

Los principios que dirigen y gobiernan las investigaciones filosóficas; ilustrados por la historia de la metafísica y la lógica antiguas

Adam Smith

(Traducción: Andrés Bilbao y Esther Pascual)

En toda transmutación, sea de un elemento en otro, sea de un cuerpo compuesto en los elementos de los que fue compuesto o en otro cuerpo compuesto, parecía evidente que en la vieja y en la nueva especie había algo que era igual y algo que era diferente. Cuando el fuego se transformó en aire, o el agua en tierra, la materia de este aire y de esta tierra era evidentemente la misma que la del fuego y el agua previos; pero la naturaleza o especie de estos nuevos cuerpos era completamente diferente. Cuando, de la misma forma, se apilaban en un montón un conjunto de flores frescas y olorosas, en muy poco tiempo su naturaleza cambiaba completamente, se convertía en algo pútrido y repugnante, disuelto en una confusa masa de inmundicia que no guardaba ninguna semejanza, ni en sus cualidades sensibles ni en sus efectos, con su hermosa apariencia anterior. Pero por diferente que fuera la especie, la materia de las flores y la de la inmundicia era, también en este caso, la misma evidentemente. Así pues, en cada cuerpo, sea simple o compuesto, había evidentemente dos principios, cuya combinación constituía la naturaleza total de ese cuerpo particular. El primero era la materia de la que estaba hecho; el segundo era la especie, la esencia específica, lo esencial, o, como los escolásticos la han llamado, la forma sustancial del cuerpo. El primero parecía ser el mismo en todos los cuerpos, y no tener cualidades ni poderes de ninguna clase sino los de ser inerte e imperceptible por los sentidos, hasta que era cualificado y se hacía sensible por su unión con alguna especie o forma esencial. Todas las cualidades y poderes de los cuerpos parecían depender de sus especies o formas esenciales. No era la materia del fuego, del aire, de la tierra o del agua la que capacitaba a esos elementos para producir sus diferentes efectos, sino la forma esencial que era peculiar de cada uno de ellos. Porque parece evidente que el fuego debe producir los efectos del fuego por aquello que lo hace fuego; el aire, por aquello que lo hace aire; y de la misma forma todos los demás cuerpos simples y compuestos deben producir sus diversos efectos por aquello que los constituye en tales o tales cuerpos, su esencia específica o forma esencial. Pero es de los efectos de unos cuerpos sobre otros de donde surgen

todos los cambios y revoluciones en el mundo material. Puesto que éstos dependen de las esencias específicas de los cuerpos, debe ser el cometido de la filosofía, esa ciencia que se esfuerza en conectar los diferentes cambios que ocurren en el mundo, determinar en qué consiste la esencia específica de cada objeto, de cara a prever qué cambios o revoluciones se pueden esperar de él. Pero la esencia específica de cada objeto individual no es lo que es propio de él como individuo, sino lo que en él es común con todos los demás objetos de la misma clase. Así, la esencia específica del agua que ahora tengo delante, no consiste en estar caliente por el fuego o fresca por el aire en un cierto grado; en estar contenida en una vasija de tal forma o de tales dimensiones. Todas éstas son circunstancias accidentales, del todo ajenas a su naturaleza general, y de las que no dependen ninguno de sus efectos como agua. La filosofía, por lo tanto, al considerar la naturaleza general del agua, no toma en cuenta esas particularidades propias de este agua, sino que se limita a aquello que es común a todo agua. Si en el progreso de sus investigaciones descendiera a considerar la naturaleza del agua que es modificada por tales accidentes particulares, a pesar de todo, no limitaría su consideración a este agua contenida en esta vasija y calentada en este fuego, sino que extendería su parecer al agua contenida en tal clase de vasijas en general, y calentada en tal tipo de fuego. Los objetos de la filosofía, por lo tanto, son siempre las especies o universales, y no los individuos. Porque cualesquiera que sean los efectos producidos por los individuos, los cambios que puedan fluir de ellos deben proceder todos de alguna naturaleza universal contenida en ellos. Como el cometido de la física o filosofía natural era determinar en qué consistía la naturaleza o esencia de cada especie particular de objetos, para poner en conexión todos los diferentes sucesos que ocurren en el mundo material, había así otras dos ciencias que, aunque originalmente habían surgido de ese sistema de filosofía natural que precisamente he estado describiendo, se consideraba que le precedían en el orden en el que el conocimiento de la naturaleza debe ser transmitido. La primera, la metafísica, consideraba la naturaleza general de los universales, y las diferentes clases o especies en las que se podían dividir. La segunda, la lógica, se construyó sobre la base de esta

