, porque la posesiÃ³n importa una comparaciÃ³n al poseedor, pues el poseedor se dice poseedor de la posesiÃ³n, y la posesiÃ³n la posesiÃ³n del poseedor. En estas sustancias, por lo tanto, es manifiesto que bajo los nombres de sustancia primera y segunda no son 'hacia algo' (ad aliquid). En algunas sustancias segundas, sin embargo, que significan acerca de la parte orgÃ¡nica y no del todo, se tiene alguna duda por esto que el nombre de la parte orgÃ¡nica no dice sustancia a no ser estando bajo una comparaciÃ³n, la cual, porque es importada en el nombre, es necesario que siempre se diga 'hacia algo', aunque segÃºn su ser que es sustancial, a saber, ser de carnes y huesos, no sean 'hacia algo': tales cosas por lo tanto se dicen 'hacia algo' y no son 'hacia algo' segÃºn aquello que son o segÃºn el ser sustancial por el cual se impone el nombre. AsÃ por lo tanto la cabeza se dice cabeza de alguno, y la mano mano de alguno, y los nombres singulares de las partes orgÃ¡nicas son de este modo segÃºn el decir relativas hacia algo y no segÃºn el ser: por lo cual estos nombres de las partes orgÃ¡nicas de la sustancia segunda tal vez parecerÃ¡n a alguno ser 'hacia algo'.

Pues tal vez parece a alguno que tal como es en el decir por el nombre, asÃ sea segÃºn el ser, lo cual sin embargo no es verdad como se verÃ¡ mÃ¡s abajo: ya que esto fue causa de la decepciÃ³n de

PlatÃ³n, quien decÃa que todas tales cosas eran 'hacia algo' a causa del modo de aquellas que son 'hacia algo' que importan en la diccIÃ³n. Si por lo tanto alguno concede que la definiciÃ³n de aquellas cosas que son 'hacia algo' ha sido suficientemente asignada, de modo que sea convertible con aquellas que son 'hacia algo', o es demasiado difÃcil o imposible de resolver sin que segÃºn aquella definiciÃ³n alguna sustancia sea 'hacia algo'. Pues si cualesquiera cosas se dicen 'hacia algo' segÃºn el nombre, y son 'hacia algo' segÃºn el ser y la verdad, como dijo PlatÃ³n, es imposible escapar que el pie, la mano y la cabeza (que son sustancias segundas) sean 'hacia algo', y principalmente si se concede que es lo mismo decirse 'hacia algo' y ser 'hacia algo'.

Pero si se dice que el decirse 'hacia algo' segÃºn el nombre connotando relaciÃ³n no sea ser 'hacia algo' segÃºn la verdad, todavÃa serÃ¡ difÃcil de resolver o de escapar que algunas sustancias segundas sean 'hacia algo': porque el nombre de mano y el nombre de cabeza y el nombre de pie y cosas similares, aunque materialmente digan sustancias como aquello a lo cual se impone el nombre, sin embargo formalmente en cuanto a la propiedad por la cual se impone el nombre, dicen aquello que se refiere a otro, porque dicen aquello que dicen por el modo de Ã³rgano y de miembro oficial para algÃºn acto: pero tal nombre dice una relaciÃ³n hacia algo, a saber, hacia el motor del cual es tal Ã³rgano. Boecio sin embargo y Alejandro parecen decir que cuando se dice, "o demasiado difÃcil o imposible de resolver," que

uno se dice para la expresiÃ³n del otro: como si se dijera, es demasiado difÃcil y, para hablar mÃ¡s expresamente, es imposible de resolver. Si sin embargo se dice que la definiciÃ³n introducida no ha sido suficientemente o convertiblemente asignada, sino que debe ser corregida, porque son 'hacia algo' aquellas a las cuales este mismo ser es de algÃºn modo habÃ©rselas hacia algo y no sÃ³lo decirse, entonces tal vez se dirÃ¡ algo.

Y puede decirse contra aquello, a saber, que las sustancias segundas como sustancias no son 'hacia algo' a no ser segÃºn cierto modo que estÃ¡ en la dicciÃ³n: porque entonces estos nombres, pie, mano y cabeza, principalmente significan partes de la sustancia, y la sustancia no estÃ¡ compuesta sino de sustancias, y secundariamente por el modo de significar connotan con la significaciÃ³n principal aquello que se dice 'hacia algo': y esto ciertamente es verdad. Pero aquellas cosas que son 'hacia algo', en su significaciÃ³n principal dicen aquello cuyo ser principal es 'hacia algo', y su ser lo tiene de aquello hacia lo cual es, y no de sÃ mismo, ni en sÃ mismo, como el padre, y el hijo, y el medio, y cosas similares.

Pero esta definiciÃ³n difiere de la otra que fue pre-introducida: porque la definiciÃ³n anterior sigue a todas las relativas, sea segÃºn -

la verdad sean algo, ya sea según el modo solamente: pero no por esta causa inestá en todos los relativos, de que esto mismo que son según todo su ser de otros se digan: pues esto no le conviene a todos los relativos: pues algunos connotan con la

principal significación el modo de los relativos, y no según la verdad. Lo cual Platón parece ignorar.

Y así la cabeza y la mano connotan lo que se dice 'hacia algo': a cambio en principal significación dicen la sustancia. Y esta es la verdadera solución de la dificultad inducida: porque así se reduce el nombre de relación a la cosa que es una de las cosas primeras o de los géneros primeros de las cosas, las cuales acaece significar por una de las primeras palabras de los predicables.

CAPÍTULO IX.

Del propio de los verdaderos relativos el cual es si alguien conoce uno de ellos definidamente, al restante lo conocerá definidamente.

A partir de estas cosas en cambio se puede tener, que ya que de los que son verdaderamente 'hacia algo', el ser y quiddidad es 'hacia algo', que si alguien definidamente, esto es, determinadamente por verdadera definición, conoce uno de los que son 'hacia algo', se sigue que aquello a lo cual es y a lo cual se dice, por verdadera definición lo sabrá: y esto es el que un relativo se defina de hecho no por el restante, sino definirse hacia el restante: ni el intelecto de la quiddidad o definición del mismo se sostiene como determinado a no ser que el determinarse se signifique hacia el otro, así como cuando digo, el padre padre del hijo, y el hijo hijo del padre. Pálidamente [abiertamente] por lo tanto esto es lo que se dijo. Pues si conoce alguno definidamente lo que es 'hacia algo' según la verdad y el ser suyo, esto es, si el ser de tal cual a 'hacia algo' es, lo tiene de algún

modo definido y cierto, esto es, tenerse según relación, de tal manera que tenga un ser principal de relación, necesariamente se sigue que también conoce definidamente a lo que se tiene aquello de algún modo o según

relación: y esto no se sigue a no ser porque definidamente no se pone lo primero, a no ser que lo otro se ponga determinadamente según la voz definida según su ser. Pues si no conoce esto a lo cual aquello de algún modo, esto es, según relación se tiene cuando definidamente se pone en la definición, lo mismo sabrá si aquello que dice ser hacia algo, se tiene hacia aquello según su ser. Y esto es abierto por la inducción en los singulares, como en esto que es lo doble: pues si alguien definidamente conoce, que esto es doble, y definidamente el intelecto de su quiddidad se asigna según un nombre cierto hacia esto cuyo doble es, se sigue que pronto por la misma asignación conoce también esto cuyo doble es: porque este por cierta nominación se expresa en la asignación de doble, cuando se dice doble doble de lo mitad. Si en cambio en ninguna cosa o de ningún modo definido y cierto conoce cuyo es lo doble, se sigue que también del todo no conoce, que aquello es doble lo que doble decía ser. Y similarmente si conoce definidamente en un comparativo, que esto es mejor o mayor, se sigue también de que definidamente cognitó que a qué [respecto de qué] es mejor: porque la comparación de otra manera sería vaga, la cual se significa en el comparativo, y ninguna comparación puede ser a no ser finita en sus términos: porque de otra manera

de la comparación no tiene el intelecto. Por lo cual generalmente se concluye, de que es necesario, que si alguien definidamente conoce a uno de los relativos, también aquello a lo cual se dice, según relación sea necesario de conocerlo definidamente.

Pero si se objeta contra esto de que los relativos son opuestos, pues los opuestos no han nacido para definirse mutuamente entre sí, Ha de decirse que de una sola cosa de cada cosa debe haber una definición según el modo de su misma quiddidad: pero el ser y la quiddidad de la relación no es un ser absoluto y una quiddidad absoluta, ni se constituye a partir de género y diferencia como ente absoluto, sino como ente dependiente, y lo que es más como una cierta dependencia hacia otro, y la dependencia le sirve por género, y el correlativo hacia lo que es, le sirve como diferencia que de-

finiéndola para que en acto sea relativo: y por eso así no por el mismo sino hacia el mismo se define, así como en su ser y su quiddidad es hacia él mismo[1], y de este modo cada uno de los dos se define por el restante. Ni sin embargo se sigue que uno sea más notorio que el altero, o anterior al altero, o más simple que el altero, según que el ser de cada uno de los dos se define y determina a través del restante: ni es inconveniente, de que aquello que es 'hacia algo', no se defina así como los otros predicamentos, porque su ser no es así como el ser de los otros[2].

A partir de estas cosas en cambio es manifiesto que la mano y la cabeza y similares que son del

número de las que son sustancias como las partes de la sustancia segunda, este mismo que son según su ser sustancial que en el nombre principalmente se significa, puede saberse definidamente según que es una parte componiendo la sustancia: y a causa de esto no es necesario saber esto a lo cual se dicen, porque no tienen relación a no ser en lo connotado en el nombre, y no en la principal significación: y por eso en la razón de la cabeza y en la razón de la mano en cuanto a la principal significación no es decir definidamente de quién es esta cabeza y de quién es esta mano: porque la cabeza y la mano se definen no hacia aquello de lo cual es cabeza y de lo cual es mano[3]: y así no se puede definir al padre o al doble: o mejor a causa de lo que se sigue, que según la verdad y su principal ser no son 'hacia algo'. Si en cambio estas cosas que son partes de la sustancia segunda, no son del número de los relativos, ya que sobre aquellas se ve más que sobre las otras, es necesario decir de que ninguna de las sustancias primeras o segundas sea 'hacia algo' según la verdad.

Sin embargo quizá es difícil sobre los relativos de este tipo confidentemente, esto es, por razón cierta determinar algo a causa de la similitud de los que se dicen 'hacia algo', hacia las que son 'hacia algo' se-

gún la verdad, a no ser que a menudo sutilmente se hayan tratado, de modo que se distingan los que se dicen 'hacia algo' a partir de lo connotado, de aquellas que se dicen 'hacia algo' según todo su ser y la quidditad y según la ver-

dad. A cambio al tratar sutilmente el dudar sobre cada uno de estos el qué sea esto o aquello no será inútil, porque así se halla la verdad de aquellas que se dicen 'hacia algo', y de aquellas que son 'hacia algo' según el ser de su quiddidad y según la verdad. Por lo cual dice Aristóteles[4] que los potentes a dudar hacia cada una de las dos partes, de manera fácil especularán qué es lo verdadero y qué es lo falso en cada una de las cosas.

Sin embargo ha de atenderse que de muchos modos se dice 'hacia algo', a saber como hacia un fin y un acto a causa del cual es, así como el ojo para el ver, y el hacha para el talar, y muchas sustancias son 'hacia algo'. También se dice 'hacia algo' como la materia hacia la forma, y así la materia propia es hacia la forma propia. Y se dice 'hacia algo' a partir del connotado con su principal ser, así como la cabeza, y la mano. Y se dice 'hacia algo' según el principal y todo el ser, así como el padre y lo doble: y así ninguna sustancia es 'hacia algo', como se dijo. Así por tanto debe corregirse la definición: pues no hace ser un predicamento, el tener en algo el modo de un predicamento, porque también las diferencias sustanciales tienen un modo de cualidad, y no por esto son del predicamento de la cualidad.

CAPÍTULO X.

De las dubitaciones que hay sobre lo antedicho.

Hay en cambio una dubitación que surge a partir de estas cosas que se han dicho: pues si las relativas o 'hacia algo' son cualesquiera cosas,

este mismo que son, de otro son, y a partir de su comparación hacia algo tienen el ser: entonces se ve que un accidente de algún modo tie-

[tie]-ne el ser en dos sujetos, sin embargo de tal modo que permanece lo mismo en la esencia: pues por la misma razÃ³n que estÃ¡ en uno, estÃ¡ en el otro por la misma razÃ³n: pues el padre se dice padre del hijo: ni puede ser determinado o definido por un solo sujeto.

AdemÃ¡s, parece que segÃºn esto, dos relaciones opuestas son una sola relaciÃ³n en nÃºmero, como la paternidad que estÃ¡ en el padre respecto al hijo, y la filiaciÃ³n que estÃ¡ en el hijo respecto al padre.

Asimismo, parece que la filiaciÃ³n y la paternidad no difieren sino en cuanto a los tÃ©rminos, como la vÃa que va de Tebas a Atenas, y de Atenas a Tebas, que es la misma, aunque difiera en sus tÃ©rminos.

AdemÃ¡s, cualesquiera comparaciones que proceden de las mismas cosas comparadas y de la misma causa de comparaciÃ³n, son esencialmente lo mismo: pero la paternidad y la filiaciÃ³n y universalmente cualesquiera relaciones o correlaciones contraen el ser a partir de las mismas cosas comparadas y de la misma causa de comparaciÃ³n: parece por lo tanto que son lo mismo en la esencia.

AdemÃ¡s, se pregunta: si la paternidad es una relaciÃ³n, Â¿a quÃ© se refiere? si se dice que a la filiaciÃ³n, parece que es falso, porque las relaciones se generan a partir de algÃºn movimiento,

pero sobre la filiaciÃ³n no se produce movimiento, sino sobre el hijo.

AdemÃ¡s, el hijo se refiere al padre por la filiaciÃ³n: si por lo tanto la filiaciÃ³n tambiÃ©n se refiere, por alguna relaciÃ³n se refiere, y de la relaciÃ³n hay una relaciÃ³n, y esto procederÃ¡ al infinito.

AdemÃ¡s, por la generaciÃ³n activa el padre se hace padre, y la paternidad llega a estar [presente] en Ã©l: y si genera otro hijo, por la misma razÃ³n se produce en Ã©l una nueva paternidad, y la misma razÃ³n vale para un tercero, y asÃ sucesivamente: parece por lo tanto que muchas paternidades segÃºn lo mismo se producen en el mismo [sujeto]. Pero contra esto estÃ¡: porque dos accidentes de la misma especie no pueden estar simultÃ¡neamente en el mismo [sujeto] segÃºn lo mismo [respecto], como dos blancuras: pues se convierten en un solo accidente, porque ni las esencias ni las sustancias pueden tener diferencia. Por lo tanto, tampoco pueden estar en el mismo [sujeto] dos o mÃ¡s paternidades segÃºn el mismo ser.

Si se dice que se distinguen respecto a diversos hijos, contra esto estÃ¡ que segÃºn que estÃ¡n en el padre, por esto no pueden distinguirse. AdemÃ¡s, la relaciÃ³n es un accidente por su gÃ©nero, porque estÃ¡ en un sujeto, y despuÃ©s es la comparaciÃ³n hacia otro: por lo tanto tiene en sÃ dos cosas: y asÃ lo generalÃsimo es compuesto, segÃºn parece.

A estas y cosas similares parece que debe decirse que un solo accidente no estÃ¡ en dos sujetos

como sujetos, sino que uno estÃ¡ en uno como sujeto, y en el otro no como en sujeto, sino como en tÃ©rmino y fin hacia el cual se toma la dependencia del mismo, tal como la paternidad estÃ¡ en el padre como en un sujeto, y en el hijo como en un tÃ©rmino hacia el cual se toma la dependencia de la misma: y asÃ la filiaciÃ³n estÃ¡ en el hijo como en un sujeto, pero en el padre como en un tÃ©rmino que finaliza la dependencia de la misma: y esto es 'hacia el padre' y no 'en el padre': y asÃ el padre cae en la definiciÃ³n del hijo, y viceversa. Ni es inconveniente que de este modo diverso un solo accidente se refiera a dos.

A lo otro debe decirse que dos relaciones opuestas, o correlaciones, no son una sola: pues la comparaciÃ³n de una relaciÃ³n en medio de dos relativas no es nada: porque, como ya se ha dicho, la relaciÃ³n no estÃ¡ en uno como en un sujeto, y no se extiende esencialmente hacia el otro: sino que uno depende hacia el otro segÃºn el intelecto.

Y lo que se objeta sobre la misma vÃa que va de Tebas a Atenas, y viceversa, debe decirse que no es del todo similar, excepto en los tÃ©rminos: pues no tiene un medio extendido, sino que por la extensiÃ³n no tiene sino la inclinaciÃ³n de la dependencia de uno hacia el otro, y por eso no es del todo similar.

A lo otro, sin embargo, debe decirse que la paternidad, y la relaciÃ³n, y tales abstractos, son del predicamento de la relaciÃ³n en gÃ©nero o en especie, como concebidos y no como ejercidos: y por eso tales cosas a nada se refieren, sino que por ellas mismas como formas aquellas cosas que se

refieren entre sÃ, a saber, las relativas, se refieren, la relaciÃ³n por la relaciÃ³n, y el padre por la paternidad, y -

de cosas semejantes, y por eso no se va al infinito.

A lo otro ha de decirse que muchas paternidades no se hacen en uno: pues como uno sea el principio a partir del cual genera el padre, y sea el acto de la generación uno en especie para todas las genituras, una será la paternidad hacia todas: pero muchos hijos por muchas filiaciones en número se refieren a este único padre.

Y si se objeta que [con] el hijo muerto ya no es el padre; y pongamos que uno de los hijos muriera, entonces siempre se ve que una paternidad se destruye, y permanece, Ha de decirse de que no es verdad: pues hecha tal posición la paternidad no se destruye de manera simple, sino que se destruye su respecto a este, y esto no es el destruirse simplemente.

Y si en segundo [lugar] se objeta que la paternidad no es a no ser un respecto, y si se destruye en cuanto al respecto, entonces se ve ser destruida de manera simple, Ha de decirse de que esto no es verdad: pues todavía permanece en la causa, y por eso no está simplemente destruida: pues digo, que permanece en la causa reducida al efecto con respecto de los otros hijos.

A lo último ha de decirse que la relación es un accidente: y así es preciso que algo se añada al accidente por lo cual se haga un accidente de este género: y así todo generalísimo está compuesto a partir de dos inteligibles: por lo cual los genera-

lísimos se dicen las especies del ente: de donde también las propias no se les asignan a no ser en cuanto son especies del ente: porque toda propia se causa a partir de la especie, como dice Boecio; pero la especie tiene dos intelecciones, así como a menudo se ha dicho en la ciencia de los *Universales*.

CAPÍTULO I

Qué es la cualidad, y según qué intención es uno de los diez predicamentos.

Después de que ya se ha dicho sobre la cantidad la cual junto con la sustancia tenía que ordenarse de manera próxima, por el hecho de que la sustancia se sujeta al movimiento y la alteración según la cual se hacen muchas formas accidentales en la sustancia, por la cantidad, por el hecho de que no se mueve, a no ser lo que es cuantificado, como prueba Aristóteles[1]; después de que también se determinó sobre el 'hacia algo', lo cual importa la otra parte del accidente, que es el 'hacia algo' de algún modo tenerse: ahora sobre la cualidad resta decirse, por el hecho de que por las cualidades activas y pasivas se dispone la sustancia para actuar y padecer, los cuales son los predicamentos siguientes: pero por el 'hacia algo' de algún modo se hace susceptible de dónde y cuándo, posición y posesión. Y por eso estos cuatro predicamentos como principios disponentes hacia aquellos seis que seguirán se premiten. Pues en la cantidad se determina acerca del ser que le conviene al accidente; en el 'hacia algo' en

cambio se determina el tenerse 'hacia algo', de lo cual no se absuelven el dónde y el cuándo, la posición y la posesión: en la cualidad se dispone la sustancia para actuar y padecer, los cuales dos siguen a la cualidad. Estos cuatro por tanto preceden, como disponentes de la sustancia hacia los siguientes. Y porque el tenerse 'hacia algo' acaece a partir de la comparación de su sustancia hacia algo, a cambio la cualidad a partir de esto de que es activa

o pasiva a partir de otro o sobre otro, por eso el 'hacia algo' se ordena antes de la cualidad.

Asignando por tanto la descripción de la cualidad decimos, que describiendo la cualidad, digo según la cual como forma accidental somos llamados 'tales' [cualitativos] por denominación. Pues no, como dijimos en lo antes habido[2], puede la denominación hacerse a partir de la sustancia, por el hecho de que la forma sustancial no puede abstraerse, por el hecho de que está en la razón del sujeto del cual se predica, ya sea tomada en potencia como la noción del todo, así como se signa en la diferencia, ya sea la noción del todo implícitamente, así como se significa en la especie, ya sea la noción del todo explícitamente, así como se significa en la definición: y por eso no según aquella somos llamados 'tales' como 'tales', sino más bien 'qué' o 'cual quid' se nos dice. Y porque la diferencia según Porfirio y los Antiguos no se predica solo en 'tal' sino en 'tal quid', porque aunque se predique en 'tal', sin embargo 'quid' se hace en aquello de lo cual se predica. Pero la cantidad no es según la cual 'tales' se nos llama,

sino según la cual 'cuantos' o 'de alguna cantidad' se nos llama. En cambio el 'hacia algo' y los otros predicamentos son según los cuales se dice que nos tenemos 'hacia algo' de algún modo, porque por la comparación de uno hacia otro no se absuelven[3]. Y por eso a sola la cualidad le conviene que según ella de manera simple y absoluta seamos llamados 'tales': pues esto ni a la sustancia, ni a la cantidad, ni al 'hacia algo' simplemente les conviene, porque la forma sustancial o la diferencia no se dicen simplemente 'tal', sino 'tal quid', como dijimos. Pero los otros predicamentos y las formas accidentales y acci-

dentales y predicamentos accidentales, o dicen aquello según lo cual las formas accidentales, y los predicamentos accidentales reciben cualidad por accidente en el sujeto, aunque no inesté a no ser en la sustancia, o dicen aquello que es el tenerse 'hacia algo'.

Pero el tercer modo de la predicación ha permanecido, el cual es el llamarse 'tal': según cuyo modo se efectúa la sustancia activa y pasiva que es el sujeto. Y este modo entre los modos simples de predicar ha permanecido solo. Simples en cambio llamo, los que en sus modos de predicar nada otro conciben, a no ser un solo modo simple[1]. Pues todos los otros seis modos de predicar conciben algo más allá de sí mismos en el sujeto del cual se predican, así como la acción el principio de la acción, la pasión el principio de la pasión, y cuándo, y dónde, y posición, y posesión conciben la comparación de uno hacia el otro. Pero estos cuatro modos de predicar son simples,

así como la sustancia en 'qué', la cantidad del sujeto en la cantidad de las dimensiones, el 'hacia algo' en la comparación, y la cualidad en la cualidad según la cual la sustancia afectada o dispuesta se perfecciona hacia el actuar y el padecer. Y porque los tres modos antecedentes son de la sustancia en cuanto sustancia es, por eso primero sobre ellos se tenía que tratar. Pero porque la cualidad no es de la sustancia, en cuanto la sustancia es en sí misma o comparada, sino que es de la misma en cuanto se perfecciona hacia lo que es el actuar y el padecer, a causa de esto en cuarto lugar sobre este predicamento ha de tratarse.

Así por tanto describiendo la cualidad digo según la cual simplemente nosotros, quienes somos hombres, somos llamados 'tales': porque aunque también las otras cosas sean llamadas 'tales' según alguna cualidad, sin embargo no todas de todas las cualidades son susceptivas: sino solo el hombre entre aquellas que nos son notorias, es susceptivo de las cualidades contrarias: pues de hábito y disposición según todas las especies y hábitos de la disposición no es susceptivo a no ser el hombre, y no las otras cosas existentes notorias a nosotros. Esta por tanto es la causa porque así decimos, de que la cualidad es según la cual 'tales' se nos llama, y no se dice según la cual las cosas 'tales' se llaman.

Y lo que podría objetarse de que la diferencia es según la cual 'tales' se nos llama, ya está resuelto: pues no según la diferencia simplemente 'tales' se nos llama, sino también 'qué': porque, como dice Porfirio, la diferencia es lo que conduce

al ser sustancial, y lo que de aquel que es del ser de la cosa es parte: pero toda otra forma accidental aunque todo accidente se predique en 'tal', sin embargo no dice 'tal' simplemente, sino más bien o 'cuanto', o el 'tenerse de algún modo' añade sobre el 'tal' lo que predica más allá de sola la cualidad accidental: y por eso la sola cualidad por el 'tal' el decirse según ella por recta definición se define.

Pero si alguien objetase que 'tal' es lo que a partir de la cualidad 'tal' se dice, y 'tal' se define por la cualidad y la cualidad por 'tal', y lo mismo es más notorio y menos notorio que lo altero, y a la inversa, y lo mismo más notorio y menos notorio que sí mismo. Es fácil responder según lo antedicho, que a saber cuando el 'tal' se define por la cualidad, se da una definición a partir de cosas más notorias de manera simple: cuando en cambio a la inversa la cualidad se define por lo 'tal', entonces se da por las cosas más notorias para nosotros, y de este modo no es inconveniente que lo mismo sea más notorio y menos notorio que lo altero ni que sí mismo.

A partir de estas cosas en cambio es fácil de entender en qué intención la cualidad o 'tal' sea predicamento: pues la cualidad o 'tal' es predicamento según que es predicando simplemente 'tal' y nada otro: pues esto es solamente lo 'tal' accidental del todo absuelto de la comparación y la cantidad las cuales podrían determinarlo a otro género de predicamento, así como dijimos.

A partir de esto en cambio fácilmente queda claro por qué del predicamento de la cantidad no

dijimos, la cantidad es según la cual 'de tal cantidad' se nos llama: pues la cantidad se predica en 'tal', porque es un accidente: pero aquel 'tal' es material en ella hacia la cantidad por la cual se determina al género de predicamento. Y a partir de aquel común 'de tal cantidad' de un solo modo no se podía tener una denominación común, porque en forma diferente se hace la denominación a partir de la cantidad discreta y en forma diferente a partir de la continua.

Todavía más la cantidad es la más próxima a la sustancia, y por eso constituye al sujeto según el ser por el cual puede sujetarse al movimiento que es según los accidentes, más que denomina propiamente hablando. Pero la cualidad contiene los términos del movimiento según los cuales se hace la denominación de la sustancia.

Y si alguien objetase que el movimiento también está en la cantidad y así debería haber denominación. Ya en lo antes habido esto fue resuelto, que el movimiento no está en la cantidad según que es cantidad, sino según la razón de perfecto e imperfecto las cuales son cualidades en la cantidad. Acaece por tanto propiamente a sola la cualidad el que simplemente según 'tal' se haga denominación, y según este simple predicado ella misma es predicamento; porque aunque en otros predicamentos se predique 'tal', sin embargo se determina a algo otro formal.

CAPÍTULO II.

De cómo la cualidad se dice de múltiples modos, y de las especies de la misma.

Pero la cualidad según que así se toma en común como predicamento, es del número de aquellas que se dicen de múltiples modos. No se dice en cambio de múltiples modos, como equívoco, o análogo el cual se dice por anterior y posterior, sino que se dice de múltiples modos como género, que se divide a través de diversas diferencias en aquellas que están debajo de él igualmente, de tal manera que igualmente salen de él, y no uno por medio de otro. Pues así son cuatro géneros o especies de la cualidad, de cuyos ninguno por el altero participa la predicación de la cualidad, y por eso las especies de la cualidad a partir de lo común que es la cualidad, salen como multitud. Por lo cual decimos, que la cualidad se dice de estos como de muchos, y no de uno por el cual se diga de los otros, así como la sustancia, u otro género: porque también en la cantidad la cantidad continua no se hace medida de la sustancia a no ser que la cantidad continua se haga número. Y en el 'hacia algo' hacia las que son 'hacia algo' según modo, es preciso que se mire hacia las que son 'hacia algo' según la verdad, y así se ordenan a uno. En la cualidad en cambio inmediatamente lo común se multiplica en cuatro, de los cuales uno no participa lo común a través del otro, sino que son coiguales bajo aquello que es lo común.

Y si se pregunta, según el arte de dividir, de qué tipo es la división, cuando la cualidad se divide en cuatro géneros o especies de la cualidad? Consta de que no puede reducirse a no ser a la división del género en sus especies: pero aquellas

cuatro especies son coigualables bajo el género, y ninguna subalterna a la otra.

Si en cambio se objeta que la división debe ser bimembral, Decimos que esto es verdad cuando se da del todo a través de las diferencias constituyentes en el género o la especie: pues estas es preciso que sean opuestas por afirmación y negación, así como racional e irracional: pero cuando se da la división del accidente en los modos o las especies según las cuales el accidente se efectúa en la sustancia, no es preciso: porque aquellos modos no son finitos, ni una causa finita estante y ordenante tienen. Y por eso es preciso dar tal disposición por el modo de la multiplicidad y la multitud: y así es de las especies de 'tal' y la cualidad, pues en la cualidad tal división conviene. Y esta es la causa de que (como dicen Alejandro y Boecio) el mismo Aristóteles intituló a este predicamento sobre el 'tal' y la cualidad: porque la cualidad no se cogniza a no ser a partir de los modos de aquello que es 'tal', ya que a partir de los modos de la sustancia se causa esta o aquella cualidad.

Pero la primera de estas es, la cual comu-

[comÃº]-nmente respecto a la sustancia, la cual se dice hÃ¡bito y disposiciÃ³n: pues esto conviene a la sustancia incorpÃ³rea y a la cosa corpÃ³rea que estÃ¡ compuesta de ambas, como el hombre. Y conviene segÃºn el alma y segÃºn el cuerpo: porque la ciencia y la virtud estÃ¡n en el hombre segÃºn el alma, y la salud y la complexiÃ³n, que son hÃ¡bitos y disposiciones, estÃ¡n en el hombre segÃºn los cuerpos. El hÃ¡bito y la dis-

posiciÃ³n, por lo tanto, son las primeras especies de la cualidad.

Pero aunque el hÃ¡bito y la disposiciÃ³n versan sobre lo mismo, y por eso se dicen una sola especie de cualidad, sin embargo porque dictan un modo opuesto o modos opuestos sobre el mismo sujeto en el cual estÃ¡n, y que segÃºn ellos se dice 'tal' [cualificado], no pueden tener un solo nombre, porque un solo nombre no significa opuestos, como dice AristÃ³teles. Y esta es la causa por la cual un modo se dice hÃ¡bito, y el otro modo se dice disposiciÃ³n. El hÃ¡bito, sin embargo, es el nombre de lo perfecto en esta especie, mientras que la disposiciÃ³n es el nombre de lo imperfecto. Y por eso el nombre principal es hÃ¡bito, y el secundario que todavÃa estÃ¡ en el hacerse [en fieri], es la disposiciÃ³n. En cualesquiera que estÃ©n, sin embargo, (como se dijo) versan sobre lo mismo, no por igual, sino segÃºn que el sujeto a travÃ©s de ellos se hace 'tal': pues esto se mueve hacia esto, y estÃ¡ en el hacerse: y despuÃ©s de que se ha movido perfectamente hacia esto y estÃ¡ en el ser hecho [en facto esse], entonces es perfecto: y por eso mientras estÃ¡ en el hacerse, estÃ¡ en la disposiciÃ³n: pero cuando estÃ¡ en el ser hecho, entonces estÃ¡ en el hÃ¡bito. El hÃ¡bito, por lo tanto, es un cierto acto, mientras que la disposiciÃ³n estÃ¡ mezclada con la potencia.

