TOMÁS DE AQUINO

COMENTARIO AL LIBRO XI DE LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

TRADUCCIÓN Y NOTAS DE JORGE MORÁN

Cuadernos de Anuario Filosófico

ÍNDICE

Esquema del Libro XI de Tomás de Aquino 5
Lección 1 13
Lección 2 21
Lección 3 27
Lección 4 33
Lección 5 35
Lección 6 41
Lección 7 49
Lección 8 55
Lección 9 63
Lección 10 71
Lección 11 83
Lección 12 89
Lección 13 97
Tabla de equivalencias 99

ESQUEMA DEL LIBRO XI

I. Recapitula tanto lo que ha dicho en la Metafísica, como lo en la Física 899
  A. Resume los estudios precedentes acerca de la substancia 899
  B. Resume el estudio de la substancia Libro XII: *Lección* 1, 1023
II. Estudia las substancias separadas Libro XII: *Lección* 5, 1055

(Se comienza la numeración del Libro XI)
I. Soluciona las *aporías* del Libro III: *Lección* 1, 899
  A. Aporía sobre la ciencia Metafísica 899
    1. Cómo es el estudio con relación a los principios y a las substancias 899
      a) Aporías en esta ciencia acerca de los principios 899
        1) Supone que el estudio de esta ciencia es acerca de los principios 899
        2) Aporía si el estudio de esta ciencia trata acerca de los primeros principios 900
        3) Aporía acerca del principio de la demostración 901
      b) Acerca de las substancias 902
        1) Plantea la duda acerca del estudio de esta ciencia de las substancias 902
          i) Si esta ciencia estudia todas las substancias o no 902
          ii) Si la demostración es sólo acerca de las substancias o también de los accidentes 903
    2. Acerca de qué principios y de qué causas 904
      a) Sobre qué substancias 904
        1) 1ª aporía: sobre qué substancias 904
        2) 2ª aporía: sobre estudio de las substancias sensibles 905
        3) 3ª aporía: incidental 906
          i) Aporía
          ii) Objeción en contrario 907
        4) 4ª aporía 908

b) Sobre qué principios 909
1) 1ª aporía: si los principios son los elementos 909
2) 2ª aporía parece que el ente y el uno son principios 910
3) 3ª aporía si los géneros son más principio que las especies 911
B. Trata las aporías acerca de las cosas que se estudian: *Lección* 2, 912
1. Sobre las substancias. Expone dos aporías 912
a) Primera aporía: si existe algo más de los singulares 912
b) Segunda aporía: si existe algo más de lo sensible 913
c) Aporía que se sigue si existe algo separado 914
d) Aporía que se sigue si no existe algo separado 915
2. Sobre los principios 916
a) Cómo son 916
b) Cuáles son 917
1) Primero: la opinión de los que pusieron como principios el uno y el ente 917
i) 1ª aporía 917
ii) 2ª aporía 918
2) Continúan las opiniones sobre los principios 919
i) Argumento 1º 919
ii) Argumento 2º 920
3) Aporía sobre si las substancias son principios 921
i) Aporía: si las substancias son principios 921
ii) Aporía: si existe algo fuera del compuesto 922
c) Cómo se relacionan entre sí 923
II. Estudia aquellas cosas que pertenecen a la Metafísica: *Lección* 3, 924
A. Muestra qué cosas estudia esta ciencia 924
1. Estudia aquellas cosas que pertenecen a la Metafísica 924
a) De que todas las cosas se reducen, de alguna manera, a una 924
1) Si es que todas las cosas se reducen a una 924
i) Muestra que todas las cosas se reducen a una 924
1.- Muestra que todas las cosas se reducen a una 924
2.- Todo se reduce a algo uno 925
a.- Todo se reduce a algo uno 925
i.- Todo se reduce a algo uno 925
□.- Todos los entes se reducen a un ente común 925
□.- Todas las contrariedades se reducen a una contrariedad 926

ii.- Muestra a qué se reduce todo 927
b.- Expone una posible aporía 928
b) De todas las cosas reducidas a una es el estudio de esta ciencia 929
1) De todos los entes reducidos a uno, trata esta ciencia 929
2) Qué ciencia estudiará las cosas dichas 930
3) Concluye la conclusión especialmente intentada 931
2. Le compete estudiar los principios de la demostración: *Lección* 4, 932
a) Muestra que a esta ciencia le compete estudiarlos 932
1) A partir de la matemática 932
2) Considerada la ciencia natural 933
b) Estudia el principio de la demostración que es el primero: *Lección* 5, 934
1) Estudia la verdad acerca de ese principio 934
i) Hay un cierto principio demostrativo 934
ii) No se demuestra absolutamente 935
2) Excluye el error 936
i) Contra los que lo niegan 936
1.- En general contra los que lo niegan 936
a.- Modo de disputar 936
b.- Procede a disputar 937
i.- Argumento 1º 937
ii.- Argumento 2º 938
iii.- Argumento 3º 939
2.- Contra opiniones concretas 940
a.- Contra Heráclito 940
i.- Contra lo primero que negaba: afirmación y negación simul vera 940
ii.- Contra lo segundo que negaba: ninguna afirmación es verdadera 941
b.- Contra Protágoras 942
ii) Cómo contestar a los que lo niegan: *Lección* 6, 943
1.- Muestra su propósito 943
a.- Cómo se puede resolver en algunos casos 943
i.- Propone el modo de resolver 943
ii.- Señala el doble principio de esa posición 944

iii.- Muestra de dónde procede y cómo se resuelve 945
□.- La opinión que procede de los fisiólogos 945
□.- Cómo resolverla cuando procede de otro principio 946
1] Remueve este principio 946
2] Remueve su causa 947
a] Argumento 1º 947
b] Argumento 2º 948
c] Argumento 3º 949
d] Argumento 4º 950
e] Argumento 5º 951
b.- En cuáles sí se puede resolver y en cuáles no 952
2.- Obtiene tres corolarios 953
a.- Corolario 1º 953
b.- Corolario 2º 954
c.- Corolario 3º 955
B. Compara esta ciencia con otras: *Lección* 7, 956
1. Qué es lo propio de las ciencias particulares 956
a) Primera comparación 956
b) Segunda comparación 957
2. Cuál es la diferencia entre las ciencias particulares 958
a) Las ciencias naturales con las ciencias prácticas 958
b) La ciencia matemática con la ciencia natural 959
3. Compara esta con las otras 960
a) En cuanto a la separación 960
b) En cuanto a la nobleza 961
c) En cuanto a la universalidad 962
III. Estudia el ente imperfecto: *Lección* 8, 963
A. Acerca del ente accidental 963
1. Lo que se ha dicho acerca del ente accidental 963
a) Propósito 963
b) Desarrollo 964
1) Ninguna ciencia estudia el ente accidental 964
i) Ninguna ciencia estudia el ente accidental 964
1.- Ninguna ciencia lo estudia 964
2.- Cuál es la causa 965

ii) Ni lo puede estudiar 966

1.- Por la definición de ente accidental 1º 966

2.- Porque no tiene causas ni principios 2º 967

2) Remueve como tema de estudio el ente accidental y el veritativo 968

2. Acerca de la causa accidental: la fortuna 969

a) 1º Qué es 969

b) 2º En quiénes se da 970

c) 3º Es incierta 971

d) 4º Cuál se llama buena y cuál mala 972

e) 5º No es la causa primera de las cosas 973

B. Acerca del movimiento: *Lección* 9, 974

1. El movimiento en sí 974

a) Muestra qué es el movimiento 974

1) Qué es el movimiento 974

2) Distinción 975

i) Da la definición 975

ii) La explica 976

1.- Por parte del sujeto del movimiento 976

a.- La partícula: en potencia 976

b.- La partícula: en cuanto tal 977

2.- Por parte del cuasi género del movimiento 978

3) Prueba que la definición es buena 979

i) 1º En general 979

ii) 2º Por lo que dijeron otros 980

iii) 3º Esas definiciones no son correctas 981

iv) 4º Por qué definieron así 982

v) 5º Causa por la cual es algo indeterminado 983

b) Muestra dónde se da el movimiento 984

1) 1º Está en el móvil 984

2) 2º Cómo se relacionan el movimiento y el motor 985

3) 3º Prueba lo primero 986

4) 4º Prueba lo segundo 987

5) 5º Lo manifiesta con un ejemplo 988

2. Como pasión de los otros continuos: *Lección* 10, 989
   a) Distingue los modos en que se dice infinito 989
      1) De cuántas maneras se dice infinito en acto 989
      2) De cuántos modos se dice infinito en potencia 990
   b) No existe el infinito en acto 991
      1) No existe el infinito separado 991
         i) Argumento 1º 991
         ii) Argumento 2º 992
         iii) Argumento 3º 993
      2) No existe el infinito en acto en lo sensible 994
         i) Con argumentos probables 994
            1.- No existe un cuerpo infinito 994
            2.- No existe en lo sensible un número infinito 995
         ii) Con argumentos naturales 996
            1.- Por parte de lo activo y de lo pasivo 996
               a.- Porque los elementos son finitos 996
               b.- No puede haber un cuerpo simple infinito 997
            2.- Por parte del lugar y de lo localizado 998
               a.- Requisitos previos 998
               b.- Argumento 999
               c.- La otra parte disyuntiva 1000
                  i.- Primer argumento 1000
                  ii.- Segundo argumento 1001
                  iii.- Tercer argumento 1002
                  iv.- Cuarto argumento 1003
   c) Como es diverso el infinito en los diversos 1004
3. División del movimiento en sus especies: *Lección* 11, 1005
   a) Divide el movimiento en sus partes 1005