doctrina metafísica; y desde la naturaleza general de los universales y de las clases en las que se dividían, se esforzaba en determinar las reglas generales por las cuales los objetos particulares se podían distribuir en clases generales, y en determinar a qué clase pertenecía cada objeto individual; pues en esto, si se considera justamente, consistía todo el arte del razonamiento filosófico. Como la primera de estas dos ciencias, la metafísica, está completamente subordinada a la segunda, la lógica, en la época anterior a Aristóteles parecen haber sido consideradas como una sola, formando entre ellas esa antigua dialéctica de la que oímos tanto y de la que entendemos tan poco. Esta separación no parece haber recibido mucha atención, ni por sus propios seguidores, los antiguos peripatéticos, ni por ninguna otra de las antiguas sectas de filósofos. La escolástica tardía, en efecto, ha distinguido entre ontología y lógica; pero su ontología no contiene sino una pequeña parte de la materia de los libros metafísicos de Aristóteles, la mayor parte de la cual, las doctrinas de los universales y todo lo que sirve de preparación a las artes de la definición y la división, ha sido incluida en su lógica desde la época de Porfirio.

Según Platón en el Timeo, los principios a partir de los cuales la divinidad formó el mundo, y que eran ellos mismos eternos, fueron tres en número. La materia, la especie o esencia específica, y lo que resulta de ellas, los objetos sensibles mismos. Estos últimos no tenían existencia auténtica y duradera, sino que estaban en perpetuo cambio. Porque, así como Heráclito había dicho que ningún hombre cruzó nunca dos veces el mismo río, porque el agua que había atravesado la primera vez había corrido antes de que pudiera atravesarla una segunda, del mismo modo nadie vio, ni oyó ni tocó nunca dos veces el mismo objeto sensible. Cuando miro la ventana, por ejemplo, la especie visible que golpea mis ojos en este momento es diferente, aunque se le parece, de la que me alcanzó el momento inmediatamente anterior. Cuando hago sonar el timbre, el sonido o especie audible que oigo en este momento, aunque también se le parece, es distinto sin embargo del que escuché en el momento anterior. Cuando pongo mi mano sobre la mesa, la especie tangible que siento en este momento aunque también se le parece, es numéricamente distinta de la que sentí ante-