Por lo cual queda claro que el hÃ¡bito difiere de la disposiciÃ³n en que el hÃ¡bito es mÃ¡s duradero y mÃ¡s permanente en el sujeto en el cual estÃ¡: lo cual sucede o por el uso del tiempo, o por

el enraizamiento en el sujeto que se produce por la remociÃ³n de aquellas cosas que impiden al sujeto actuar expeditamente en aquello de lo cual recibe el hÃ¡bito: pues dice Averroes: el hÃ¡bito es aquello por lo cual alguien actÃºa algo cuando quiere. Por donde el hÃ¡bito es una cualidad que hace a la potencia 'tal' como para realizar perfectamente el efecto propio de aquella potencia, sea potencia del alma o del cuerpo. Tales son los hÃ¡bitos intelectuales, o racionales, o de opiniÃ³n, o las virtudes que estÃ¡n [en el hombre] segÃºn la voluntad, y segÃºn otras partes del apetito, como es el concupiscible y el irascible, y tambiÃ©n segÃºn la razÃ³n segÃºn que ella misma es participante de la razÃ³n: porque segÃºn estas es ordenadora de las otras, y estÃ¡ en ella como la virtud moral que se dice justicia. Pues la ciencia y la virtud segÃºn su nombre parecen ser del nÃºmero de aquellas que son permanentes, y como perfectas, y constantes y enraizadas en el sujeto: y parecen ser del nÃºmero de aquellas que difÃcilmente se mueven o se remueven del sujeto. Pero un ejemplo de esta Ãndole es como si dijÃ©ramos que alguien toma la ciencia de manera mediocre: pues tomÃ¡ndola no con fuerza, no la retiene, porque aquello que no es aceptado hasta la perfecciÃ³n es fÃ¡cilmente deleble: pero despuÃ©s de que ha sido tomada, es difÃcilmente movible del sujeto, a no ser que tal vez se produzca una gran permutaciÃ³n por alguna demencia, o apoplejÃa, u otra cosa similar. Y porque no se cambia sino por grandes accidentes, por

esta razÃ³n ciertamente no es del todo inmÃ³vil, sino que parece ser difÃcilmente movible.

Pero por las enfermedades se producen mÃ¡ximamente tales permutaciones, porque aunque tales hÃ¡bitos estÃ©n presentes segÃºn el alma, sin embargo porque el cuerpo es el Ã³rgano del alma, la permutaciÃ³n del cuerpo impide las operaciones del alma y corrompe tales hÃ¡bitos. Tal hÃ¡bito tambiÃ©n (cuando se posee perfectamente y para un acto expedito) se dice. Similarmente se dice tambiÃ©n la virtud, que es la fortaleza, y la justicia, o la castidad y cosas similares, que son del nÃºmero de tales, las cuales a saber dictan perfecciones hacia el acto propio y general, sea de la naturaleza o del arte, tal como la vista es un hÃ¡bito natural, y la ciencia y la virtud son hÃ¡bitos adquiridos, y la salud un hÃ¡bito del cuerpo y la enfermedad igualmente. Similarmente cuando tales cosas que perfeccionan las potencias del alma -

[alma]- o del cuerpo hacia los actos debidos a ellos, estÃ¡n enraizadas y alcanzadas de tal modo que no pueden fÃ¡cilmente ser removidas del sujeto ni fÃ¡cilmente permutadas a no ser por grandes permutaciones, entonces se dicen hÃ¡bitos, por esto que entonces se poseen por una perfecta adquisiciÃ³n: y porque entonces la potencia que antes vacilaba en el acto y fluctuaba, permanece en ellos, como en una forma perfeccionadora y perfeccionada hacia las operaciones de aquella potencia.

Pero se dicen afecciones o disposiciones cuando el sujeto no estÃ¡ sino de algÃºn modo afecta-

do o dispuesto por ellas, y la potencia aÃºn no ha sido alcanzada perfectamente, sino que continuamente se dispone hacia algo otro. Y por eso tales disposiciones o afecciones son fÃ¡cilmente y pronto permutables hacia lo contrario incluso por pequeÃ±as ocasiones, tal como el calor cuando primero afecta al cuerpo y no ha pasado a hÃ¡bito, como en el caso del hÃ©ctico en quien se tiene el calor como hÃ¡bito: y tal como la frialdad que primero afecta aquello que toca y aÃºn no ha pasado a hÃ¡bito, como en aquel que estÃ¡ disuelto por una parÃ¡lisis frÃa: y tal como la salud que es hÃ¡bito y las mediedades templadas segÃºn la naturaleza de la complexiÃ³n, y la enfermedad que es un destemplamiento de tal mediedad, y otras cosas similares: pues sobre tales cosas mientras son disposiciones, el hombre es afectado de cierto modo por un tacto metafÃ³rico hacia una no gran inmutaciÃ³n: pues pronto y por una fÃ¡cil ocasiÃ³n se permuta el hombre por tales, como cuando de caliente se hace frÃo, y viceversa: y asÃ fÃ¡cilmente pasa de la salud a alguna enfermedad. Pero similarmente es en otros hÃ¡bitos dichos segÃºn el modo del hÃ¡bito. Pues 'disposiciÃ³n' se dice de cualquiera de tales, a no ser que tal vez en estas cosas que se dijeron asÃ suceda que acontezca que ellas, por la longitud del tiempo, se transfieran hacia algo similar a la naturaleza de cualquier cosa que segÃºn ellas se diga 'tal': pues entonces vence a la potencia, y la potencia permanece en ello como en lo Ãºltimo perfecto, y entonces es hÃ¡bito: y entonces alguno segÃºn estas cosas se hace incurable, esto es, no

fÃ¡cilmente curable y permutable a la forma del hÃ¡bito: pues tal afecciÃ³n o disposiciÃ³n que afecta a cualquiera se hace no fÃ¡cilmente movible, y es tal que cualquiera que hable rectamente - llama habitud o hÃ¡bito mÃ¡s bien que afecciÃ³n o disposiciÃ³n.

Pero que por su misma razÃ³n sustancial quieran ser llamadas habitudes y no disposiciones es manifiesto cuando son difÃcilmente movibles y de tiempo mÃ¡s duradero por lo cual pasan al modo de la naturaleza. Y esto es claro por inducciÃ³n: pues en los disciplinables, aquellos que no son muy retenedores incluso de las disciplinas, sino que todavÃa son fÃ¡cilmente movibles de ellas por el olvido, se dice que no tienen el hÃ¡bito de la ciencia disciplinal, aunque hacia la disciplina estÃ©n tal vez peor o mejor dispuestos y afectados. Por lo cual queda claro que el hÃ¡bito difiere de la disposiciÃ³n no formalmente, sino en esto, que la disposiciÃ³n es algo fÃ¡cilmente movible, pero aquello que es hÃ¡bito estÃ¡ mÃ¡s duraderamente enraizado y por eso es difÃcilmente movible.

Pero el hÃ¡bito y la disposiciÃ³n se relacionan entre sÃ segÃºn que hacen a la sustancia 'tal' [cualificada], de cierto modo como lo inferior y lo superior: y por eso pertenecen a lo mismo y a la misma especie. Pues los hÃ¡bitos son de algÃºn modo disposiciones, pero no es necesario que las disposiciones sean hÃ¡bitos. Pues la disposiciÃ³n es aquello que dispone hacia el actuar algo, y como el hÃ¡bito perfecciona e inclina la potencia hacia el acto u operaciÃ³n, el hÃ¡bito es segÃºn

esto una disposiciÃ³n. Por lo cual dice Tulio que el hÃ¡bito es la disposiciÃ³n de lo perfecto hacia lo Ã³ptimo. Y de este modo quiere AristÃ³teles en la Ã‰tica que el hÃ¡bito sea una disposiciÃ³n hacia la felicidad. Pero no es necesario que las disposiciones sean hÃ¡bitos, cuya prueba es: porque los que retienen un hÃ¡bito estÃ¡n tambiÃ©n de cierto modo dispuestos, porque la disposiciÃ³n dicta una ordenaciÃ³n de la potencia hacia el acto. Por donde los que tienen un hÃ¡bito estÃ¡n dispuestos peor o mejor hacia aquellas cosas de las cuales tienen el hÃ¡bito. Pero de aquellos que estÃ¡n de cierto modo dispuestos, no se sigue del todo o universalmente que retengan el hÃ¡bito. Y la causa de esto es que la disposiciÃ³n por su nombre no dice sino una ordenaciÃ³n de la potencia hacia el acto: y esto puede ser o plenamente alcanzado, y asÃ es hÃ¡bito, o no plenamente, y asÃ no aÃ±ade nada-

[na]-da sobre el nombre comÃºn de disposiciÃ³n, y se llama con el nombre comÃºn 'disposiciÃ³n': y en cuanto que falla respecto de lo perfecto, se opone al hÃ¡bito, y por eso no merece el nombre de hÃ¡bito.

CAPÃ TULO III — SOBRE LAS DUDAS QUE HAY ACERCA DE LO ANTEDICHO.

Hay sin embargo en estas cosas que se han dicho mucha duda. Pues la primera duda es: como una sola especie de cualidad es una sola forma simple, parece que debe ser nombrada con un nombre Ãºnico y simple. Y parece que esta especie deberÃa tener un nombre simple, de modo

que se llame o hÃ¡bito o disposiciÃ³n solamente por uno de los nombres, pero no se dice hÃ¡bito y disposiciÃ³n como si ambos nombres convinieran por una conjunciÃ³n copulativa.

AdemÃ¡s, por esto de que sea fÃ¡cilmente movible o difÃcilmente, parece que el nombre no deberÃa duplicarse ni variarse: porque estas cosas le suceden a lo mismo, y a causa de un accidente el nombre sustancial no debe variarse, segÃºn parece.

AdemÃ¡s, como a partir de actos similares se dejen disposiciones y hÃ¡bitos similares, parece que tanto el hÃ¡bito como la disposiciÃ³n tienen una causa eficiente que formalmente actÃºa como uno: pero como aquello que actÃºa formalmente no actÃºa sino segÃºn su propia forma en aquello en lo que actÃºa e induce su propia forma, parece que la disposiciÃ³n y el hÃ¡bito son de una sola forma, pero los nombres se imponen a partir de la forma. Parece por lo tanto que deberÃan ser nombrados con un solo nombre formal. Y esto ciertamente lo concedieron los Antiguos, como parece insinuar Boecio, y a esto que nosotros llamamos disposiciÃ³n y hÃ¡bito lo llamaron con el nombre comÃºn 'aplicaciÃ³n' [applicatio].

AdemÃ¡s, se pregunta: como a partir de la disposiciÃ³n se haga el hÃ¡bito, de quÃ© modo se hace el hÃ¡bito a partir de la disposiciÃ³n: pues como a partir de los actos se dejen disposiciones, es necesario que el primer acto deje algo formal y el segundo algo otro, y asÃ sucesivamente: o por lo tanto es lo mismo lo que se deja a partir de los actos o no es lo mismo. Si es lo mismo, se

sigue que lo mismo simplemente segÃºn la forma es actuado por muchos agentes divididos en el tiempo, lo cual no es inteligible: pues lo mismo y uno no puede tener muchas causas igualmente prÃ³ximas segÃºn uno y el mismo gÃ©nero de causalidad. Pero si son diversas las cosas que se dejan a partir de los actos, entonces se pregunta quÃ© es lo que las une en una sola sustancia de hÃ¡bito: pues esto no puede hacerlo el sujeto, porque la unidad del sujeto no hace la unidad de los accidentes: ya que en uno y el mismo sujeto hay muchos accidentes que difieren tanto en gÃ©nero como en especie.

AdemÃ¡s, pregÃºntese Â¿cuÃ¡ntos actos, o quÃ© o cuÃ¡nto tiempo se exige para esto de que a partir de la disposiciÃ³n se haga el hÃ¡bito?

AdemÃ¡s, segÃºn AristÃ³teles, cuando alguien de no sapiente se hace sapiente, es un cierto movimiento: pero en la alteraciÃ³n hay movimiento, en el cual hay cualidad tras cualidad, y forma tras forma, y continuamente un flujo de la potencia al acto: y segÃºn esto parece que las operaciones que inducen el hÃ¡bito segÃºn la forma de la ciencia o de la virtud alteran continuamente la potencia del alma y al alma, hasta que llega al acto perfecto de la ciencia de la virtud, y esto serÃa que a partir de la disposiciÃ³n se haga el hÃ¡bito, que la disposiciÃ³n sea como el movimiento, y el hÃ¡bito sea como el fin del movimiento, cuando estÃ¡ en el haber sido movido en acto perfecto. Pero si esto se concede, entonces parece que las operaciones que disponen no son continuas sino interrumpidas: y el que asÃ recibe el hÃ¡bito no

es movido por un movimiento continuo, sino interrumpido: y parece que muchas veces estÃ¡ en el haber sido movido, y asÃ muchas veces en el hÃ¡bito, segÃºn parece.

AdemÃ¡s, hay muchos hÃ¡bitos que no se hacen a partir de disposiciones precedentes, como los hÃ¡bitos infundidos y connaturales: y asÃ no siempre el hÃ¡bito procede de la disposiciÃ³n.

AdemÃ¡s se pregunta mÃ¡s adelante sobre esto que parece decir AristÃ³teles, que las disposiciones -

son afecciones: y parece que llama caliente y frío, o calor y frío, disposiciones y hábitos, los cuales están más bien en la tercera especie de cualidad, que es la pasión o cualidad pasible. Pero si se dijera que están en la primera especie y en la tercera según algún modo, contra este modo está aquello que se determinó arriba en lo tratado antes, a saber que de géneros diversos no puestos subalternamente son diversas las especies y las diferencias: mas la disposición y el hábito, y la pasión o cualidad pasible, son diversos géneros de cualidad y no están puestos subalternamente.

A estas y semejantes cosas, sin embargo, parece que debe decirse que la disposición y el hábito son una sola especie y la primera de la cualidad, la cual hace lo calificado según la denominación accidental. Son, además, una sola especie por una sola forma mediante la cual el sujeto es informado en la especie: porque la disposición es de la misma especie con el hábito, tal como si alguien está dispuesto por lo escible lógico o geométrico, tiene eso mismo escible perfectamente cuando

tiene la ciencia en hábito. De donde lo escible en disposición, y lo escible en hábito es de la misma forma en la ciencia, y por esto también el hábito y la disposición son una sola especie de cualidad y no dos. Sin embargo, se nombra de dos maneras: porque ella no se nombra solo por lo calificado que tal cualidad deja en el sujeto según la forma: sino que también se nombra este accidente según que es aquello calificado en el sujeto, según que el sujeto lo tiene perfecta o imperfectamente. Las cuales dos, porque tienen un modo opuesto, no pueden ser nombradas con un solo nombre, sino que una es lo imperfecto, la otra lo perfecto para el acto: pues el que tiene un hábito obra sin impedimento cuando quiere, en cambio el dispuesto obra impeditivamente. Y porque, como se ha dicho, el hábito y la disposición pertenecen a una sola forma, por eso los nombres de perfecto e imperfecto se unen mediante una conjunción copulativa, porque indiferentemente a través del ser de perfecto e imperfecto que en un solo movimiento se ordenan a un solo fin: por eso la disposición es material hacia el hábito, y la disposición es el acto de lo imperfecto, mientras que el hábito es el acto de lo perfecto y constituido. Esta es, ergo, la causa de los dos nombres y del orden de la disposición al hábito, y de la copulación que une entre los dos nombres.

A aquello, sin embargo, que se objeta, que ser fácilmente movible o difícilmente son accidentes de lo calificado, según que está en la sustancia, debe decirse que esto es verdadero, pero porque los nombres se imponen a partir de estos acci-

dentes, por eso fue necesario dar dos nombres. Y a lo que se objeta, de que son dos nombres de aquello calificado según la forma, debe decirse que esto es verdadero, pero son nombres de aquella cualidad, según que aquello calificado que dice aquella cualidad, está arraigado en el sujeto: y de tales accidentes a menudo se hacen imposiciones de nombres, pero máximamente en accidentes cuya propia nominación y también definición es, que se nombren según que están en el sujeto del cual y en el cual reciben el ser y el nombre y la definición: y esta es la causa de que haya dos nombres de aquella especie, las cuales sin embargo en forma y en fin son uno.

A esto, sin embargo, que se objeta de que por actos semejantes se dejan disposiciones y hábitos semejantes, debe decirse que es verdad, y también es verdad que son de una sola forma: pero la nominación no siempre es por la forma: porque a veces, como se ha dicho, se hace denominación por el accidente consiguiente a la forma, y así ocurre aquí cuando se dice disposición y hábito. A lo que se dice de que los Antiguos nombraron esta especie con un solo nombre de aplicación, debe decirse que esto es verdad, y por eso engañados por error dijeron que estas especies no son especies de cualidad, sino que dijeron que se distinguen por los modos a través de los cuales se efectúan en la sustancia, o por los modos a través de los cuales están presentes en el sujeto: y porque la primera especie es por modo de adquisición a través de las operaciones mismas del sujeto, y lo que se adquiere por operaciones,

se aplica paulatinamente al sujeto, por eso notaron la primera especie como aplicación bajo el nombre común de disposición y hábito. Y porque la segunda especie es sobre una potencia consiguiente al ser sustancial,

a travÃ©s de lo cual algo se hace potente para obrar o padecer, por eso llamaron a aquella con el nombre comÃºn de aptitud natural. Pero porque la tercera trata de aquellas cosas que por azar obran pasiones en los sentidos, o son obradas por ellos, por eso llamaron a aquella especie con el nombre comÃºn de azar. Y porque a travÃ©s de la cuarta especie se compone la sustancia en sus partes segÃºn la certidumbre de los tÃ©rminos de su cantidad, por eso llamaron a aquella con el nombre comÃºn de composiciÃ³n. Y aunque esto sea verdad por aquella razÃ³n que se ha dicho, sin embargo es patente que aquellos nombres comunes no dicen especies y formas diferentes en la cualidad y en lo cualificado que por la cualidad se dice cualificado, y asÃ han de distinguirse propiamente segÃºn que tambiÃ©n las especies de la cantidad, y de aquello que es relativo, son distintas: mas estas no pueden tener un solo nombre en el modo de distinguir.

A aquello, sin embargo, que se pregunta mÃ¡s adelante sobre la relaciÃ³n de las disposiciones y los hÃ¡bitos a partir de los actos u operaciones, debe decirse que es verdad que de actos semejantes se dejan hÃ¡bitos y disposiciones semejantes. AdemÃ¡s, los actos inducen disposiciones y hÃ¡bitos de dos maneras. De una manera, removiendo las disposiciones y hÃ¡bitos contrarios del

sujeto que es la potencia segÃºn la cual se hace la operaciÃ³n: y este modo lo dijeron SÃ³crates y PlatÃ³n, quienes dijeron que las ciencias y las virtudes estÃ¡n presentes por naturaleza, y que por el estudio y el ejercicio se depura el sujeto para que relumbre en el alma lo que es por naturaleza, tal como una piedra preciosa nada recibe ciertamente por el pulido, sino que cuando se limpia de ella lo que es impuro, entonces brilla en ella la pureza natural. Este es, ergo, un modo por el cual se remueven las disposiciones contrarias. Pero el segundo modo es aquel por el cual se genera en acto la forma en el alma, la cual es semejante a la forma de la operaciÃ³n, tal como en lo que es movido la forma del motor es segÃºn el acto, la cual antes de que moviera lo movido, no estaba en lo que es movido sino segÃºn la potencia: y asÃ de la potencia hacia la especie de la operaciÃ³n es conducida el alma en disposiciÃ³n y hÃ¡bito.

A aquello, sin embargo, que se pregunta, si es lo mismo lo que se deja del primer acto con lo que se deja del segundo, y asÃ sucesivamente, parece segÃºn AristÃ³teles que es lo mismo en la sustancia de la forma pero diverso segÃºn el ser: pues el ser dejado por la primera operaciÃ³n estÃ¡ mÃ¡s mezclado con la potencia que el dejado por la segunda, tal como aquello en el movimiento que está junto al principio está más en potencia que aquello que está junto al fin. Pero a lo que se infiere mÃ¡s adelante, que una y la misma cosa tiene asÃ muchas causas segÃºn el gÃ©nero de causalidad, debe decirse que nada es inconveniente con tal que aquello mismo sea diverso segÃºn el

ser: porque son diversos agentes a travÃ©s de los cuales se efectÃºa en el ser, y en un ser diverso hasta que se mantenga en el acto Ãºltimo: y asÃ en lo alterado puede haber diversos alterantes no en especie sino en nÃºmero, y en lo aumentado puede haber diversos aumentantes no en especie sino en nÃºmero: y esto nada es inconveniente. Pero que simultÃ¡neamente en una y la misma hora sean diversos, y igualmente inmediatos segÃºn uno y el mismo gÃ©nero de causalidad obrando en lo mismo del mismo modo, esto no puede ser.

A aquello, sin embargo, que se pregunta cuÃ¡ntos actos en nÃºmero o cuÃ¡nto tiempo se requiere para que del hÃ¡bito se haga disposiciÃ³n, debe decirse que no se puede determinar, porque los sujetos no son igualmente hÃ¡biles para la recepciÃ³n del hÃ¡bito: y por eso en uno se requieren mÃ¡s, y en otro en cambio menos.

A lo que se pregunta sobre la continuidad o interposiciÃ³n de tal movimiento, debe decirse que nada prohÃbe que este movimiento sea continuo por parte de lo movible, e interrumpido por parte del motor. Esto dice Averroes sobre el segundo de *Sobre el Alma* y sobre el libro de *Sobre la GeneraciÃ³n y la CorrupciÃ³n*, que si alguien se aumenta por el espacio de un codo durante un aÃ±o, no es necesario que se aumente proporcionalmente segÃºn la divisiÃ³n del tiempo en cualquier semana, y en cualquier dÃa y en cualquier hora.

de tiempo: pues a veces se aumenta menos, a veces se aumenta mÃ¡s, puesto que siempre sale

de lo imperfecto hacia lo perfecto, ya sea saliendo de una disposiciÃ³n contraria, o recibiendo aumento. AsÃ tambiÃ©n debe decirse aquÃ que el movimiento es continuo por parte de lo movible deponiendo continuamente las disposiciones contrarias, o recibiendo la especie del motor: pero no es necesario que el motor permanezca siempre en acto, porque la forma que primero imprimiÃ³, teniendo ella en sÃ la virtud del motor, mueve en acto, tal como es la virtud moviente en la semilla: por lo cual no se sigue que el movimiento sea en algÃºn momento interrumpido por parte de lo movible. Y por eso dice Boecio que la ciencia de los principios en las cosas sensibles tiene una virtud seminal sensible hacia las ciencias.

A aquello, sin embargo, que se dice de que hay muchos hÃ¡bitos connaturales y connatos, los cuales no parecen dejarse por las disposiciones, debe decirse que muchos hÃ¡bitos connaturales se dejan por las disposiciones naturales, como el hÃ¡bito de la vista para el cual se dispone el ojo del que ve a travÃ©s de principios alterantes a partir de la reuniÃ³n de los humores del ojo. Hay tambiÃ©n algunos para los cuales el sujeto por naturaleza estÃ¡ dispuesto inmediatamente en cuanto existe, y aquellos se fundan en sus disposiciones, aunque tengan disposiciones que los preceden en el tiempo.

A aquello, sin embargo, de que la disposiciÃ³n es llamada afecciÃ³n por AristÃ³teles, debe decirse que esto se dijo por una cierta semejanza, porque tal como la afecciÃ³n es algo que hace por su operaciÃ³n, esto es, lo que por la acciÃ³n

se aproxima, pero aquello en lo que obra aÃºn no se convierte a su forma por su acciÃ³n: asÃ la disposiciÃ³n es una cierta ordenaciÃ³n del paciente y del movido hacia el acto del agente que aÃºn no ha alcanzado perfectamente: y por esta semejanza la disposiciÃ³n se llama afecciÃ³n. Y lo que se dice sobre lo caliente y lo frÃo recibido por afecciÃ³n o por modo de hÃ¡bito, todo se dijo por semejanza al modo de recibir el hÃ¡bito y la disposiciÃ³n: y no se dijo por eso que el calor y el frÃo sean por sÃ hÃ¡bitos y disposiciones, sino por esto, porque su recepciÃ³n en el sujeto a veces es por modo de disposiciÃ³n, a veces por modo de hÃ¡bito. Y de estas cosas es patente la soluciÃ³n de lo preguntado.

CAPÃ TULO IV. SOBRE OTRO GÃ©NERO DE CUALIDAD QUE SE LLAMA POTENCIA O IMPOTENCIA NATURAL.

Otro gÃ©nero, ciertamente no el mÃ¡s general, sino un gÃ©nero subalterno, es lo que llamamos potencia o impotencia natural. Es, pues, una cierta cualidad arraigada en los principios sustanciales de la cosa, la cual sigue a todo el ser sustancial constituido y perfecto, segÃºn la cual se dicen calificados, esto es, potentes para hacer o padecer fÃ¡cilmente, y para no hacer fÃ¡cilmente aquellas cosas que son segÃºn la naturaleza o la conservaciÃ³n de la naturaleza. Y cuando ciertamente tal potencia es causada por la victoria de la forma sobre la materia, la cual la forma termina perfectamente hacia sÃ y la mantiene terminada, de modo que resiste a las alteraciones contrarias,

entonces tal cualidad se llama potencia natural: natural ciertamente, porque se arraiga en los principios naturales; mas es potencia, porque es el vigor y valor de la forma sobre la materia para obrar aquellas cosas que son segÃºn la naturaleza sin impedimento. Por el opuesto, en cambio, la impotencia natural es causada por la victoria de la materia y de la privaciÃ³n sobre la forma a la cual impide una disposiciÃ³n contraria: la cual la materia no puede comprender perfectamente ni terminar hacia sÃ: y por eso el vigor se disminuye para las acciones naturales, y padece fÃ¡cilmente, y es vencida por los contrarios. Y se llama impotencia natural, no porque la naturaleza sea el principio de este defecto, sino porque la naturaleza es impedida por disposiciones contrarias para que no pueda llegar a tal vigor. Este, por tanto, se llama gÃ©nero y no especie, porque la conveniencia en el gÃ©nero es menor

que la conveniencia en la especie; pues los que convienen en género convienen en la potencia de la materia, mas los que convienen en especie convienen en el acto y la forma: y como la potencia o impotencia natural no convienen sino en la potencia de la materia, por eso se dicen género, porque convienen en el solo género. Y como estas dos no se unen en uno, por eso se disyuntan no con conjunción copulativa, sino con disyuntiva.

Por consiguiente, la potencia natural es una cualidad según la cual a los que la tienen se les dice potentes para las cosas naturales; la impotencia natural también hace calificados según la cual a los que la tienen se les dice impotentes para

las cosas naturales. Esta especie, pues, habida a partir de los principios, es otro género de cualidad según el cual llamamos calificados a algunos pugilistas, que a partir de los propios principios constituyentes de la naturaleza son aptos para dar golpes fuertes, como los que tienen brazos más fuertes y ejercitados para el movimiento fácil y no impedido: y según la cual llamamos a algunos a partir de la disposición de sus principios naturales corredores, que tienen piernas muy largas, ágiles y móviles, y un no gran peso del cuerpo que induzca a la fatiga. Y según la cual decimos a algunos salubres o sanos, como a quienes su carne es proporcional en sus miembros, y es densa y revestida por todas partes de moderada grasa: pues ésta no recibe las contrarias, y sostiene fuertemente el temperamento de la complexión, y rechaza de sí lo nocivo. A los contrarios de éstos en la disposición de la carne los llamamos insalubres o enfermizos según la impotencia natural, porque no pueden llevar a cabo nada de aquello que se ha dicho por potencia natural, y de este modo los llamamos sanadores o enfermizos. Y simple o universalmente decimos que todos esos, y según esta cualidad cuaquiera que sea el modo en que son dichos potencia o impotencia según la cualidad que se llama potencia o impotencia natural. Pues a éstos les llamamos así potentes o impotentes porque de cierto modo están dispuestos por algo generado en ellos.

De donde no llamamos a cada uno de ellos naturalmente potente o impotente por una disposición que adviene, como aquellos que por arte

o ejercicio son hechos pugilistas o corredores, o por la operación de una medicina se hacen sanadores o enfermizos: sino que por eso se les llama tales, porque tengan una potencia natural fundada en principios naturales para hacer fácilmente algo de entre los que son según la naturaleza, o porque no padezcan nada de las cosas que van contra la naturaleza: tal como a los pugilistas o los corredores se les dice por potencia natural, no porque están dispuestos por arte o ejercicio, sino porque tienen la potencia natural fundada en los principios naturales de hacer eso fácilmente sin impedimento natural: así igualmente se les llama sanadores, por cuanto tengan la potencia natural, de moda que padecen por algunos accidentes leves contra la salud. Pero se dicen enfermizos a los que tienen la impotencia natural para eso mismo, a saber lo de no padecer nada contra su salud. Pero de forma semejante por estas razones se dice duro o blando, y de forma semejante se tienen según estas razones según la potencia natural. Pues duro se llama lo que por constancia de sus partes tiene potencia natural a no cortarse o dividirse rápidamente, pero blando en que cede rápidamente a quien lo toca, y se dice pasible a ese mismo corte, en cuanto tiene impotencia natural para resistir, y así respecto a los otros.

<!-- cap:1.2.5 -->

CAPÍTULO V — *De las dudas que se hallan respecto al segundo género de la cualidad.*

No obstante, surge una duda respecto de lo antedicho: porque la potencia o impotencia natural

están radicadas en los primeros principios constituyentes de la cosa, y el hábito y la disposición, en cambio, se adquieren en el tiempo, por la necesidad y la enseñanza, y por el ejercicio de la acostumbramiento, y parece que la potencia o la impotencia natural son más próximas a la sustancia que el hábito y la disposición. Parece, por consiguiente, que la potencia o la impotencia natural deben ser la primera especie de cualidad y no la segunda.

Segunda. A esto mismo hace que la potencia natural preceda al ser, en cambio la disposición y el hábito siguen al ser de la cosa: parece por consiguiente que la potencia natural o impotencia debería ser la primera especie de la cualidad.

Tercera. Además, toda disposición y hábito supone antes de sí a la potencia o impotencia natural. Por estas razones, por consiguiente, parece ser anterior la especie de cualidad que es la potencia natural o impotencia.

Cuarta. Aún más se pregunta ¿acaso la potencia natural es una cualidad? pues la potencia natural se da a partir de la forma que domina sobre la materia, como se ha dicho: mas de este modo la potencia natural es la racionalidad, y el intelecto, y la razón, y la voluntad, y las cosas semejantes, para decirlo de modo general, toda potestad del alma según toda parte de ella, para que lo digas de modo aún más general, toda potestad de la forma según que la forma es principio de acción: mas se dice que todas estas cosas son partes sustanciales y no cualidades.

Quinta. Además dice Averroes, sobre el segundo de *El Alma*, que toda la diversidad de órganos que hay en el cuerpo, es debido a la diversidad de potestades que hay en el alma: así como se tienen por consiguiente las partes del cuerpo hacia el cuerpo, así se tienen las partes del alma hacia el alma: mas las partes del cuerpo son sustancias que constituyen e integran el cuerpo orgánico, por consiguiente las partes del alma son sustancias que integran la potestad del alma, y así no son cualidades subsiguientes al alma: y de modo semejante en las otras potencias naturales de cualesquiera formas sustanciales.

Sexta. Del mismo modo se objeta acerca de las impotencias naturales de las formas: pues este nombre se funda en la privación, y no parece fundarse en ningún ente o en alguna especie del ente: parece por consiguiente que no sea ninguna cualidad.

Séptima. Ahora bien, además de esto no parece estar dicho razonablemente lo que se ha dicho, a saber, que lo duro es aquello que puede tener potencia natural para no cortarse, y que lo blando de su misma especie tiene impotencia: porque del mismo modo puede decirse que lo blando tiene potencia natural a cortarse fácilmente, y que lo duro de la misma cosa tiene impotencia [1].

Octava. Aún más se pregunta, como la potencia se tiene más de parte de la materia que de parte de la forma, parece que la potencia natural debería darse a partir de la victoria de la materia sobre la forma antes que a la inversa.

Última. Más aún, todavía se pregunta por qué esta especie o género de cualidad no se nombra con un solo nombre, tal que se dijera aptitud, así como la llamaron Sócrates y Platón y otros antiguos?