(se divide en tres partes; pero no dice en cuáles)

      1) Primera división 1005
         i) Por parte del móvil 1005
         ii) Por parte del motor 1006
      2) Segunda división del movimiento 1007
         i) Requisitos previos 1007
         ii) Divide el movimiento 1008

iii) Explica la división 1009
1.- Dos de ellas son generación y corrupción 1009
2.- Ninguna de las dos son movimiento 1010
3.- Concluye: qué cambio se llama movimiento 1011
3) Tercera división: *Lección* 12, 1012
i) En qué géneros puede haber movimiento 1012
1.- Propósito 1012
2.- Demostración 1013
a.- No hay movimiento en la substancia 1013
b.- No hay movimiento en la relación 1014
c.- No hay movimiento en la pasión y la acción 1015
i.- Argumento 1º 1015
ii.- Argumento 2º 1016
iii.- Argumento 3º 1017
iv.- Argumento 4º 1018
3.- Conclusión principal 1019
ii) En cuántos sentidos se dice inmóvil 1020
b) Manifiesta lo que sigue al movimiento y a sus partes: *Lección* 13, 1021
1) Los da a conocer 1021
2) Saca unos corolarios 1022. Fin del Libro XI

LECCIÓN I

SOLUCIONA LAS *APORÍAS* DEL LIBRO III

A. ACLARA LAS APORÍAS SOBRE ESTA CIENCIA

1. Investiga cómo es el estudio con relación a los principios y a las substancias

a) *Aclara las aporías en esta ciencia acerca de los principios*

1) *Supone que el estudio de esta ciencia es acerca de los principios*

(*Mf* 11.1.1)[1] Es evidente, *por lo dicho en el Libro I*, en el cual se disputó contra lo que dijeron otros filósofos acerca de los primeros principios de las cosas, que la Metafísica es una ciencia acerca de los principios[2].

---

[1] (*Mb* 899; *Bk* 1069a18-20) *[Mt 2146]* Puesto que en las ciencias particulares algunas de las cosas que deberían ser estudiadas son dejadas de lado, fue necesario que existiera una ciencia universal y primera que investigara esas cosas, que no pueden estudiar las ciencias particulares. Estas cosas parecen ser tanto las cosas comunes que siguen al ente en común (las cuales ninguna ciencia particular estudia, puesto que no pertenecen más a unas que a otras sino en común a todas), como también las substancias separadas que exceden la capacidad de las ciencias particulares. Por este motivo Aristóteles nos ofrece esta ciencia en la cual, después de haber estudiado las cosas comunes, accede a estudiar de una manera especial las substancias separadas, a cuyo conocimiento se ordenan no sólo las cosas que se tratan en esta ciencia, sino también las que estudian las otras ciencias. Y para hacer más manifiesto el estudio de las substancias separadas, primero recapitula tanto lo que ha dicho en la Metafísica, como lo que ha dicho en la Filosofía de la Naturaleza, que son útiles para el conocimiento de las substancias separadas. En segundo lugar estudia las mismas substancias separadas a la mitad del Libro XII (*Mf* 12.5.1). La primera parte se divide en dos. En la primera resume los estudios precedentes acerca de la substancia. En la segunda resume aquellas cosas que pertenecen al estudio de la substancia (*Mf* 12.1.1) (al principio del siguiente libro). Tres cosas preestablece antes de estudiar la substancia. Primero aclara las aporías del Libro III, las cuales, en este libro, en primer lugar, resume. Segundo, determina aquellas cosas que pertenecen a la Metafísica, ya vistas en el Libro IV, y que aquí resume (*Mf* 11.3.1). Tercero, estudia el ente imperfecto, es decir, del ente *per accidens*, del movimiento, del infinito y de aquellas cosas que estudió en los Libros II y VI de la Metafísica y en parte en el Libro III de la Filosofía de la Naturaleza. Estas cosas en tercer lugar resume (*Mf* 11.8.1). La primera parte se divide en dos. Primero aclara las aporías sobre esta ciencia (*Mb* 899). Segundo, trata las aporías acerca de las cosas que en esta ciencia se estudian (*Mf* 11.2.1). Para

2) *Aporía si el estudio de esta ciencia trata acerca de los primeros principios*

(*Mf* 11.1.2)[3] Alguno podría dudar si es necesario que la Metafísica, que estudia los principios, sea una sola ciencia o varias. Si se dice que es una, parecería algo contradictorio, porque cuando se consideran muchas cosas, en una ciencia, son contrarias, *a causa de que uno de los contrarios es la* ratio *para conocer el otro*, *motivo por lo cual están en la misma ciencia*. Pero los principios de las cosas, aunque son varios, no son contrarios, *pues si así fuese no podrían convenir en un solo principiado*. Por lo tanto, la Metafísica que trata acerca de los principios, no parece ser una sola ciencia. Pero, por otro lado, si no es una ciencia, sino varias, no se sabe a cuál le correspondería[4].

3) *Aporía acerca del principio de la demostración*

(*Mf* 11.1.3)[5] Aún se puede preguntar si hay que especular acerca de los principios de la demostración, como: "el todo es mayor que su parte", y otros semejantes, como algo propio de una o varias ciencias. Si se dice que de una, parece difícil decir cuál y porqué una y no otra, puesto que todas las ciencias los usan. Si se dice que compete a varias ciencias, parece difícil asignarlos a varias ciencias[6].

---

lo primero hace dos cosas. Primero investiga cómo es el estudio de esta ciencia en relación a los principios y a las substancias. Segundo, acerca de qué principios y de qué causas (*Mf* 11.1.6). Para lo primero hace dos cosas. Primero aclara las aporías en esta ciencia acerca de los principios. Segundo, acerca de las substancias (*Mf* 11.1.4). Para lo primero hace tres cosas. Primero supone que el estudio de esta ciencia es acerca de los principios.

[2] En el proemio de esta obra se ha aclarado que la Metafísica considera las causas altísimas y más universales, y que es la más noble de todas las ciencias.

[3] (*Mb* 900; *Bk* 1059a20-23) *[Mt 2147]* En segundo lugar aclara la aporía de si el estudio de esta ciencia que se llama Metafísica, trata acerca de los primeros principios *[Mt 2148]*.

[4] [Mt 2149] La verdad es que la Metafísica es una ciencia, que, sin embargo, considera varios principios en cuanto se reducen a un solo género, que es precisamente la razón por la cual los contrarios están dentro de una ciencia, en cuanto que están en el mismo género.

[5] (*Mb* 901; *Bk* 1059a23-26) *[Mt 2150]* Tercero. Aclara la aporía de lo que le compete a esta ciencia acerca de los principios de la demostración.

[6] *[Mt 2151]* La verdad es que una ciencia principalmente estudia estos principios, a la cual le pertenece estudiar lo que es más común, que son los términos de aquellos principios, como ente y no ente, todo y parte, y otros semejantes; y de ella los toman las otras ciencias.

b) *Acerca de las substancias*

1) *Plantea la duda acerca del estudio de esta ciencia de las substancias*

i) *Si esta ciencia estudia todas las substancias o no*

(*Mf* 11.1.4)[7] Se pregunta si estudia todas las substancias o no. Si se dice que no, es difícil decir cuáles substancias estudia y cuáles no. Si se dice que sí, puesto que es una sola ciencia, queda la aporía de qué manera puede la misma ciencia tratar de muchas cosas, pues la ciencia es sobre una sola cosa[8].

ii) *Si la demostración es sólo acerca de las substancias o también de los accidentes*

(*Mf* 11.1.5)[9] Si la demostración propiamente fuese acerca de los accidentes, *puesto que a la demostración le pertenece concluir los accidentes* per se *de la substancia*, no sería demostración acerca de la substancia. Pero si se dice que una es la ciencia demostrativa de la substancia y otra la de los accidentes *per se*, aún queda la aporía de cuál sería la ciencia de ambos, y si la de ambos es la Metafísica[10]. Pero, por otra parte, parece que debe tratar acerca de las substancias, *puesto que la substancia es el primero de los entes*, *con lo cual parece que la ciencia acerca de las substancias es la primera*[11].