riormente. Nuestras sensaciones, por lo tanto, nunca existen propiamente, ni perduran por un momento; sino que en el mismo instante de su generación perecen y son aniquiladas para siempre. Tampoco son más permanentes las causas de esas sensaciones. Ninguna sustancia corpórea es nunca exactamente la misma en dos momentos sucesivos, ni en conjunto ni en ninguna de las partes discernibles, sino que está en perpetuo flujo y cambio por la continua adición de partes nuevas y la pérdida de partes viejas. Cosas de naturaleza tan efímera nunca pueden ser objeto de una ciencia ni de un juicio firme o duradero. Cuando les dirigimos la mirada para considerarlas han cambiado, han desaparecido y han sido aniquiladas para siempre. Los objetos de la ciencia y de todos los juicios firmes del entendimiento deben ser permanentes, inalterables, existentes siempre, y no susceptibles de generación, corrupción o alteración de ningún tipo. Así son las especies o esencias específicas de las cosas. El hombre está continuamente cambiando todas las partículas de su cuerpo; y todos los pensamientos de su mente están en perpetuo flujo y sucesión. Pero la humanidad, o la naturaleza humana existe siempre, es siempre la misma, nunca se genera ni se corrompe. Este es por lo tanto el objeto de la ciencia, de la razón y del entendimiento, como el hombre es el objeto de los sentidos, y de esas inconstantes opiniones que se fundan en ellos. Como se consideraba que los objetos de los sentidos tenían una existencia externa, independiente del acto de la sensación, más aún se suponía que estos objetos del entendimiento poseían una existencia externa independiente del acto del entendimiento. Esas esencias eternas eran, según Platón, los arquetipos ejemplares según los cuales la divinidad formó el mundo y todos los objetos sensibles que contiene. La divinidad incluía en su infinita esencia todas estas especies o arquetipos eternos de la misma forma que incluía todos los objetos sensibles.

No obstante, Platón parece haber considerado a las primeras tan distintas como los segundos de lo que hoy día llamaríamos ideas o pensamientos de la mente divina¹, y parece incluso haber supuesto que tenían un lugar de existencia propio, más allá de la esfera del mundo corpóreo visible; si bien ha sido muy controvertido, tanto por los platónicos tardíos como por algunos críticos modernos muy jui-

ciosos que han seguido la interpretación de aquéllos, el que esto sea lo que proporcionó más honor al juicio de ese célebre filósofo. Todos los objetos de este mundo, continuaba, son particulares e individuales. Por lo tanto, la mente humana no tiene aquí oportunidad de contemplar ninguna especie o naturaleza universal. Por lo tanto, cualesquiera ideas que tenga de tales seres, pues evidentemente las tiene, deben derivar del recuerdo de lo que ha visto en algún período anterior de su existencia, cuando tuvo oportunidad de visitar el lugar o esfera de los universales.

Ya que, algún tiempo después de sumergirse en el cuerpo, durante su infancia, su niñez y gran parte de su juventud, la violencia de las pasiones que derivan del cuerpo y que se dirigen todas a los objetos particulares e individuales de este mundo, le impiden volver su atención hacia esas naturalezas universales con las que se había familiarizado en el mundo de donde procedía. En este primer período de su existencia aquí, por lo tanto, las ideas de éstas parecen ser arrolladas en la confusión de esas turbulentas emociones, siendo casi enteramente borradas de su recuerdo. Mientras dura este estado la mente humana es incapaz para el razonamiento, la ciencia y la filosofía, las cuales se refieren a los universales. Toda su atención está volcada hacia objetos particulares, respecto a los que, al no estar dirigida por ninguna noción general, forma muchos juicios vanos y falsos, y se llena de error, perplejidad y confusión. Pero cuando la edad ha abatido la violencia de sus pasiones y ha sosegado el aturdimiento de sus pensamientos, se vuelve más capaz de reflexionar, y de volcar su atención hacia esas ideas casi olvidadas con las que se había familiarizado en el estado anterior de su existencia. Todos los objetos particulares de este mundo sensible, al haberse formado a partir de los ejemplares eternos del mundo inteligible, despiertan, inconsciente y gradualmente, en razón de su semejanza, las ideas casi borradas de aquéllos. La belleza que comparan en distintos grados los objetos terrestres, revive la idea de la naturaleza universal de la belleza que existe en el mundo inteligible; actos particulares de justicia, de la naturaleza universal de la justicia; razonamientos y ciencias particulares, de la naturaleza universal de la ciencia y el razonamiento, la redondez particular, de la naturaleza universal de la redon-

dez; cuadrados particulares, de la naturaleza universal de lo cuadrado. Así pues la ciencia, que versa sobre los universales, deriva de la memoria; e instruir a alguien respecto a la naturaleza general de cualquier asunto, no es más que despertar en él el recuerdo de lo que previamente sabía acerca del mismo. Tanto Platón como Sócrates se figuraban que podían confirmar esto todavía más mediante el falaz experimento que mostraba que una persona podía ser conducida a descubrir por sí misma, sin ninguna información, cualquier verdad general que ignoraba hasta entonces, simplemente al plantearle algunas preguntas adecuadamente ordenadas respecto a ella.