Respuesta a la primera. A estas y otras cosas similares hay que decir, que el hábito es la primera especie de cualidad, debido a que las formas sustanciales mismas en la materia son como un hábito, como dice Aristóteles [2], que el alma, según que es entelequia, está presente como un hábito, y según esto la forma sustancial está presente como cualidad de la materia, y de este modo la diferencia es como cualidad del género. Debido a que, por tanto, la disposición y el hábito asientan su modo en los primeros principios de la sustancia compuesta, la cual es la única que es subyacente para los accidentes, por eso son la primera especie de la cualidad. Pero la potencia natural es consecuente al ser del compuesto: pues es consecuente al acto que la forma tiene en el compuesto y a los actos subsiguientes a la naturaleza del compuesto, por tanto la potencia natural es la segunda especie y no la primera. Y lo que se objeta sobre el tiempo y la doctrina, no es verdadero de todo aquello que tiene modo de hábito, sino que es verdadero solamente del hábito adquirido.

A la segunda. A lo que por otro lado se objeta, que la potencia natural precede al ser, ha de decirse que ésta es la potencia de la materia hacia la for-

-ma y hacia el ser: y ésta no es potencia natural, sino que esta potencia sigue siempre al ser.

A aquello que, sin embargo, se dice que todo hábito está presente según alguna potencia, debe decirse que esto es verdad, pero no es necesario que aquella potencia sea subsiguiente al ser: porque la forma como hábito está presente según una potencia anterior al ser: pero es verdad que algún hábito en tanto adquirido o infuso está presente según la potencia que es subsiguiente al ser, pero de esto no se sigue que en general la potencia subsiguiente al ser sea anterior al hábito, como es manifiesto por lo antedicho.

A esto que en ulterioridad se pregunta ¿si la potencia natural es una cualidad? se debe decir que la potencia natural para los actos consiguientes al ser es una cualidad y un accidente, de acuerdo con que todo aquello es un accidente que se sigue al ser perfecto, porque no es de la sustancia: esta cualidad en cambio fluye de los sustanciales así como un propio fluye de los esenciales de una especie. Y a lo que se objeta sobre las partes del alma, debe decirse que el alma no tiene partes esenciales ya que es una sustancia simple: sino que de acuerdo con que el alma es un todo potestativo, así sus fuerzas intelectivas, y la voluntad, y la sensible, y la vegetativa son sus partes potestativas, y así se llaman potencias naturales radicadas en la sustancia de ella, y sin embargo son cualidades porque son para los actos consiguientes al ser [1].

Y lo que se dice, así como se comportan las partes del cuerpo hacia el cuerpo, así las partes

del alma hacia el alma; esto es verdadero según algo, y según algo no es verdadero: pues es verdadero cuanto a esto que el alma se compara con el cuerpo como principio de la vida y del movimiento: de este modo pues fluyen del alma las potencias, por las que influye la vida y el movimiento al cuerpo, que integran su potestad y su virtud, así como el cuerpo en cuanto que es movible por el alma y receptor de la vida, no puede ser simple, sino que es necesario que de su na-

-turaleza fluya una diversidad de complexión y composición de órganos, con los que reciba de diversos modos la vida y el movimiento: y estas son las partes del cuerpo orgánico en cuanto es orgánico y no en cuanto es cuerpo, y de este modo entonces las potencias siguen la naturaleza del cuerpo y la sustancia del alma, así como la operación de los órganos sigue la naturaleza del cuerpo: y de este modo uno y otro se integra con sus partes potestativas. Pero de la manera común no es verdadero, porque las potencias del alma siguen la naturaleza del alma, no como partes naturales, sino como propiedades constituyentes de la naturaleza del alma, mas sin abandonar la naturaleza del alma: en cambio los órganos del cuerpo son partes materiales del cuerpo, que lo constituyen materialmente. Y del primer modo habla Averroes y no del segundo. Lo mismo debe decirse de todas las potencias naturales que fluyen desde la forma sustancial después del ser sustancial o hacia actos consecuentes.

A aquello, empero, que se objeta de la impotencia natural, debe decirse que aunque en

cuanto al nombre se funde en una privación, sin embargo según el ser está fundada en el contrario, el cual es una cualidad contraria en la materia que impide la potencia natural.

A lo que, no obstante, se dice que la potencia se tiene más de parte de la materia, debe decirse que ésta no es la potencia para obrar que es consecuente al ser, sino que más bien es la potencia para el ser, como se ha dicho en el capítulo precedente: de donde por esto queda clara la solución.

Y a aquello que se pregunta sobre el nombre de los Antiguos, que llamaban a esa especie aptitud, debe decirse que no es un nombre a todas luces conveniente: porque la aptitud no es un nombre unívoco a la potencia y a la impotencia; porque si algo es apto para obrar, por eso mismo no tiene nada en común a esto y aquello, por lo que será apto para padecer.

CAPÃ TULO VI Â€” SOBRE LA TERCERA ESPECIE DE CUALIDAD QUE ES LA PASIÃ³N O CUALIDAD PASIBLE.

La tercera especie de cualidad es la que se llama pasiÃ³n y cualidad pasible. Pues ponemos a esta como una sola especie, por la razÃ³n de que las formas de cualidad no difieren, sino que son de la misma especie de cualidad, y a veces la misma cualidad en nÃºmero: pues primero es pasiÃ³n, y despuÃ©s cualidad pasible. Puesto que, ergo, no difieren en especie ni en la cualidad, ni en lo cualificado (que segÃºn ellas se dice), por eso decimos que ellas son una especie y no un gÃ©nero, y decimos que estas dos cosas son una

sola especie. Y no las uniremos con una conjunciÃ³n disyuntiva sino copulativa, para que se note que pertenecen a lo mismo. Sin embargo, porque la pasiÃ³n es una cualidad que afecta y pasa rÃ¡pidamente, mientras que la cualidad pasible es duradera y arraigada en el sujeto, cuyos modos son opuestos, no pueden reducirse a un mismo nombre, por el hecho de que este nombre se impondrÃa a partir de propiedades opuestas de la cosa y significarÃa opuestos: por eso designamos esta especie mediante dos modos acoplados. Pues no podemos hablar de la cualidad sino como de un accidente, el cual siempre ha de determinarse en comparaciÃ³n con la sustancia, y por eso es necesario que se determine a travÃ©s de los modos por los cuales estÃ¡ en el sujeto. AsÃ, por tanto, dicen que la tercera especie de cualidad son las cualidades pasibles, que ya estÃ¡n arraigadas y firmes en el sujeto, y las pasiones.

La manifestaciÃ³n de esto es por inducciÃ³n y ejemplo. Pues son de este modo como el dulzor, el amargor, la aspereza o la acritud en todos los sabores extremos y medios, y los que son afines a estos que se han inducido, como la salinidad, la astringencia y el sabor graso. AdemÃ¡s, según el tacto, el calor y la frialdad, y cosas semejantes a estas: según la vista, la blancura y la negrura. AdemÃ¡s, los olores que infieren pasiÃ³n al olfato se determinan segÃºn los sabores, como dice AristÃ³teles. Pues las diferencias de los sonidos no se inducen aquÃ: porque aunque infieran pasiÃ³n al oÃdo, sin embargo no se causan a partir de las primeras cualidades (que son prime-

ramente activas y pasivas, y por cuya virtud obra lo que obra, y padece lo que padece): y por eso tambiÃ©n no transmutan la sustancia sino por accidente, tal como el aire con el trueno, como dice AristÃ³teles, hiende la madera.

Puesto que, ademÃ¡s, estas cosas que se han dicho sensibles son cualidades, es manifiesto por la descripciÃ³n que primero dimos sobre la cualidad: pues cualesquiera sujetos reciban aquellas cosas asÃ llamadas cualidades, y cualesquiera tambiÃ©n sean informados por ellas, se dicen calificados segÃºn ellas. Mas la cualidad es aquello segÃºn lo cual nos decimos calificados; igitur estas cosas son cualidades. Esto, ademÃ¡s, se prueba por inducciÃ³n y ejemplo, como la miel: pues por el hecho de que el sujeto de la miel recibe el dulzor, se dice calificado segÃºn esto, porque es dulce. Del mismo modo se dice que un cuerpo es blanco, porque recibe la blancura que lo informa. Semejantemente ocurre en todas las demÃ¡s cosas que se han enumerado.

Estas, sin embargo, no se llaman cualidades pasibles porque los sujetos y objetos que las reciben como formas padezcan algo o hayan padecido por una pasiÃ³n accidental o alguna otra (aunque hayan padecido por la pasiÃ³n natural del hÃ¡bito de la digestiÃ³n), sino que se llaman cualidades pasibles porque infieren pasiones al sentido: pues no se llama dulce porque haya padecido algo desde el exterior, y que le haya impreso este dulzor. Semejantemente ocurre con todas las cosas de este tipo que infieren pasiÃ³n al olfato o al gusto. Semejantemente ocurre con

el calor y el frÃo en el fuego o el hielo o el agua: pues todas estas cosas no se llaman cualidades pasibles porque aquellos sujetos que las reciben hayan padecido algo exteriormente, sino porque cada una de ellas-

de aquellas cosas que se han dicho, son perfectivas en el sentido mismo hacia alguna pasión para la inmutación del sentido según la cualidad de algún sentido, y por eso se llaman cualidades pasibles. Esto es patente por inducción: pues el dulzor efectúa una cierta pasión según el gusto para la inmutación del gusto. Así lo hace el calor, que hace una pasión según el tacto, y semejantemente las otras cualidades tangibles. La blancura, en cambio, y la negrura y los otros colores medios no se llaman cualidades pasibles de modo semejante: pues no obran así en el sujeto según el ser material, de modo que informen la vista con sus cualidades: pues la vista de lo blanco no es blanca, del mismo modo que el gusto de lo dulce es dulce, y tal como el tacto de lo caliente es caliente: y por eso en la vista los colores no perfeccionan las cualidades pasibles. Pero se muestran los colores como cualidades pasibles: porque los colores mismos que son cualidades, nacen en nosotros a partir de ciertas pasiones precedentes en nosotros. Que hay muchas mutaciones de los colores en nosotros por alguna pasión precedente, es manifiesto por la inducción de la experiencia: pues alguien que se avergüenza se ha hecho rojo, siendo la vergüenza el temor en un hecho torpe perpetrado: mas el temor por la pasión y fuga del corazón según la sístole, propeliendo la sangre

hacia la cara. Y semejantemente alguien que teme se ha vuelto pálido, al retraerse la sangre desde la cara hacia el corazón. Semejantemente cada uno de tales colores nace de alguna pasión: y si tales colores nacen de tales pasiones, se prueba que si alguien ha padecido naturalmente algo semejante, a saber, que difunda la sangre en la cara, o que reduzca la sangre al corazón, es necesario que tenga naturalmente un color semejante a aquel que por la pasión de la vergüenza o del temor se ha hecho rubio o pálido: lo cual consta de esto, que la afección de la naturaleza que se hizo ante la vergüenza en la expulsión de la sangre hacia la frente alrededor del cuerpo, esa misma causa ocurre también según la afección natural: de modo que el color natural sea semejante a aquel que por la pasión del alma o del corazón recibe un color natural.

Hablando en general, cualesquiera cualidades son del número de tales casos, esto es, las que a partir de tales casos de pasiones tomaron el principio de algunas pasiones difícilmente movibles y permanentes en el sujeto, aquellas se llaman cualidades pasibles. Pues aunque según la sustancia natural o subsistencia en las primeras complexiones se haya hecho en alguien la palidez o la negrura, sin embargo se llaman cualidades pasibles según la primera razón de la cualidad: pues nos decimos calificados según tales colores o cualidades, ya sea que se hayan inducido tales cosas por accidente, como por una larga enfermedad que causa la palidez. O por el calor que induce el rubor que a veces quema la sangre en la cara, de

modo que permanece, e induce un rubor estable y permanente, o algo semejante a estas: por lo cual ocurre la negrura o la palidez, no pasa fácilmente, de modo que permanece inmutable o difícilmente mutable. Estas se llaman cualidades pasibles: pues según tales cualidades nos decimos calificados simplemente, tal como según aquellas que se inducen por pasiones naturales.

En cambio, cualesquiera que son del número de tales cualidades que pasan rápido y se disuelven rápida y fácilmente, se llaman pasiones: pues según estas no nos decimos calificados, sino más bien como habiendo padecido algo: pues nadie se dice simplemente rojo por esto de que se haya hecho rojo por vergüenza. Semejantemente aquel a quien le sobreviene una palidez súbita por el temor, no se dice simplemente pálido o calificado según la palidez, sino que se dice más convenientemente que ha padecido algo, no para la denominación, sino para la mutación súbita. Por eso tales mutaciones súbitas se llaman convenientemente pasiones: pero no se llaman convenientemente cualidades, porque no nos decimos simplemente calificados según ellas.

De este modo, ergo, se tiene sobre las pasiones y cualidades pasibles del cuerpo. A semejanza de estas ocurre también sobre las pasiones y cualidades pasibles que se inducen según

accidentes del alma, esto es, cuyo principio está en el alma, aunque la mutación sea en el cuerpo: pues cualesquiera de tales cosas se hacen luego o súbitamente al nacer, se hacen súbitamente a partir de algunas pasiones adventicias,

como la demencia o la locura, o la ira, y otras pasiones de este tipo, si se les llama cualidades conferidas a través del sentido y la fantasía o la opinión: pues según tales nos decimos y somos denominados calificados, pues somos llamados iracundos y dementes y locos. Pero de igual modo es si cualesquiera alienaciones y locuras no han sido hechas naturalmente, sino que han sido inducidas por algunos accidentes, como por la vista, o el terror de los sonidos o cosas semejantes, y son díficilmente transeúntes o incluso completamente inmóviles: todas las cosas de este tipo deben decirse cualidades pasibles, por lo que según de tales cualidades somos dichos y denominados calificados. Mas cualesquiera de tales pasiones sean de aquellas que pasan más rápidamente y fácilmente abandonan al sujeto, se llaman pasiones y no cualidades pasibles.

<!-- cap:2.5.7 -->
CAPÍTULO VII.
De las dudas sobre la tercera especie de cualidad.

Hay por su parte una duda acerca de esto que se ha dicho. Pues la pasión por sí misma es un género generalísimo, y por eso no parece poder ser una especie de cualidad.

Además de esto, lo pasible es aquello potente a padecer o de tener aptitud al padecer: en cambio ninguna cualidad puede padecer, sino que según ella es la pasión: parece por tanto que no haya ninguna cualidad pasible.

Aún en que si o bien la pasión induce una cualidad de color, o si no la induce, entonces permanece solamente la pasión, y no tiene determinarse en cualidad: pero si la induce, consta que aquel color es una cualidad, y asé la pasión es una cualidad pasible, y por lo tanto mal se distingue entre pasión y cualidad pasible.

Más aún que según la pasión parece que alguno se diga calificado: puesto que esta pasión está en algún género, es consabido que no en otro sino en el género de la cualidad: mas la cualidad es según la cual nos decimos calificados: ergo nos decimos así calificados según la pasión, y así ninguna distinción se introduce entre la pasión y la cualidad pasible.

Todavía, hay duda sobre esto de que la blancura y la negrura no se llaman cualidades para que infieran pasiones a los sentidos: pues estas son el objeto de la vista: pero la vista es una potencia pasiva: ergo el objeto que es un propio agente en la vista le profiere a la vista una pasión, y según esto los colores se llaman cualidades pasibles, tal como las otras, y por una causa semejante, como parece.

Igualmente además, estas pasiones se llaman inferentes o conferidas: mas los colores con frecuencia provocan pasiones, como concupiscencias, y placeres y tristezas, y cosas afines: y así de nuevo resulta claro, que son cualidades sensibles por la misma causa por la que a otros sensibles se les llama cualidades pasibles.

Acerca de esto también se cuestiona, ¿por qué la tercera especie de cualidad no se dice forma

o figura que consta sobre algo? La delimitación de la sustancia es acorde a la cualidad: mientas que la pasión y la cualidad pasible nacen por un accidente de la pasión, y así parece que la cuarta especie sea más próxima a la sustancia que la pasión o la cualidad pasible: por tanto ésta no es la tercera, sino la cuarta (como parece) especie de cualidad.

Se pregunta todavía ¿por qué no se nombra a esta especie con un único nombre, siendo que todos los Antiguos e incluso Aristóteles las apelaron con el nombre común de accidente?

A esto y cosas semejantes hay que contestar, que la pasión según lo que es un predicamento, es el efecto y la ilación de la acció-

hacia lo que padece: y asÃ no se toma la pasiÃ³n que es especie de la cualidad, sino por la forma de cualidad que afecta al sujeto por el hecho de que ha padecido algo, lo cual es causa de aquella afecciÃ³n, o por el hecho de que en el sujeto afectado induce a partir de la afecciÃ³n misma una pasiÃ³n que contiene al sujeto segÃºn lo que complexiona o compone al sujeto, tal como la ira inducida por algo circunstante enciende la sangre alrededor del corazÃ³n e inmiscuye el vapor de la hiel para el apetito de venganza. Y por eso hay equivocaciÃ³n en la pasiÃ³n, la cual segÃºn que es efecto del agente es un gÃ©nero: en cambio, segÃºn que es afecciÃ³n hecha por conmociÃ³n o que induce conmociÃ³n, es una especie de cualidad.

A lo otro debe decirse que no se llama cualidad pasible por el hecho de que la cualidad misma pa-

dezca algo, sino (como se ha dicho) porque o bien es inducida por la pasiÃ³n o induce la pasiÃ³n, y porque asÃ estÃ¡ conjunta a la pasiÃ³n, como causa o efecto, por eso se llama cualidad pasible.

A lo otro debe decirse que la pasiÃ³n induce aquello que es cualidad segÃºn la esencia: pero no es cualidad segÃºn que por ella se dice lo cualificado denominativamente, porque las denominaciones no son sino a partir de aquellas cosas que estÃ¡n presentes simplemente: mas no estÃ¡ presente simplemente lo que no estÃ¡ arraigado y firme en el sujeto, porque asÃ no se sigue: "este estÃ¡ afectado por el rubor por vergÃ¼enza, ergo es rojo".

Y por esto es patente la soluciÃ³n a lo siguiente: pues aquello que se induce a partir de la pasiÃ³n estÃ¡ en el gÃ©nero de cualidad, pero no segÃºn que es cualificado simplemente, sino que segÃºn esto se predica denominativamente.

A aquello, sin embargo, que se duda mÃ¡s adelante sobre la blancura y la negrura, ya se respondiÃ³ suficientemente en el capÃtulo precedente. Y a lo que se dice de que infieren pasiones a la vista, debe decirse que aquellas son pasiones segÃºn algo y no simplemente: porque tales cosas estÃ¡n en la vista segÃºn el ser espiritual, y por eso no inducen movimiento y pasiÃ³n simplemente.

A aquello, sin embargo, que se objeta de que inducen deleites y concupiscencias, debe decirse que esto es por accidente, pues no hacen esto en cuanto visibles solamente, sino en cuanto son signos de cosas deleitables segÃºn el gusto y segÃºn el tacto: pues el deleite estÃ¡ en la vista

segÃºn algo y no simplemente segÃºn que la vista es movida por lo visible solamente.

A aquello, sin embargo, que se pregunta mÃ¡s adelante sobre el orden de estas especies de la cualidad, debe decirse que el orden de la primera especie respecto a la segunda es el que se ha determinado en lo tratado antes. Pero porque del nÃºmero de las potencias naturales son las fuerzas sensibles del alma, y a estas se les infieren pasiones a travÃ©s de las cualidades pasibles, por eso fue necesario que inmediatamente la tercera especie de cualidad fuera la pasiÃ³n o cualidad pasible, tal como lo activo propio sigue a su propio pasivo que le infiere pasiÃ³n: porque lo activo da su propia forma al pasivo, y ambos se refieren al otro y se conocen por el otro: por lo cual lo tercero sigue inmediatamente despuÃ©s de lo segundo. AdemÃ¡s, cuando se objeta que segÃºn esto tambiÃ©n lo tercero deberÃa ser lo cuarto, porque los actos son anteriores a las potencias segÃºn la razÃ³n y los objetos a los actos, debe decirse a esto que esto serÃa verdad, si no se tomara aquÃ la potencia natural segÃºn que se arraiga en los principios sustanciales de la sustancia: pues segÃºn esto se determina este accidente, segÃºn que es mÃ¡s cercano a la sustancia, y por eso segÃºn este orden la potencia natural estÃ¡ antes que la cualidad pasible.

A aquello, sin embargo, que se pregunta lo Ãºltimo sobre el nombre, debe decirse que aquÃ tratamos de la cualidad según que lo cualificado se dice de ella denominativamente: y por eso aquÃ no se trata de la cualidad en comparación

con la causa por la cual se induce, sino más bien según el modo en que es inherente al sujeto para la denominación por lo "cualificado": pero aquí no se llama "azar" a la cualidad, sino en comparación con la causa por la cual se induce, porque es casual. Estas por tanto azar no-

llamada. Pero según lo que está en el sujeto, no tiene un solo modo, sino uno diverso y compuesto según que denomina al sujeto simplemente, y según algo, esto es, como por ahora. Pero los modos opuestos no pueden ser comprendidos por el mismo nombre. Por tanto, no podía ser convenientemente nombrada con un solo nombre, sino con dos, que son la pasión y la cualidad pasible.

CAPÍTULO VIII.

Del cuarto género de cualidad que es la forma, o la figura constante en torno a algo.

El cuarto género de cualidad es la forma y la figura constante en torno a algo. Este género de cualidad, como dice Aristóteles en la Primera Filosofía, es consecuencia de la especie sustancial en toda sustancia corpórea: porque así como las sustancias corpóreas difieren en sus especies, así difieren en sus figuras: y de aquellos cuya especie es una en común, de ellos la figura es una en común, tanto en el todo como en los miembros: como la figura del hombre es una, y la de la cabra, la del asno, y así de los demás. Quizás esto se llama género y no especie, porque comprende muchísimas cosas.

Difieren, sin embargo, estas cosas, porque el modo de terminación de las líneas en la superfi-

cie o en el cuerpo puede referirse hacia adentro, es decir, a la forma sustancial, la cual, tanto en el todo como en las partes, es la causa por la que se dice o bien que este o aquel sea un miembro, o también que se forme el todo, y así se llamará forma. [Si se refiere a] la posición, es decir, terminada de tal o cual manera en tales o cuales ángulos, así se llama figura. De donde es evidente que una misma cosa según aquello que es cualidad es figura y forma, pero difiere según el ser: porque lo referido hacia adentro que contiene y termina, es forma; pero lo referido hacia afuera, por lo cual, estando terminado en tales o cuales ángulos, es apto para estos movimientos o aquellos según estos actos u otros, así se llama figura.

Es necesario saber, sin embargo, que la figura se dice de dos maneras: según aquello que es cantidad terminada, y así se llama aquello que está en el género de la cantidad; también hay figura según aquello por lo cual la figura es la terminación de la cantidad, y de este modo no dice sino aquello que está en el género de la cualidad, pero esta cualidad está puesta en torno a la cantidad. La forma, en cambio, aunque sea lo mismo en el sujeto, difiere sin embargo en la razón, ni se llama forma sino según que es causada por una forma sustancial en acto que contiene lo intrínseco, y por tanto la forma dice lo que es de la cualidad, y no de la cantidad.

Estas cosas se llaman género por esto, porque no convienen en los actos y en la razón: pues contener, que es propio de la forma, no conviene sino en género con el estar de tal o cual manera angu-

lado con ángulo agudo o recto u obtuso: pues esto no se dice porque contenga, sino porque punza o toca de tal o cual manera, por lo cual no hay conveniencia de especie sino de género entre aquellas cosas así tomadas. Sin embargo, puesto que estas cosas son una sola en lo que es forma y figura, por esto no se unen por una conjunción disyuntiva. Pero se nombra de dos maneras y no de una: porque contener hacia adentro, y punzar de tal o cual manera hacia afuera, no son reducibles a una sola propiedad a la cual se imponga un solo nombre común.

Se llama figura, por el hecho de que se refiere hacia afuera: constante en torno a algo, porque en las terminaciones exteriores de las líneas concluye y termina exteriormente en un circuito, y sus terminaciones son constantes en los puntos en los que concurren las líneas terminadas. Esta es, pues, la razón de todas estas cosas. Estas son propiamente de los cuerpos y de las superficies que se terminan con muchas líneas.

Además, todavía en las líneas se encuentran algunas cosas que deben ponerse en este modo de cualidad, como la rectitud y la curvatura: pues lo recto es aquello cuyos extremos cubren los medios, de modo que después no puedan ser vistos, si las extremidades de lo recto se oponen directamente a la vista de los ojos: y este es un dicho de Platón. Esto, sin embargo, es más forma que figura, aunque tenga razón de figura según que hacia afuera

por todas partes termina en un único punto. La curvatura, por otra parte, se compone siempre

a partir de dos formas: dado que tiene por debajo una forma cóncava, y exteriormente tiene una forma convexa, y en razón de esto todo lo curvo es de una forma compuesta. Pero tiene tantas figuras, cuantas curvaturas tiene, porque tiene tantas terminaciones a ángulos divididos. Tal también es lo que a éstos se asemeja, como lo circular, o lo esférico y habitualmente hablando en generar lo redondo: en efecto, todas estas cosas ostentan una forma cóncava hacia el interior, y hacia el exterior una figura convexa. Ahora bien, qué estas sean cualidades de acuerdo a que son formas y figuras de tales cosas, se prueba a partir de esto de que según uno cada cual de tales se dice calificado, aquello que ha sido informado a partir de éstas, justo como resulta patente por inducción y por ejemplo: pues se dice resultar ser calificado algo relativo a lo triangular o cuadrangular o la forma de ser rotundo. Igualmente además recibe la predicación de calificado aquello de que algo sea curvado rígido o recto. Y parejamente es en otros dichos de este modo de acuerdo con la forma o figura [1].

En verdad, quizá resultará pensado por algunos que lo ralo y tupido y áspero y lene signifiquen principalmente cualidades: pese a que recaben a partir de una línea para esto que designen principalmente una cualidad: en efecto, significan primordialmente a la posición, y secundariamente a la cualidad de las partes puestas en el lugar y en el todo, y en razón de ello no pertenecen a la división de esos en las que se sitúan las que son principalmente en la cualidad:

pues estas (tal como ha sido dicho) significan en principio y de forma especial de cierto modo una posición de las partes en la totalidad y en el lugar y no una cualidad: pues espeso o tupido se dice de esto, debido al hecho de que las partes materiales se hallan en posición mutuamente próxima: ralo más bien se dice por el opuesto, debido a que en la totalidad las recíprocas partes distan materialmente: y así estos dos se declaran de este modo conforme a la posición de las partes intrínsicas. En cambio lo lene y lo áspero según una cierta posición de las partes exteriores: lene de cierto por esto de que en línea recta o igualmente de acuerdo a la lí-

-nea o la superficie yacerán para ellas las partes exteriores y la una no despuntará respecto a la otra: áspero a su vez se dirá por el opuesto a ésto, debido a eso que en verdad una de las partes extremas en la línea o de la superficie que sea superior está extendida despuntando sobre otra, en tanto otra es más baja e inferior a un mismo tiempo estando oprimida por debajo de la otra. Por consiguiente se dicen primordialmente posiciones, y si se le llama como cualidades, esto es secuendario. Estas, por tanto, son las cuatro especies de la cualidad que se encuentran comúnmente.

Y quizá aparecerán ciertos otros modos de cualidades: porque lo calificado se dice múltiplemente de la cualidad sustancial y de la accidental, y por eso muchos son del mismo modo: pero porque esos modos que se han dicho se llaman máxima y principalmente cualidades y calificados,

conclúyase por consiguiente de manera general que las especies o géneros de las cualidades son ésas uqe han sido predichas.

<!-- cap:1.9 -->

CAPÍTULO IX.

De las dudas que conciernen a la cuarta especie de cualidad.

Hay, sin embargo, en éstas una duda, debiendo ser la forma el principio de la sustancia de cada cosa una, de qué modo le pueda corresponder ser especie de cualidad: ya que resulta ha de ser reducida más bien al género de sustancia, que al de la cualidad.

Más allá de que tratándose la figura de los entes matemáticos, y no siendo nada matemático a no ser de la cantidad discreta o la continua: resulta aspecto la figura de ser algo adentro del género de lo que hace cantidad y no de cualidad.

Añádase asimismo que la forma o figura parece no añadir ente alguno sobre la cantidad, porque el que las líneas se junten así en un ángulo agudo o recto, no añade ente al cuanto sino de razón: y así parece que no son especies en el género de la cualidad.

Por añadidura en cuanto a que lo dicho sobre lo áspero y lene, contradice abiertamente a aquéllo que dicho quedó en lo de los seis principios en torno al sitio o a la posición, donde asevera sobre lo áspero y lene,

y lo raro y lo denso, no dicen posiciones sino cualidades dichas en torno a las posiciones.

Más adelante se pregunta ¿cómo se recibe el número de las especies de la cualidad?

Pero a estas y cosas similares debe decirse que la forma se dice según aquello que es forma según la razón y la sustancia: y así la forma es principio del ser y de la sustancia en todo lo que es: y porque la sustancia es verdadera, por esto la forma es principio del ser y de la sustancia verdadera, y según algo es principio de los otros por lo cual es cada uno de ellos. Pues se llama forma como permaneciendo fuera (foris manens) según el nombre, y así el modo de contención en la terminación de las líneas y superficies se llama forma, y esta forma es una especie de cualidad.

Pero a esto que se objeta sobre la matemática, debe decirse que la figura no es matemática por razón de la figura, sino por razón de la cantidad de la cual es cualidad, y no puede ser absuelta de ella. O puede decirse, como se ha dicho, que la figura es matemática según que es cantidad terminada; pero según que es la terminación de lo cuanto, así es cualidad, y de este modo no es considerada por el matemático.

Pero a esto que se dice, que la figura nada añade sobre la cantidad, debe decirse que es falso: pues añade un modo de cualidad que no es cantidad, que es lo agudo, o recto, u obtuso en los ángulos, o lo redondo, o lo plano: las cuales no son razones solamente, sino que son cosas: de donde también de una u otra manera inmutan el sentido propio del tacto; y toda inmutación del sentido propio es por la cualidad.

Pero a esto que se objeta de los Seis Principios, debe decirse que, como se ha dicho, lo áspero y lo liso, y lo denso y lo raro, dicen posiciones de las partes de la materia interior y exteriormente, pero secundariamente dicen cualidades: porque de tal o cual manera actúan en el sentido, y esto se considera en el libro de los Seis Principios; y por eso se llaman cualidades, porque lo liso es lo que inmuta suavemente, lo áspero lo que inmuta con punción, y lo denso es lo que no es penetrado por la vista, pero lo raro es lo que en todas partes es permeable; y por tanto, en comparación con el sentido se llaman así cualidades, pero sin embargo, porque la posición es la causa de que inmuten de tal o cual manera estos sentidos, por eso aquellas cosas son principalmente posiciones, secundariamente cualidades.

Pero a esto que se pregunta, ¿respecto a qué se reciben estas especies de cualidad?, debe decirse que el número y el orden pueden recibirse así simultáneamente: o bien se recibe respecto al principio formal de la sustancia, o respecto al material, a partir del cual todo accidente tiene que ser recibido respecto al modo de la sustancia por la cual es causado. Si se recibe respecto al principio formal, esto no puede ser sino de dos maneras: o bien se recibe respecto al modo en que la forma perfecciona la materia, o respecto al modo en que la forma es principio de actuar en el compuesto que está perfeccionado. Si es del primer modo, la forma no se comporta respecto a la materia sino como disposición o hábito, y respecto a este modo se recibe la primera especie

de la cualidad. Pero si es del segundo modo, de la forma fluyen las potencias naturales, y así se recibe la segunda especie de la cualidad. Aquellas potencias, por tanto, o se reciben en sí mismas o según que sus propios activos inducen en ellas sus propias pasiones. Y del primer modo es nuevamente la segunda especie de la cualidad; pero del segundo modo se induce la tercera especie de la cualidad. Si, en cambio, se toma de parte de la materia que es por sí corpórea, y es necesario que sea según la relación con la forma que contiene y termina la materia, entonces se induce la cuarta especie, que es la forma o la figura constante en torno a algo. Y estas son las cuatro especies de la cualidad, según las cuales algo se dice cualificado con mayor frecuencia, y de las cuales se recibe propiamente este modo del predicamento que es propio de la cualidad. Si se encuentran algunos otros modos de cualidad, se reducen fácilmente a estos.