---

[7] (*Mb* 902; *Bk* 1059a25-30) *[Mt 2152]* Después plantea la duda acerca del estudio de esta ciencia de las substancias. Y se pregunta dos cosas. Primero, si esta ciencia estudia todas las substancias o no.

[8] *[Mt 2153]* La verdad es que esta ciencia estudia todas las substancias, aunque de algunas de ellas más especialmente, es decir, las substancias separadas, en cuanto que todas convienen en un solo género, que es el ente *per se*.

[9] (*Mb* 903; *Bk* 1059a29-34) *[Mt 2154]* En segundo lugar se pregunta si la demostración es sólo acerca de las substancias o también de los accidentes.

[10] Puesto que, por una parte, parece que la que es sobre los accidentes es la Metafísica, porque la demostración propiamente es sobre los accidentes, y la ciencia demostrativa es ciertísima. Y así parecería que la Metafísica es la que trata acerca de los accidentes.

[11] *[Mt 2155]* La verdad es que la Metafísica estudia las substancias y los accidentes, en cuanto que convienen en ser entes, el cual es su objeto de estudio. Sin embargo, estudia las substancias principalmente, como los entes *per se* primeros, y de ellas demuestra sus accidentes.

2. Acerca de qué principios y de qué causas

a) *Sobre qué substancias*

(*Mf* 11.1.6)[12] No parece que haya que poner, en esta ciencia que buscamos, los cuatro géneros de causas que se han tratado en la Filosofía de la Naturaleza, porque parecería que sería sobre la causa final, que es la causa mejor. Pero no parece que exista esta ciencia acerca de la causa final: porque el fin tiene carácter de bien, *pues el bien consiste en las operaciones*, *y en aquellas cosas que se dan en el movimiento*. Por tanto, en las cosas inmóviles, *como son las matemáticas*, nada se demuestra por la causa final, *y es evidente que el fin es lo primero que mueve*. *Mueve*, *pues*, *la causa eficiente*. El primer motor no parece estar en las cosas inmóviles[13].

1) *Sobre las causas de las substancias sensibles*: *1ª aporía*

2) *2ª aporía*: *sobre el estudio de las substancias sensibles*

(*Mf* 11.1.7)[14] Se puede preguntar si esta ciencia trata acerca de las substancias sensibles o no, sino de otras, *pues si trata de las substancias sensibles*, *no parece distinguirse de la Filosofía de la Naturaleza*, y si trata de otras substancias, es difícil precisar cuáles son ellas. Pues o trata de "las especies", es decir, de las ideas, *como dijeron los platónicos*; o trata acerca de los entes matemáticos, *que también algunos los consideraron como entes intermedios entre las ideas y las substancias sensibles*, *como son las superficies*, *las líneas*, *las figuras*, *y otros semejantes*. Pero es evidente, *por lo dicho en los libros anteriores,* que las especies, es decir, las especies separadas, (*acerca de las matemáticas en seguida se preguntará*) no existen[15].

---

[12] (*Mb* 904; *Bk* 1059a34-38) *[Mt 2156]* Después aclara dudas más especiales de esta ciencia. Primero acerca de qué substancias trata esta ciencia. Después, acerca de qué principios (*Mf* 11.1.11). Acerca de lo primero, investiga cuatro dudas. La primera acerca de las causas de las substancias sensibles.

[13] *[Mt 2157]* La verdad es que esta ciencia estudia esos géneros de causas, y principalmente la formal y la final. Y el último fin, que es el primer motor, es totalmente inmóvil, como se mostrará más adelante.

[14] (*Mb* 905; *Bk* 1059a38-b3) *[Mt 2158]* En segundo lugar indica un problema acerca de las substancias sensibles.

[15] *[Mt 2159]* La verdad de esta aporía es que esta ciencia estudia las substancias sensibles en tanto que son substancias y no en tanto que son sensibles y móviles; esto pertenece a la Filosofía de la Naturaleza. En cambio el estudio propio de esta ciencia son las substancias, que no son ideas, ni entes matemáticos separados, sino los motores primeros, como se mostrará abajo.

3) *Aporía incidental*

i) *3ª aporía*

(*Mf* 11.1.8)[16] Porque si alguno afirma las especies separadas, y las matemáticas separadas fuera de las substancias sensibles, ¿por qué no es así en todos los que tienen especies, como en los entes matemáticos?, así como se aceptan entes intermedios entre las especies y los sensibles, como un tercer ente fuera de las especies y de los particulares que existen aquí, *como la línea matemática fuera de la especie de línea y de la línea sensible*, de la misma manera se afirmaría un tercer hombre, y un tercer caballo fuera del que es en sí[17].

ii) *Objeta en contrario*

(*Mf* 11.1.9)[18] Si no existen las matemáticas separadas, es difícil decir de qué tratan las matemáticas, *pues no parecen tratar acerca de los sensibles en cuanto tales*[19]. Por tanto parece necesario aceptar unas líneas y unos círculos separados[20]. Pero tampoco parece tratar acerca de las substancias sensibles, puesto que son corruptibles y existen en el movimiento[21].

---

[16] (*Mb* 906; *Bk* 1059b3-9) *[Mt 2160]* En tercer lugar señala una tercera aporía incidental: puesto que había dicho que es evidente que no son especies separadas, surge la aporía de los entes matemáticos: si existen separadamente. Y muestra en primer lugar que no.

[17] Es decir, del hombre *per se* y del caballo *per se*, como decían los platónicos y que llamaban ideas; pero en este tipo de entes, los platónicos no ponían entes intermedios sino sólo en los matemáticos.

[18] (*Mb* 907; *Bk* 1059b9-14) *[Mt 2161]* Después, objeta en sentido contrario.

[19] Porque en los sensibles no existen tales líneas y círculos, en el modo en que las ciencias matemáticas los estudian.

[20] *[Mt 2162]* La verdad es que las matemáticas no existen separadas de las cosas sensibles *secundum se*, sino sólo según la razón, como se mostró en el Libro VI, y abajo se reafirmará.

[21] *[Mt 2163]* Como esta aporía la interpuso incidentalmente con ocasión de la separación de los entes matemáticos, puesto que dijo que era evidente que no existen separados, consecuentemente dice *neque etiam circa mathematica*, con lo cual vuelve a la cuestión principal, en la cual se preguntaba acerca de qué substancias se trata en esta ciencia. Y ya que mostró que no estudia las especies, porque las especies no existen separadas, ahora muestra, con el mismo argumento, que no estudia los entes matemáticos, porque tampoco ellos existen separados, es decir, *secundum esse [Mt 2164]* La verdad de esta aporía es la que se ha señalado antes.

4) *4ª aporía*

(*Mf* 11.1.10)[22] ¿A cuál ciencia le corresponde estudiar las matemáticas? No corresponde a la Filosofía de la Naturaleza, porque toda ella se refiere a aquellas cosas que tienen en sí el principio del movimiento y del reposo, *los cuales se llaman entes naturales*: *por tanto*, *esta aporía no es estudiada*. Igualmente esta aporía no parece referirse a aquella ciencia que tiene como finalidad la demostración y la ciencia de las cosas matemáticas, que se llama ciencia matemática, porque esta ciencia supone una materia y un objeto, *y sobre este objeto algo hay que cuestionarse*. Por tanto, a la Metafísica le corresponde estudiar aquello de lo cual trata la ciencia matemática.

b) *Sobre qué principios*

1) *1ª aporía*: *si los principios son los elementos*

(*Mf* 11.1.11)[23] Puede también uno preguntarse si se ha de pensar que la ciencia que buscamos trata de los principios que algunos llaman elementos. Lo cual parece que es así porque todos consideran que esta clase de principios, que existen en las cosas, son intrínsecos al compuesto, *de tal manera que es necesario para el conocimiento de los compuestos*, *que se conozcan los elementos*. Pero por otra parte parece que esta ciencia es la más universal, porque toda argumentación y toda ciencia parece que no trata de las cosas particulares, *en la cual termina la división de las cosas comunes*; y así parecería que esta ciencia sobre todo trata de los primeros géneros[24].