Cuanto más acostumbrada estaba el alma a la consideración de esas naturalezas universales, menos atada estaba a los objetos particulares e individuales; se aproximaba al máximo a la perfección original de su naturaleza, desde la que, según esta filosofía, había caído. La filosofía, que la acostumbraba a considerar solamente la esencia general de las cosas, y a hacer abstracción de todas las circunstancias particulares y sensibles, era considerada, en razón de esto, la gran purificadora del alma. Como la muerte separaba el alma del cuerpo y de las pasiones y sentidos corporales, la devolvía a ese mundo inteligible del que originalmente había caído, y donde ninguna especie sensible desviaba su atención de esas esencias generales de las cosas. La filosofía, en esta vida, al habituarla a las mismas consideraciones, la lleva en cierta medida a ese estado de felicidad y perfección al que la muerte devuelve a las almas de los hombres justos en la vida futura.

Tal era la doctrina de Platón respecto a la especie o esencia específica de las cosas. Esto es al menos lo que sus palabras parecen significar, y así fue entendido por Aristóteles, el más inteligente y célebre de sus discípulos. Es una doctrina que, como muchas otras de la filosofía abstracta, es más coherente en la expresión que en la idea, y que parece haber surgido, más de la naturaleza del lenguaje, que de la de las cosas. Con todas sus imperfecciones, en los comienzos de la filosofía era disculpable, y no está mucho más lejos de la verdad que muchas otras, que desde entonces han sido puestas en su lugar por algunos de los que han tenido mayores pretensiones de exactitud y claridad. La humanidad ha tenido en todas

las épocas una fuerte propensión a darse cuenta de sus propias abstracciones, de lo cual veremos inmediatamente un ejemplo en las nociones de ese mismo filósofo que fue el primero en demostrar lo mal fundado de esas ideas o universales platónicos. Explicar la naturaleza y dar cuenta del origen de las ideas generales es, incluso hoy en día, la mayor dificultad de la filosofía abstracta. Cómo la mente humana, cuando razona respecto a la naturaleza general de los triángulos, debe concebir, o bien como el Sr. Locke imagina que lo hace, la idea de un triángulo que no es obtusángulo, ni rectángulo, ni acutángulo, sino que es al tiempo todos y ninguno de ellos, o bien, como Malebranche cree necesario para este fin, debe comprender de una vez dentro de su capacidad finita todos los posibles triángulos de todas las formas y dimensiones posibles, que son infinitos en número, es una cuestión a la que seguramente no es fácil dar una respuesta satisfactoria. Para resolverla, Malebranche recurrió a la entusiasta e ininteligible noción de la unión íntima de la mente humana con la divina, en cuya infinita esencia únicamente podía comprenderse la inmensidad de tales especies; y en la que solamente, por lo tanto, las inteligencias finitas podían tener una oportunidad de contemplarlas. Si, después de más de dos mil años de reflexión sobre este asunto, este ingenioso y sublime filósofo se vio obligado a recurrir a una fantasía tan extraña para explicarlo, ¿podemos asombrarnos de que Platón, en el primer amanecer de la ciencia, debiera adoptar para el mismo propósito una hipótesis que se ha considerado, sin mucha razón por cierto, que tiene alguna afinidad con la de Malebranche, y que no está más desencaminada que aquélla?