Debe saberse que los Antiguos llamaron a esta última especie de cualidad con un solo nombre común, composición: pero porque incluye dos actos, uno hacia adentro que es el de la forma, otro hacia afuera que es el de la fi-

-gura, por tanto se nombra con dos modos convenientes. Por qué también se llama mejor género que especie, ya se ha dicho en el capítulo precedente.

En cuanto a que algunos reciban estas especies respecto a aquellas cosas que están en nosotros en el alma, algunos la primera especie por adquisición, y según aquellas cosas que están

en la naturaleza según la especie, y en el cuerpo ciertamente la tercera especie por el movimiento, o la cuarta especie por el término de la materia: puede decirlo quien quiera, pero no parece tener una razón perfecta.

Pero sobre esto puede preguntarse, ¿por qué según la sola tercera especie de la cualidad, que es la pasión o la cualidad pasible, se da la alteración ya mencionada, como dice Aristóteles[1], y no según otra especie de cualidad? Y esto ciertamente, aunque pertenezca al Filósofo determinarlo y no al lógico, sin embargo puede decirse que en el hábito y la disposición no puede haber alteración: porque la disposición y el hábito se ordenan a la perfección según el acto de la propia naturaleza, que es la razón o el acto de la razón; y por tanto, lo que alcanza el ser perfecto no está propiamente alterado físicamente, sino perfeccionado en su ser connatural y propio. Casi por la misma razón no puede haber alteración en la segunda especie: pues las potencias naturales se raigan en la forma sustancial, según que ella misma en lo que es perfecto se convierte en principio de actuar, y por tanto siguen al ser perfecto como aquello que es un ser sustancial consecuente, puesto que la perfección de la misma es la perfección en ellas: por lo cual también lo que alcanza el ser perfecto de la potencia natural está perfeccionado, y lo disminuido de él está corrompido según el ser o en vía de corrupción. En la cuarta especie tampoco puede haber movimiento, porque es una cualidad en torno a la cantidad que no se absuelve de la cantidad: pero a la cantidad nada es contrario,

de modo que tampoco a aquella especie algo es contrario.

Y si se objeta sobre lo recto y lo curvo, y lo áspero y lo liso, y lo raro y lo denso, es evidente que aquellas cualidades no son ni activas ni pasivas, ni se absuelven de la posición y el sitio, y por tanto en tales cosas no puede haber movimiento de alteración: porque la alteración física no se da sino entre contrarios agentes y pacientes entre sí, y esto es lo que pretende Aristóteles, si alguien inspecciona bien sus dichos.

CAPÍTULO X.

De lo cualificado que se dice según la cualidad.

Puesto que, como dice Alejandro, el mismo Aristóteles tituló este tratado sobre lo cualificado y la cualidad, y nosotros ya hemos determinado sobre las especies de la cualidad según la cual nos llamamos cualificados, resta ahora determinar sobre lo cualificado que se dice denominativamente a partir de estas especies de la cualidad. Decimos, pues, que se llaman cualificados los que según las dichas cualidades se dicen denominativamente: denominativamente, sin embargo, porque el sujeto es simplemente denominado por ellas, o de cualquier otra manera se dicen informados por estas. Pues es difícil que aquella denominación que procede de un accidente se haga simplemente: pues el accidente está presente de muchos modos, de tal manera que no denomina, como si está presente según una parte, como el Etíope es blanco de dientes, o si está presente como por ahora y no simplemente, como el que

está rojo por vergüenza ahora, no se sigue que sea rojo. Aunque a veces esto también se deba a la parte del accidente, que no puede hacerse una denominación a partir de él, aunque esté presente simplemente y no según algo, como se verá en lo que sigue. Y por tanto, lo cualificado según estas especies de la cualidad (ya sea que se diga según esta denominación o de cualquier otra manera se diga a partir de estas) se llama cualidad como informando al sujeto significando por concreción: pues lo cualificado y la cualidad se predican de lo mismo, aunque difieran en el modo:

pues lo cualificado dice la cualidad informando al sujeto, pero la cualidad dice la cualidad simplemente.

Y si alguien objetara que lo cualificado dice dos cosas, a saber, el sujeto y la cualidad, debe decirse que no dice principal y formalmente sino la cualidad, pero porque dice la cualidad en concreción con el sujeto, por eso se dice que consecuentemente hace significación del sujeto. Por lo cual también lo cualificado con la cualidad pertenece al mismo predicamento.

En más cualidades, sin embargo, incluso en casi todas, lo cualificado se dice denominativamente a partir de las cualidades, como de la blancura blanco, y de la gramática gramático, y de la justicia justo se dice denominativamente, y de igual modo en muchas otras. En algunas, en cambio, esto no conviene según la voz, aunque sea de modo similar según el ser. Y la causa de esto es que para las cualidades no se han puesto tales nombres que, diferenciándose solo en el

caso según la apelación, puedan ser flectados e informados en nombres denominativos, como se dice corredor (cursor), o como se dice boxeador (pugillator), no ciertamente dicho por el acto u oficio de correr o boxear, sino por la cualidad misma que es la potencia natural de hacer esto: pues esta cualidad no ha sido designada con nombre propio, de tal modo que el nombre según la salud natural para ejercitar estas cosas signifique aquella cualidad propia: pues no se han puesto nombres para tales saluds (que son cualidad) según las cuales se llaman cualificados tanto el corredor como el púgil o boxeador; sino que aquellos nombres son los nombres de las disciplinas, como del arte corredora y boxeadora; y estos no son los nombres de aquella o aquellas cualidades, por la cual o las cuales se llaman aquellos cualificados, que están afectados por aquella cualidad, que es la potencia natural para hacer aquellas cosas. Pero por el nombre del arte o disciplina puede ser denominado quien es ignorante de esa arte o disciplina, como frecuentemente sucede, que teniendo la potencia natural para algo del arte, es ignorante de ella, que enseña la misma operación para la cual uno tiene la potencia natural: pues la boxeadora se llama la disciplina de boxear, pero se llaman cualificados en esta cualidad no los que son del arte o disciplina aquella, sino los que son afectados por información con la cualidad que se llama potencia natural para luchar, como se llama púgil o corredor quien tal vez nada supo de aquella arte o disciplina, y por tanto de la

disciplina no reciben la denominación para que se llamen corredores o púgiles.

Otros, sin embargo, incluso puesto el nombre de la cualidad, no por ello se llaman cualificados por aquella cualidad denominativamente, de tal modo que el nombre de cualificado según la figura de la apelación se determine a partir del nombre de la cualidad. Como es evidente en el nombre que es virtud, de cuyo nombre si se hiciera la denominación no se dice virtuoso (virtuosus), sino que según otros se dice estudioso (studiosus), con nombre formado a partir del género de la virtud que es el estudio, o lo que es más verdadero con nombre formado a partir de la causa de la virtud, que es el estudio. Y según los posteriores se dice virtuoso, aunque no diga una denominación simple, sino que con la denominación nota la plenitud. Pues el que tiene virtud se llama estudioso, pero no se dice denominativamente por una denominación simple a partir de la virtud: sino que si se dice a partir de la virtud, se dirá virtuoso, cuyo nombre significa plenitud y no hace una denominación simple. La causa de esto es que en las virtudes y vicios políticos nosotros somos los dueños y causa de las obras por las que se efectúan las virtudes: porque las virtudes se hacen en nosotros por el estudio; el cual estudio, como dice Tulio, es una vehemente aplicación del ánimo para aprender o hacer algo: por eso los Antiguos, al imponer los nombres, llamaron estudiosos con nombre común a los virtuosos en virtud intelectual o moral o heroica. Pero se llaman virtuosos no tan convenientemente, porque

la virtud nombra lo último en el bien, como dice Aristóteles, y esto no es tan general como lo primero. Pero la plenitud consignificada se adjunta en tales cosas, por esto que dice Aristóteles, que ni la virtud intelectual que es la prudencia puede ser sin las morales, ni las morales pueden ser sin la prudencia: porque la moral alcanza el fin, pero la prudencia elige aquellas cosas, y

enseña por qué cosas y de qué manera se llega al fin: y por tanto, en quienquiera que esté la virtud, debe haber una cierta plenitud de la virtud. Por lo cual fue conveniente que aquella denominación se formara con un nombre que connotara plenitud. Y se dice estudioso (studiosus) y no studialis, y virtuoso (virtuosus) y no virtualis. En la mayoría de los denominativos no es así, sino que sus denominativos se forman a partir de los nombres de las cualidades que están en ellos. Se concluye, pues, generalmente que cualesquiera cosas que se llaman cualificadas, o bien se dicen denominativamente a partir de las predichas cuatro especies de la cualidad, o bien de algún modo, como se ha dicho, se dicen de otra manera a partir de aquellas cualidades que se han mencionado.

CAPÍTULO XI

De la propiedad de la cualidad que es recibir el contrario.

Después de que ya se ha determinado sobre lo cualificado y la cualidad según la definición y la división en especies, consecuentemente se debe determinar sobre lo cualificado y la cualidad

según sus propiedades y pasiones consecuentes, y primero sobre la propiedad que no conviene ni a solo uno ni a todos, que es que haya contrariedad en la cualidad. Decimos, pues, que en la cualidad y en lo cualificado hay contrariedad según que es cualificado, así como la justicia es contraria a la injusticia, y la blancura a la negrura. Aunque la injusticia tenga nombre de privación, sin embargo esta privación se funda en un hábito contrario cuyo nombre propio no se ha puesto, y así la justicia es contraria a la injusticia. Así también aquellas mismas cosas que según estas cualidades se llaman cualificadas, son contrarias, como lo injusto es contrario a lo justo, y lo blanco a lo negro. Es evidente, por tanto, que en la primera y tercera especie de la cualidad hay contrariedad. Pero esto no es una propiedad en todas las cualidades de la primera y tercera especie, según que la contrariedad es la distancia y oposición completa de aquellas cosas que están en el mismo género: pues para el rojo o lo pálido o colores de este tipo, que son medios, nada es contrario, aunque sin embargo sean cualidades y estén en el género de la cualidad.

Pero si se objeta que la justicia y la injusticia no son contrarias, porque el movimiento de alteración se da entre contrarios; y en la primera especie, como ya se ha sostenido antes, no hay alteración. Diremos a esto que la alteración física no se da en la primera especie de la cualidad; pero la alteración latamente dicha se da en la primera especie, según que es alteración cuando, permaneciendo el mismo sujeto, se hace un cambio en

sus pasiones o cualidades. Pues así, cuando de justo se hace injusto, se ha hecho una alteración: pues no basta para la alteración física que se dé entre contrarios, sino que con esto se exige que los contrarios sean activos y pasivos entre sí según una acción y pasión que expulse de la sustancia, y que transmuten continuamente al sujeto de contrario en contrario.

En cuanto a lo que dijimos de que para los colores medios nada es contrario, aunque sin embargo en el quinto de los Físicos [1] se diga que el medio, comparado con el extremo, es contrario, y aunque en la Ética se diga que el medio es contrario a ambos extremos: nadie debe insistir, porque aquí recibimos como contrario lo que es contrario según la máxima distancia. Esto, sin embargo, es simple, sin tener nada del contrario mezclado; y según este modo, el medio no se opone ni al medio ni al extremo. En la física, en cambio, los contrarios deben recibirse según la potencia y el acto donde hay movimiento, y por tanto allí el contrario es aquello que participa en algo del contrario, y está en potencia hacia el otro, pues según esto se mueve hacia él como hacia un contrario.

En cuanto a lo que se dice en la Ética de que el medio es contrario a ambos extremos, se dijo por esto: que aunque la virtud sea un medio en cuanto al acto y las circunstancias, sin embargo, según el bien y la razón del bien es un extremo; y así para ambos

se opone a los extremos como un extremo, porque así ambos extremos están en el género del mal.

Además, es generalmente verdadero que si de los contrarios uno es cualificado (quale), también el restante contrario a aquel es cualificado: puesto que los contrarios están en el mismo género. Pero esto es patente y manifiesto para quien propone o induce otros contrarios de entre aquellos que se han dicho en los géneros particulares que reciben contrarios: pues siempre los contrarios están en el mismo género: ya que si la justicia es contraria a la injusticia, y la justicia es un cierto cualificado o cualidad, se sigue que también la injusticia es un cualificado y es una cierta cualidad: pues la injusticia a ninguno de los otros predicamentos puede adaptarse como a un género, sea como especie o individuo: pues la justicia ni es cantidad, ni relativo, ni donde, ni en absoluto o universalmente algo del número de los predicamentos, excepto cualificado y cualidad, y eso mismo según el género del predicamento es también justicia. Y así es en todos los demás contrarios que son según lo cualificado o según la cualidad.

A partir de esto, quizá le parezca a alguien que los primeros contrarios están en la cualidad: y contra esto parece estar que los primeros contrarios parecen ser lo raro y lo denso: pues estos parecen preceder a lo cálido y lo frío, e inducirlos, porque lo raro se hace cálido, y lo espeso se hace frío: pero a esto hay que decir que, en verdad, los primeros contrarios son verdaderamente contra-

rios en la cualidad según la acción y la pasión, y no en la posición [1]: porque es propio de los contrarios expulsarse mutuamente del mismo susceptible: pero esta expulsión no puede hacerse sino por medio de la acción y la pasión, y por tanto aquellas cosas que son verdaderamente contrarias, son activas y pasivas entre sí: y estos primeros contrarios son lo cálido y lo frío, y sus sujetos pasivos son lo húmedo y lo seco, cada uno de los cuales mira a ambos de aquellos como sujeto: pues lo húmedo es sujeto de lo cálido y es sujeto de lo frío, y lo seco es sujeto de lo cálido y es sujeto de lo frío en la materia elemental: lo cálido es efectivo de lo raro, y lo frío es efectivo de lo espeso: y así la primera contrariedad simplemente está en la cualidad: pero la primera disposición de la materia está en la posición, que no se resuelve de la cualidad que es lo raro y lo denso.

Pero si alguien dijera que lo leve y lo grave son los primeros contrarios, por el hecho de que los movimientos locales hacia arriba y hacia abajo se dirigen a la forma: pues lo leve se mueve hacia arriba, y lo grave hacia abajo, esto no es nada en absoluto, y está determinado en la física que el movimiento hacia arriba no es causado por la levedad, ni el movimiento hacia abajo por la gravedad, sino más bien por el generante o por quien remueve el impedimento: y por tanto, primero tiene de algún modo la forma del generante antes de que tenga el movimiento que es consecuente a la forma del generante [2]. Y por tanto, lo leve y lo grave no son los primeros contrarios motores, sino más bien lo leve es causado en la materia por

lo raro, y lo grave es causado en la materia por lo denso: y así todavía permanece que lo cálido y lo frío, que están en la tercera especie de la cualidad, son contrarios.

Pero si alguien todavía objetara, y dijera contra esto, que si lo simplemente cálido y lo simplemente frío, ninguno de los cuales tiene algo de su contrario mezclado, son los primeros contrarios, entonces se sigue que están hechos para darse en torno a un solo y mismo sujeto: pero lo simplemente cálido y lo simplemente frío no están hechos para darse en torno a lo mismo: pues no hay ningún elemento que, permaneciendo en la sustancia del mismo elemento, esté hecho para recibir esto: por tanto, esos no son los primeros contrarios, pues el fuego tiene una calidez no mezclada, y no puede tener frialdad y calidez: a esto hay que decir que, según que la calidez y la frialdad son cualidades primeras, así se oponen en torno a la materia primera de los elementos, y en torno a ella están hechas para darse: pero según que están en lo ge-

generados primeros que son los elementos, son así potencias naturales consecuentes al ser de los elementos, y por tanto, permaneciendo los elementos, no abandonan las sustancias de los elementos: y de este modo están hechos para darse en torno a lo mismo, expulsándose mutuamente uno al otro de lo mismo.

Y por esto de que en la cualidad está la contrariedad primera, se entiende que la contrariedad en todos los demás géneros en los que está, no es sino en razón de la cualidad: pues lo primero

es causa de todos los demás en cualquier género en el que sea lo primero. De donde también en la cantidad, por razón del movimiento de aumento y disminución, no hay contrariedad sino según la cualidad, como se ha dicho en el tratado sobre la *Cantidad*. Y si hay contrarios en el dónde o en el sitio, es necesario que estén en ellos según que no se resuelven de la cualidad. Pero la disputa sobre estas cosas pertenece al físico o al metafísico, y no al lógico: pues el lógico no considera los contrarios sino según que son la máxima distancia en el mismo género, y no los considera según que son primeros y no primeros.

CAPÍTULO XII.

De la segunda propiedad que es recibir el más y el menos.

La cualidad, sin embargo, recibe el más y el menos, y esta es la segunda propiedad causada por aquella que precedió. Que lo cualificado reciba el más y el menos es evidente por inducción: pues una cosa se dice más y menos blanca que otra según la intensión y remisión de la blancura, y de igual modo una cosa se dice más y menos justa que otra según la intensión y remisión de la justicia. Y esto no sólo se da en aquellas mismas cosas que son cualificadas, como las blancas y las justas, sino que también aquellas mismas cosas que son cualidades (a partir de las cuales tales cosas se llaman cualificadas) lo reciben en sí mismas, como se llaman incrementos y disminuciones en sí mismas. Y dice Boecio que esta fue la sentencia de Platón. Pero esto se declara con un

ejemplo, cuando, como dicen, lo cándido (candidum), que es la blancura (candor), sea cándido, sucede, como dicen, que aquella blancura se intensifica más por una mayor (como dice Nicolás el Peripatético) mezcla de la luz contraria.

Y aunque esto sea una cierta propiedad de la cualidad, sin embargo no conviene a toda cualidad, sino que son muchas las cosas que reciben el más y el menos, y no todas las cosas que son cualidades: pues la justicia, siendo una cualidad, si se dice (según se significa en abstracto) que recibe el más y el menos, cualquiera puede dudar si es verdadero o falso lo que se dice. Y del mismo modo sucede también en otras cualidades que afectan por inherencia a los sujetos en los que están, cuando se significan por modo de abstracción, como la justicia, la blancura, la salud y cosas semejantes. Pues algunos dudan de tales cosas, si reciben el más y el menos: ya que algunos dicen que no se dice mucho la justicia más y menos respecto de la justicia, ni la blancura respecto de la blancura, de modo que una justicia sea más justicia que otra, o una blancura más blancura que otra; ni dicen que una salud se diga según el más y el menos respecto de otra salud. Y la causa de lo dicho es que el nombre de cada uno de los abstractos se impone en un término, y no puede intensificarse ni remitirse: pero estos dicen que la intensión y remisión según el más y el menos sucede a las cualidades según que están en el sujeto que recibe las mismas cualidades: pues dicen que uno tiene más y menos salud y justicia que otro, según que decimos que uno es más

sano y más justo que el otro. Así también dicen que la gramática y otras cualidades (que afectan a los sujetos en los que están, y por ello se llaman afecciones en general) se dan según el más y el menos. Aunque, no obstante, los antiguos opinen de forma diversa sobre esto, sin embargo esto es indudablemente cierto: que los sujetos (que según aquellas afecciones de las cualidades se llaman cualificados), sin duda alguna, reciben el más y el menos según ciertas cualidades, tanto en la primera como en la tercera especie de la cualidad: pues de este modo se di-

ce más gramático quien más tiene de gramática: y así uno se dice más justo y más sano, y así es en muchas otras cualidades de la primera y tercera especie. Pero esto no se da en la cuarta especie de la cualidad: pues el triángulo y el cuadrángulo, según que se dicen denominativamente a partir de la triangulación y la cuadrangulación, así se llaman cualificados y no cualidades: y así dichos, el triángulo y el cuadrángulo no parecen recibir el más y el menos, ni nada denominado a partir de otras figuras, como el círculo, o el pentágono, o el hexágono: pues estas cosas no se dicen según la predicación sino de aquellas que reciben su definición: pero todas estas cosas están en un término: de donde todas las cosas de las que se predica el círculo por el nombre y la razón de la cualidad, son y se dicen círculo por igual y no según el más y el menos. En cambio, aquellas cosas que son del número de las que no reciben el nombre y la razón del círculo, en cuanto que no son círculo, el círculo se niega en ellas por igual y

no según el más y el menos. Esto es evidente por los ejemplos: pues el cuadrado y el cuadrángulo no reciben el nombre y la razón del círculo, sino que por ambos se niega el círculo, y por tanto el cuadrado no es más ni menos círculo que el cuadrángulo. Pues el cuadrado es una figura cerrada por cuatro líneas iguales y cuatro ángulos rectos. Y el cuadrángulo es una figura contenida por cuatro líneas rectas, de las cuales dos opuestas son iguales entre sí, las otras no opuestas desiguales, y cuatro ángulos rectos. Y ninguna de estas recibe el nombre de círculo. Porque el círculo es una figura plana, contenida por una línea, en cuyo medio hay un punto que se llama centro, desde el cual todas las líneas rectas trazadas hasta la circunferencia son iguales. Y esta razón no conviene ni al cuadrado ni al cuadrángulo, que es más largo por una parte. Y por ello, por igual y no según el más y el menos, el cuadrado y el cuadrángulo no son círculo, pues ninguna de tales figuras recibe la razón definitiva del círculo.

Pero hablando simplemente o universalmente, si ambas cosas de ninguna manera reciben este tipo de lo que se ha propuesto, esto es, la razón del círculo según algún modo, entonces se sigue que una de estas no se dice que sea círculo según el más y el menos: porque lo que no se dice que es o no es según el más y el menos, de algún modo participa del nombre y la razón de aquello en lo que participa según el más y el menos. Se concluye, por tanto, que no todos los cualificados reciben el más y el menos. Así pues, de estas propiedades predichas nada es propiamente propio

de la cualidad: pues ninguna de ellas conviene a todo, sólo y siempre.

Pero hay que advertir que, como dice Boecio tomándolo de Alejandro en el comentario del libro de las Categorías, hubo tres sectas de los antiguos sobre esto. Pues Platón, que ponía las formas, dijo que la intensión y remisión se dan en las cualidades sobre todo de la primera especie, como en torno a los hábitos y disposiciones, que dijo que eran dones de los dioses, como se lee expresamente en el libro que se atribuye al Menón, por la inmisión del bien divino más y más, tal como la blancura es más y más blancura, a la cual se le inyecta más y más de la claridad de la luz, y así dijo que se intensifican todas las virtudes. En cambio, otros, los epicúreos, dijeron que la intensión se produce por los incrementos de las partes del sujeto, de modo que la blancura o la justicia se hacen más y menos, la cual ocupa e informa más y menos de las partes del sujeto. La opinión media de Aristóteles y de los peripatéticos es que la intensión se produce en torno a la cualidad según la inherencia. La cualidad es inherente al sujeto de dos maneras: por parte del sujeto y por parte de la cualidad. Por parte del sujeto, ciertamente, por esto: porque está más y menos adaptado para recibir la cualidad. Y por parte de la cualidad de dos maneras: pues si tiene un contrario, entonces se intensifica más y menos según una mayor y menor mezcla del contrario; pero si no tiene contrario, entonces se intensifica más según un mayor o menor acceso al término de la naturaleza, al cual se impone el nombre y

desde el cual se impone el nombre: y esto es decir hacia la verdadera imposición. Pero la posición de Platón no ha de ser probada ni reprobada aquí, sino en la filosofía primera. Pero aquí puede decirse que si por la adición de un don divino se produjera la intensificación en la cualidad, sería muy difícil decir cómo ha de añadírsele lo que es una forma simple, a no ser que se dijera que ello se produce por la adición de otra forma de la misma especie: y esto está prohibido por muchos filósofos: que varias formas de la misma especie no estén en el mismo sujeto. En cambio, si se produjera la intensificación por la ocupación de las partes del sujeto, se seguiría que el mismo sujeto en la misma parte no sería más y menos tal, lo cual es contrario al sentido. Resta, pues, que la intensificación se produzca por el acceso al término de la naturaleza en un sujeto más y menos dispuesto a la forma. Estas cosas, por tanto, se han dicho sobre las propiedades de la cualidad.

CAPÍTULO XIII. — De la tercera propiedad de la cualidad que es lo semejante y lo desemejante.

Es propiedad de la cualidad el que según ella sola algo se diga semejante o desemejante. Pues nada se dice ser semejante a otro sino según que es cualificado (quale): y sólo según esto se dice desemejante. Pues la semejanza es la unidad en la cualidad, así como la igualdad es la unidad en la cantidad, y la identidad es la unidad en la sustancia.

Y que esto sea propiedad de la cualidad es evidente: porque no según ninguna otra cosa, como según la cantidad, decimos que algo sea semejante a otro, sino que decimos que es igual o desigual: según la sustancia, en cambio, no decimos que algo sea semejante, sino lo mismo. Y de igual modo sucede en todos los demás predicamentos.

Pero entonces parece que esto no es propiedad, porque la semejanza está en lo relativo (ad aliquid), y así no es propiedad de la cualidad. A esto hay que decir que, al igual que la identidad y la igualdad, la semejanza se funda sobre la cosa de otro predicamento, y según esa cosa se dice propiamente, pero según la relación se dice relativamente.

Pero si se objetara sobre aquellas cosas que en otros predicamentos se dicen semejantes, como dos géneros semejantes, o dos especies semejantes: Debe decirse que el género y la especie no se dicen semejantes sino según las cualidades esenciales que son las diferencias. Y si se dijera que ni el género ni la especie se predican en el cual (in quale), sino en el qué (in quid), debe decirse que no tienen el ser predicados en el qué en cuanto que son formas, sino en cuanto que son formales o formados por una diferencia constitutiva que es forma. Lo cu-

tienen semejanzas de especies o individuos, las tienen en cuanto que son formas y cualidades esenciales de las especies o de los individuos. Esto, por tanto, es propiamente una propiedad.

CAPÍTULO XIV. — De la exclusión del error que podría producirse por el hecho de que se dice que las cualidades están en lo relativo (ad aliquid).

Hay, sin embargo, algunos que piensan que el predicamento de lo relativo y la cualidad no son distintos: por el hecho de que ciertas cosas puestas en lo relativo, como la ciencia y la virtud, parecen estar en la cualidad. Pues el hábito y la disposición se dicen respecto a algo, y son la primera especie de la cualidad. A esto hay que decir que la ciencia, en cuanto ciencia, es relativa, pero en cuanto es un cierto hábito y afección, está en la cualidad. Y del mismo modo sucede con la virtud.

Pero se debe advertir que si una misma cosa conviene a ambos predicamentos, no por ello es necesario que los predicamentos se confundan. Pues la ciencia, en cuanto es hábito, es cualidad; en cuanto es ciencia de lo cognoscible, está en lo relativo. Del mismo modo la virtud, en cuanto es un cierto hábito, es cualidad; en cuanto es virtud de alguien o respecto a algo, está en lo que es relativo. Y así sucede en las demás cosas.

De donde, si alguien dijera que la virtud o la ciencia no están en la cualidad por el hecho de que están en lo relativo, se engaña: porque no están en ambos según la misma razón. Pues según que es hábito y disposición, está en la cualidad; pero en cuanto es disciplina, está en lo que es relativo. Y del mismo modo lo blanco, por el hecho de que nombra al sujeto, está en la sustancia; pero por el hecho de que dice del sujeto que es cualificado (quale), está en la cualidad. Estas

cosas, por tanto, se han dicho sobre lo cualificado y la cualidad.

CAPÍTULO I — De actuar y padecer.

Habiendo tenido las cuatro voces que significan los cuatro géneros de cosas, en las cuales la Sustancia predica aquello que es simplemente ente y por sí mismo, la Cantidad predica el ente en otro por el cual ella misma es sujeto y subyace a muchos otros accidentes, e incluso al movimiento, porque a él no se somete la sustancia simplemente sino la sustancia cuanta; y a todas aquellas cosas que dicen formas que en mayor cantidad son mayores, y en menor menores, como son todas las cualidades activas y pasivas, por esta se somete al movimiento y a la mutación, porque a ellas se somete la materia determinada por la cantidad: por lo cual también lo cuanto tiene una razón separada de lo físico, y está según la razón antes de ello, así como lo metafísico está antes de lo físico. Lo relativo (ad aliquid), sin embargo, predica aquello que está comparado con algo, cuyo modo está mezclado en todos los seis predicamentos, y por tanto debió anteponerse a los demás como un principio. Habiendo tenido también la cualidad y lo cualificado, que también tienen un modo general de predicar en el 'de qué cualidad' (quale), que en cierto modo está en todos los demás. Por ello también debió anteponerse, de modo que aquí la sustancia precediera como sujeto de todo, la cantidad como sujeto para lo físico, lo relativo sin embargo como modo comparado de los otros, y lo cualificado y la cua-

lidad como dando el modo de predicar a todos los restantes.

Resta, pues, hablar de estas cosas que no tienen cosas absolutas que predicar ni tienen un modo de predicar absoluto de aquellas: pues tienen el modo de la relación y de la cualidad, y añaden algo sobre ambas, por lo cual se convierten en predicamentos especiales. Por lo cual esos seis géneros son causados por los otros cuatro que se han tenido previamente, y no son causados por ellos como los inferiores son causados por los superiores, porque si esto fuera así, estarían contenidos en ellos como en sus géneros, sino que son causados a partir de comparaciones de los géneros sobredichos con otra cosa; aunque sin embargo no se dicen por reciprocidad (ad convertentiam) según la misma o diversa causa. Así como la acción [es causada] por la forma o cualidad sustancial o accidental comparada con aquello que se somete a la acción. La pasión [es causada] por la materia o sujeto que se somete al agente, y en la cualidad accidental la acción proviene de la potencia natural, la pasión de la impotencia natural. El 'Cuando', en cambio, no proviene del tiempo, sino de la adyacencia del tiempo. El 'Donde', sin embargo, no proviene del lugar, sino de la circunscripción del lugar. La 'Posición', en cambio, proviene de las partes comparadas entre sí y con el todo y en el lugar según el orden. El 'Hábito' (posesión), por último, por la comparación de cosas extrínsecas con el sujeto completo. Sobre todas las cuales no es oportuno hacer aquí un gran tratado, por el hecho de que

aquí pretendemos especialmente hablar de las cuatro que son causa de las otras seis; después, en otro libro, se ha de tratar de las otras seis. Entre estas, la primera es el predicamento de la acción, que trata del 'hacer' (facere): y como la acción es la virtud del agente que procede hacia el paciente por medio del efecto, por ello con este género conviene también determinar sobre el 'padecer' (pati).