2) *2ª aporía*: *parece que el ente y el uno son principios*

(*Mf* 11.1.12)[25] Por una parte, parece que el ente y lo uno son los principios y los géneros, porque éstos contienen de una manera máxima todas las cosas en el ámbito de su comunidad. Y de una manera máxima parecen ser principios, porque son naturalmente los primeros, porque quitados ellos, desaparece todo,

---

22 (*Mb* 908; *Bk* 1059b14-21) *[Mt 2165]* La cuarta aporía pregunta a cuál ciencia le corresponde estudiar las ciencias matemáticas, es decir, se cuestiona acerca de qué tratan las matemáticas.

23 (*Mb* 909; *Bk* 1059b21-27) *[Mt 2166]* Después investiga acerca de cuáles principios son estudiados por esta ciencia. Y para esto señala tres problemas. Lo primero que se pregunta es si (*utrum*) esta ciencia es acerca de los principios, que algunos llaman elementos.

24 *[Mt 2167]* La verdad es que esta ciencia principalmente estudia las cosas comunes; no porque las cosas comunes sean principios, como dijeron los platónicos; puesto que también estudia los principios intrínsecos de las cosas, como la materia y la forma.

25 (*Mb* 910; *Bk* 1059b27-34) *[Mt 2168]* Segundo, indica la segunda aporía.

pues todas las cosas son ente y son uno, por lo que si se quita el ente o lo uno, todas las demás cosas se quitan; *en cambio no se da lo contrario*. Y así parece que son las primeras cosas naturalmente, *pues lo primero por naturaleza se dice de aquello que no se invierte en el orden del ser*. Pero por otra parte parece que el ente y lo uno no son géneros, y en consecuencia tampoco principios, si es que los géneros son principios. Pues ninguna diferencia participa *en acto* del género, *porque la diferencia se toma de la forma y el género de la materia*[26].

3) *3ª aporía*: *si los géneros son más principio que las especies*

(*Mf* 11.1.13)[27] Parece que las especies son más principios que los géneros, porque lo que es más simple es más principio. Y las especies parecen ser más simples, pues son indivisibles, *pues en ellas termina la división formal del género*; y los géneros se dividen en muchas cosas por las diferencias y por la especie: por tanto parece que las especies son más principios que los géneros. Pero, por otra parte, puesto que los géneros constituyen las especies, y no a la inversa, parece que los géneros son más principios. Es propio del principio que quitado él, desaparezca lo demás[28].

[26] Porque la diferencia se toma de la forma y el género de la materia. Así como racional se toma de la naturaleza intelectual y animal de la naturaleza sensible. La forma no se incluye en la esencia de la materia en acto, sino que la materia está en potencia respecto a ella. Y de manera semejante la diferencia no pertenece a la naturaleza del género, sino que el género tiene en potencia la diferencia. Y por este motivo la diferencia no participa del género; pues cuando digo racional, significo algo que tiene razón. Ni está en la significación de racional que sea animal. Pues aquello que se participa, forma parte de la comprensión de lo participado *[Mt 2169]* Y por esto se dice que la diferencia no participa del género. Nada podría asumir la diferencia de algo cuya comprensión no sea algo uno y ente. De ahí que el ente y lo uno no pueden tener diferencias. Y así, no pueden ser géneros, pues todo género tiene diferencias *[Mt 2170]* La verdad es que el uno y el ente no son géneros, sino que para todas las cosas comunes son analógicos.

[27] (*Mb* 911; *Bk* 1059b34-1060a2) *[Mt 2171]* Señala la tercera aporía: si los géneros son más principios que las especies.

[28] *[Mt 2172]* La verdad es que los universales son principios en el orden del conocimiento; y así los géneros son más principio, pues son más simples. Y se dividen en más que en las especies, esto es, contienen muchas cosas en potencia. Pero las especies contienen muchas cosas en acto. De ahí que sean más divisibles, por resolución del compuesto, en cosas simples.

LECCIÓN II

B. TRATA LAS APORÍAS ACERCA DE LAS COSAS QUE SE ESTUDIAN

1. Sobre las substancias. Expone dos aporías

a) *Primera aporía*: *si existe algo más de los singulares*

(*Mf* 11.2.1)[1] ¿Debe admitirse algo fuera de las cosas singulares? Si se dice que no, parece seguirse que esta ciencia, que ahora buscamos, trata de los singulares y otras cosas. Pero esto parece imposible porque los singulares son infinitos y de las cosas infinitas no hay ciencia. Si se dice que algo existe fuera de los singulares es necesario que sean o géneros o especies, y así la ciencia sería sobre géneros o especies. Pero esto es imposible, como ya se dijo antes, *porque ni los géneros ni las especies parecen ser principios y esta ciencia trata de principios*[2].

b) *Segunda aporía*: *si existe algo más de lo sensible*

(*Mf* 11.2.2)[3] Y este problema es necesario plantearlo ahora, porque si no existe nada fuera de las cosas sensibles, sólo las cosas sensibles son entes. Y puesto que la Metafísica es una ciencia que trata acerca de los entes, se sigue que la Metafísica sólo trata acerca de las cosas sensibles, pero el problema está en que esta ciencia que buscamos investiga alguna otra naturaleza separada. Por tanto, a propósito de esta ciencia es pertinente preguntarse si existe algo separado de lo sensible, o no. Y según lo que se responda a este problema, se presenta el siguiente problema.

---

[1] (*Mb* 912; *Bk* 1060a3-7) *[Mt 2173]* Después que expuso las aporías cerca de la naturaleza de esta ciencia, ahora expone las aporías en relación a aquellas cosas que estudia esta ciencia. Y primero, sobre las substancias. Segundo, sobre los principios (*Mf* 11.2.5). Acerca de lo primero expone dos aporías, de las cuales la primera es si es necesario aceptar que existe algo además de los singulares.

[2] *[Mt 2174]* La verdad es que nada existe en la realidad fuera de los singulares, sino sólo en el intelecto que abstrae las cosas comunes de las cosas propias.

[3] (*Mb* 913; *Bk* 1060a7-13) *[Mt 2175]* La segunda aporía es si existe alguna substancia además de las substancias sensibles que existen hoy ahora.

c) *Aporía que se sigue si existe algo separado*

(*Mf* 11.2.3)[4] Si sólo existen algunas de las substancias, es difícil explicar de cuáles de ellas sí y de cuáles no. No parece haber alguna razón para que haya un hombre o un caballo separado del hombre y del caballo sensible, y que no lo haya para los otros animales o para los otros entes inanimados. Si existe una substancia separada para todos los entes sensibles, se sigue que es necesario afirmar algunas substancias separadas, perpetuas, iguales en número a las substancias sensibles y corruptibles, *ya sea un hombre incorruptible*, *y un caballo y un buey y también para todos los demás seres naturales*. Y esto parece ser algo absurdo.

d) *Aporía que se sigue si no existe algo separado*

(*Mf* 11.2.4)[5] (1) Parece, a primera vista, que nada se puede poner como primer principio sino a la materia, *que es el primer sujeto*, *que siempre permanece*, *como hicieron los primeros naturalistas*. Pero no se ve claro que pueda ser el primer principio porque la materia no existe en acto sino en potencia. Y como el acto es naturalmente anterior que la potencia, *como ya se vio en el Libro IX*, parece que el principio es la especie y la forma, la cual es acto[6]. Pero tampoco la forma puede ser principio, porque la forma sensible es corruptible. Y si la forma sensible fuese principio, parecería que ninguna substancia sería perpetua, separable y existente en sí misma. Lo cual parece no ser conveniente porque los más famosos filósofos buscaban un principio perpetuo y separado, y una substancia de tal naturaleza, lo cual es algo razonable, pues no habría orden de perpetuidad en las cosas, a menos que haya un principio separable y eterno, que daría a las cosas perpetuidad[7].

---

[4] (*Mb* 914; *Bk* 1060a13-18) *[Mt 2176]* Expone el problema que parece seguirse si se acepta que existe algo separado de lo sensible: si además de todas las substancias sensibles existe algo separado, o sólo además de algunas de ellas.

[5] (*Mb* 915; *Bk* 1060a19-22) *[Mt 2177]* Después plantea otro problema que parece seguirse en el caso de que no haya alguna substancia separada de las cosas sensibles. Y es el problema de cuál es el primer principio: si la materia o la forma, pues de estos dos principios se constituyen todas las substancias sensibles.

[6] *[Mt 2178]*.

[7] *[Mt 2179]* La verdad de estos problemas es que existe alguna substancia separada de las cosas sensibles; no a manera de las especies de las cosas sensibles, como dijeron los platónicos, sino como motores primeros, como se verá más adelante.