Lo que parece haber extraviado a aquellos primeros filósofos fue la noción, que en principio parece bastante natural, de que aquello de lo que un objeto está compuesto debe existir previamente a ese objeto. Pero las cosas a partir de las cuales parecen estar compuestos todos los objetos particulares son la materia de los mismos y la forma o esencia específica que los determina a ser de esta o de aquella clase de cosas. Por lo tanto, se pensaba que éstas debían haber existido con anterioridad al objeto que fue hecho con ellas. Platón, que mantuvo que el mundo sensible —que según él es el mundo de los individuos— fue hecho en el

tiempo, concibió necesariamente que tanto la materia universal —el objeto de una razón espuria— como la esencia específica —el objeto de la filosofía y el razonamiento auténtico— a partir de los cuales se formó, deben haber tenido una existencia independiente desde toda la eternidad. Este mundo inteligible, muy diferente del mundo inteligible de Cudworth, aunque mucho del lenguaje de uno ha sido tomado prestado del de el otro, existía siempre y necesariamente, mientras el mundo sensible debía su origen a la libre voluntad y generosidad de su autor.

Una noción de esta clase, mientras se exprese en un lenguaje muy general, mientras no se haga descansar demasiado sobre ella, ni se intente explicarla minuciosamente y con mucha claridad, pasa con bastante facilidad a través de la imaginación indolente, acostumbrada a sustituir ideas por palabras; y si las palabras parecen ser consistentes, sin requerir gran precisión en las ideas. Bajo una atenta consideración se desvanece efectivamente; se descubre completamente incomprensible y escapa a la imaginación. Ello requiere sin embargo una consideración atenta; y si hubiera sido tan afortunada como muchas opiniones de la misma naturaleza y sobre el mismo asunto, podría, sin examen, haber continuado siendo la filosofía vigente durante uno o dos siglos. Aristóteles sin embargo parece haber descubierto inmediatamente que era imposible concebir como realmente existente tanto la materia general, que no estaba determinada por ninguna especie particular, como aquellas especies que no estaban incorporadas, si uno puede decirlo así, en alguna porción particular de materia. También Aristóteles sostuvo, como ya hemos observado, la eternidad del mundo sensible. Aunque mantuvo, por lo tanto, que todos los objetos sensibles estaban compuestos de dos principios, a los cuales llama igualmente sustancias, la materia y la esencia específica, no estaba obligado a sostener, como Platón, que esos principios existieran antes, en el orden del tiempo, a los objetos que después componían. Eran anteriores, dijo, en naturaleza, pero no en el tiempo, según una distinción que utilizó en algunas otras ocasiones. Distinguió también entre existencia actual y existencia potencial. Por la primera parece haber entendido lo que generalmente se entiende por existencia o realidad; por la segunda, la mera posi-

bilidad de existencia. Parece que viene a ser esto lo que quiere decir, aunque no lo explica precisamente de esta manera. Según él, ni la esencia material de un cuerpo podía existir en acto sin ser determinada por alguna esencia específica, para formar algún tipo particular de cosas, ni ninguna esencia específica sin estar incorporada en alguna porción particular de materia. Sin embargo, cada uno de estos dos principios podía existir en potencia por separado. Esa materia existía en potencia, y al dotarse con una forma particular podía ser traída a la existencia en acto; y esa forma, al ser incorporada en una porción particular de materia, podía, de igual modo, introducirse en la clase de las realidades acabadas. Algunas veces habla de esta existencia potencial de la materia y la forma con expresiones que se asemejan mucho a las de Platón, con cuya noción de esencia separada guarda una gran afinidad.

Aristóteles, que parece original en muchas cosas, y que se esforzó por parecer serlo en todas, añadió el principio de privación a los de materia y forma, que había sacado de la antigua escuela pitagórica. Cuando el agua se transforma en aire la transmutación se efectúa por el principio material de esos dos elementos, siendo privado de la forma de agua y asumiendo después la forma de aire. La privación por lo tanto era un tercer principio opuesto a la forma, que entraba en la generación de toda especie, la cual procedía siempre de otra especie. Era un principio de generación, pero no de composición, como es obvio.