Debe saberse que Aristóteles, en el sexto de la Ética, establece una distinción entre actuar (agere) y hacer (facere), y dice que la acción es propiamente en las voluntades humanas, como son el aconse-

l, y el elegir, el querer y cosas semejantes, de las cuales la prudencia es la virtud: pero el 'hacer' (facere) porque la virtud del eficiente procede por medio del efecto hacia el paciente, como hacia una materia extrínseca, como es el cortar, o el tallar, o cualquiera de tales cosas sobre las cuales, con razón cierta, versa el arte mecánica. Pero como nosotros aquí no consideramos sino el modo de predicación, aquí pretendemos hablar en general del hacer o el actuar, en cuanto que comúnmente se refieren a ambos, a saber, actuar y hacer: y decimos que predica toda aquella voz 'actuar' o 'hacer' que significa que una virtud activa procede hacia un efecto desde el agente hacia aquello que se somete al agente según esa virtud, como es el entender, el cortar y el quemar según todo aquel modo por el cual puede significar según toda su declinación, y según todo su modo verbal o incluso participial: porque también el participio

significa con acción y tiempo, como el que ara, o el que corta, o cualquier cosa semejante que tenga una significación similar de su predicación: pues este modo de significar una cosa predicable no puede reducirse a ningún otro predicamento: por oposición, en cambio, la pasión, que es la recepción por parte del actor hacia la simple recepción del acto del agente, ya sea que por esto se inmute el paciente, como en la acción física el paciente se inmuta en otro como en la física, o no se inmute. Pero hablando lógicamente, el 'padecer' (pati) se toma comúnmente en cuanto que es una voz que significa una cosa del predicamento, la cual es la recepción del acto del agente simplemente en cuanto que es solo quien lo recibe: pues este modo no puede reducirse a ningún otro predicamento, y por ello estos dos han sido enumerados entre los predicamentos: porque así se dicen y se predican los primeros principios de las cosas: pues principio es aquello en lo cual está la reducción de su coordinación según la comunidad, y que no puede reducirse a ninguno como género. Así pues, aceptado lo que es el 'actuar', hay una distinción en los agentes: porque la virtud del agente que procede hacia el efecto desde sí mismo, a veces actúa por sí mismo, como actúan la inteligencia y el alma. A veces, en cambio, el proceso es desde ella a través de una cualidad agente, como es el actuar por lo que calienta o lo que enfría. Y en ocasiones hay un proceso desde este agente por medio de un órgano e instrumento, como 'cortar' significa actuar, y para todo se toma comúnmente el hacer o actuar cuando es

predicamento. Y de igual modo, lo que es el 'padecer' se significa convenientemente por medio del verbo, y no tan convenientemente por medio del nombre: pues se dice mejor actuar o hacer que acción o facción; y se dice mejor padecer que pasión, porque nominalmente significan como en reposo y sin tiempo, lo cual no conviene con actuar y padecer. Determinadas así estas cosas, no parece que deba decirse aquí otra cosa sobre el actuar y el padecer, sino que el hacer y el padecer reciben contrariedades, por el hecho de que son causados por virtudes contrarias: y porque reciben la contrariedad, es necesario que también reciban el más y el menos o la intensión y remisión: porque las acciones y pasiones de virtudes contrarias son contrarias, así como calentar es contrario a enfriar, por el hecho de que lo cálido es contrario a lo frío. Y humedecer es contrario a desecar, porque lo húmedo es contrario a lo seco: y así se comportan el blanquear y el negrecer, y las acciones de todos los contrarios se comportan así entre sí. Y así es en las acciones del alma: porque así el deleitar es contrario al entristecer, y por tanto el actuar y el padecer reciben contrariedad: porque así como el calentar es contrario al enfriar, así el calentarse es contrario al enfriarse, y así el deleitarse es contrario al entristecerse, como el deleitar al entristecer. Porque recibir el contrario es causa de aquello que es recibir el más y el menos, como se ha dicho a menudo, por ello estas cosas reciben el más y el menos; aunque no reciban la intensión según los grados de operación, sin embargo el actuar mismo y el padecer

mismo son cosas que reciben el más y el menos: y esta intensificación es causada por la intensificación de la virtud al actuar y la intensificación de la virtud pasiva al padecer: y así calentar es má-

-más y menos, y en la pasión el entristecerse y el calentarse es según el más y el menos. Por tanto, el hacer y el padecer reciben el más y el menos.

Pero fue necesario determinar sobre estos dos juntos, porque uno es causa del otro, y el otro es efecto del mismo; sin embargo, aquello que predica uno de estos no está contenido bajo el otro como bajo un género. Por lo tanto, sobre estos dos, en cuanto concierne a la presente intención, solo se han dicho estas cosas.

CAPÍTULO II.

Sobre las otras cuatro categorías en común.

Sobre el 'estar puesto' (situm esse) (esto es, estar colocado según el orden de las partes entre sí tanto en el todo como en el lugar del todo y de las partes), se ha hablado en aquellas cosas que son relativas, y algunas son relaciones, mientras que algunas se dicen denominativamente a partir de las posiciones, como áspero y liso, raro y denso, y todas las cosas de este tipo que significan la posición de las partes en el todo y en el lugar.

Pero sobre las categorías restantes, que son 'cuándo' (quando), 'dónde' (ubi), y 'tener' (habere) (porque son manifiestas), nada más debe decirse en este lugar que lo que se dijo al principio en lo tratado anteriormente: a saber, porque cada una de ellas significa por sí misma una categoría.

Pues 'cuándo' no significa el tiempo, sino el ser del tiempo según alguna diferencia de tiempo, como haber sido ayer, o haber de ser mañana, o lejos del presente, o cerca, y respecto al pasado, similarmente haber sido en otro tiempo, o ya, o hace poco, y algo de este tipo: pues esta categoría no significa ninguna de las otras. Y similarmente ocurre con el 'dónde', como estar aquí, o estar en el foro, o en el teatro, y las cosas que tienen este tipo de predicación: pues así significan: pues 'dónde' no es el lugar, sino el estar situado en el lugar de algún modo; y 'cuándo' no es el tiempo, sino el estar en el tiempo; y por ello debe ser una categoría especial.

'Tener', sin embargo, significa la comparación del que tiene con el hábito circundante, aunque 'tener' se diga de muchas maneras, como se determinará en lo que sigue de este libro: pues la categoría de aquello que es 'tener' no dice sino la relación con un hábito exterior que se adapta a la figura y al contorno del que tiene, y esto es 'tener', como decimos tener el vestido bien o mal para la necesidad o el decoro del que tiene. Pues así es un término general predicador del ente que no se predica en ninguna de las otras: y por ello aquí, según la intención de este libro, nada más parece que deba decirse sobre estas que lo que se dijo al principio en la enumeración de las categorías, a saber, que este 'tener' significa y predica el estar calzado o el estar armado. 'Dónde', en cambio, predica el estar en un lugar, 'cuándo' incluso el estar ayer o mañana u hoy, y algunas otras cosas

que se dijeron sobre estas en la primera parte de este libro, donde se enumeraron las categorías.

Basten, pues, las cosas que se han dicho sobre los géneros propuestos. Además, en el libro de los Seis Principios, trataremos individualmente de aquellas cosas sobre las que no se ha tratado aquí.

CAPÍTULO I

Qué cosas y cuántas han de tratarse en este tratado.

Habiendo, pues, determinado ya todo lo que parecía deber decirse sobre las categorías, en cuanto que una categoría es una coordinación bajo un nombre común de predicables. Pues no todas las cosas coordinadas de cualquier modo se reducen a un solo género: y por ello, después de las categorías, fue necesario que siguiera un tratado sobre aquellas cosas que ciertamente han de coordinarse, pero que no pueden reducirse a un solo género de categoría. Y estas son los opuestos, que se encuentran en varios géneros, y aquellas cosas que son anterior y posterior, y aquellas cosas que son simultáneas, y el movimiento, y el hábito: pues todas estas cosas son tales que tienen coordinabilidad con sus mismos nombres y, sin embargo, no pueden reducirse a ningún género particular de categoría.

Sobre estas cinco, pues, es necesario hacer un tratado especial según lo que pertenece al lógico: pues aunque los opuestos estén en las cosas y en los entes que considera la metafísica, sin embargo la oposición que se pone entre ellos es de intención: y como la intención expresa la razón

de cierta ordenación, el lógico debe considerarla. Y lo mismo ocurre con aquellas cosas que son simultáneas en todas: aquellas cosas que son opuestas por anterior o posterior y simultáneo, están ciertamente en la naturaleza de las cosas; pero la forma e intención de la oposición, de la prioridad y de la simultaneidad es puesta por la razón. El movimiento, por su parte, según todas sus diferencias, está en la naturaleza. Pero la reducción a lo universal y al género debe estar en la razón, y por ello el movimiento, siendo ciertamente predicable de muchos, debe según esto ser tratado por el lógico y según la forma de la coordinación de los predicables. Existe además todavía la coordinación de lo que está en con aquello en lo que está, como lo tenido en el que tiene: lo cual, aunque por parte del que tiene sea según un solo género, sin embargo por parte de lo tenido es según muchos modos no reducibles a uno y el mismo género: y por ello fue necesario también tratar del 'tener' según la razón de la coordinación de lo que se tiene con aquello que lo tiene. Y así se completa toda la coordinación de coordinables y predicables, a la que sigue el acto de la razón, que es la composición de las cosas predicables sobre las cuales se predica.

Se aceptan, pues, cinco coordinaciones de ellas según aquellas cosas que están en varios géneros teniendo una sola razón en algún modo de coordinación: pues estas son aceptadas o bien según la diversidad de todos los géneros, o según aquellas cosas que están contenidas en los géneros, o según la coordinación de las otras con la

sustancia. Si se aceptan según la diversidad de todos los géneros, puesto que, como dice Boecio, la oposición es la primera causa de la diversidad, entonces se tiene la oposición: porque todas las cosas diversas a través de la división que se hace por los opuestos salen de un algo único, y la oposición es causa de la diversidad. Si, en cambio, se toma la razón de la coordinación según lo que hay en cualquier género, o bien se toma según la naturaleza de aquellas cosas que están ordenadas en el género, o según aquellas en las que reside la coordinación y por las cuales se hace la división de los coordinados. Y si se toma de la primera manera, entonces, puesto que los ordenados en el género no son sino el género y la especie, se introduce el tratado sobre aquello

-que es anterior y posterior: porque el género se mantiene en la coordinación como lo anterior, y la especie como lo posterior, y lo anterior y posterior es la razón de su coordinación en un solo género. Si, en cambio, se toma según aquellas cosas en las que reside toda la coordinación, y por las cuales se hace la división de los coordinados, entonces habrá un tratado sobre lo simultáneo: porque tanto los individuos en los que reside la coordinación son simultáneos por naturaleza, como las diferencias por las cuales se hace la división de los coordinados, puesto que son opuestas y salen simultáneamente del mismo género, son simultáneas por naturaleza. Aquí, por lo tanto, debe tratarse necesariamente sobre lo simultáneo. Y puesto que en toda naturaleza de cualquier género hay potencia y acto,

y entre estos de algún modo hay movimiento (y por ello también el movimiento está en todos los géneros), por lo tanto fue también necesario determinar sobre esa razón de la coordinación de los predicables: y por ello fue necesario tratar del movimiento según la comunidad del movimiento que la razón, al coordinar los predicables, pone en los movimientos hacia un algo común que se encuentra en muchos géneros. Si, en cambio, es según la ordenación de esos géneros hacia el primero, que es también una coordinación que pone la razón, así fue necesario que el lógico tratara del 'tener', y en estas cosas reside la suficiencia de la coordinación de los predicables.

Y por la misma división queda claro el orden de estos capítulos: porque lo que se toma según la diversidad de los mismos géneros es anterior a lo que se toma según aquellas cosas que están en el género: y así la oposición está antes que todas las demás cosas. Además, lo que está en el género según la sustancia de su coordinación es anterior a lo que está en el género según la reducción al ente del género: y así lo anterior y lo simultáneo están antes que lo demás. Además, lo que está en el género según la reducción al algo común que es este género, o aquel, está antes que la reducción al uno que es el que tiene como sujeto: y así el capítulo sobre el movimiento está antes que el capítulo sobre el 'tener'. Queda pues clara la suficiencia de los post-predicamentos y su orden entre sí: porque también lo anterior es antes que lo simultáneo: porque en la coordinación los coordinados mismos son anteriores según la

razón a aquellos en los que reside la coordinación: y sobre estas cosas, por esta causa, ha de tratarse lo que se ha dicho.

CAPÍTULO II

Sobre la oposición en común y los géneros de los opuestos.

Entre aquellas cosas, pues, ha de tratarse primero sobre la oposición, que es una forma e intención de la razón puesta sobre aquellas cosas que son opuestas: por ello, en cuanto que está sobre aquellas cosas que son entes, es de algún modo forma del ente; en cuanto, sin embargo, que la oposición actual es una comparación de la razón, por la cual uno de los opuestos se compara con el otro, entonces es una forma e intención que alcanza también al no-ente, en cuanto que el ente se opone al no-ente tanto en los contradictorios como en los opuestos privativamente, e incluso en los contrarios según que los contrarios se reducen a la privación y al hábito. Pues esto no es inconveniente, que una intención o forma que está potencialmente en las cosas y actualmente en la razón sea tanto del ente como del no-ente: porque la razón, al comparar uno con otro, no puede hacer una comparación a no ser que mire y esté de algún modo sobre ambos: y así ciertamente la oposición es simplemente forma del ente, pero de algún modo lo es también del no--ente.

De estas cosas también queda claro que la oposición es de algún modo forma de uno, y de algún modo de muchos: pues es de uno en cuanto

que uno se considera opuesto al otro, pero no es una forma que esté absolutamente en uno, esto es, en uno respecto del otro. También la oposición es de muchos, porque decimos que estas o aquellas cosas son opuestas, y esto es porque por la razón de ambos opuestos se compara con el otro y reside así en los opuestos: pues de este modo una forma que no es absoluta puede ser de muchos.

De estas cosas también queda claro que la oposición, en cuanto oposición, es según el género un relativo (ad aliquid): aunque las especies de la oposición no sean relativos sino mediante el género, esto es, por reduplicación al género, de modo que se diga que la contrariedad, en cuanto es oposición, es un relativo, según lo que se dijo anteriormente, que la gramática, en cuanto es una disciplina, es un relativo, y no en cuanto es gramática o esta ciencia.

Y si alguien objetara que la relación es forma de aquellas cosas de las cuales cada una es un ente en acto; mientras que la oposición puede ser de aquellas cosas de las cuales una es un no-ente; y que por ello la oposición no es una relación. Además, porque la relación es según un solo género solamente, mientras que la oposición se encuentra en varios géneros, y que por ello la oposición no es una relación.

Hay que decir que estas argumentaciones no son válidas, porque la oposición, como se dijo antes, es una intención que la razón pone sobre las cosas: y por ello la relación que se pone allí por la razón es una intención, y tal relación es una relación del ente que (en cuanto opuesto y no

como cosa) está en la razón: y tal ente basta para la relación que se pone sobre las intenciones. A lo otro hay que decir que aunque la relación sea un solo género, no por ello se sigue que los relativos estén en un solo género de todos modos: pues la oposición es la distancia de los relacionados entre sí, y de este modo se encuentra en diversos predicamentos. Así pues, queda claro qué es la oposición: pues tiene esta propiedad, como dice Boecio, de que los opuestos no pueden estar simultáneamente en uno y el mismo: de donde la oposición es una repugnancia o distancia esencial de algunas cosas que no permiten estar en lo mismo al mismo tiempo.

Ahora, pues, hay que preguntar, según la división de la oposición, cuántas veces o de cuántos modos suele oponerse una cosa a otra. Se dice, pues, que una cosa se opone a otra de cuatro maneras, esto es, según uno de cuatro modos: pues se opone o como relativo (ad aliquid), o como contrarios, o como hábito y privación, o como afirmación y negación. Pues la oposición (que es forma de la razón según las intenciones que están en la razón, la cual mira tanto al ente como al no--ente) o bien es entre aquellas cosas que son en acto, o entre aquellas de las cuales una es y la otra no es. Si ciertamente es entre aquellas cosas que son en acto, y tienen en sus formas la repugnancia de la oposición,

entonces o bien se expulsan mutuamente de un mismo sujeto según la potencia y el acto, o bien se expulsan según el acto, pero no según la potencia. Si es del primer modo: entonces es opo-

sición según lo relativo (ad aliquid), como es evidente en el padre y el hijo. Pues una misma persona, respecto a lo mismo, ni es ni puede ser padre e hijo. Si, en cambio, se expulsan mutuamente de lo mismo según el acto, y no según la potencia: entonces es la oposición de contrariedad. Y estas dos, porque son sobre el ente, han de preordenarse a las otras dos oposiciones: y porque la oposición de relación expulsa lo opuesto según el acto y la potencia, mientras que la contrariedad expulsa solo según el acto, por ello la oposición de relación se pone antes que la oposición de contrariedad. Si, por el contrario, es entre el ente simplemente y el no-ente: entonces o bien es entre el ente simplemente y el no-ente de algún modo, o entre el ente simplemente y el no-ente simplemente. Y del primer modo ciertamente es la oposición entre el hábito y la privación, la cual, aunque priva del hábito, deja sin embargo el sujeto. Y si es del segundo modo: entonces es la oposición entre la afirmación y la negación, en las cuales la afirmación dice el ente, mientras que la negación dice simplemente el no-ente, y tienen un orden según tengan más o menos del ente, y de este modo la privación y el hábito están antes que la afirmación y la negación.

O si se prefiere, puede decirse que la oposición o bien es entre complejos o entre incomplejos. Si es entre complejos: entonces es la oposición de condición. Y porque en esta parte los complejos, según los lógicos, no se pretenden sino según la potencia —pues se trata de lo ordenable a la complexión—, por esta razón la oposición de

contradicción se pone al final, como menos pretendida. Si, en cambio, es entre incomplejos: o bien es entre aquellos que se oponen según la forma por razón de la repugnancia de las formas, o por razón de lo perfecto según la forma y lo imperfecto. Si es del segundo modo: entonces es la oposición de privación y hábito. Si es del primer modo, o bien es oposición según las formas que siguen a la forma y al todo, o según las formas que miran a la materia, en la cual se producen según la potencia de la materia hacia ambos mediante el movimiento y el cambio. Y del primer modo ciertamente es la oposición a lo relativo; del segundo modo, en cambio, es la oposición que es contrariedad. La división de la oposición también puede tomarse de otros varios modos: y porque esto es muy fácil para cualquiera que considere las naturalezas de los opuestos, por ello pasamos de largo.

Pero para que se declaren individualmente mediante ejemplos, cada uno de estos opuestos se opone, como relativo aquello que es mitad y doble; como contrarios, en cambio, como mal y bien. Pues aunque el mal, como dice Aristóteles en el tercer libro de la Metafísica, sea la privación del bien, sin embargo, según lo que el bien es en los hábitos y actos son contrarios: porque un mal hábito queda de los malos actos y es una cierta cualidad en el alma, al igual que un mal acto es una cierta operación elicitada del alma, y así el mal se opone contrariamente al bien, en cuanto que el bien está en hábitos y actos opuestos al mal. Y esto es tomar aquello que es mal,

y aquello que es bien: pues si se toman ambos formalmente, a saber, de dónde el mal y de dónde el bien, entonces la forma tanto en el alma como en el hábito y en el acto, el mal se opone privativamente al bien tanto en el cuerpo como en toda la naturaleza, según prueban similarmente tanto Aristóteles como Dionisio: porque incluso en el cuerpo el mal es privación, y en toda la naturaleza no hay sino privación: pero esto no es de la presente intención, pues basta que el bien y el mal sean contrarios según aquello que son. Según la privación, en cambio, y el hábito se oponen, como la ceguera se opone a la vista, pues la ceguera es la privación de la vista en aquello que ha nacido para tener vista. Como afirmación, en cambio, y negación se oponen, como él se sienta, él no se sienta: cualquier afirmación afirma, la negación niega, y por el contrario cualquier cosa que la negación niega, la afirmación la afirma. Estos, por tanto, son los modos de las oposiciones dichos figuradamente y superficialmente.

Si, por otra parte, se preguntara cuál es la división de la oposición en cuatro opuestos, ha de decirse que comúnmente se dice que es una división como de un género en especies. Pero según la verdad se divide en sus modos por anterior y posterior, porque la oposición del ser y el no ser, o según la afirmación y la negación, tiene más de oposición que todas las demás. Y la oposición según el hábito y la privación, que es oposición según el ser y el no ser de algún modo, después de esta tiene más de oposición. La oposición, sin embargo, según el ser y el no ser tiene menos, y

en tal oposición tienen más poder las cosas que son en acto contrarias para estar en lo mismo que aquellas que son relativas, las cuales ni en acto ni en potencia pueden estar en lo mismo: porque aunque no puedan estar simultáneamente en acto y potencia, sin embargo no tienen tanta contrariedad formal como los contrarios que se expulsan mutuamente: porque los relativos no se expulsan mutuamente, por la razón de que no se tocan entre sí en lo mismo, y por ello no tienen formas mutuamente activas y pasivas. De estas cosas de nuevo aparece una cierta suficiencia de las oposiciones y su orden, según tengan más o menos de oposición: pues las que tienen menos se ordenan antes, y las que tienen más después.

CAPÍTULO III.

Sobre los opuestos relativos.

Hablemos, pues, primero de los opuestos relativos, que cualesquiera cosas que se oponen como relativas, ellas mismas son de opuestos, y se dicen según el mismo caso o de cualquier otro modo hacia otro según el mismo caso o uno diferente: como doble y mitad, esto mismo que cada uno de ellos es, se dice que es el doble del otro, pues se dice el doble de la mitad: y estos son verdaderamente relativos (ad aliquid) según esto mismo que son: pero también según el decir la 'disciplina' de algún modo según otro caso se dice la disciplina del disciplinado, y el disciplinado es disciplinado por la disciplina, y la disciplina se opone al disciplinado según la relación, porque la

disciplina se dice esto mismo que es del disciplinado, y

-lo disciplinado, esto mismo que es según que es disciplinado, estando bajo la forma de la disciplina, es hacia su opuesto o correlativo, aunque no según el mismo caso, porque no se dice 'lo disciplinado de la disciplina', sino 'la disciplina de los disciplinados': pues llamamos a alguien 'disciplinado', no 'disciplinado de la disciplina', sino 'disciplinado por la disciplina' (disciplina disciplinatum), haciendo la conversión a través del caso ablativo.

Concluyamos, pues, generalmente que cualesquiera cosas que son opuestos relativos, esto mismo que son, se dicen de otros según el genitivo, o de cualquier otro modo que se digan entre sí según algún otro caso. Estas, sin embargo, difieren de todos los demás modos de oposición y especialmente de los contrarios: pues los contrarios no se dicen de otros, sino que se dicen ser contrarios entre sí o el uno hacia el otro: pues no se dice lo 'bueno del mal', sino que lo 'bueno' se dice 'contrario al mal', ni lo 'blanco' se dice 'blanco del negro', sino que lo 'blanco' se dice 'contrario al negro': por lo cual queda claro que estas dos oposiciones difieren entre sí.

Pero si alguien objetara, diciendo que los opuestos se destruyen y expulsan mutuamente, mientras que los relativos, al ser puestos, se ponen mutuamente, y al ser destruidos se destruyen mutuamente, y que por tanto los relativos no son opuestos. Hay que resolver, como se dijo en lo anterior, que los relativos tienen la virtud y natu-

raleza de los opuestos en esto, en que se expulsan mutuamente en acto y en potencia de un mismo sujeto capaz o sujeto; y el que puestos se pongan mutuamente, no lo tienen de ser opuestos, sino que lo tienen de que dependen mutuamente según el intelecto: porque así cada uno es el fin y el término del otro, y así uno no puede ser puesto sin el otro: porque lo que se pone como finito por el intelecto del otro, no se pone como finito antes del intelecto de aquel, ni tiene ser sin él: por esta necesidad también ocurre que destruidos se destruyan mutuamente: pues destruido uno, el otro no es finito en el ser; y nada es en acto sino lo que es finito en el ser: por tanto, lo que no es finito en el ser, no es: lo que es finito en el intelecto, es finito también en el ser, porque las cosas se entienden por lo mismo por lo que son en el ser, como se dice en el primer libro de la Física.

Sin embargo, se objeta contra lo que se ha dicho que los contrarios como contrarios se refieren mutuamente, porque la contrariedad es una forma de relación: y por ello, cualesquiera cosas que son contrarias en cuanto son contrarias, son también relativas. Pero a esto hay que decir lo mismo que antes, que los contrarios como opuestos se refieren mutuamente, y son relativos según el género y no según la especie, o según el individuo. Y cuando se dice que los contrarios como contrarios son relativos (ad aliquid), el decir es doble: porque aquello que se dice ('en cuanto') puede hacer una reduplicación de la contrariedad en cuanto es oposición, o en cuanto esta contrariedad designada en sí misma. Y del primer modo

ciertamente esto es verdadero, que los contrarios como contrarios son relativos, pero entonces no se sigue la conclusión de que la oposición de relación sea la oposición de contrariedad. Si, en cambio, hace la reduplicación de esta contrariedad, entonces esto es falso, que los contrarios según lo que son contrarios sean opuestos relativos, y se resuelve mediante la interempción de la proposición, y por ello queda claro que no lo prueba. Pues aunque de una premisa falsa se siga a veces una conclusión, sin embargo nada se prueba. Este, por tanto, es el primer género de oposición entre los cuatro que se han mencionado. Y puesto que todos los opuestos nacen para darse en lo mismo, estos que se llaman opuestos relativos siempre están en cosas diversas, y no nacen para darse en lo mismo, sino en esto de que se refieren mutuamente y son el uno hacia el otro esto mismo que son. El que, por otra parte, se expulsen mutuamente en acto y potencia de estar en lo mismo, ya se ha expuesto en lo anterior, y cómo conviene a los relativos.

Tratando, por su parte, de los opuestos contrariamente, no necesitamos definir la oposición de contrariedad, porque ya en el tratado sobre la Cantidad consta por la opinión de los Antiguos que contrarios son aquellos que, puestos bajo el mismo género próximo, verdaderamente distan al máximo entre sí. Porque también aunque el medio comparado con el extremo sea un contrario, sin embargo, en cuanto distan, no tiene el distar sino en cuanto participa del otro contrario que dista al máximo, y así el medio no dista del

extremo sino por razón de la máxima distancia. Y así todas las cosas que distan bajo el mismo género próximo, o bien son extremos que distan al máximo, o si no son extremos, distan sin embargo por aquellas cosas que distan al máximo, esto es, por participación de los extremos. Además, nacen para darse en el mismo susceptible, o sujeto, que está en potencia para ambos contrarios: porque de los que hay un solo género próximo, de ellos hay una sola potencia: porque el género es la potencia en la que están potencialmente ambos, y de la cual, mediante la división hecha por las diferencias opuestas, salen y son producidos ambos. Así, pues, consta sobre la definición sustancial de los contrarios.

Digo, sin embargo, que de los contrarios algunos son inmediatos respecto a su sujeto o susceptible, otros en cambio son mediatos, esto es, que hay algunos de los cuales siempre es necesario que uno esté en su susceptible, mientras que hay otros tales que no es necesario que ninguno esté en él, sino que puede estar un medio que no es ninguno de los extremos. De aquellos, en cambio, de los cuales es necesario que uno de ellos esté, no hay ningún medio; de aquellos, por el contrario, de los cuales no es necesario que ninguno esté, de ellos el medio es algo.

Pero para que las cosas que se han dicho se declaren figuradamente mediante ejemplos, un ejemplo de contrarios inmediatos en la física es la enfermedad y la salud respecto al animal complexionado en el cuerpo: pues estas nacen para darse en el cuerpo del animal, y es necesario que una

esté en el cuerpo del animal, o la enfermedad o la salud. Tampoco se os oculta que Galeno entre lo sano y lo enfermo pone un medio que no es ninguno de los dos: por ejemplo, cuando el animal está en acto sano pero dispuesto a la enfermedad; o por el contrario, cuando está en acto enfermo pero dispuesto a la salud; o cuando está enfermo en todo y según una parte, o a la inversa, o comportándose de algún otro modo similar. Pues todos los contrarios que se fundan sobre lo igual y lo desigual son necesariamente inmediatos, al igual que el ser igual y desigual son inmediatos, porque se reducen a la afirmación y a la negación y son contradictorios en el género, aunque no sean contradictorios simplemente. Lo sano, por su parte, y lo enfermo están fundados sobre lo igual y lo desigual, porque sano es lo que está en la igualdad de la complexión, mientras que enfermo es lo que se ha apartado de la igualdad: y de este modo el 'ni lo uno ni lo otro' no es un medio, sino que es lo enfermo no muy distante de lo sano, o lo sano no muy distante de lo enfermo: y esto lo considera el Filósofo según aquella parte de la física que es la medicina. Las intenciones de sano y enfermo, en cuanto hay contrariedad entre ellas, las considera el lógico: porque están simplemente fundadas sobre lo igual y lo desigual, el lógico dice que son inmediatas.

Hay sin embargo una objeción contra lo que se ha dicho, en la física: porque el movimiento es siempre de contrario a contrario; todo movimiento, por su parte, tiene un medio, porque todo lo que se mueve de un extremo o contrario a un

extremo contrario, está primero en el medio que en el extremo, y así no hay contrarios en la física que no tengan medio, según parece. Y esto ciertamente es verdad de este modo en que procede la objeción, a saber, según esto de que los contrarios se comparan con el sujeto que está en potencia bajo cada uno de los contrarios sucesivamente: y así el físico considera los contrarios en cuanto hay movimiento de ellos. No obstan-

nte sin embargo las intenciones de los contrarios a veces toman la causa de la oposición de lo igual y lo desigual, y a veces de formas esencialmente repugnantes. Y cuando toman la causa de la oposición de lo igual y lo desigual, no puede haber un medio entre esas intenciones debido a la afirmación y la negación; pero cuando la repugnancia y la distancia esencial están en la causa, o bien esas esencias o formas son miscibles entre sí, o no son miscibles según el número. Y si ciertamente son miscibles, esos contrarios tienen un medio; pero si no son miscibles, como lo igual y lo desigual, sino que son inmiscibles, entonces esos contrarios, según sus intenciones formales, no tienen medio.

Así como lo sano y lo enfermo son inmediatos respecto al cuerpo del animal, así lo par y lo impar se oponen inmediatamente respecto al número y se predican inmediatamente del número, de modo que todo número es par o impar, por la misma causa: porque el número par es el que se divide en dos partes iguales, y el impar el que no se divide en dos partes iguales, sino en dos desiguales; y así lo par y lo impar se fundan sobre lo igual y lo

desigual. Pues es necesario que uno de estos esté en el número, como lo abundante y lo perfecto. Digo aquí 'abundante', no en cuanto es una cierta pasión del número según la cual se dice que todo número es o bien perfecto o bien disminuido. Pues no tomamos aquí lo abundante y lo perfecto de ese modo, sino según que lo perfecto es lo igual, y lo abundante es lo distante de la igualdad; pues así el número par es perfecto porque se mantiene perfectamente sobre lo igual, mientras que el impar es imperfecto, porque abunda en una unidad sobre lo igual. Pues el número impar, como dice Pitágoras, es el que no se divide en dos partes iguales, por el impedimento de la unidad que intercede. Nada hay, pues, en medio de estos, a saber, entre la salud y la enfermedad, ni entre el número así abun-

-ante y perfecto, e impar y par.

De aquellos contrarios, sin embargo, en los cuales no es necesario que uno de ellos esté en el sujeto susceptible de ellos, hay algún medio debido a la miscibilidad de los extremos, así como lo blanco y lo negro, siendo contrarios, tienen lugar en un cuerpo terminado como en un sujeto susceptible; y no es necesario que uno de ellos esté en el cuerpo; pues no todo cuerpo terminado es o bien blanco o bien negro, sino que a veces está configurado por un color medio.

De igual modo, lo malvado y lo virtuoso se predican como contrarios del hombre y de muchas otras cosas; pues cada cosa es virtuosa cuando es perfecta en su virtud connatural para su acto propio y connatural, así como el hombre para el

acto del hombre, y el león para el acto del león, y el soldado para el acto del soldado, y el filósofo para el acto del filósofo, y así es en todas las demás cosas.

Sin embargo, estos contrarios, lo malvado y lo virtuoso, son mediatos: porque no es necesario que el hombre sea o bien virtuoso o bien malvado; y de igual modo ocurre con las otras cosas que se llaman malvadas o virtuosas. Pues puede haber medios, de modo que no sean ni malvadas ni virtuosas, como son los cuerpos dispuestos para la virtud de su acto, sin tener tampoco el hábito contrario, según dice Averroes, porque el rústico que no está dispuesto para la civilidad, la cortesía y la virtud del hombre, no es ni bueno ni malo, ni malvado ni virtuoso. Los Hesiodistas, sin embargo, siguiendo la filosofía de los que teologizan, dicen que entre lo bueno y lo malo, o entre lo malvado y lo virtuoso, no hay medio: pues no llaman a algún bien 'bueno' por la bondad de una naturaleza simple, sino que llaman 'bueno' a lo perfecto en la virtud para todo acto; y de quien decae de aquello cuando debe ser perfecto, dicen que es malo al menos por la malicia de la omisión, porque el estudio de la virtud no hizo lo que debió; por otra parte, llaman malvado a lo bueno perfeccionado en el daño para un acto malvado-

-cionado, y así dicen los Teólogos de nuestro tiempo.