2. Aporías acerca de los principios

a) *Cómo son*

(*Mf* 11.2.5)[8] En el caso de que exista alguna substancia que sea separada y principio como el que ahora buscamos, hay que preguntarse si hay algún principio de todas las cosas, tanto de las corruptibles como de las incorruptibles, o no. Si existe un principio para todas las cosas, aún queda la duda de cómo es posible que de un mismo principio algunas cosas sean perpetuas y otras no. Si el principio de las cosas corruptibles es distinto del de las no corruptibles, aún queda la duda de porqué si el principio es perpetuo aquellas cosas que proceden del primer principio no son perpetuas. En cambio si es corruptible, y todo lo corruptible es generable, y todo lo generable tiene principio, se sigue que el principio corruptible tiene un principio, y este otro, y así al infinito. Lo cual es imposible, *como se mostró en el Libro II*[9].

b) *Cuáles son*

1) *1º Los que pusieron como principios el ente y el uno*

i) *1ª aporía*

(*Mf* 11.2.6)[10] Si el ente y lo uno no significan algo determinado y una substancia, no pueden ser separables y existentes por sí. Sin embargo, nosotros buscamos unos principios que sean tales: eternos y existentes por sí mismos. Si significan algo determinado y una substancia se sigue que todas las cosas son substancias *y nada es accidente*[11]. Pero es falso que todas las cosas son substancias; de donde parece que lo uno y el ente no significan la substancia.

---

[8] (*Mb* 916; *Bk* 1060a22-36) *[Mt 2180]* Después expone las aporías acerca de los principios. Y primero cómo son (*Mb* 916). Segundo, cuáles son (*Mf* 11.2.6; *Mb* 917). Tercero, cómo se relacionan entre sí (*Mf* 11.2.12; *Mb* 918).

[9] *[Mt 2181]* La verdad de esto es que el primer principio de todas las cosas es incorruptible. Sin embargo, algunas cosas, en cuanto que distan de él, son corruptibles, y la generación y la corrupción se da en ellos por una causa media que es incorruptible en su substancia, pero variable según el lugar.

[10] (*Mb* 917; *Bk* 1060a36-b6) *[Mt 2182]* Después se pregunta qué cosas son principios. Y primero cuestiona la opinión de aquellos que consideraron que el uno y el ente son principios, porque son los más inmóviles. Cualquier cosa puede cambiar en cualquier cosa y siempre permanece el uno y el ente *[Mt 2183]* De esas opiniones surgen dos aporías. Una es si (*utrum*) el uno y el ente significan algo determinado y una substancia.

[11] Porque el ente se predica de todas las cosas y en cambio el uno se predica sólo de algunas. Pues hay algunas cosas que consisten en ser una multitud, en los cuales se ve con claridad en qué sentido se predica lo uno.

ii) *Segunda aporía*: *si lo son los números*

(*Mf* 11.2.7)[12] Si se afirma que el uno es un principio y una substancia, dicen, que del uno y de la materia se genera el número, *como lo anterior al efecto*. Y el número, dicen, es una substancia. Pero esto no parece ser verdad porque si el número se compone de lo uno y de materia, es necesario que haya algo que sea uno, *de la misma manera que del alma y de la materia es necesario que algo sea animado*. Pero ¿de qué manera el dos y cualquier otro número que están compuestos de muchas unidades son algo uno?, *como dicen los platónicos*. Tampoco es fácil explicar, como para dejar resuelto el asunto, como si fuese fácil de entenderse.

2) *2º Otra opinión sobre los principios*

i) *Un argumento*

(*Mf* 11.2.8)[13] Algunos consideraron que lo que se tiene consecuentemente a las líneas, las superficies, son principios porque consideraban que los cuerpos se componen de superficies y las superficies de líneas. Pero es evidente que tales cosas no son substancias separables que existan por sí mismas, sino que más bien son cortes y divisiones (las líneas de las superficies, las superficies de los cuerpos, los puntos de las líneas). Y son también los términos de ellos: los puntos de las líneas, *pues el punto que está en el extremo de la línea es su término*, etc[14]. En consecuencia no pueden existir separadamente, *y por ello las líneas y las superficies no son principios*.

ii) *Otro argumento*

(*Mf* 11.2.9)[15] No se puede afirmar una substancia de la unidad y del punto porque la substancia sólo puede empezar a existir por generación y cuando la línea se divide en acto, la misma división es el punto[16].

---

[12] (*Mb* 918; *Bk* 1060b6-12) *[Mt 2184]* La segunda aporía que pone es la siguiente.

[13] (*Mb* 919; *Bk* 1060b12-17) *[Mt 2185]* Continua con otra opinión acerca de los principios.

[14] Lo que se significa en acto por debajo de la línea es el corte de la línea. Y de manera semejante de la línea con la superficie y de la superficie con el cuerpo. Por tanto es evidente que los términos y los cortes existen en otros, como en sus sujetos.

[15] (*Mb* 920; *Bk* 1060b17-19) *[Mt 2186]* Después, da otro argumento.

[16] *[Mt 2187]* La verdad de estos problemas es que ni el uno ni las líneas y las superficies son principios.

3) *3º Sobre las substancias*

i) *Aporía*: *si las substancias son principios*

(*Mf* 11.2.10)[17] Y parece que no, porque toda ciencia trata de los universales, y cualquier ciencia es de algún sujeto universal determinado. Pero la substancia no se incluye entre los universales, sino más bien es algo determinado separable, es decir, existente por sí. Y así parece que no hay ciencia de las substancias. Si la ciencia es acerca de los principios, por tanto, la substancia no es un principio[18].

ii) *Aporía*: *si existe algo fuera del compuesto*

(*Mf* 11.2.11)[19] Si no existe nada fuera del compuesto de materia y de forma, pues las cosas que existen en la materia se llaman corruptibles, se sigue no hay nada perpetuo. En cambio, si hay algo fuera del compuesto, esto es, la especie y la forma, permanece la duda de en cuáles la forma se separa y en cuáles no. Es evidente que en algunas cosas la forma no se separa: la forma de la casa no se separa de la materia[20].

c) *Cómo se relacionan entre sí*

(*Mf* 11.2.12)[21] ¿Todos los principios son uno numérica o específicamente?

Si son uno numéricamente se sigue que todas las cosas son una sola. Si no son una, hace falta dar razón de la diversidad[22].

---

[17] (*Mb* 921; *Bk* 1060b19-23) *[Mt 2188]* Puesto el problema del uno y del ente y de las dimensiones, expone el problema de las substancias. Y primero pregunta si (utrum) las substancias son principios.

[18] *[Mt 2189]* La verdad es que, aunque los universales no existen per se, sin embargo sus naturalezas que subsisten son consideradas universalmente. Y según esto se toman los géneros y las especies en las categorías de las substancias, que se llaman substancias segundas, de las cuales trata la ciencia. Hay algunas cosas que existen per se que son principios, las cuales son inmateriales, y que pertenecen al conocimiento inteligible, aunque excedan la comprensión de nuestro intelecto.

[19] (*Mb* 922; *Bk* 1060b23-28) *[Mt 2190]* Segundo, pregunta si hay algún principio fuera del compuesto, es decir, fuera del conjunto del compuesto, o no.

[20] Por este motivo los platónicos no consideraron las formas de las cosas artificiales como existentes en acto, pues no pueden subsistir por sí *[Mt 2191]* Y la verdad es que sí existe algo además de la materia, pero eso no es la forma de las cosas sensibles.

[21] (*Mb* 923; *Bk* 1060b28-30) *[Mt 2192]* Después pregunta cómo se relacionan los principios entre sí.

[22] *[Mt 2193]* La verdad es que hablando de los principios extrínsecos, son uno en número, puesto que lo que es el primer principio de todas las cosas es agente y es fin. En cambio, los principios intrínsecos, la materia y la forma, no son numéricamente uno en todos sino sólo según la analogía, como más adelante se verá.

LECCIÓN III

ESTUDIA AQUELLAS COSAS QUE PERTENECEN A LA METAFÍSICA

A. RESUMEN DE LO QUE PERTENECE A LA METAFÍSICA

1. Estudiar todos los entes

a) *De alguna manera todos se reducen a uno*

1) *Necesidad de plantear este problema*

i) *Muestra que todas las cosas se reducen a una*

1.- *Muestra que todas las cosas se reducen a una*

(*Mf* 11.3.1)[1] La ciencia de la filosofía trata del ente en cuento ente, de tal manera que considera el ente en su razón universal de entidad, y no el carácter particular de un ente en especial; pero, puesto que ente se dice de muchas maneras y no de una sola, si esta multiplicidad fuera pura equivocidad, de tal manera que no se dijese según algo en común, no caerían todos los entes bajo una ciencia, porque no se reducirían de algún modo a un género[2]. En cambio si esta multiplicidad tiene algo en común, todos los entes pueden caer bajo una sola ciencia[3].