Los estoicos, cuyas opiniones en todas las diferentes partes de la filosofía eran, o las mismas, o muy afines a las de Aristóteles y Platón —aunque con frecuencia disfrazadas con un lenguaje muy diferente— sostuvieron que todas las cosas, incluso los mismos elementos, estaban compuestas de dos principios, de uno de los cuales dependían todos los poderes activos, y del otro todos los poderes pasivos de estos cuerpos. A este último lo llamaron materia, al primero causa, por lo cual entendían exactamente lo mismo que Aristóteles y Platón entendían por esencias específicas. La materia, según los estoicos, no podía tener existencia separada de la causa o principio eficiente que la determinaba como una clase particular de cosas. Tampoco el principio eficiente podía existir separado de la materia, en la que estaba siempre necesariamente incorporado. Su opi-

nión, por lo tanto, coincidía hasta aquí con la de los antiguos peripatéticos. El principio eficiente, decían, era la divinidad. Por lo cual entendían que era una porción separada de la naturaleza etérea y divina que penetraba todas las cosas, que constituía lo que Platón habría llamado la esencia específica de cada objeto individual; y hasta aquí su opinión coincide casi con la de los últimos platónicos, que sostenían que las esencias específicas de todas las cosas eran porciones separadas de su divinidad creada, el alma del mundo; y con la de algunos de los comentadores árabes y escolásticos de Aristóteles, que sostenían que las formas sustanciales de todas las cosas descendían de esas esencias divinas que animaban las esferas celestiales. Tal era la doctrina de las cuatro principales sectas de los antiguos filósofos, la de los pitagóricos, la de los académicos, la de los peripatéticos y la de los estoicos, respecto a las esencias específicas de las cosas.

Como esta doctrina de las esencias específicas parece haber surgido con bastante naturalidad de aquel antiguo sistema de la física que he descrito antes, y que de ningún modo está desprovisto de probabilidad, así muchas de las doctrinas de ese sistema, que nos parecen a nosotros, acostumbrados a otro desde hace mucho, lo más incomprensible, fluyen necesariamente de esta noción metafísica. Tales son las doctrinas de la generación, corrupción y alteración; de la mezcla, condensación y rarefacción. Un cuerpo se generaba o corrompía cuando cambiaba su esencia específica, y pasaba de una denominación a otra. Se alteraba cuando cambiaba sólo alguna de sus cualidades, pero retenía todavía la misma esencia específica y la misma denominación. Así, cuando una flor se marchitaba, no se corrompía; aunque algunas de sus cualidades hubieran cambiado, todavía retenía la esencia específica y por lo tanto entraba con razón bajo la denominación de flor. Pero cuando, con el progreso de la putrefacción, se desmenuzaba en la tierra, se corrompía, perdía la esencia específica o forma sustancial de la flor y asumía la de la tierra, y por tanto cambiaba con razón su denominación.

La esencia específica o naturaleza universal que estaba alojada en cada clase particular de cuerpos, no era en sí misma objeto de ninguno de nuestros sentidos, sino que solamente podía ser percibida por el entendimiento. Sin embar-

go, es por las cualidades sensibles como juzgábamos la esencia específica de cada objeto. Algunas de estas cualidades sensibles, por tanto, las considerábamos como esenciales, o tales que mostraban, con su presencia o ausencia, la presencia o ausencia de esa forma esencial de la que necesariamente surgían. Otras eran accidentales, o tales cuya presencia o ausencia no tenía tales consecuencias necesarias. Las cualidades del primer tipo se llamaron propiedades; las del segundo, accidentes.