Hablando físicamente, sin embargo, hay un medio entre lo malvado y lo virtuoso como se ha dicho. Hay, por tanto, un medio para estos contrarios: de lo blanco y lo negro el medio es lo fusco

y lo pálido, y hay otros colores medios, como el verde, el glauco, el hiacintino y el croceo. De lo malvado y lo virtuoso, sin embargo, el medio es lo que no es ni malvado ni virtuoso, como hemos dicho. Pero en algunos contrarios los nombres de los medios han sido puestos entre los medios, y son aquellos cuyas formas son miscibles en la forma determinada de un medio, como entre lo blanco y lo negro se nombran como medios lo fusco y lo pálido, y otros de esta clase. En los contrarios, sin embargo, cuyas formas no son miscibles para la determinación de un medio, no es idóneo asignar nombres de medios, aunque sean medios según la verdad de la cosa. Este medio en tales casos tiene que determinarse por la negación de ambos extremos: pues los extremos son los que más distan entre sí, como si yo dijera que el intermedio entre lo bueno y lo malo es lo que no es ni bueno ni malo, así como el rústico no se dice civilmente ni bueno ni malo: o como si dijéramos que entre lo justo y lo injusto está lo que es según la justicia general, que es lo mismo que toda virtud, porque no es ni justo ni injusto aquello que no está dispuesto para la justicia civil. Pues aunque tales contrarios sean miscibles, dado que en todo movimiento los extremos de algún modo son miscibles, pues de otro modo no habría movimiento entre ellos, sin embargo no son determinables en una forma de medio, porque no hay un estado en sus medios determinado a una especie de medio según la forma del medio. En todos los contrarios sensibles, sin embargo, los medios son o más o menos según

la doctrina que se entrega en el libro *Sobre el sentido y lo sensato*. Porque los contrarios en aquellos son formas simples de los extremos: en las otras cosas, sin embargo, que se fundan sobre ciertas habitudes de igualdad o desigualdad, no puede haber medio. Aunque digan los éticos que la virtud es el medio de dos malicias, la cual sin embargo no se mezcla de dos malicias, porque la virtud según la razón del bien no es un medio, sino un extremo: en el acto sin embargo y en el medio de un hábito es un medio, a no ser que sea mezclado de dos malicias según el medio de dos malicias en las circunstancias del acto que participa de modo medio de dos malicias, de las cuales una es según la abundancia, la otra es según el defecto. Esta, por tanto, y de tal clase es la oposición de contrariedad.

La privación y el hábito, según que se dicen ser especies de oposición, tienen lugar en torno a algo mismo que es propiamente susceptible del hábito mismo según la naturaleza, así como la visión y la ceguera están en torno a lo mismo que es susceptible del hábito por naturaleza, que es el ojo. Pues el ojo es susceptible de la vista por naturaleza: por lo cual el Filósofo dice que si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma: de donde así como la muerte y la vida se oponen en torno a lo mismo que por naturaleza es susceptible de la vida, así la vista y la ceguera se oponen en torno al ojo, y el oído y la sordera en torno a la oreja, y el ser calvo y el ser melenudo en torno a la frente, porque por la humedad de la naturaleza del cerebro la frente es apta para ser melenuda.

Hablando universalmente, sin embargo, de todos los opuestos de tal clase, hay que saber que en cualquier cosa en que según los principios de la naturaleza y el orden de la naturaleza nace un hábito o tiene que nacer, en torno a esto según los mismos principios y el mismo orden tiene que suceder cada uno de estos opuestos, a saber, el hábito y la privación; el hábito, a saber, manteniéndose los principios y manteniéndose el orden según la determinación de la naturaleza, la privación sin embargo-

-según la corrupción de ambos, a saber, de los principios y del orden determinado por la naturaleza.

Que ciertamente se requiere el orden en tales cosas es claro por esto: porque entonces decimos que cada cosa es privada de su hábito en aquel tiempo en que lo que es apto para tener algún hábito, entonces no lo tiene. Y si antes del tiempo determinado para tener el hábito no lo tiene, entonces decimos que no está privado: pues llamamos 'edéntulo' no a quien no tiene dientes en cualquier tiempo, sino a quien no tiene dientes en el tiempo en que es apto para tener dientes según la naturaleza; ni llamamos 'ciego' a quien en cualquier tiempo no tiene la vista, sino a quien no la tiene en el tiempo en que según la naturaleza le conviene tener la vista o los dientes. Pues como la naturaleza, según dice Aristóteles, ni abunda en lo superfluo ni falla en lo necesario, y todas las cosas se miden por un periodo, como dice el mismo Aristóteles, si en el tiempo en que es apto para tener, no lo tiene, está ciertamente

privado del principio de la naturaleza para obrar; si falla antes del periodo, no está privado del principio natural, sino que la materia en la que se comparaba el principio de la naturaleza no pudo completarlo en tan breve tiempo. Por lo cual no llamamos 'edéntulos' a los niños que están mudando los dientes de la primera dentición, porque permanece en ellos el principio generativo de los dientes. Pues hay algunas generaciones o algunos seres generados que, apenas nacidos, no tienen ni dientes ni vista, como es el caso del perro, el lobo y el gato recién nacidos; y el hombre, aunque tenga vista, no la tiene todavía coordinada, pero apenas nacido no tiene dientes; y tales nacidos no por esto se llaman edéntulos ni ciegos, porque esto no significa la corrupción del principio o del miembro en el que están la privación y el hábito, sino que significa la brevedad del periodo en el cual no podía completarse el órgano para la perfección del hábito.

Así, pues, se oponen la privación y el hábito, de modo que la privación significa la corrupción de los principios del hábito en aquello en lo que entonces es apto para estar el hábito. Y esto es de tres maneras según lo que dice Aristóteles en el quinto libro de la *Primera Filosofía*, a saber: en torno a lo mismo en número, como lo ciego en torno a lo que ve, esto es, lo que tiene vista; o en torno a lo mismo en género, como el topo se dice que es un 'ratón ciego', no porque sea apto para ver, sino porque su género (que es el animal) es apto para tener vista; en tercer lugar, en torno al género remoto, como se dice que la planta tiene

vista, porque lo vivo es apto para tener vista, siendo el ver una de las operaciones de la vida, las cuales lo vivo es apto para recibir en cuanto es vivo. De estos modos, pues, la privación se opone al hábito, cuando a saber el hábito es privado por la privación de los principios del hábito mismo: por lo cual también lo que ve no se opone privativamente a lo que no ve, porque algo es 'no vidente' por no estar usando la vista, y esto no está privado de la vista; y hay lo 'no vidente' que no tiene los principios de la vista ni por el género ni por la especie, así como la piedra es no vidente; y así lo que ve y lo que no ve son opuestos según la afirmación y la negación, y no según la privación y el hábito. Para esto, por tanto, de que la privación y el hábito sean opuestos, es oportuno que sean en torno al mismo hábito susceptible por naturaleza, de cuya susceptibilidad la privación sea precorruptiva. Y esta es la causa de que el hábito según el orden de la naturaleza preceda a la privación, y la privación se compare con el hábito como lo segundo, porque lo primero es el hábito. No es necesario, sin embargo, que el hábito preceda en acto, sino en el orden de los principios de la naturaleza: pues si siempre fuera necesario que el hábito precediera en acto, entonces ninguno sería ciego o sordo de nacimiento, lo cual es falso.

El estar privado, sin embargo, y el tener el hábito no es del todo lo mismo que la privación y el hábito: aunque entre ellos haya el mismo modo de oposición. El hábito es la vista; la vista, sin embar-

-ta esencialmente no es 'tener vista'. De igual modo, la privación es la ceguera, porque la ceguera recibe la predicación de privación, así como la especie recibe la predicación del género. El tener vista, por tanto, no es la vista. El 'ser ciego' y el 'ser privado de la vista' no es la ceguera o la privación: pues si fuera lo mismo la ceguera y el ser ciego esencialmente, entonces cada uno de ellos se predicaría del otro, y de cualquier cosa que se predicara uno, de la misma se predicaría el resto; esto sin embargo conviene muy poco o de ninguna manera, pues se dice que el hombre es 'ser ciego' o 'ser privado de la vista', pero de ninguna manera se dice que el hombre es 'ceguera'. Y por esto es claro que la privación priva del hábito en sí mismo, y en los principios del hábito deja al sujeto, en torno al cual está la potencia, y aquello nada es de la privación. Estos sin embargo, a saber, el ser ciego y el tener vista, son opuestos como la privación y el hábito, pues el modo de oposición en ambos es el mismo: pues la ceguera se opone a la vista, así como el ser ciego se opone al tener vista. Pero en esto hay diferencia: que la ceguera y la vista nombran a los mismos opuestos según la privación y el hábito; el ser ciego y el tener vista nombran al sujeto según que está bajo la privación y el hábito, como denominado por ellos, y por eso como el sujeto por sí mismo no tiene oposición consigo mismo, ni el sujeto puede oponerse al sujeto, queda que no hay allí oposición sino de la privación y el hábito, la cual se significa que está puesta en torno al sujeto, y por eso es necesario que el mismo modo de oposición

sea entre la ceguera y la vista, y entre el ser ciego y el tener vista, o entre el ser privado de la vista y el ver o el tener el hábito.

Hay que advertir, sin embargo, que esta oposición no es la oposición de los contrarios: pues aunque la privación se salve en el contrario, como cuando se dice que de lo 'no blanco' se hace 'blanco', digo que puede ser blanco, y esto es lo 'negro'; sin embargo lo negro y lo blanco, en cuanto son formas contrarias en acto, son también repugnantes entre sí, y así se oponen como contrarios. Pero en cuanto hay lo mismo en aquellos que participan de ambas formas como lo perfecto y lo imperfecto y como formable para la especie, como es la luz; o hablando lógicamente el género que está en cada una de las especies como potencia, y como formable para la especie; así se oponen como la privación y el hábito; y así de uno puede hacerse lo otro, como el acto de la potencia; pues así cada uno se hace del otro, como lo que no puede esto, puede sin embargo ser aquello, y ambos tienen la incoación y el principio de su ser en el otro; y esta privación, que es uno de los principios del movimiento, precede al hábito según la naturaleza; y porque la materia nunca está sin forma, por eso tal privación está fundada según el modo que decimos en la forma contraria o disparatada; y por eso dice el Filósofo que de cualesquiera cosas el género sea uno, de aquellas la materia es una. Es patente, por tanto, que la privación y el hábito tienen un modo especial de oposición distinto del modo de oposición de los contrarios.

El cuarto género de oposición es según la contradicción: el cual, porque es complejo, no conviene tanto al propósito de este tratado. Pues en esta parte, hablando lógicamente, no pretendemos nada sino sobre la ordenación de los predicables, según que los predicables de las cosas son significativos de los predicamentos, y tienen que ser reducidos a las cosas; y porque las cosas opuestas están bajo los contradictorios, por eso al tratar de los opuestos, fue oportuno tratar de los contradictorios según que bajo los contradictorios subyacen las cosas opuestas. Y por eso hay que saber que aquello que según la cosa está bajo la afirmación, y aquello que según la cosa está bajo la negación, no es lo mismo que la afirmación y la negación: cuya prueba es: porque la afirmación es una oración afirmativa, la negación (que es contradictoria) es una oración negativa; de aquellos sin embargo que están en la afirmación y la negación, son como cosas afirmadas y negadas; pues ninguno es oración, sino más bien la cosa que subyace a la oración, así como lo significado subyace al signo.

Hay que saber que la afirmación se dice de tres maneras, e igualmente la negación. Pues se dice afirmación a la cualidad y forma de la afirmación en la parte por la aserción de la composición; y de este modo la afirmación es cualidad de la proposición, y por lo opuesto se dice negación a la cualidad o forma de la división de lo compuesto, y es cualidad de la proposición negativa. A veces se dice afirmación a la oración enunciativa que dice uno de otro, y así la afirmación es especie de la

proposición. A veces se dice afirmación a la parte de la negación, cuando a saber se niega lo mismo en la negativa que se afirma en la afirmativa; y así la afirmación y la negación son opuestos en torno a lo mismo; aunque la afirmación no se oponga a la negación como parte, sin embargo la oposición está en esto: que lo que se significa que está en una, se significa que no está en la otra; el no estar y el estar, sin embargo, son opuestos por la afirmación y la negación.

Si alguien sin embargo objetara que entre la afirmación y la negación hay un orden, que la afirmación es antes que la negación, pues la negación no niega sino lo que la afirmación afirma; y parece que los opuestos según la afirmación y la negación son en torno a lo mismo en orden, y así son opuestos como la privación y el hábito, como es claro por lo dicho antes, Hay que decir que cuando se dice que

opuestos como privación son en torno a lo mismo en orden, se entiende que aquel orden está en las cosas determinadas por la naturaleza; el orden sin embargo que hay entre la afirmación y la negación no es de tal clase, sino que es un orden de razón: porque a saber la negación no niega sino lo que la afirmación afirma en cualquier tiempo; y esto no está en la oposición de la privación y el hábito. Estos géneros de oposición son, por tanto, distintos entre sí; y en el argumento hay un paralogismo equívoco, y que de una manera y de otra se toma el orden de una y otra parte.

Aunque sin embargo, como se ha dicho, lo que subyace a la afirmación no sea la afirmación, y lo que subyace a la negación no sea la negación, sin embargo debe concederse que aquello que subyace a la afirmación y a la negación son opuestos como la afirmación y la negación; y hay en ellos el mismo modo de oposición que hay también en los contradictorios: pues así como la afirmación es opuesta contra la negación, como 'él está sentado' es opuesto a 'él no está sentado', así también las cosas que están puestas bajo una y otra, a saber, la afirmación y la negación, tienen el mismo modo de oposición, como 'estar sentado' se opone a 'no estar sentado' respecto de lo mismo y en torno a lo mismo.

Si sin embargo alguien preguntara diciendo que, dado que la afirmación y la negación en el discurso son complejos, en los cuales por la naturaleza de la contradicción hay oposición, mientras que en las cosas está el modo de aquella oposición, parece que esta oposición sea primaria en el discurso, y no en la cosa sino por consecuencia y no por la verdad, sino sólo por algún modo de ella; incluso esto algunos lo concedieron a veces. Pero contra esto está lo que dice la autoridad de Platón: porque la cosa no está sujeta al discurso, sino el discurso a la cosa, porque el discurso no es sino para significar las cosas; y como se ha dicho en lo anteriormente tenido, en el hecho de que la cosa sea o no sea, la oración es verdadera o falsa; y así parece que lo primero está en la cosa, y consecuentemente en el discurso; y esto debe concederse. Y por esto debe decirse que

la contradicción no está en el discurso sino según que se refiere a la cosa, y está en la cosa como en la causa, pero en el discurso como en el signo de la cosa. Además, sin embargo, hay que advertir que en la cosa está como en la causa y no en la composición y división: pues la cosa está en la cosa o separada de la cosa, como en una composición media que sea diversa de las cosas compuestas, pero la nota de composición o la nota de división la pone el alma, como dice Aristóteles. Y por eso tres cosas hay en la oposición según la afirmación y la negación, a saber: que a la misma cosa se refieran la afirmación y la negación, y al mismo intelecto que compone y divide, y que se observe en el discurso la identidad de significar en la afirmación y la negación: porque la cosa es la causa, el intelecto en cambio es lo que compone y divide, y el discurso el signo de la composición y de la división.

Hay que advertir sin embargo que quienes definen la afirmación y la negación usan un género remoto diciendo que la afirmación es una oración afirmativa, y no diciendo que es una enunciación: porque queriendo mostrar que la afirmación y la negación son opuestos, mejor se muestra por el género que es 'oración', porque esto es común a ambas, a saber, a la afirmación y a la negación; la enunciación sin embargo es una especie de la oración, y hablando propiamente nada se enuncia en la enunciación negativa, sino más bien se niega algo de algo en la enunciación; y lo que fue enunciado en la afirmación, se niega en la negación.

Además hay que notar que cuando se dice 'la afirmación es una oración afirmativa', se pone 'afirmación' por la especie de la enunciación o proposición cuyo género es la oración. Cuando sin embargo se añade 'afirmativa', se pone 'afirmación' por la cualidad de la proposición que informa y denomina a la oración según cuál clase.

Y si alguien dijera que otras de las oraciones son afirmativas, debe decirse que no lo son: porque no afirman lo verdadero o lo falso. Por lo cual cuando se dice 'ojalá no muera', no se ha negado algo, sino que es un deseo sobre el no morir. Del mismo modo también cuando se dice 'no hagas esto' o 'no hagas alguna otra cosa', nada se niega, sino que es un mandato o precepto sobre el no hacer. Y lo mismo ocurre en las afirmativas, cuando se dice 'haz esto' o 'ojalá lo hagas': pues esto nada es dicho, sino un precepto o deseo sobre algo que debe ser hecho o por hacer; y en tales casos no hay propiamente afirmación o negación como se ha dicho, porque si estuviera presente por el modo de la afirmación o negación, el todo significa un afecto de la mente, el cual se importa por el modo del verbo que se pone en la oración.

CAPUT VII.

Sobre la diferencia de la oposición según la privación y el hábito, de la oposición de relación y contrariedad.

Determinados así los géneros de oposiciones, hay que ver en qué difieren entre sí y entre ellos mismos. Que la privación y el hábito sin embargo no se oponen así, o del mismo modo que los relativos, sino que estos dos géneros de oposición son

diversos, es manifiesto, tomando primero la diferencia o la razón de la diferencia de los mismos que son opuestos: pues la vista, que se opone a la ceguera como el hábito a la privación, no se dice esto mismo que es 'vista' de su opuesto que es la 'ceguera' según algún caso, ya sea según el genitivo, ya sea según otro caso, no se dice respecto a él: pues no se dice vista de la ceguera, ni vista para la ceguera, ni vista hacia la ceguera, ni vista por la ceguera: pues ninguno de estos hábitos puede referirse a la cosa, y a aquello que es vista según que es vista; de otro modo sin embargo la vista no puede ser esto mismo que es hacia otro. De igual modo sin embargo tampoco la ceguera se dice esto mismo que es la ceguera de la visión, ni según algún otro caso se dice esto mismo que es de otro. Pero la ceguera se dice privación de la visión, y así según el género de algún modo es de otro, pero no según la especie: pues la ceguera de la visión no se dice 'ceguera'. La causa de esto sin embargo se dijo en lo anteriormente tenido en el tratado de la Relación, porque a veces en la razón del nombre de la especie se cierra o se concibe aquello de lo cual es, y aquello hacia lo cual se dice; y entonces incongruentemente se opondrán desde fuera. Induciendo además la razón por los mismos opuestos, como es claro por lo anteriormente tenido, todos los relativos se dicen recíprocamente para la conversión: por lo cual también la ceguera, si fuera del número de aquellas cosas que son esto mismo que son hacia algo, se conver-

ciertamente hacia aquello respecto a lo cual esto se dice según esto mismo que es: pero no se convierte: pues la vista no se dice vista de la ceguera, como se probó un poco antes; por lo tanto, tampoco la ceguera es relativa a algo por esto mismo que es. Pues bien, el modo de oposición de aquellas cosas que son relativas se toma del hecho mismo de que son relativas. Por consiguiente, dado que el modo de oposición de privación y hábito no se toma de esto, queda claro que una es la oposición de la relación, y otra la de aquellas cosas que se oponen como privación y hábito.

Ahora bien, que las cosas que se oponen como privación y hábito no se oponen como contrarias, es manifiesto a partir de lo que se dirá: pues los contrarios son o bien mediatos o bien inmediatos: pero de aquellos contrarios de los cuales nada es término medio, como los contrarios que son inmediatos, es necesario que siempre uno de los contrarios esté presente en el sujeto susceptible en el cual esos contrarios inmediatos están dispuestos por naturaleza a darse, o bien son aquellos en los cuales y de los cuales parecen predicarse por denominación: pues siempre uno de ellos se predica de tales cosas, o ambos bajo disyunción: en efecto, siempre según todo tiempo no hay nada intermedio entre esos contrarios, uno de los cuales es siempre necesario que en todo tiempo esté en el sujeto susceptible, y uno de los cuales es siempre necesario predicar del sujeto susceptible, como es evidente acerca de la enfermedad y la salud en torno al animal, y

de lo abundante o impar y lo perfecto o par en torno al número. En cambio, de los contrarios de los cuales hay algún término medio, nunca en ningún tiempo es necesario que el uno u otro esté presente: pues siempre puede estar presente el término medio, que no es ninguno de los contrarios: ya que no es necesario que en todo o en algún sujeto susceptible esté presente lo deslumbrante o blanco, o lo negro, porque puede estar presente lo oscuro o lo pálido. De manera similar, no es necesario que esté presente lo caliente o lo frío en todo o en algún sujeto susceptible, porque puede estar presente lo tibio, que no es caliente ni frío: pues nada prohíbe que en estos contrarios y otros semejantes esté presente un medio que no es ninguno de los extremos. Pero de aquellos, como hemos dicho, hay algún medio, de los cuales no es necesario que uno esté siempre presente en el sujeto susceptible, exceptuando aquellos en los que uno de los contrarios está presente naturalmente, así como lo caliente está presente en el fuego, y así como el ser blanco refulgente está por naturaleza presente en la nieve. Mas en tales casos es necesario que uno esté presente, y no conviene que su opuesto lo esté, o es imposible que esté presente sin la corrupción de la sustancia. Pues no es posible que el fuego sea frío de modo tal que permanezca la sustancia del fuego, ni que la nieve sea negra de modo tal que permanezca la sustancia de la nieve: en verdad hay además muchos otros sujetos susceptibles de calor y de blancura, aparte de aquellos en los que el uno o el otro está presente por naturaleza. Y entonces

a partir de lo dicho queda claro que no es verdadero para todo sujeto susceptible que uno de los contrarios mediatos esté presente, sino solamente para aquellos sujetos susceptibles en los que el uno o el otro inhiere por naturaleza: y en éstos uno inhiere de manera determinada, y no conviene que inhiere el otro.

En la privación y el hábito nada de lo que se ha dicho acerca de los contrarios inmediatos es verdadero. Pues para el sujeto susceptible de privación y hábito no siempre es necesario que esté presente el uno o el otro, esto es, la privación o el hábito: porque estos no están en él sino en un tiempo determinado: pero un animal recién nacido aún no tiene un tiempo determinado por la naturaleza para ver, y no se dice que sea ciego ni que tenga vista. Por lo cual se sigue que privación y hábito no son del número de tales contrarios que no tienen término medio, porque de aquéllos es necesario que en todo tiempo uno esté presente en su sujeto susceptible. Pero tampoco privación y hábito son del número de tales contrarios de los cuales hay un medio; pues en todo sujeto susceptible de privación y hábito es necesario que esté presente uno, el hábito o la privación, después de que haya llegado el tiempo en que dicho sujeto susceptible está naturalmente dispuesto para tener el hábito: en efecto, de esta manera se dice ciego o con visión: y entonces no conviene por necesidad que el uno u otro esté presente de modo determinado, a saber, la vista o la ceguera determinadamente, sino que indeterminadamente estará presente por necesidad uno

de los dos: pues es vidente o es ciego de forma indeter-

-minada. Pero en los contrarios en los cuales hay un medio, nunca en ningún tiempo es necesario que el uno u otro esté presente, porque el medio siempre puede estar presente: mas a ciertos sujetos susceptibles les conviene determinadamente que inhiere uno de los contrarios mediatos, como hemos dicho, a los cuales esto les inhiere por naturaleza. Por lo cual es manifiesto que las cosas que se oponen privativamente no tienen oposición de ninguna de las dos maneras: pues ni siempre está presente uno, como los de los contrarios inmediatos; ni es que nunca sea necesario que esté presente uno, como se da la oposición en los contrarios mediatos.

Además, esto mismo se prueba en los contrarios, ya sean mediatos o inmediatos: existiendo y permaneciendo el sujeto susceptible en su sustancia, es posible que se produzca una mutación de alteración de uno al otro, a menos que uno de los contrarios esté presente de forma natural, así como en el fuego está el calor por naturaleza. Pues en los contrarios inmediatos, el animal que ahora está sano, es posible que caiga enfermo, habiendo mutado de la salud a la enfermedad: y en los contrarios mediatos, es posible que lo que ahora es blanco, se vuelva negro y mute de la blancura a la negrura, y de modo semejante es posible que lo caliente se vuelva frío, y viceversa, y es posible que lo virtuoso se vuelva vicioso, y viceversa de lo vicioso es posible que se vuelva virtuoso, lo cual, sin embargo, niega Platón en el

libro titulado *Menón*, pero no se puede negar si suponemos que la virtud se produce por la costumbre: pues de acuerdo con esto, un hombre vicioso, al ser conducido a mejores ejercicios o habituaciones de buenas obras, y en las virtudes inteligibles al ser conducido a mejores doctrinas y cosas semejantes y a elecciones, aunque tal vez al principio progrese un poco para ser mejor. Pero si toma al menos siempre o de manera continua un pequeño aumento, está claro que o se mutará perfectamente y será perfectamente virtuoso, o recibirá un aumento lo bastante grande como para obrar como un hombre virtuoso. Pues si por el hábito se vuelve convenientemente más movible hacia la virtud, de modo que hace las obras de la virtud con facilidad y se goza en ellas: o incluso si no es un hombre, pero sin embargo toma cualquier aumento, es indudable que o se mutará perfectamente, o tomará un aumento lo bastante grande que será suficiente para la recepción de la virtud. Porque si desde el principio toma algún aumento, es verosímil que en él reciba un aumento si persevera en el ejercicio de las buenas acciones, y como esto se hace siempre de forma continua, así se restituye perfectamente al hábito contrario, a no ser que tal vez por falta de tiempo sea suspendido o acortado: ya que no todos progresan igualmente en un tiempo igual, porque uno es menos hábil que otro, porque las dotes naturales cooperan mucho con las morales. Así es como sucede en los contrarios.

Pero en la privación y el hábito esto que se ha dicho no conviene en modo alguno: pues

es imposible en la privación y el hábito que la mutación se dé indiferentemente del uno al otro: pues del hábito se da la mutación a la privación, pero de la privación al hábito es imposible que haya mutación. Pues un ciego que se ha quedado así, nunca volverá a ver, ni cuando alguien se ha quedado calvo, vuelve jamás a tener cabello en la cabeza, ni a uno que se ha quedado desdentado sin dientes, le vuelven a nacer los dientes de modo que se vuelva dentado.

CAPÍTULO VIII.

Sobre las cuestiones dudables que tratan acerca de las cosas que se han dicho.

Aunque por las cosas que se han dicho, no nos propongamos probar nada sino que las cosas que se oponen privativamente no se oponen ni como cosas relativas, ni como cosas contrarias, con todo, por la facilidad de la doctrina es bueno determinar las dudas que hay acerca de las cosas que se han dicho. Ahora bien, cuál sea la causa de que algunos contrarios son mediatos y otros inmediatos, ya se ha determinado en lo anterior.

Pero en cuanto a que uno de los contrarios está presente en algo por naturaleza, esta es la causa: que inhiere como una potencia natural; y esto

se toma de la prueba que hizo Aristóteles al final del tercer libro de los *Meteorológicos*. Pues en los componentes sustanciales del fuego, por el hecho de que es un elemento distendido por el movimiento hasta estar rarificado al máximo, lo caliente se arraiga en grado sumo, y no es separable de él, mientras permanezca la sustancia por

la cual el fuego es fuego: porque una vez que permanece la sustancia formal, permanece aquello que está arraigado en la sustancia como potencia natural.

Y si alguien objetara que el calor, por ser un accidente en una cosa, no puede ser sustancia en ninguna, y de este modo no es sustancia en el fuego, sino un accidente: y así el calor no está en el fuego como una especie de parte, y por ello parece que el fuego podría ser fuego y no estar caliente, porque el accidente es, como dice Porfirio, aquello que está presente y ausente sin la corrupción del sujeto, se debe decir que es un accidente natural y una propiedad esencial del fuego que lo sigue y no lo abandona. Pero debe concederse que no está en él como una especie de parte, porque lo que sigue a todo el ser perfecto no puede ser una parte. Pero lo que dice Porfirio, lo dice de un accidente común, que no es propio, a saber, natural: y por lo tanto, en tanto que accidente no tiene inseparabilidad, sino que tiene inseparabilidad debido a que es natural.

De esto queda claro que es falsa la opinión de los que dicen que las cualidades primarias son las formas sustanciales de los elementos: pues las formas sustanciales de los cuerpos no tienen ningún contrario: mas estas son contrarias entre sí [1].

También hay que saber que estas cosas están presentes por naturaleza, no la de lo que inhiere, sino por la naturaleza del sujeto en el cual inhiere, como dijimos: y de este modo todas las potencias naturales inheren en todas las cosas.

Pero si alguien dijera que así como lo caliente inhiere por naturaleza en el fuego, así lo frío inhiere por naturaleza en el agua: por tanto, así como el agua fría por naturaleza puede calentarse para ser caliente en acto sin la corrupción de su sustancia,

así también el fuego debería poder enfriarse en acto por naturaleza de modo que fuera verdaderamente frío sin que su sustancia se corrompiera. A esto debe decirse que, entre los elementos, como dice Aristóteles [2], solo el fuego es formal y los demás son contrarios materiales, y por eso lo que se arraiga en él se arraiga más profundamente que en los otros: y por eso, en los otros, aun permaneciendo en su sustancia, sus cualidades se separan según el acto, y permanecen en sus raíces en la potencia que retorna al acto cuando el que altera cesa de su alteración. Y por eso el agua calentada, al cesar el que calienta, por sí misma vuelve a hacerse fría. Mas el fuego, como es sumamente enrarecido, y porque recibe en su interior la alteración de lo que enfría por el hecho de ser sumamente formal, al enfriarse se espesa e inmediatamente se corrompe y pierde la sustancia y forma del fuego: cosa que después del fuego hace el aire de modo proporcional. Mas el agua y la tierra, porque son espesas, no admiten tan profundamente en sí mismas las alteraciones de aquellas cosas por las cuales se mutan: y por eso llegan a ser en acto en forma de quien las altera, y con esto mantienen por largo tiempo en acto sus propias cualidades y potencias naturales.

Mas lo que dijimos de que uno pasa de vicioso a virtuoso si desde el principio inicia un crecimiento mediante el ejercicio en acciones buenas, se dijo por Sócrates y Platón, que dijeron que la virtud según la cual el hombre es virtuoso no es un bien enseñable ni adquirible por costumbre, sino que la virtud es un don de los dioses inmortales: mas el hombre se prepara para la virtud a través de la costumbre y la enseñanza, ya que los dioses no ayudan a los inertes y perezosos, sino a quienes se esfuerzan y se preparan para la virtud.

Ahora bien, en cuanto a lo que se ha dicho de que no se puede producir un regreso de la privación al hábito, esto debe entenderse de la privación que priva tanto del hábito como de la aptitud del sujeto para el hábito, o que priva de los principios por los cuales el sujeto tiene la aptitud para la recepción del hábito-

-ción, así como se halla la ceguera respecto de la vista: y tal privación sigue al hábito en el tiempo y por naturaleza: pues esta privación no deja al sujeto sin capacidad para el hábito. Ahora bien, hay otra privación que no priva del hábito, sino de la esencia en lo que respecta a ser en acto el hábito: y ésta es aquella en la cual se halla la incoación del hábito en cuanto a la potencia, y de la cual es extraído el hábito, y desde ella en todo movimiento y mutación se da un proceso hacia el hábito en acto según el modo por el que el sujeto susceptible del acto se mueve de la potencia al acto: y esta privación precede siempre al hábito en el tiempo y en el movimiento, y también en la naturaleza de la materia y de la potencia: y de

esta privación no hablamos aquí, porque no priva totalmente del hábito. Ni tampoco hay entre tal privación y su hábito plena oposición como la de las cosas opuestas privativamente. Pero nosotros hablamos aquí sobre la diferencia de los modos de oposición, y por eso no hablamos de privación y hábito, sino en la medida en que tienen entre sí una oposición plena de esta clase. Y las otras cosas que se han dicho son manifiestas por sí mismas.