---

[1] (*Mb* 924; *Bk* 1060b31-36) *[Mt 2194]* Después que expresó las aporías ahora empieza a resumir aqullas cosas que pertenecen al estudio de esta ciencia. Y se divide en dos partes. En la primera muestra qué cosas estudia esta ciencia . En la segunda, compara esta ciencia con otras (*Mf* 11.7.1). La primera parte se divide en dos. En la primera muestra que a esta ciencia le compete estudiar todos los entes. En la segunda, que a esta ciencia le compete estudiar los principios de la demostración (*Mf* 11.4.1). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra que todas las cosas se reducen, de alguna manera, a una. Segundo, muestra que de todas las cosas reducidas a una es el estudio de esta ciencia (*Mf* 11.3.6). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra lo que es necesario para la presente investigación, si es que todas las cosas se reducen a una.

[2] Pues es necesario que una ciencia trate de un género.

[3] Por este motivo la aporía que se indicó en el sentido de que si (utrum) esta ciencia es una, aun cuando trata de varias y diversas cosas, nos plantea la necesidad de estudiar si todos los entes se reducen a algo uno, o no.

2.- *Todos se reducen a uno*

a.- *Lo muestra*

i.- *Todo se reduce a uno*

□.- *Todos los entes se reducen a un ente común*

(*Mf* 11.3.2)[4] El ente parece que se dice del modo predicho, es decir, en muchos sentidos pero según algo común. Esto se hace evidente por medio de dos ejemplos: la medicina y la salud[5]. Ambos se dicen según diversos modos, pero por reducción a algo uno. Medicativo se dice en varios sentidos ya sea que se refiera a la medicina o otra cosa. Y de manera semejante, lo saludable se dice de varios según se refiera a la salud o a otras cosas. En todos los casos es lo mismo a lo cual se reduce, pero de modos diversos. Así, un argumento se llama medicinal porque corresponde a la ciencia médica; un cuchillo se dice medicinal porque es útil para la medicina, como instrumento. Y de manera semejante con la salud. Ya sea porque la significa, como la orina, ya sea porque la produce, como la medicina. Y de manera semejante en las cosas que se dicen de esta manera[6]. Y algo semejante sucede con la multiplicidad del ente, pues el ente *simpliciter* se dice de aquello que tiene en sí el ser, es decir, de la substancia. Las otras cosas se dicen entes porque pertenecen a lo que es *per se*, o a la pasión, o al hábito o a otros de este tipo[7].

---

[4] (*Mb* 925; *Bk* 1060b36-1061a10) *[Mt 2195]* Muestra que todas las cosas se reducen a algo uno. Y para esto hace dos cosas. Primero, muestra su propósito (*Mb* 925). Segundo, aclara algo que se prestaría a dudas (*Mf* 11.3.5; *Mb* 928). La primera parte se divide en dos. Primero muestra que todas las cosas se reducen a una (*Mb* 925). Segundo, muestra a qué uno se reducen todas las cosas (*Mf* 11.3.4; *Mb* 927). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra que todas las cosas se reducen a un ente común (*Mb* 921). Segundo, que todas las contrariedades se reducen a una contrariedad (*Mf* 11.3.3; *Mb* 926).

[5] *[Mt 2196]*.

[6] *[Mt 2197]* Es evidente que las cosas que se dicen así, son algo intermedio entre los unívocos y los equívocos. Pues en los unívocos un nombre se predica de cosas distintas según una *ratio* totalmente igual; como animal dicho del caballo y del buey, significa la substancia animada sensible. En los equívocos, en cambio, el mismo nombre se predica de cosas diversas según una *ratio* totalmente diversa. Lo cual se ve con claridad en el nombre *can* en cuanto que se dice de una estrella y de una especie de animal. En los que se dicen de esta manera, un mismo nombre se predica de cosas diversas, según una "ratio" en parte igual y en parte diversa; diversa en cuanto a los diversos modos de relación; igual en cuanto a aquello a lo cual hace relación (*Diversam quiden quantum ad diversos modos relationis. Eamdem vero quantum ad id ad quod fit relatio*). Pues el ser significativo (*esse significativum*) y el ser efectivo (*esse effectivum*) es diverso. Y por este motivo se llaman análogos, porque están proporcionados a algo uno.

[7] La cualidad, pues, no se dice ente porque tenga el ser, sino porque por ella la substancia se dice que está dispuesta. Y de manera semejante con los otros

□.- *Todas las contrariedades se reducen a una*

(*Mf* 11.3.3)[8] Puesto que de todos los entes se hace una reducción a algo uno común, es necesario que las contrariedades[9] se reduzcan a una primera contrariedad cualquier que sea ella; ya sea la pluralidad o el uno, ya sea la semejanza o la desemejanza, o cualesquiera que sean diferencias del ente[10].

ii.- *A qué se reducen todos los entes*

(*Mf* 11.3.4)[11] No importa que la reducción se haga al ente o al uno. Si se dice que el ente y lo uno no son lo mismo, sino que difieren por el aspecto (*ratione*)[12], sin embargo, es evidente que se coimplican, porque todo ente de alguna manera es algo uno[13].

b.- *Aclara una duda*

(*Mf* 11.3.5)[14] Todos los contrarios pertenecen, en su estudio, a la misma ciencia, porque en todos los contrarios lo uno se dice según la privación, la cual se conoce a partir de su opuesto. Por lo tanto queda la duda de en qué manera los contrarios se dicen según la privación en los casos en que hay un medio, pues en los opuestos privativos no hay medio[15]. La respuesta a esto está en que en los otros contrarios no se usa la privación de tal manera que quite todo el sentido al opuesto, sino a la manera que es la privación de la última especie: en cuanto que quita todo el sentido de la especie. Por ejemplo, se dice de alguien que es justo porque es obediente a la ley según un cierto hábito, pero no se dice que es injusto en el sentido de que esté privado de toda justicia, en el sentido

---

accidentes. Y por esto se dice que son del ente. Y así es evidente que la multiplicidad del ente tiene algo común, a lo cual se hace la reducción.

8 (*Mb* 926; *Bk* 1061a10-15) *[Mt 2198]* Después muestra que la reducción de todas las contrariedades se hace a una primera.

9 Que son diferencias opuestas que *per se* siguen a los entes.

10 Y estas contrariedades deben ser estudiadas en la ciencia que estudia el ente.

11 (*Mb* 927; *Bk* 1061a15-18) *[Mt 2199]* Después muestra qué es aquello común a lo cual se hace la reducción de todos los entes.

12 Según el cual lo uno añade la indivisibilidad al ente.

13 Y como la substancia es propiamente y *per se* ente, es propiamente y *per se* lo uno. De qué manera el uno y el ente se relacionan, ya se dijo antes en el Libro X.

14 (*Mb* 928; *Bk* 1061a23-28) *[Mt 2200]* Después aclara una duda.

15 *[Mt 2201]*.

que en nada obedezca a las leyes[16]. Y de manera semejante se dice en los otros contrarios[17].

b) *La Metafísica estudia todos los entes*

1) *Por comparación con la geometría*

(*Mf* 11.3.6)[18] El matemático estudia las cosas abstraídas[19], pero esa abstracción no es la que se hace cuando se estudian las cosas físicas separadas de la sensibilidad, sino aquella que estudia las cosas sin tener en cuenta las propiedades sensibles. La especulación matemática quita de su consideración todos los sensibles, como son la ligereza, la pesantez, la dureza, la suavidad, el calor, el frío y todas las otras contrariedades sensibles, y se queda, para su estudio, sólo con la cantidad y el contínuo, ya sea el continuo de una dimensión, como es la línea, ya sea de dos dimensiones, como es la superficie, ya sea de tres dimensiones, como el cuerpo; y estudia en primer lugar las propiedades (passiones) en cuanto que son continuas y no según otra cosa[20], y estudia la mensurabilidad e inconmensurabilidad de las cantidades[21], y las las proporciones que hay entre ellos[22]. Y de todas estas cosas hay una sola ciencia que es la geometría. Y así como sucede con el matemático, de la misma manera sucede con el filósofo que estudia el ente[23].

---

[16] Sino que está persuadido de que es deficiente en otras cosas que no se refieren a las leyes. Y así es como está privado de la justicia: en cuanto que carece de la justicia perfecta. Y por esto puede haber medio: porque no carece totalmente de la justicia, sino sólo de una parte. Y esto es el medio: que se diversifiquen en más o menos.