En la esencia específica de cada objeto mismo distinguían dos partes; una de ellas era peculiar y característica de la clase de cosas de las que ese objeto particular era un individuo, la otra era común a él y a otra clase superior de cosas. Estas dos partes venían a ser, en cuanto a la esencia específica, lo que la materia y la esencia específica eran para cada cuerpo individual. La una, que se llamó género, se modificaba y determinaba por la otra, que se llamó diferencia específica, de una forma muy parecida a como la materia universal contenida en cada cuerpo se modificaba y determinaba por la esencia específica de esa clase particular de cuerpos. Estas cuatro, con la esencia específica o especie misma, componían el número de los cinco universales, tan bien conocidos en la escolástica por los nombres de género, especie, diferencia, propio y accidente.

NOTAS

¹ Él las llama en efecto «Ideas», una palabra que en él, en Aristóteles y en todos los demás escritores de la temprana antigüedad significa una especie, y es perfectamente sinónima con esa otra palabra «eidos», de la que Aristóteles hace uso con mayor frecuencia. Como, por algunas de las posteriores sectas de filósofos, particularmente por los estoicos, todas las especies o esencias específicas eran consideradas como meras criaturas de la mente, formadas por abstracción, que no tenían existencia real alguna exterior a los pensamientos que las concebían, la palabra «idea» vino a parar, gradualmente, a su actual significado, queriendo decir, primero, un pensamiento o concepto abstracto, y después un pensamiento o concepto de cualquier clase; y así llegó a ser sinónimo de esa otra palabra griega, «ennoia», cuyo significado era originalmente muy distinto. Cuando los platónicos tardíos —que vivieron en un tiempo en el que noción de existencia separada de las esencias específicas fue universalmente desacreditada— comenzaron a comentar los escritos de Platón, hicieron esa extraña fantasía de que en ellos había una doble doctrina, y que su intención era parecer querer decir una cosa, mientras en el fondo significaban algo muy distinto —lo que nadie en

sus cinco sentidos podía tener la intención de hacer; presentaron su doctrina como si no significara otra cosa que el que la divinidad formó el mundo a partir de lo que ahora llamaríamos una idea o plan concebido en su propia mente, de la misma manera que cualquier otro artista. Pero si Platón no hubiera querido expresar nada más que ésta, la más natural y simple de todas las nociones, podría seguramente haberla podido expresar más claramente y difícilmente, uno pensaría, habría hablado de ella con tanto énfasis, como de algo que requería la mayor altura de pensamiento para comprenderse. Según esta interpretación, la noción de Platón de especie o universal era la misma de Aristóteles. Aristóteles sin embargo no parece entenderla así; dedica gran parte de su *Metafísica* a refutarla, y se opone a ella en todas sus demás obras; en ninguna de ellas da el mínimo indicio, o insinuación de que pudiera sospecharse que por las ideas de Platón se significara los pensamientos o conceptos de la mente divina. ¿Es posible que él, que estuvo durante veinte años en su escuela, deba haberle malinterpretado durante todo ese tiempo, especialmente cuando su significado era tan claro y obvio? Tampoco es esta noción de la existencia separada de las especies, distintas tanto de la mente que las concibe como de los objetos sensibles que están hechos a su semejanza, una de esas doctrinas de las que Platón tuvo ocasión de hablar sólo raramente. De cualquier modo que se interprete, es la verdadera base de su filosofía; ni hay un sólo diálogo en todas sus obras que no se refiera a ella. ¿Debemos suponer que ese gran filósofo, que parece haber sido tan superior a su maestro en todo salvo en elocuencia, deliberadamente y en todas las ocasiones tergiversó, no una de las profundas y misteriosas doctrinas de la filosofía de Platón, sino el primero y más fundamental principio de todos sus razonamientos? ; cuando los escritos de Platón estaban en manos de todos, cuando sus seguidores y discípulos se habían extendido por toda Grecia, cuando casi cualquier ateniense distinguido de edad similar a Aristóteles debía haberse educado en su escuela; cuando Espeusipo, el sobrino y sucesor de Platón, así como Jenócrates, que continuó la enseñanza en la Academia, al mismo tiempo que Aristóteles impartía la suya en el Liceo, debían haber estado dispuestos, en todo momento a desenmascararle y afrentarle por tan grosera falsedad. Cicerón y Séneca, ¿no entienden esta doctrina de la misma forma que Aristóteles la ha presentado? ¿Hay algún autor en toda la antigüedad que parezca entenderla de otro modo, anterior a Plutarco, un autor que parece haber sido tan mal crítico en filosofía como en historia, y haber tomado todo de segunda mano en ambas, y que vivió después del nacimiento de esa filosofía ecléctica, de donde surgieron los últimos platónicos, y que parece él mismo haber formado parte de esa secta? ¿Hay algún pasaje en algún autor griego de la época de Aristóteles y Platón, en el que la palabra idea se utilice con su significado actual, queriendo indicar pensamiento o concepto? Las palabras que en todas las lenguas expresan realidad o existencia, ¿no se oponen directamente a aquellas que expresan pen-