Por otro lado, respecto a lo que se ha dicho de la nieve, de que por naturaleza le inhiere el ser blanca: esto ocurre en efecto porque la nieve se genera materialmente de lo perspicuo endurecido y quebrado en partículas mínimas: mas lo perspicuo quebrado y endurecido por la indura-ción se vuelve en todas partes de su superficie receptivo a la claridad de la luz: y esta es la naturaleza y la causa natural de la blancura: por consiguiente, a través de esta naturaleza inhiere a la nieve el ser blanca.

CAPÍTULO IX.

De la diferencia de la contradicción respecto a las otras oposiciones, y sobre si la verdad existe desde la eternidad.

Aclaradas estas cosas, ha de mostrarse la diferencia de la contradicción respecto de todas las demás oposiciones. Digamos pues que en la afirmación y en la negación, siempre, ya sea que exista el sujeto del cual trata la afirmación y la negación, o que no exista, ciertamente una de las partes de la contradicción es verdadera y la

otra es falsa: pues de cualquier cosa, sea existente o no existente, se dice una afirmación o una negación verdaderas: y de ninguna cosa resultan ser simultáneamente verdaderas o falsas las dos contradictorias, como ha sido probado en el libro cuarto de la *Primera Filosofía* [1]: pues ya sea que Sócrates exista o que no exista, respecto a Sócrates una de las contradictorias es verdadera y la otra falsa: pues es obvio que cuando se dice que Sócrates (mientras que el propio Sócrates existe) está enfermo y Sócrates no está enfermo, que una de esas proposiciones es falsa y la otra verdadera. De manera similar si suponemos que Sócrates no existe, y se dijera que Sócrates está enfermo o no está enfermo, una es verdadera, y la otra es falsa, pues que Sócrates está enfermo cuando Sócrates no existe, es falso, y que Sócrates no está enfermo es verdadero. Por esta razón, sólo en aquellas cosas que se oponen contradictoriamente, es propio que siempre una de ellas sea verdadera y la otra sea falsa, y nunca sean simultáneamente verdaderas o simultáneamente falsas.

Sin embargo, hay algunos que objetan enérgicamente contra esto, y no son hombres de la antigüedad sino modernos. Pues Agustín [2] mediante esto mismo que se afirma aquí pruébase que la verdad es inmortal diciendo: o bien la verdad fue siempre o no fue siempre. Si siempre fue, se obtiene el propósito de que la verdad inmortal ha sido desde la eternidad. Mas si la siguiente afirmación es falsa: "la verdad siempre fue", su contradictoria es verdadera, es decir: "la verdad no siempre fue". Y si esto es verdadero, algo era verdadero;

pero algo no es verdadero sino en la verdad: luego la verdad era cuando la verdad no era, lo cual es falso. Es conveniente del mismo modo, aquello de lo cual se sigue que, a saber, la verdad no siempre fue: luego la verdad siempre fue. De igual forma se prueba que la verdad siempre será: pues o la verdad siempre será, o no siempre será. Si siempre será, se obtiene el propósito. Mas si no siempre será, entonces es falsa la proposición "la verdad siempre será": luego su contradictoria es verdadera, es decir, "la verdad no siempre será". Y si esto es verdadero, algo es verdadero: mas no hay algo verdadero si no es por medio de la verdad: luego la verdad es la que no-

-habrá verdad, lo cual es imposible. Por lo tanto, fue falso lo que se dijo antes, a saber, que no siempre habrá verdad: luego la verdad es eterna e inmortal. Y esto se sigue de la verdad de la proposición y de la verdad de lo enunciable, las cuales verdades no son la verdad increada.

Si esto se concede, entonces objetan los modernos probando que más de una cosa será desde la eternidad de esta manera. Pues supongamos que estamos antes del mundo: entonces si esta es verdadera, «que el mundo ha de ser», o esta proposición, «el mundo será», y si es verdadera, se sigue que antes del mundo hubo algo verdadero. Mas si no es verdadera: entonces se sigue que su contradictoria es verdadera, y así de nuevo se sigue que algo es verdadero, y que la verdad de aquello fue antes del mundo, o no fue sino eterno, y la eternidad desde la eternidad: por lo tanto, algo fue verdadero cuya verdad existió: pero tanto

lo enunciable como la proposición son creados y de verdad creada. Luego algo creado existió desde la eternidad.

Si esto ciertamente se concede, se sigue inmediatamente el inconveniente que dice Platón, que lo que es creado, es hecho: mas todo lo hecho comenzó: luego lo creado comenzó: lo que empero comenzó, no es eterno: luego lo creado no es eterno: lo enunciable o la proposición es algo creado, luego no es eterno: y si la proposición y lo enunciable no es eterno, entonces su verdad no fue desde la eternidad: y así parece seguirse que la verdad de la proposición sea desde la eternidad, y no sea desde la eternidad.

A esto, empero, algunos otros dijeron [1] que la verdad de lo enunciable y de la proposición no era desde la eternidad: y asignan la causa diciendo que la verdad de lo enunciable y de la proposición no puede ser sino existiendo lo enunciable y la proposición. Antes del mundo, empero, desde la eternidad no hubo enunciable, ni proposición, y por eso cuando dice, si esta no es verdadera, la verdad será, la contradictoria será verdadera. Dicen que esto no se sigue: porque la contradictoria es una proposición o un enunciable: antes del mundo, empero, ni esta fue verdadera ni la otra, porque no hubo ninguna proposición. De igual modo dicen del futuro, que la verdad no será cuando no sea el mundo si se supone que todo el mundo se reduce a la nada.

Y si es verdad lo que dicen estos, entonces esta doctrina de las contradictorias no es generalmente verdadera, y se sigue que de la oposición

de contradicción hay un medio en el cual ni una ni la otra de las contradictorias es verdadera o falsa: y se siguen muchos inconvenientes contra este principio, de que de cualquier cosa la afirmación o la negación es verdadera, y de ninguna simultáneamente: y si este principio no es de firme verdad, nada es de cierta verdad en las demostraciones: porque, como dice Aristóteles, en este principio como en el primero se apoya toda demostración.

Por lo cual nosotros decimos que la doctrina que aquí se transmite es de certísima verdad, y que las argumentaciones de Agustín proceden y son necesarias. Pero debe decirse que las cosas de las cuales se dicen la afirmación y la negación, están en el ser y en la misma ordenabilidad de las cosas. Y esto es manifiesto por Avicena, Algazel y Alfarabi diciendo (como es verdad) que cuando el predicado se concibe en la razón del sujeto, tal proposición es verdadera sea que la cosa exista o no exista: pues ya sea que el hombre sea y el animal, o no sea el hombre y el animal, esta es siempre verdadera, «el hombre es animal», y el animal es animado sensible y vivo y sustancia: y por eso se sigue, «el hombre es animal», y «el animal es vivo», y «el vivo es sustancia». Pero si más adelante se infiere, «y la sustancia es ente: luego el hombre es ente». Dicen que no se sigue: porque ser ente o los entes le acontece al hombre y al animal, y no se encierra por sí en el intelecto de ellos. Cuando empero se dice, «el hombre es animal», basta para la verdad de la proposición la ordenación sustancial del predicado al sujeto.

Cuando empero se añade, «el animal es ente», y el ente no es de la razón del animal o del hombre : no

pues hay allí un orden sustancial de uno hacia otro: y por consiguiente si el animal es un ente, o el hombre es un ente, es menester que sea un ente en acto: y esto va contra la hipótesis, pues hemos supuesto que no exista el hombre o el animal.

Por tanto, siguiendo esta doctrina decimos que la ordenabilidad de las cosas en predicado y sujeto, se da por igual en las cosas existentes y en las cosas no existentes, mientras no sean imposibles para existir: y por consiguiente antes del mundo esta proposición, "el mundo existirá", estaba en la misma ordenabilidad de las cosas. Y si se pregunta, ¿en qué estaba aquella ordenabilidad de las cosas cuando no existían las cosas? Debe decirse que estaba en las razones mismas de las cosas. Mas si se pregunta nuevamente acerca de aquellas razones, debe decirse que estuvieron en la sabiduría del creador y ordenador. Pero si alguien infiriera más aún, diciendo que en la sabiduría del primer intelecto estuvieron como una sola cosa y no como algo ordenado uno con respecto a otro, debe decirse que las cosas en la sabiduría del intelecto de la causa primera se consideran de dos modos, a saber, como cosas consideradas al producir, o como el intelecto con el que son entendidas. Y de l primer modo ciertamente susceptibles de la pluralidad y el orden no ciertamente en el acto del que ordena, sino el que existe en las cosas ordenables: y de este modo es posible que haya verdad sobre ellas, y

son enunciables hacia la verdad, aunque nunca haya habido enunciación, y de esta forma lo enunciable reducido a cosa, y similarmente la proposición pueden existir desde la eternidad: y, sin embargo, solo una cosa se halla en acto desde la eternidad. Y a lo que se inquiere, de si tal cosa es creada, ¿o no? Debe decirse que es creable, mas no creada según los órdenes de las cosas: y esto, aunque está en el creador, con todo difiere en la razón del creador, porque el creador no es creable ni tampoco creado. Pero si se toman estas cosas que están en el intelecto del creador como entendimiento, como el creador no entiende sino a sí mismo, resulta entonces verdadero que las cosas en el creador existen al modo del creador, y no son ni una ni múltiples, ni ordenadas ni desordenadas, sino que son lo mismo que Él.

Y esta es la doctrina de Avicena, la cual concuerda con Porfirio, quien dice que sin existir ninguna especie, el animal puede ser entendido como sustancia animada sensible. Y consta que no habla del intelecto del que entiende, porque, de ser así, no diría nada: ya que si no existe la especie del animal, nada es lo que entiende. Sino que habla del intelecto de lo inteligible: porque según el orden de la naturaleza, sin existir ninguna especie, aún en cuanto está en sí, la sustancia animada sensible permanece intelectualmente.

CAPÍTULO X.

De los contrarios con respecto al bien y el mal, los cuales tienen un modo especial de contrariedad.

Ahora bien, en las costumbres el mal es ciertamente contrario al bien, si se toma el bien en el hábito de la virtud y en acto; y el mal, asimismo, en el hábito de un vicio y en el acto opuesto a la virtud. Mas es manifiesto esto mismo por inducción de los casos singulares, a saber, que el mal es ciertamente contrario al bien: pues en el cuerpo, aunque no existen virtudes y vicios, con todo existen aquellas cosas que se corresponden con los vicios y virtudes, como a la sensibilidad de los sentidos la prudencia, a la fortaleza del cuerpo la fortaleza, a la rectitud del cuerpo y a la coordinación de los miembros la justicia, a la salud corporal la templanza, porque la salud consiste en la templanza de la complexión: y de esta forma a la salud como un bien se opone la dolencia o enfermedad como un mal, y en el alma a la justicia considerada como un bien se opone la injusticia como un mal; a la fortaleza corporal en uno y otro caso, es decir el cuerpo y en el alma, como un bien se opone la debilidad como si fuera un mal, porque la debilidad del corazón es temor o la cobardía. Mas sucede algo parecido en todos los otros casos: porque siempre al bien se opone el mal.

Sin embargo, en modo alguno al bien se le opone el bien: y la causa de esto es, porque el bien es, como dice Aristóteles en el libro segundo de la Ética, a partir de una sola y total causa, por la causa del acto que está obrando, y cuando las circunstancias del que obra y del acto se congregan en el fin: y esto ocurre en todas las cosas en las que hay cierta virtud actuando, sean cosas corpo-

rales o cosas animadas, esto es, vinculadas al alma, o bien si fueren cosas relativas al intelecto o divinas, como dice Dionisio: y por consiguiente el bien resulta uniforme: y así, uniforme

-forme: ahora bien, lo uniforme no se opone ni puede oponerse a lo uniforme, porque lo uniforme concuerda con lo uniforme y no puede ser opuesto: y por eso dice Aristóteles que todas las cosas consonantes son verdaderas y buenas. En cambio, lo falso disuena de inmediato respecto a lo verdadero, y el mal disuena de inmediato respecto al bien. Mas todas estas cosas se entienden acerca del bien y el mal dichos de manera absoluta, y no acerca del bien y el mal dichos por accidente como aquí y ahora: porque así nada prohíbe que una misma cosa sea mala y buena, así como ser cortado y ser quemado que son males, son sin embargo bienes tanto ahora como aquí. Pero sobre tales cosas corresponde disputar o debatir en la ética: mas esto basta con saberlo solamente en la medida en que el mal se opone al bien, pero el bien nunca se opone al bien.

Pero a veces al mal se opone el bien, y a veces el mal se opone como contrario al mal: pues la pobreza extrema, por ser un mal en los ciudadanos, ya que impide los actos civiles, se opone contrariamente a la superabundancia que impide los actos de la felicidad contemplativa, y que por eso también es un mal. Pero en pocos casos esto es así, a los cuales prestando atención uno puede verlo fácilmente. En cambio, en la mayoría de los casos el bien siempre es contrario al mal. Pues no se halla sino en las materias éticas, civiles y

económicas que el mal sea contrario al mal, y en aquellas que tienen analogía o proporción con las civiles o éticas: mas en todas las demás cosas el mal es contrario al bien. Pero nunca se halla un bien contrario a un bien, sino que es concorde: pues por el hecho de que el bien lo es de un solo modo y por una causa total y única, el bien es indivisible y proporcional a la igualdad: mas a lo igual no se opone lo igual, sino lo desigual. Por lo cual en la columna de los bienes Pitágoras colocó lo igual, y lo desigual lo colocó en la columna de los males [1].

Además, al considerar los contrarios, no es necesario que, si existe uno de los contrarios, por necesidad exista el restante. Pues si suponemos que todos los animales están sanos, entonces por tal hipótesis la salud existe, pero la enfermedad no existe. De modo parecido, si suponemos que todo cuerpo delimitado es blanco, entonces la blancura ciertamente existe, pero la negrura no existe: porque si existiera, convendría que estuviera en algún cuerpo delimitado: y hemos supuesto que todos esos cuerpos son blancos. Estas cosas también las podemos ver en las expresiones complejas. Pues si el estar sano Sócrates es contrario a que Sócrates esté enfermo, por el hecho de que hay un mismo modo de oposición en los contrarios incomplejos, y en los contrarios complejos cuando se predican de un mismo sujeto: entonces, así como mediante la complexión decimos "Sócrates está sano" y "Sócrates está enfermo", dado que no es posible que estas cosas inheren simultáneamente al mismo sujeto en el

mismo tiempo, no es posible que cuando se dé la una, se dé también simultáneamente con ésta la restante. Pues siendo y siendo verdadero que Sócrates está sano, resulta entonces imposible que durante el mismo tiempo Sócrates esté enfermo, porque de otro modo los contrarios inhererían simultáneamente en acto.

Mas aunque no inheren simultáneamente en acto, es manifiesto que todos los contrarios ocurren en torno a una misma cosa ya sea en especie, o en género: pues están dispuestos por naturaleza a producirse en torno a lo mismo en número, como ocurre en torno al sujeto: pero suceden algunos contrarios en torno a lo mismo en especie, del mismo modo que respecto a aquello que es esencialmente constituyente de formas contrarias, como la blancura y la negrura en torno a la luz, y como lo agudo y lo grave en los sonidos respecto a lo insonoro que está en ambos, y como lo amargo y lo dulce en torno al humor digerido que se halla en los sabores y así en muchas otras cosas. También han de producirse en torno a una misma cosa en género, porque los contrarios están en un mismo género ya sea próximo o remoto: pues la enfermedad y la salud están dispuestas por naturaleza a darse en torno al cuerpo del animal, y así se dan en torno a lo mismo en cuanto al género, a saber, del animal. Por otra parte, la blancura y la negrura ocurren en un cuerpo delimitado, el cual no es idéntico en especie, sino en género remoto: pues no todos los cuerpos delimitados son idénticos en la especie próxima. Por el contrario, la justicia y la injusticia suceden en el alma, la cual

es idéntica en su especie especialísima: porque no se originan sino en torno al alma del hombre, la cual es la misma en la espe-

-cífica. Y así los contrarios ocurren en torno a una misma cosa en número, y en torno a una misma cosa en especie, y en torno a una misma cosa en género.

Aún más, la consideración sobre las cosas que son propias de los contrarios, es necesario que todos los contrarios se hallen en el género próximo, o en géneros próximos contrarios: o bien conviene que los contrarios mismos de por sí sean géneros contrarios. Pues lo blanco y lo negro están en un mismo género próximo, dado que el color es el género de estos contrarios. Pero la justicia y la injusticia, que son contrarias, están en géneros próximos contrarios, porque la justicia está en el género de la virtud, y la injusticia en el género del vicio: pero la virtud y el vicio son géneros contrarios, porque el género de la justicia es la virtud, mas el género de la injusticia es la iniquidad o el vicio. Pero el bien y el mal, tomados simplemente y de por sí o de forma universal, no están en algo como en un género, sino que ellos mismos por sí son géneros contrarios, y de este modo son géneros existentes de otros, a los cuales se reducen muchas o todas las demás cosas como a géneros.

CAPÍTULO XI.

Sobre las cuestiones dudables que existen en torno a las cosas que se han dicho acerca del bien y el mal.

Ahora bien, se da entre muchos una antiquísima cuestión: ¿en qué clase de oposición se oponen el bien y el mal? Y si se consideran las palabras de Aristóteles en el libro décimo tercero de la *Primera Filosofía*, y las palabras de Dionisio Areopagita en el libro *Sobre los nombres divinos*, capítulo 4, y las palabras de Agustín en el segundo libro de *El libre albedrío*, y las palabras del apóstol Pedro en el capítulo sobre los elementos contra Simón el Mago, e igualmente las palabras de Pitágoras en la columna de los bienes y los males, resulta claro que todos éstos dicen de manera concorde, a lo cual también Aristóteles induce a Sócrates y a Platón, que el mal se opone al bien de manera privativa y no ciertamente de manera contraria, y que el mal no es nada por sí mismo, ni un accidente, ni una sustancia, sino privación. Mas la privación, según ella misma, es completamente nada. Pues cuando se halla en algo, no está en él como un ente accidental o un ente sustancial, sino que está en él a modo de privación de un hábito: y esto es lo mismo a como la falta de forma y deformidad se dice que inheren en aquél que está mutilado o sin nariz, pues *muti* en griego suena en latín como nariz: mas consta que quedarse sin nariz no nombra a un ente que esté presente como un accidente, ni es un ente como sustancia, que es forma, o materia o el compuesto, sino que únicamente por defecto del hábito debido, deja atrás deformidad y fealdad.

Pero todos los autores señalados antes derivan esta cuestión hasta este punto, a saber, que el mal

no es nada en nada, y que no se trata de algo que sea ente en mayor medida en aquello de lo cual se da la privación, que en aquello de lo que no es privación, al igual que la ceguera no es en mayor grado un ente en el ojo que en la piedra: aunque en el ojo deja fealdad o deformidad, mientras que en la piedra no deja ninguna fealdad.

Por tanto Dionisio [1], al tratar del mal más sutilmente que los otros, demuestra esto mismo en la naturaleza del cuerpo y en la naturaleza del Ángel, a la cual algunos llaman inteligencia, aunque los Ángeles, de acuerdo a como hablan de los Ángeles la ley de Moisés y de Cristo, no son inteligencias [2], según cómo los filósofos hablaron acerca de las inteligencias. Sin embargo, estas cosas han de determinarse en el libro de las *Causas*. Mas la vía de argumentación de Dionisio se basa en que tomemos el bien de la naturaleza en el cuerpo, el bien del alma, y el bien del Ángel, y veremos que el mal no nombra ni afirma ninguna forma ni ningún ser, que sea una sustancia o accidente en oposición contraria al bien, o a aquella forma que llame buena, sino que el mal de todas estas cosas no añade absolutamente nada, sino únicamente el despojo del bien, o la corrupción, y la merma o la disminución, o por de cualquier otra manera que se le pueda dar el nombre de privación.

Para que estas cosas se entiendan más perfectamente, diga-

-mos que de los entes algunos son esencias o existencias, y algunos son entes que existen en aquellas esencias. Las esencias ciertamente

son formas simples, como géneros, y especies, y diferencias, inteligencias, y alma, y cosas de esta clase, a las cuales por sí mismas no les acaece la corrupción, pero si se corrompen, entonces se corrompen por accidente en cuanto que están en el ser de aquellas cosas que son por armonía y composición con aquellas en las cuales se hallan están, a las cuales se les da el ser conforme a esto que son. Mas a éstas que son compuestas en las cuales están las esencias, les acaece la corrupción por la disolución de la armonía y composición, que se dan en aquellas cosas que existen. Y por eso dice Dionisio allí donde habla acerca del mal, que ninguna cosa existente se corrompe, sino que la corrupción es la ablación o disolución del modo y de la armonía que se da en torno a aquellas cosas que no tienen el ser a partir de las esencias.

Por consiguiente, el bien formal del cuerpo por el que el cuerpo se llama bueno, es la perfecta aptitud hacia el ser y la obra del cuerpo por medio de los modos y las armonías que son conducentes a esto, a que el cuerpo sea perfecto en su ser y para el cuerpo. Mas la corrupción de esto no es otra cosa que la disyunción o corrupción de la armonía y la conmensuración: y esto no nombra nada más que privación y corrupción pura, y no a una esencia a la cual se le haga la armonía de algo como a una esencia que dé el ser a otro. Por lo tanto, el mal del cuerpo no es ninguna esencia, sino la corrupción del modo, y de la conmensuración, y de la armonía.

Similarmente el bien se da en el alma, y lo perfecto del alma es por la esencia, la cual es la

razón, o la racionalidad, y con más competencia es llamada razón. En consecuencia, el bien del alma en el alma con todas sus fuerzas, conforme al ser y al obrar, consiste en ser conmensurada a la razón como ordenadora de todas las cosas por medio de la razón. Luego el mal del alma no es más que la corrupción de este modo, y de la conmensuración y la armonía, y no de una forma contraria ante la cual el alma al conmensurarse y proporcionarse fuera mala y obrara el mal. En consecuencia, el mal del alma, igual que sucede con el cuerpo, no es más que privación, y no es algo que sea sustancia o accidente.

Del mismo modo se toma el bien del Ángel. El bien del Ángel es ser conmensurado bajo la esencia que es el intelecto agente puro y limpio: y el bien del Ángel es que esté en ser y en fuerzas y en acto y en operación poseyendo conmensuraciones respecto a semejante inteligencia o intelecto. Mas el mal del Ángel no es ninguna forma que sea contraria a esa conmensuración, hacia la cual y bajo la cual se constituya como un Ángel malo, para ser malo en el ser y en el obrar, sino que el mal del Ángel es la violación de dicha conmensuración y armonía, lo cual no es más que corrupción y privación.

Por consiguiente, en todas las cosas el mal se opone al bien como una privación, y no como un contrario. Y en esto todos los autores condenan al maniqueo, el cual dijo que existía una esencia del mal lo mismo que existe una esencia del bien, y dijo que los males por una cierta naturaleza esencial eran males; ante cuya naturaleza y forma se

armonizan y se constituyen al grado de no poder no-ser males. Aquí, pues, está el error, y la verdad es que en todas las cosas el mal no es otra cosa sino la privación del modo y de la conmensuración con el bien. Por ello, en efecto, corruptos los modos y las armonías y las conmensuraciones en lo que está conmensurado y armonizado a algo, permanecen no obstante los mismos elementos mensurados como posibilidades para la conmensuración: y esto es un cierto elemento ordenado al bien. Ahora bien, ser ordenable al bien es según la naturaleza, porque el bien (como dice Aristóteles) es lo que tiene por fin el bien.

Por eso dijo Dionisio que el mal es un bien disminuido, y apartado, fraccionado e imperfecto. Por su parte, Aristóteles dice introduciendo a Pitágoras, que el bien es el sitio del mal, y el mal el sitio del bien, del mismo modo que el ojo es el lugar de la ceguera y de la vista. Y tal y como dice Dionisio, de esta forma el mal del cuerpo va en contra del ser de la naturaleza. Pero el mal del alma va en contra del ser de la razón, y el mal del Ángel va en contra del ser del intelecto, así como el mal de una pierna coja se opone a la marcha y al ser natural de la misma. De manera semejante, sin embargo-

-mente ocurre en las fiebres y otros males del cuerpo que, en cuanto son malos, no son nada sino la corrupción de la conmensuración de la complexión en los humores, o de la composición en las partes y miembros. Pues la fiebre, por el hecho de que es según la naturaleza un humor podrido que se evapora por el cuerpo, no es un

mal del cuerpo, porque en el hombre bueno y sano acontece al humor que se difunda vaporosamente por el cuerpo: pero por el hecho de que la evaporación corrompe e impide los modos y la armonía y la conmensuración de la verdadera salud del cuerpo según la naturaleza, por esto tiene razón de mal.

Es patente, por tanto, que es verdad lo que dice Dionisio, que el mal nunca es y que no tiene causa formal o eficiente, sino que es incausal, y ajeno a la intención, y ajeno a la voluntad, e infecundo, y perezoso, y que no es sino una privación que incide por defecto del bien. Estos dichos sobre el mal han sido extraídos por nosotros de las palabras de los Antiguos. Y es patente que lo que dicen es innegablemente verdadero. De qué manera empero el bien se convierta con el ente, no puede determinarse aquí según los principios de esta ciencia, ni nosotros hablamos aquí de tal bien, sino más bien del bien que es el bien de cada cosa que sirve para la armonía de la conmensuración, que tiene según su propia esencia perfeccionándola en el ser y en el acto que es según la razón de su esencia.

Lo que también dicen algunos, que la bondad dice una forma añadida sobre lo que es, y por eso esta sea una predicación verdadera, «la bondad es buena», es falso, y no se entiende lo que dicen. Pues el bien sobre el ente o sobre lo que es, no añade sino la relación al fin y al acto perfecto, como se ha dicho: pero esto tiene que determinarse en el libro sobre las *Causas*.

De qué manera en verdad en esta doctrina de los predicamentos el bien y el mal se digan

ser contrarios, y no opuestos según la privación y el hábito, debe decirse ahora. Debe premitiese empero que el mal como mal es hacia algo: pues el mal como mal, como se ha dicho, no es sino privación, como ha sido probado por los Autores. Mas aquello que es mal, es un acto corrompido en torno a los modos y armonías y conmensuraciones hacia la forma del bien: y en aquel en quien está el acto, deja hábitos semejantes, y aquellos son hábitos malos: y de este modo hay contrariedad entre el bien y el mal, como entre contrarios, no porque el acto y el hábito contrarios tengan alguna forma por la cual sean malos, sino porque en cuanto son actos o hábitos, dejan algo de ello en el cuerpo o en el alma, esto es, alguna cualidad que, porque está privada de la forma del bien, y al ser una cualidad, se dice ser contraria: así como la cojera del paso es contraria al andar recto, porque el paso es lo que es un ente en acto y carece de la perfección de la rectitud, lo cual es una privación. De este modo empero todos los contrarios tienen que reducirse a la privación al hábito, como dice Aristóteles [1]: porque la blancura es hábito y es forma con la difusión de la luz en la superficie, mas la negritud es privación, porque es la privación de la difusión de la luz en una superficie umbrosa. De este modo, por tanto, se ha dicho que lo blanco y lo negro son contrarios, e igualmente el bien y el mal en los actos y hábitos. Y de este modo se entiende la doctrina sobre el mal aquí expuesta.

En cuanto a lo que se ha dicho, que el bien y el mal son géneros contrarios, consta que no se

entiende de los generalísimos, porque así habría más géneros que diez: sino que se entiende que son géneros de otros que son buenos y en las costumbres, por el hecho de que todas las cosas que están en las costumbres se reducen a estos como a géneros.

Y el hecho de que el bien en las costumbres sea contrario a dos males, no es por el hecho de que sea un medio, sino que es por el hecho de que es un extremo en la razón del bien perfecto, como dice Aristóteles, así se opone a cada extremidad como extremo y máximamente distante de ambas. Esto empero, en cuanto atañe a esta intención, debía interponerse :

de lo bueno y de lo malo: pues las cosas restantes han de determinarse en la primera filosofía.

CAPÍTULO XII — *De la multiplicidad de aquello que es anterior.*

Después de que se ha determinado acerca de los opuestos que son de diversos géneros, debe decirse acerca de la multiplicidad de aquello que es anterior. Porque en poder de su razón se da el orden de aquellas cosas que están en un género según la coordinación de los predicables, según que la especie está bajo el género y el individuo bajo la especie. Pues a partir de esto anterior y posterior reciben su propio modo de predicar, el cual debe ser atendido máximamente en este libro. Determinados los modos de lo anterior, por el opuesto quedan determinados también los modos de lo posterior: porque no se dice anterior sino respecto de su posterior.

Decimos pues que una cosa se dice anterior a otra de cuatro maneras: y en esto que se dice de cuatro maneras, no entendemos una división en especies, sino que es una división dicha de múltiples maneras: y lo anterior en el tiempo tiene más de la razón de anterior, y lo segundo y tercero y cuarto tienen más según el orden en que será enumerado por nosotros. Pues lo anterior no se dice de los modos de lo anterior igualmente según una sola razón, como insinúa Aristóteles en el quinto de la *Primera Filosofía* [1], donde distingue lo anterior entre lo dicho de múltiples maneras.

El primer modo empero, que es el principal y primero, es el que es según el tiempo, según el cual una cosa se dice anterior a otra por ser más antigua y más vieja que ella según el tiempo. Pues en el orden de las partes del tiempo lo anterior es lo pretérito que se continúa hacia lo presente, respecto de lo futuro que todavía se espera que ocurra: y por eso, según el orden del tiempo, es anterior lo que en el pretérito dista más del ahora, como dice Aristóteles, que las guerras de Media fueron antes de las guerras de Troya, y las guerras de Troya fueron antes de las guerras romanas y anteriores a ellas: y porque aquí lo anterior es tomado según la razón de lo numerante que adyace extrínsecamente como lo que mide, y todo lo que es anterior según el número de lo que mide es simplemente anterior, por eso este modo es el principal, a cuya comparación y proporción o analogía se dicen todos los otros modos anteriores. De este modo, por tanto, se dice anterior

aquello cuyo tiempo está en el pretérito. Además es anterior lo que es más viejo, y de este modo la eternidad está antes que el tiempo por duración, y aquellas cosas que son eternas, están antes que las temporales. Son empero según su naturaleza eternas las esencias de las cosas, como los géneros que son los primeros principios de las cosas: pues a estos no se les puede asignar el tiempo como número que mide: porque estar en el tiempo, como dice el Filósofo en el cuarto de los *Físicos* [2], es estar en cierta parte del tiempo que ha de medirse. Así, por tanto, los géneros son más antiguos que todas las cosas.

En segundo lugar se dice que es anterior lo que no se convierte según la consecuencia del subsistir. Y llamo consecuencia del subsistir a que si se pone que uno subsiste en acto según el ser, que por esto sea necesario poner que el otro subsiste según el ser, como decimos que el uno es anterior a los dos: pues existiendo los dos, pronto se sigue que el uno es y subsiste: mas existiendo el uno, no es necesario que los dos sean o subsistan. Y este modo se da entre lo inferior y lo superior en la coordinación de los predicables: porque lo inferior es como los dos, de los cuales uno es aquello que está directamente sobre él, y el otro es la diferencia constitutiva: de donde, puesto lo inferior en el ser, se pone su superior: pero no se convierte, que puesto el superior en el ser se ponga necesariamente que lo inferior sea: porque lo superior se concibe en lo inferior, como el uno en los dos: pero lo inferior no se concibe en lo superior sino como potencia, así como los dos en

el uno están en potencia, y por eso no se convierte la consecuencia a partir de que uno existe, para que necesariamente por esto exista lo restante: y entre aquellas cosas parece ser anterior no aquello a partir de lo cual se convierte la consecuencia, y:

esto es el uno: pues de aquel hacia los dos no se convierte la consecuencia.