[17] En cambio la privación de la vista se dice del que carece totalmente de ella; por tanto, entre ceguera y visión no hay medio.

[18] (*Mb* 929; *Bk* 1061a28-b4) *[Mt 2202]* Después muestra que acerca de todos los entes reducidos a algo uno es el estudio de esta ciencia. Y para esto hace tres cosas. Primero muestra con un ejemplo de la geometría que a una ciencia le pertenece estudiar todas las cosas que se reducen al ente.

[19] Es decir, "*circa ea quae sunt ex ablatione*".

[20] Pues no estudia las propiedades de la superficie en cuanto que es una superficie de madera o de piedra. Y lo mismo en los otros casos.

[21] Pues al estudiar las figuras también estudia los accidentes que existen en la figura. Como es evidenciado en el Libro X de Euclides.

[22] Como se ve en el Libro V.

[23] *[Mt 2203]* Que deja de lado todos los entes particulares, y estudia sólo lo que pertenece al ente común; que aunque sean muchas cosas, sin embargo, de todas ellas hay una sola ciencia, en cuanto que todas las cosas se reducen a una, como ya se dijo.

2) *Qué estudia la Metafísica*

(*Mf* 11.3.7)[24] Estudiar el accidente en cuanto ente no pertenece a otra ciencia, sino a la Metafísica. Si correspondiese a otra, sobre todo sería a la Filosofía de la Naturaleza y a la Lógica (Dialéctica)[25]. Si fuese a la Filosofía de la Naturaleza[26], de esto se seguiría que a ella le compete estudiar todas las substancias y en consecuencia todos los entes, los cuales se reducen a la substancia. Si fuese a la Lógica[27] (Dialéctica) sólo estudiaría algunos accidentes de los entes[28]. Por tanto sólo queda que el Filósofo estudie lo dicho en cuanto que son accidentes del ente.

3) *Concluye*

(*Mf* 11.3.8)[29] Puesto que el ente se dice de muchas maneras según algo uno, y todos los contrarios se reducen a una primera contrariedad del ente, reducidos a algo, uno pueden ser estudiados por una sola ciencia como se ha dicho; y así se resuelve la duda anteriormente señalada: si es posible una ciencia de muchas diferencias en el género.

---

[24] (*Mb* 930; *Bk* 1061b4-11) *[Mt 2204]* Segundo, muestra cuáles de las cosas mencionadas son estudiadas por esta ciencia.

[25] Que parecen ser las ciencias más comunes.

[26] En opinión de los antiguos, que no aceptaban otras substancias sino las sensibles.

[27] Parece ser común, e igualmente la Sofística.

[28] Es decir, las "intenciones" y los géneros y las especies, y otras cosas semejantes.

[29] (*Mb* 931; *Bk* 1061b11-17) *[Mt 2205]* Tercero, a partir de lo dicho infiere la conclusión principalmente intentada.

LECCIÓN IV

2. Los primeros principios de la demostracion

a) *Muestra que a esta ciencia le compete estudiarlos*

1) *Se muestra por las Matemáticas*

(*Mf* 11.4.1)[1] El matemático usa los principios comunes en la medida que los adapta a su propia materia[2]. Por lo tanto es necesario que a la Metafísica le pertenezca estudiar esta clase de principios en su generalidad. Así son asumidos los principios mismos según que son apropiados en una materia. Y esto se manifiesta por medio de un ejemplo[3]. El principio: "quitando a cosas iguales partes iguales, quedan partes iguales" es común en todas las cantidades. Esto le corresponde a la Metafísica. En cambio las matemáticas asumen este principio a su propia materia que se refiere a la parte cuantitativa, que es la que le corresponde[4]. La ciencia matemática estudia aquello que compete a ésta o a aquella cantidad, como la aritmética a las que son del número y la geometría a aquellas que son de la magnitud[5]. El geómetra no considera este principio en relación a

---

[1] (*Mb* 932; *Bk* 1061b17-27) *[Mt 2206]* Después que Aristóteles mostró cómo el estudio de esta ciencia es acerca del ente y de aquellas cosas que siguen al ente en cuanto tal, ahora muestra cómo el estudio de esta ciencia trata de los primeros principios de la demostración. Y se divide en dos partes. En la primera muestra que a esta ciencia le compete estudiarlos (*Mb* 932). En la segunda estudia un principio de la demostración que es el primero entre todos (*Mf* 11.5.1; *Mb* 934). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra su propósito a partir de lo que sucede en las matemáticas (*Mb* 932). Segundo, muestra su propósito a partir de lo que sucede en la ciencia de la naturaleza (*Mf* 11.4.2; *Mb* 933). Usa en la primera parte la siguiente argumentación:

M: cualquier cosa común que es tomada por las ciencias particulares de una manera particular, y no en toda su comunidad, pertenece al estudio de la Metafísica.

m: pero los primeros principios de la demostración son tomados por las matemáticas y por otras ciencias particulares sólo de una manera particular.

C: por lo tanto su estudio en común pertenece a esta ciencia la cual estudia al ente en cuanto ente.

[2] *[Mt 2207]*.

[3] *[Mt 2208]*.

[4] No existe alguna ciencia matemática que estudie aquellas cosas que son comunes a la cantidad en cuanto es cantidad.

[5] Por tanto el aritmético asume ese principio sólo en cuanto compete a los números y el geómetra en cuanto que compete a las líneas o a los ángulos.

los entes en cuanto que son entes[6]. En cambio la Metafísica no estudia las partes del ente en cuanto padecen algo cada uno de ellos, sino que especula cada una de las propiedades comunes que se refieren al ente en cuanto ente.

2) *Se muestra por la Filosofía de la Naturaleza*

(*Mf* 11.4.2)[7] En la misma situación se encuentra el filósofo de la naturaleza, como el matemático, porque la Filosofía de la Naturaleza estudia los accidentes de los entes, y los principios, no en cuanto son entes, sino en cuanto son móviles. En cambio la Metafísica los estudia en cuanto que son entes y no otra cosa. Y por eso la filosofía de la naturaleza y las matemáticas es necesario que sean partes de la Metafísica, así como las ciencias particulares se dice que son partes de la ciencia universal[8].

---

[6] Sino el ente en cuanto que es continuo, ya sea en una dimensión como las líneas, en dos como las superficies o en tres como los cuerpos.

[7] (*Mb* 933; *Bk* 1061b27-33) *[Mt 2209]* Después muestra lo mismo a partir de la Filosofía de la Naturaleza.

[8] *[Mt 2210]* Que este tipo de principios comunes pertenezcan en su estudio a la Metafísica tiene su explicación en lo siguiente: todas las primeras proposiciones son *per se*, cuyo predicado pertenece al sujeto; en cuanto que son *per se notae quantum ad omnes* es necesario que el sujeto y el predicado sean evidentes para todos. Son comunes los que caen en todas las concepciones, como son el ente y el no ente, el todo y la parte, lo igual y lo desigual, lo mismo y lo diverso, y otros parecidos que son estudiados por el metafísico. De ahí que sea necesario que las proposiciones comunes, que están constituidas por términos de este tipo, sean principalmente estudiados por la Metafísica.

LECCIÓN V

b) *El principio de no contradicción*

1) *Estudia la verdad acerca de ese principio*

i) *Existe un primer principio*

(*Mf* 11.5.1)[1] Existe un cierto principio demostrativo en los entes acerca del cual no se puede mentir, es decir, según la razón interior, sino que es necesario decir siempre la verdad acerca de él. Y este principio es que no sucede que lo mismo sea y no sea según lo uno y al mismo tiempo[2].

$

---

[1] (*Mb* 934; *Bk* 1061b33-1062a2) *[Mt 2211]* Después que Aristóteles mostró que los principios comunes de la demostración son especialmente estudiados por la Metafísica, ahora estudia el primer principio de entre todos ellos. Es necesario que de la misma manera que todos los entes se reducen a uno primero, también es necesario que los principios de la demostración se reduzcan a algún principio, el cual de una manera especial cae dentro del estudio de la Metafísica. Este principio es el siguiente: no sucede que lo mismo, al mismo tiempo es y no es (*non contingit idem simul esse et non esse*). El motivo por el cual es el primero es porque sus términos son el ente y el no ente, que es lo primero que cae en la aprehensión del intelecto *[Mt 2212]* Esta parte se divide en dos. En la primera estudia la verdad acerca de ese principio (*Mb* 934). En la segunda, excluye el error (*Mf* 11.5.3; *Mb* 936). Para lo primero hace dos cosas. Primero, dice que hay un cierto principio demostrativo.
"*Est autem quoddam in entibus principium*, *circa quod non est mentiri*, *contrarium autem necessarium semper facere*: *dico autem verum dicere*. *Puta quod non contingit*, *idem secumdum unum et idem tempus esse et non esse*, *et alia ipsis opposita hoc modo*".