samiento o concepto solamente? O, ¿existe alguna otra diferencia entre una cosa que existe, y una cosa que no existe, excepto ésta, que una es un mero concepto, y la otra es algo más que un concepto? ¿Con qué propiedad, por tanto, podía hablar Platón de esas especies eternas como las únicas cosas que tenían existencia real si ellas no fueran más que conceptos de la mente divina? Según Platón y también según los estoicos ¿no tenía la divinidad desde toda la eternidad la idea de cada individuo, así como la de cada especie, y la del estado en que cada individuo iba a estar en cada instante de su existencia? ¿No eran por tanto todas las ideas divinas, de cada individuo, o de todos los diferentes estados en los que cada individuo iba a estar en el curso de su existencia tan eternas e inalterables como las de las especies? Por lo tanto ¿en qué sentido pudo decir Platón que las primeras eran eternas, porque la divinidad las había concebido desde toda la eternidad, puesto que también había concebido a las otras desde toda la eternidad, y puesto que su idea de la especie no podía tener en cuanto a esto ninguna ventaja respecto a las de los individuos? ¿No habla Platón en muy diferentes lugares de las ideas de las especies o universales como innatas, habiendo sido impresas en la mente en su estado de preexistencia, cuando tuvo la oportunidad de contemplar estas especies como son en sí mismas, y no como se expresan en sus copias, o representaciones sobre la tierra? Pero si el único lugar en el que existían esas especies era la mente divina ¿no supondrá esto que Platón o bien imaginaba, como el padre Malebranche, que en su estado de preexistencia el alma vio todas las cosas en Dios, o que ella misma era una emanación de la divinidad? Nadie que esté versado en la historia de la ciencia pretenderá que mantuvo la primera opinión. Esa entusiasta noción, aunque parecen favorecerla algunos pasajes de los Padres de la Iglesia, es bien conocido que nunca fue mantenida literalmente y con frialdad por nadie antes de ese filósofo cartesiano. Que la mente humana fuera una emanación de la divina, aunque fue la doctrina de los estoicos, de ningún modo fue la de Platón; aunque, bajo la idea de una doble doctrina, se ha afirmado después lo contrario. Según Platón, la divinidad formó el alma del mundo de esa sustancia que es siempre la misma, eso es, de las especies o universales; de esa que es siempre diferente, eso es, de las sustancias corpóreas; y de una sustancia que era de una naturaleza intermedia entre esas dos —no es fácil de entender lo que quiso decir con ello. De una parte de la misma composición hizo esas inteligencias inferiores que animaban las esferas celestes, a las que entregó la parte que quedaba para que formaran de ahí las almas de los hombres y de los animales. Las almas de esos dioses inferiores, aunque hechas de una composición o sustancia similar, no se consideraban como partes o emanaciones del alma del mundo; ni las de los animales, del mismo modo, como partes o emanaciones de esos dioses inferiores; mucho menos se consideraban ninguna de ellas como partes o emanaciones de ese gran autor de todas las cosas.