En tercer lugar se dice que es anterior según cierto orden. Y digo cierto orden: porque en todo lo anterior hay orden, y por eso el orden simplemente no hace un modo especial de lo anterior, sino cierto orden, no en cuanto que es orden, sino en cuanto que es cierto orden. Así pues, de la tercera manera se dice que es anterior lo que es anterior respecto de nosotros, como en las disciplinas demostrativas y en las oraciones retóricas: pues en las disciplinas demostrativas hay anterior y posterior por cierto orden de la doctrina: pues los elementos en geometría son anteriores a aquellas cosas que se describen por orden: pues los elementos son como el punto, la línea, el círculo, el ángulo y cosas de esta clase, las cuales preceden por orden elemental a las descripciones y composiciones de las figuras angulares, pues las figuras se describen por orden, según que a partir de una se prueba la otra, como el triángulo, o el cuadrado, o el cuadrángulo, o el cuadrado, o el círculo; porque el centro del dicho círculo se encuentra mediante el triángulo. Así por tanto en gramática los elementos de las letras son anteriores a las sílabas, y las sílabas a las dicciones, y las dicciones a las oraciones: y en la oración

retórica de este modo el proemio es anterior a la narración, y la narración anterior a la partición. Este modo empero de anterioridad se da entre los principios de los géneros y los mismos géneros de las cosas que a partir de aquellos principios se constituyen. Los principios empero son la potencia y el acto: pues el ente es cualquier género de potencia, y se hace en acto aquello por el acto que completa y constituye la cosa de aquel género.

Además, por encima de las cosas que se han dicho en las cuales se dice lo anterior según la misma naturaleza de la cosa, también parece ser anterior y decirse según algo añadido a sí que es para el bien ser, de modo que lo más honorable y mejor naturalmente según aquella naturaleza añadida al ser parece ser anterior: pues muchísimos, cuyo juicio no puede ser totalmente falso y por tanto debe tomarse por autoridad, han acostumbrado, digo, a llamar y nombrar anteriores a los más nobles y por sí más amados por alguna causa. Y advierte que si no fueran más amados por una causa, no por eso se dirían anteriores: y por tanto la causa hace a los anteriores y no el amor, porque el amor por sí mismo no discierne entre anteriores y posteriores.

En cuanto a si dos cosas pueden amarse igualmente o no, es necio preguntarlo: porque donde el amor es uno y una la razón de amar y sea igual en dos cosas, por cierto se aman igualmente. Si empero el amor es simplemente, no disciernen el uno de los muchos, ni los muchos del uno. Este modo empero se da en los predicamentos según el orden de la sustancia antes que algunas cosas,

porque es más honorable y mejor que todos. Estos son pues los cuatro modos de lo anterior, que fueron dichos por los Antiguos, y son los más famosos y divulgados.

Dice empero Boecio que a estos modos Aristóteles añadió un quinto que antes de su tiempo no existió. Dice por tanto Aristóteles que parece que además de aquellos cuatro modos de lo anterior que se han dicho, existe otro quinto modo de lo anterior: entre aquellas cosas empero que se convierten según la consecuencia de la esencia, aquello que para otro es causa de cualquier modo según cualquier género de causa, eso mismo dignamente se dice ser anterior a aquel. Pues la causa que actúa causando y el efecto se convierten según la consecuencia de la esencia: y en tales cosas, puesta la causa se pone el efecto, o puesto el efecto se pone la causa. En tales cosas por tanto es digno que la causa por naturaleza o por orden natural sea anterior al efecto. Que empero algunas cosas sean de esta clase, es patente: pues que el hombre sea se convierte según la consecuencia de la esencia, con el hecho de que exista una oración verdadera acerca de esto que es que el hombre sea: pues si el hombre es según la realidad, verdadera es la oración por la que se dice que el hombre es. La oración empero de ninguna manera es causa de que el hombre sea según la realidad, sino más bien la realidad al hallarse así es causa de que la oración sea: pues mientras la realidad es o no es, verdadera o falsa se dice la oración que significa la realidad, como se ha dicho en las cosas tenidas antes, y así se dice

anterior la causa anterior. Es necesario por tanto que sino según cinco modos espe-

-ciales se diga uno anterior al otro. Este modo de lo anterior empero se da entre la sustancia y el accidente: porque el accidente es causado por la sustancia. Hay empero también otros modos de los anteriores como anterior en el movimiento, anterior en el espacio, o anterior en el lugar, y en la primera filosofía se distingue cada uno de ellos cuantas veces se dice, y no han de determinarse aquí, porque no se refieren a los géneros de los predicamentos.

Todos estos empero se refieren, como se ha dicho: pues las esencias de los entes que constituyen los géneros se refieren a los predicamentos: y así o bien se refieren a sus propias esencias, o bien a aquellas cosas que se dan entre los géneros recíprocamente, de un género a otro. Y en primer lugar ciertamente está el primer modo. En segundo lugar empero está el segundo modo. Y el tercero, porque hacia lo intrínseco puede referirse un doble género, a saber, hacia lo intrínseco según el ser, y así es el tercer modo, o hacia lo intrínseco según el ámbito de la continencia, y así el segundo es incluso anterior al tercero: el cual es más intentado en la coordinación de los predicables. Según el orden empero de la sustancia respecto de los otros géneros hay un doble orden, a saber, según que la sustancia se compara con los otros según la dignidad que tiene respecto a los otros, y así es el cuarto modo. Y según que es causa de los otros, y así es el quinto modo. Ni hay más modos, porque no pueden existir más modos

de comparación de los géneros según que los géneros son los primeros principios bajo los cuales se hacen las coordinaciones de los predicables. Otros empero dicen de otra manera, pero no debe cuidarse de ello.

CAPÍTULO XIII.

De los modos de aquello que se dice simultáneo según que atañe a la doctrina de los predicamentos.

De la misma manera empero ha de determinarse acerca de esto, de que algunas cosas se digan simultáneas según que pertenecen a la doctrina de los predicamentos. Digamos pues que ser simultáneo no es opuesto a anterior, sino que es disparatado respecto de él: pues anterior se opone a aquello que es posterior, y a la inversa. Y ninguno de ellos es simultáneo en la coordinación de los predicables, o no es simultáneo según el lugar, ni simultáneo según la voluntad de los sentidos, ni según la dignidad, por lo cual debe pasarse por alto sobre tales cosas: sino que es simultáneo según la coevidad, y no según la naturaleza, y por eso solo estas dos cosas han de tratarse.

Decimos pues que se dicen simultáneos simple y propiamente los que son coetáneos, o bien cuya generación o el ser generado se da en el mismo tiempo en el cual sean simultáneamente engendrados y permanentes, como decimos que los coetáneos medidos por el mismo tiempo o periodo son simultáneos. Pues si hubieran sido engendrados en un solo tiempo, y al punto uno

pereciera, no se dirían ser simultáneos en el tiempo, porque la generación está ordenada al ser perfecto. Ni se dicen simultáneas las generaciones de aquellos cuyo ser perfecto no dura simultáneamente en el tiempo. Por esta coevidad por tanto son simultáneas todas las cosas que de uno común salen por una sola y esencial división, son entre sí coetáneas; así como las especies especialísimas son entre sí coetáneas, pues ninguna es anterior ni posterior a la otra: las cuales incluso son llamadas por los antiguos «etánicas», como de una sola edad. Estas por tanto se dicen simultáneas según el tiempo. Naturalmente empero son simultáneas de dos maneras: pues son simultáneas cualesquiera que según lo que son se dicen para la consecuencia o conversión, y según este modo una no es causa de la otra para que sea, sino que se ponen recíprocamente y se destruyen recíprocamente. Pues si en esta consecuencia una fuera causa de la otra, ambas serían causa de la otra: y sin embargo en el ser sustancial una puede ser causa de la otra. De tal manera empero son simultáneos el doble y la mitad y otros relativos que, puestos según la naturaleza de la relación se ponen a sí mismos, y destruidos se destruyen: pues el doble se convierte a la mitad, y a la inversa: pues cuando hay doble así hay mitad, y a la inversa cuando hay mitad hay doble, y según esta re-:

-lación, ninguna es causa de la otra en cuanto tal: sino que la naturaleza de la relación hace que ambas sean simultáneamente, y estas son simul-

táneas según cierta naturaleza que se funda sobre la sustancia de ambos relativos entre sí.

Se dicen empero de otro modo simultáneas por naturaleza simplemente según lo que sustancialmente es la naturaleza de ellos, aquellas cosas que en una y la misma división a partir del mismo género se dividen recíprocamente por lo diverso o por lo opuesto, y esas son las que por división inmediata dividen el mismo género: pues se dicen dividirse por lo diverso o por lo opuesto, cualesquiera que son tomadas según la misma división a partir de un solo género, como bajo el animal como género según una sola división lo pedestre, lo volátil, lo acuático o nadátil: ninguna de estas será para la otra por medio de la otra, sino que el animal se participa inmediatamente, y son coetáneas en él: y por eso se dicen dividirse por lo diverso, porque son a partir del mismo género iguales inmediatamente: pues el animal se divide igualmente en pedestre, y volátil, y acuático o nadátil: y ninguna de estas cosas es anterior o posterior a la otra en el animal, sino que estas parecen ser simultáneamente por la naturaleza de la animalidad.

Cada una de estas empero a su vez por una división posterior se divide en especies, lo pedestre lo mismo que lo volátil y lo acuático así: lo pedestre en hombre y caballo, lo volátil en águila y murciélago, de los cuales uno tiene alas membranales, el otro empero plumadas: lo acuático empero en peces que nadan con aletas, y en aquellas cosas que nadan por el movimiento de los pies como las ranas. Serán por tanto también

aquellas cosas que dividen simultáneas naturalmente en aquello que dividen. Simultáneas por naturaleza son, por tanto, cualesquiera que bajo el género o la especie han sido tomadas según la misma división. Los géneros divididos empero siempre son anteriores a las cosas que los dividen: pues no se convierten según lo que es ser la consecuencia de ellos que son simultáneos por naturaleza. Lo cual es manifiesto por inducción y ejemplo: pues cuando es acuático, se sigue que es animal: cuando empero es animal, no es necesario que sea acuático, porque no se convierte la afirmación de lo superior a lo inferior.

Concluyendo pues generalmente, se dicen simultáneas según la naturaleza cualesquiera que se convierten recíprocamente según lo que es ser la consecuencia de la relación, pero de ninguna manera una es causa de la otra para que sea, sino que la relación es causa de ambas. Y en segundo lugar se dicen simultáneas por naturaleza, porque en el mismo género se dividen recíprocamente por lo diverso. Y simplemente son simultáneas aquellas cuya generación se da en el mismo tiempo. Es patente empero para cualquiera de qué manera convienen los predicamentos: pues es simultáneo en el tiempo para los individuos simultáneos, tanto como para los relacionados recíprocamente en cualquier género. Simultánea por naturaleza empero es la división del género en especies coetáneas, ni en la coordinación de los predicables puede ser simultánea de más modos.

CAPÍTULO XIV.

Del post-predicamento que es el movimiento.

Después de que ya se ha tratado de aquellas cosas consecuentes a los predicamentos que acontecen o convienen a todos los predicamentos por el hecho de que se comparan recíprocamente los géneros o aquellas cosas que están en los géneros, ahora ha de determinarse acerca de aquello que es consecuente a los predicamentos por el ser que se predica en ellos, de lo cual, dado que los predicamentos son principios de todas aquellas cosas de las cuales son principios, se sigue que todo el ser de las cosas se predica en ellos, y se significa por los nombres de los predicamentos. Es empero doble, a saber, el ser fluido, y el ser simplemente y estable: y el predicamento ciertamente en el género, la especie y el individuo predica el ser estable: y esto ha sido suficientemente determinado en los predicamentos. Es empero, como dice Avicena, el ser fluido lo que no es simplemente acto, sino mezclado con la potencia: el cual modo de significar el ser y de predicar por la ordenación de los géneros y especies e individuos no pudo determinarse, por el hecho de que todas aquellas cosas significan y predican lo que si-

-milarmente en su modo es en acto: por lo cual fue oportuno que este ser fuera designado y se consignificara predicado en algo consecuente después de los predicamentos: y esto ocurre en tantos predicamentos cuantos son los que pueden tener sus propias realidades, y el ser que se

predica mezclado con la potencia. Tratando pues de esto, trataremos del movimiento en cuanto atañe a la presente especulación: pues tratar sutilmente del movimiento pertenece al Físico: ya que, existiendo en cualquier cosa como potencia primero distante del acto, ni pudiendo la potencia llegar al acto sino por el movimiento, es oportuno poner que el movimiento existe. Además, todo lo pasivo, o bien no recibe de ningún modo el acto del agente, o bien llega por el movimiento al acto del agente. Consta empero que lo pasivo recibe el acto del agente, luego lo recibe por el movimiento: por lo tanto es oportuno poner que existe el movimiento. Además se pone que el tiempo existe: mas el tiempo no es continuo sino por el movimiento: por lo cual es oportuno poner que el movimiento existe. Si empero hay movimiento, y en los predicamentos ha de determinarse acerca de toda voz que predica el ser de alguna cosa, es oportuno determinar en los predicamentos acerca de los modos del movimiento, y de qué clase de ser se predica en aquellos modos, y a qué predicamentos se reduzca. Diciendo empero acerca del movimiento según este modo, no nos es oportuno definir el movimiento, porque no se predica por una y la misma razón de los seis modos de movimientos o especies: pues tomamos aquí el movimiento por nombre extendido para todo aquello que dice cualquier ser fluido de la potencia al acto, ya sea que ese ser sea sustancial, ya sea accidental: pues tal ser en cuanto es fluido, tiene en común un solo modo por el que se signifique, y por el cual se predique mediante el nombre que lo

significa según que es fluido, y de este modo ha de determinarse en esta ciencia. Digamos pues así, determinando la multiplicidad del movimiento, que el movimiento por nombre extendido de movimiento tiene seis especies, a saber, generación, corrupción, aumento, disminución, alteración, y cambio según el lugar.

La generación ciertamente y la corrupción se dan en la sustancia y de un solo modo son, y se llaman mutaciones, no movimientos. De otro modo empero pueden llamarse movimientos por nombre extendido de movimiento. Pues si se dan en la sustancia solamente, entonces no pueden ser sino o bien de la no sustancia a la sustancia según el ser de la sustancia, o a la inversa de la sustancia a la no sustancia: y porque estos términos se dicen oponerse según la afirmación y la negación, entre las cuales no hay ningún medio, esta mutación no tiene medio, sino que es del término «desde el cual» al término «hacia el cual» sin medio. Además se sigue que no sea en el tiempo, sino en el ahora, porque todo tiempo tiene un medio: y lo veloz en el tiempo divide el tiempo y el movimiento: el ahora empero es el fin del tiempo al cual se continúa el tiempo: se sigue por tanto que tal mutación sea el fin del movimiento: pues así como el ahora se tiene respecto al tiempo, así la mutación se tiene respecto al movimiento, y esta es la prueba de Averroes sobre la física en el comentario. Si empero la generación se toma como mezclada con la alteración por la cual se altera la materia de aquello que se genera mediante las cualidades de lo generante, enton-

ces puede decirse movimiento, y así hablamos aquí de la generación, porque es como un ser fluido. Según este modo se entiende claramente de qué manera la corrupción sea mutación y no movimiento, y de qué manera pueda decirse movimiento, y de qué manera dice un ser sustancial fluido según lo que dice Aristóteles, que en tal flujo no están lo vivo y el animal simultáneamente en movimiento, y no están el animal y el hombre simultáneamente en el movimiento de la generación. Y de modo opuesto ocurre en la corrupción: porque la corrupción en un modo es mutación de la sustancia a la no sustancia, y así es el fin del movimiento. Y de otro modo está mezclada con el movimiento de alteración que corrompe lo que existe según sus cualidades alterantes en virtud de lo corrompente: y así es la alteración que poco a poco arroja de la sustancia, y al final, cuando la sustancia está en un ser arrojado, entonces se ha hecho la corrupción según la sustancia. Así pues es patente de qué manera la generación y la corrupción son movimientos y de qué manera son mutaciones.

Todos los otros movimientos empero se dan quedando a salvo el sujeto en el ser sustancial, sujeto a algún ser según la perfección de la cantidad, o según las cualidades, o según el «donde». Y esos son propiamente movimientos: porque lo móvil, en cuanto móvil, es un ente perfecto en el ser sustancial, y existente en potencia en el ser de lo cuanto o de lo cual o del «donde»: y el movimiento es su acto en cuanto tal: y por eso en la cantidad, según la razón de lo perfecto y de lo

imperfecto, se dan el aumento y la disminución: y el aumento es un movimiento natural, mas la disminución desde lo perfecto es ser un movimiento innatural.

La alteración empero no se nombra con nombres opuestos, sino con un solo nombre común, que es según la cualidad cuyo término según la naturaleza o más allá del cual no debe estar, es lo cálido, o lo frío, o lo húmedo, o lo seco, y así de las otras cualidades que son causadas por estas: sin embargo no es por una razón determinada. Porque sin embargo con el tiempo lo complexionado varía y simplemente en los simples, y por eso dice Aristóteles [1], que no es la misma salud por la mañana y por la tarde: porque la salud es un hábito fundado sobre la complexión de lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco: y por eso se determina en el género y no en la especie, y se llama alteración: pues la cualidad en el género no tiene contrario, sino en la especie [2]. Aunque la cantidad no tenga contrario, ni en el género ni en la especie, sin embargo en la razón del término natural y del defecto respecto de este se sospecha en torno a la cantidad una cualidad de contrariedad. Por eso pues en común se llama alteración.

Y estas mutaciones ciertamente son según las cosas que están en la sustancia o sustancialmente o accidentalmente; y si accidentalmente, o bien según la cantidad, o bien según la cualidad: pues la relación no predica algo que esté absolutamente según lo que es, sino el mismo ser hacia algo, y es patente que respecto a las cosas que están en la sustancia de más modos no puede haber movi-

miento. Si empero es según las cosas que adyacen extrínsecamente a la sustancia, entonces no puede ser según el «cuando»: porque el «cuando» es causado por el tiempo, y el tiempo es la medida del movimiento, y no puede ser según el «cuando» a no ser que fuera según el movimiento, y así el movimiento sería hacia el movimiento, y esto procedería al infinito, lo cual no puede ser. Ni puede ser según la acción: porque la acción es la operación del agente y del moviente, y el movimiento no está en el agente como en el sujeto. No puede ser según la pasión: porque la pasión es la causa del movimiento. Ni puede según la posición: porque la posición de las partes en el todo y en el lugar no se muda sino por la generación y la corrupción, como es patente. Ni según el hábito: porque el hábito se muda hacia el sujeto y no lo muda a él. Resta pues que sea según el «donde», en el cual todo lo móvil salvado se traslada de lugar a lugar: y por eso por sí no pueden ser sino seis especies o modos de movimiento, según que el movimiento dice el ser o el «donde» también fluido.

Es patente empero que unos y otros movimientos son diversos entre sí, y uno no incide en la intención del otro: pues no puede ser que la generación sea corrupción, porque la generación es el camino hacia el ser, y la corrupción es el camino desde el ser hacia el no ser. Ni el aumento puede ser disminución: porque el aumento es el camino hacia la cantidad debida según la naturaleza, la disminución empero es desde ella. Ni la alteración es el cambio según el lugar: porque

lo alterado permaneciendo en el mismo lugar es movido o mudado en las pasiones, mas en la mutación de lugar el todo según sí mismo es trasladado a otro lugar. Aunque empero se diga que hay tantas especies de movimiento cuantas especies de ente [3], por el hecho de que en cualquier predicamento se da el llegar de la potencia al acto, sin embargo aquellos son movimientos por accidente y no por sí, y son infinitos: y por eso mediante el arte

no pueden hacerse, pero están adjuntos a otros movimientos.

Pero en la alteración tiene cierta cuestión según algunos. Pues algunos dudan, no sea que tal vez sea necesario que aquello que se altera sea alterado por alguna de las mutaciones restantes, y no según la alteración misma. Pero aunque algunos digan esto, sin embargo no es verdad, y esto lo podemos experimentar en nosotros mismos: pues nos sucede alterarnos casi según todas las cualidades de las pasiones del alma y del cuerpo sin que seamos mutados por alguna de las otras mutaciones: pues no es necesario ser aumentado aquello que se mueve según las pasiones de las cualidades: ni es necesario ser disminuido según aquello que se mueve según las cualidades pasibles. Pero de manera similar es también en los otros movimientos, porque no es necesario que lo alterado sea movido según el lugar, o sea generado, o sea corrompido. Por lo cual es claro que la alteración es otra mutación que está además de todos los otros movimientos y separada de todos los otros. Pues si la alteración fuese la misma con

alguna de las otras mutaciones, convendría que aquello que se altera, fuera aumentado o fuesen disminuidos: o convendría que cuando se altera, se hiciese alguna de las mutaciones consiguientes a la alteración. Pero esto no es necesario, porque puede alterarse no habiéndose hecho ninguna de las otras mutaciones en él.

Pero similarmente ha de saberse, que aquello que es aumentado, no es movido por alguna de las otras mutaciones, así como aquello que es disminuido, o es generado, o es corrompido, o que es movido según el lugar físico según que el movimiento según el lugar es a partir de lo que genera, sin duda es oportuno primero ser alterado en todas las cosas físicas: porque no se hace la generación, o la corrupción, o el aumento, o la disminución, o la mutación de lugar que es por naturaleza, sino por alteración precedente que dispone lo generable o corruptible o lo que aumenta y lo aumentado y lo que disminuye y lo disminuido y lo movido según el lugar a esto que sea mutado.

Y aunque esto sea necesario en las cosas físicas, sin embargo en las cosas matemáticas hay algunas que crecen en más y adición de su cantidad, que no se alteran de cualidad en otra cualidad, como es claro en el segundo de Euclides, que el cuadrángulo con el gnomon puesto alrededor en verdad ha crecido, pero en nada es hecho alterado: porque no se ha mutado de figura en figura. Pues el *gnomon* según Euclides es un suplemento del cuadrángulo que es más largo por otra parte para hallar la cantidad del cuadrángulo: y si

esto se pone alrededor ciertamente al cuadrángulo, ciertamente un cuadrángulo mayor es hecho, pero sin embargo de su figura según la especie de cuadrángulo no se ha mutado: y por eso no se ha alterado, porque no podría alterarse según otra especie de cualidad a no ser según la figura.

[Diagrama de Gnomon y Cuadrado]

[Diagrama que muestra un cuadrado con una adición en forma de L (gnomon) formando un cuadrado mayor.]

<!-- cap:1.1.15 -->

CAPÍTULO XV — *De las cosas que son opuestas a los movimientos.*

Pero la consideración del movimiento es doble: se le considera de manera simple o universal en la medida en que se abstrae de este o aquel movimiento. También se considera según la especie en la medida en que es este o aquel movimiento. Digamos pues que al movimiento considerado de forma simple su contrario es el reposo. Pero digo contrario tomándolo en sentido amplio en la medida en que la privación se llama contrario en la física: pues lo que es el reposo, es la privación del movimiento: por lo cual porque el moviente a la forma contraria por el reposo venidero que intenta inducir, cesa del mover: y así cesa y el movimiento se priva en aquello que es el movimiento: y porque el estado está en una forma o en un lugar hacia el cual se hace el movimiento, así como en lo contrario a aquello de lo cual comienza el movimiento, por eso se dice que el reposo es contrario al movimiento: aunque sin embargo el

reposo en sí mismo no es un contrario, sino que más bien es la privación del movimiento [1].

Contra lo cual sin embargo algunos objetan diciendo que la cesación del movimiento es la negación del movimiento de aquello que es posible ser movido, y no se mueve y termina el movimiento al ahora en el cual ha de ser movido, pero en aquello que se mueve está la misma aptitud, porque también aquello es apto para ser movido: luego es el mismo sujeto en aquello que es posible ser movido y en aquello que se mueve, pues ambos son aptos por naturaleza para ser movidos, y el reposo no es sino la negación del movimiento de ambos: luego el reposo parece oponerse contradictoriamente al movimiento, y no privativa o contrariamente. Pero esta misma argumentación se puede hacer en

todos los opuestos privativamente. Pero a esto se ha de decir que el reposo se opone privada o contrariamente al movimiento, como se ha dicho. Y cuando se dice que la misma aptitud o potencia al movimiento está en aquello que es por naturaleza apto para moverse y no se mueve, y en aquello que se mueve en acto, se ha de decir que esto es falso: pues no existe la misma potencia antes del acto y con el acto: y así la afirmación y la negación no son de ninguna manera del mismo: y así no puede haber contradicción. Por consiguiente el reposo se opone al movimiento de modo privativo o contrario en cuanto es considerado simplemente.

De lo cual es manifiesto que la generación y la corrupción no son movimientos sino fines de

los movimientos, porque el reposo no se opone a la generación, sino la corrupción. Pero a los movimientos (si los movimientos se consideran a través de las especies singulares) no se opone el reposo, sino el movimiento en contrario, así como la corrupción se opone a la generación, porque la generación es la vía a la sustancia, pero la corrupción es el movimiento hacie lo contrario, a saber de la sustancia a la no-sustancia: y similarmente el aumento se opone a la disminución, porque el aumento es la adición de una magnitud existente: pero la disminución es hacia el contrario, a saber un decremento desde la magnitud existente según la naturaleza.

Pero a la mutación que es por el lugar, el reposo parece oponerse mayormente. Y esta es la causa: porque aquí hay un movimiento o mutación simple, en el cual todo el móvil según la sustancia, la cantidad y la cualidad (que están en él) es transferido: y por eso también el reposo se opone a él de modo simple: porque así como tal movimiento simplemente es movimiento y causa de otros movimientos, así tal reposo simplemente es reposo. Pero los otros movimientos son ciertos movimientos y en una cierta cosa, y los reposos son reposos en una cierta cosa.

Pero aunque a la mutación de lugar simple se oponga el reposo, sin embargo a cierta mutación de lugar que es recta, como hacia arriba o hacia abajo, tal vez también se oponga en contrario la mutación según el lugar, así como la mutación del lugar que es hacia abajo, se opone a la mutación de lugar que es hacia arriba, y la que es hacia

arriba, se opone a la que es hacia abajo. Pero no es seguro si esto sea a causa de la contrariedad del lugar en cuanto lugar, o a causa de cualidades contrarias que sobrevienen al lugar, como se ha dicho antes en el tratado Sobre la Cantidad. O tal vez por eso sea dudoso: porque con-

-mo se diga que tienen. Digamos pues que «tener» se dice de muchos modos: ni es una predicación unívoca de él sobre ellos, sino equívoca o más bien análoga según lo anterior y lo posterior. El primer modo empero es según la cualidad, ya sea que se tenga como hábito, o como pasión, o alguna otra especie de cualidad, como se dice que tenemos ciencia o virtud. De la segunda manera empero se dice según la cantidad, como decimos que algo tiene una magnitud de tres codos o de cuatro. De la tercera manera empero se dice tener aquello que extrínsecamente adyace en torno al cuerpo, como se dice que tenemos un vestido, o una clámide, o una túnica, o que tenemos una armadura: y este es el modo propio del predicamento del hábito. De la cuarta manera empero se dice tener lo que está en una parte, como tener un anillo en el dedo. De la quinta manera empero se dice tener como la parte en el todo, como se dice que el cuerpo tiene mano o pie. De la sexta manera empero se dice tener como lo continente lo contenido, como se dice que el vaso tiene vino, o el modio tiene trigo: pues el vaso se dice tener vino, y el modio trigo. De la séptima manera empero se dice tener como posesión, como se dice que tenemos un campo o una casa. De la octava manera empero se dice que alguien tiene

esposa, y que la esposa tiene marido: pero este modo parece ser el más remoto del tener, porque no parece decir otra cosa sino que la esposa cohabita. Es patente empero que tal vez otros modos pueden ser hallados por otros, como decir que algo se tiene de tal modo hacia algo, pero aquellos se reducen a estos ocho. Estos son pues los ocho modos de aquello que es tener, casi todos los cuales enumera Aristóteles. Y estos se reducen a los predicamentos y a aquellas cosas que se siguen después de los predicamentos. Pues la cualidad del hábito está en el predicamento de la cualidad: la cantidad empero en el predicamento de la cantidad. Aquéllas cosas empero que están en torno al cuerpo, están en el predicamento del hábito. Lo que empero está en la parte, o como parte en el todo, o como lo contenido en lo continente, se reduce al predicamento del «donde», o al predicamento de la posición. La posesión empero o tener esposa, se reduce al predicamento del hábito según la denominación extrínseca o a la relación. Así pues, se ha determinado acerca de todas las cosas que pertenecen a la lógica de los predicamentos.

o una túnica: las cuales todas se mutan hacia quien las tiene, y no lo mutan a él, como dice Agustín, y junto a este modo está aquello que se tiene para decoro, como lo que circunda un miembro, tal como se tiene un anillo en el dedo. Además de otro modo se dice como un todo tiene partes especialmente orgánicas que son para el acto, como la mano, o el pie, cuando se tienen para su uso las manos y los pies. Se dice también

tener según algo en un vaso midiendo su cantidad y conteniéndola, como se dice que alguien tiene un grano de trigo en un modio, o como se dice que alguien tiene vino en una jarra: pues el vino decimos tener en una jarra, y los granos de trigo en el modio, porque la jarra contiene y mide el vino, y el modio el trigo.

Estas por consiguiente todas se dicen de diverso modo para los diversos el tener, y por diversos según todas las cosas. Este es un modo de predicar. Se dice también de otro modo tener por el modo en el cual se tiene posesión, como se dice que tenemos una casa y un campo: y este es un modo especial de tener y un modo muy propio. Además se dice tener así como el hombre se dice que tiene una mujer, o la mujer al hombre, por mutuo contrato entre hombre y mujer. Pero este modo que se ha dicho, parece muy ajeno entre todos los modos de tener que han sido dichos: pues nada otra cosa decimos que el varón tiene mujer, sino porque cohabitan simuladamente hacia los actos civiles y económicos: y de este modo el que tiene es tenido del mismo modo por el cual tiene: y por el mismo contrato el que tiene se hace tenido, y esto no ocurre en ninguno de los otros modos. Tal vez sin embargo aún aparecerán otros modos de aquello que es el tener: pero los que son más acostumbrados decirse y usados entre los sabios son estos, que casi todos se han enumerado: y si hay cualesquiera otros, se reducen a estos.

Pero los modos del tener que han sido dichos, así se aceptan. Pues en todos el tener en algún modo es el principio de lo tenido, y lo tenido es a

la naturaleza del que tiene, cuando propiamente se tiene: luego o según la naturaleza es principio, o según la voluntad, o simultáneamente según naturaleza y voluntad. Pues si el principio es según la naturaleza, o es según cualidad del cual la naturaleza es principio, y así es el primer modo, o bien según la cantidad, y así es el modo segundo. Ni hay más según la naturaleza: porque como quiera que lo que tiene difiere de lo que es tenido, es necesario que la sustancia sea la que tiene y la cualidad o la cantidad sean tenidas. Pero los otros predicamentos no predican nada absoluto. Pero si la naturaleza con la voluntad es el principio, entonces es el quinto modo, en el cual el miembro es tenido por naturaleza: y la vista se refiere a la voluntad. Pero si la sola voluntad es el principio, entonces es respecto al principio extrínseco que se halla extrínsecamente al que lo tiene: luego o lo tenido teniendo es a partir del mismo que tiene, o no: si es así, es entonces el octavo modo: si no, y es de las cosas extrínsecas: o por consiguiente lo tenido se muta a la forma del que lo tiene, o no. Si es así: o es a la necesidad, o al decoro. Si es a la necesidad: entonces es el tercer modo. Si es al decoro: entonces es el modo cuarto. Pero si lo tenido se muta hacia el que lo tiene: o lo tenido es tenido por el modo de lo contenido, así como en vaso medidor: o bien por modo de hábito solamente. Si a modo de lo contenido: entonces es el noveno modo. Si de un segundo modo: entonces es el séptimo modo.

Pero en muchos otros modos se puede aceptar el número de modos del tener: pero porque en tales hay poca fuerza, por eso basten éstos.