[2] Y observando las demás condiciones que se aconseja tener en cuenta en la contradicción, es decir, que sea según lo mismo, absolutamente, y otras semejantes. Es imposible, por lo tanto, que alguien opine que este principio es falso; pues opinaría que los contradictorios son al mismo tiempo verdaderos, y así lo mismo tendría al mismo tiempo opiniones contrarias, pues las opiniones contrarias son las que se refieren a contrarios. Como la opinión con la cual se opina que Sócrates está sentado, es contraria a la opinión con la cual se opina que no está sentado.

ii) *No se puede demostrar*

(*Mf* 11.5.2)[3] No puede haber demostración absoluta, pero si la puede haber *ad hominem*. Que no se pueda demostrar absolutamente así se prueba: no se puede hacer un silogismo para demostrar este principio, a partir de un principio más evidente, lo cual haría falta para hacer una demostración absoluta[4].

2) *Excluye el error*

i) *Disputa contra los que lo niegan*

1.- *En general contra los que lo niegan*

a.- *Cómo hay que disputar*

(*Mf* 11.5.3)[5] Frente al que considera que las proposiciones contradictorias son verdaderas y se quiere mostrar que es falso, se debe asumir algo que sea parecido a este principio[6], pero que no parezca que sea lo mismo[7]. Por tanto sólo de esta manera se puede hacer la demostración contra el que dice que los contradictorios se verifican acerca de lo mismo: que aquello que se asume sea lo mismo que la conclusión, pero que no parezca igual.

b.- *Procede a disputar*

i.- *Primer argumento*

(*Mf* 11.5.4)[8] Si dos hombres deben comunicarse entre sí sus pensamientos, de tal manera que uno lo comunique al otro discutiendo, es necesario que uno de ellos entienda lo que el otro dice, porque si no es así, no habría comunica-

---

[3] (*Mb* 935; *Bk* 1062a2-5) *[Mt 2213]* En segundo lugar dice que de él no puede haber demostración absoluta.

[4] Pero *ad hominem* sí se puede demostrar este principio, porque concede algo al otro, aunque sea menos evidente, pero hace que lo niegue.

[5] (*Mb* 936; *Bk* 1062a5-11) *[Mt 2214]* Después excluye la opinión de los que niegan esto. Y esto se divide en dos partes. Primero, disputa contra los que niegan este principio (*Mb* 936). Segundo, muestra de qué manera se les puede responder (*Mb* 943, *Lección* 6). Para lo primero hace dos cosas. Primero disputa contra los que niegan este principio absolutamente (*Mb* 936). Segundo, desciende a las opiniones particulares (*Mf* 11.5.7; *Mb* 940). Para lo primero hace dos cosas. Primero, indica la manera como hay que disputar contra este error.

[6] Es decir, que no puede suceder que lo mismo sea y no sea al mismo tiempo.

[7] Si pareciera lo mismo, no sería concedido por el adversario. Y si no fuese lo mismo, no podría concluirse lo que se intenta, porque este principio no se puede mostrar a partir de algo más evidente.

[8] (*Mb* 937; *Bk* 1062a11-19) *[Mt 2215]* Segundo, procede a disputar contra ese error. Y, para esto, da tres argumentos. De los cuales el primero es este.

ción entre ellos según un entendimiento[9]. Y si uno de ellos entiende lo que dice el otro, es necesario que cada una de las palabras que se emiten tengan un significado claro, y por consiguiente que signifiquen una sola cosa y no varias. Y si significan varias, que se aclare a cual de todos ellos se refiere al usar esa palabra[10]. Supuesto que el nombre signifique una sola cosa, es evidente que aquel que dice que esto es y que no es[11], niega también lo primero que había dicho. Por tanto, se concluye que el nombre no significa lo que significa, lo cual es imposible. En conclusión, si el nombre significa algo determinado, es imposible que la contradicción se verifique con respecto a lo mismo.

ii.- *Segundo argumento*

(*Mf* 11.5.5)[12] Si el nombre significa algo, y lo que se significa con el nombre se verifica en aquello de lo cual primeramente se predica el nombre, es necesario que esto exista en él, del cual el nombre se predica, mientras la proposición fue verdadera[13]. Y asi queda claro que no puede suceder que las afirmaciones y negaciones opuestas, se verifiquen al mismo tiempo acerca de lo mismo.

iii.- *Tercer argumento*

(*Mf* 11.5.6)[14] Si la afirmación no es más verdadera que la negación opuesta, aquel que dice que Sócrates es hombre no dice más verdad que aquel que dice que Sócrates no es hombre. Pero es evidente que aquel que dice "el hombre no es un caballo", o dice más la verdad, o no menos que aquel que dice que "el hombre no es hombre". Pero si los opuestos contradictorios son simultaneamente verdaderos, si es verdad "el hombre no es un caballo", también sería verdad "el hombre es un caballo". Y así se seguiría que el hombre es caballo y

---

[9] *[Mt 2216]* Y de esta manera la discusión se frustraría contra el que negara esto.

[10] De otra manera, uno no sabría lo que quiere decir el otro.

[11] *[Mt 2217]* Por ejemplo, que Sócrates es hombre y no hombre, lo que se atribuye a Sócrates, es decir, que es hombre, lo niega al añadir que no es hombre.

[12] (*Mb* 938; *Bk* 1062a19-23) *[Mt 2218]* Segundo argumento.

[13] Es evidente que esta condicional es verdadera: si Sócrates es hombre, Sócrates es hombre. Pues toda condicional verdadera es necesaria. De ahí se sigue que es necesario que si el consecuente es verdadero, el antecedente es verdadero; con lo cual se concluye que cualquier proposición es verdadera mientras es verdadera. Pero lo que sólo es a veces, puede que no sea ahora, porque lo necesario y lo no contingente no son equivalentes. Por tanto mientras esto es verdad: Sócrates es hombre, no puede suceder que sea verdad: Sócrates no es hombre.

[14] (*Mb* 939; *Bk* 1062a23-31) *[Mt 2219]* Tercer argumento.

cualquier otro animal. Ninguno de esos argumentos son una demostración *simpliciter*, pero son demostraciones *ad hominem* a quien piensa de esa manera[15].

2.- *Contra opiniones concretas*

a.- *Opinión de Heráclito*

i.- *La afirmación y la negación son verdaderas*

(*Mf* 11.5.7)[16] Es fácil agarrar a Heráclito en esta discusión *ad hominem*, que fue el autor de esta proposición: admitir que las proposiciones opuestas no se verifican acerca de lo mismo. Parece que esta opinión la asumió sin darse cuenta él mismo de lo que estaba diciendo. De esta manera se le agarraría en lo que dice: si aquello que él ha dicho fuera verdad (que lo mismo puede ser y no ser al mismo tiempo) se seguiría que esto mismo no es verdad. Asi como si se toma separadamente la afirmación y la negación, no es más verdadera una que otra, de la misma manera si se toman al mismo tiempo la afirmación y la negación como si se hiciese con ellas una sola afirmación, no será menos verdadera la negación de este todo formado por la afirmación y la negación, que la misma afirmación total opuesta[17].

---

[15] *[Mt 2220]* Como alguno podría calumniar los argumentos dados, ya que se están asumiendo cosas menos evidentes que la conclusión que se intenta, responde así, pues era conveniente conceder lo que asumía, aunque sean menos evidente que aquello que niegan.

[16] (*Mb* 940; *Bk* 1062a31-b7) *[Mt 2222]* Después excluye el error descendiendo a las opiniones particulares. Y primero a Heráclito (*Mb* 940), y segundo a Protágoras (*Mf* 11.5.9; *Mb* 942). Heráclito suponía dos cosas. Que la afirmación y la negación eran al mismo tiempo verdaderas; de lo cual se seguía que toda proposición, tanto afirmativa como negativa, era verdadera. Y que entre la afirmación y la negación se daba un medio; de lo cual se seguía que ni la afirmación ni la negación eran verdaderas; y por consiguiente, que toda proposición era falsa. Por tanto, primero rebate lo primero (*Mb* 940), después lo segundo (*Mf* 11.5.8; *Mb* 941).

[17] Es evidente que puede suceder que una proposición copulativa sea verdadera, al igual que una proposición simple, y de la cual se puede tomar su negación. Ya sea que la copulativa se forme de dos afirmativas, como si decimos "Sócrates se sienta y discute", ya sea que se componga de dos negativas como si decimos "es verdad que Sócrates no es una piedra ni un asno"; ya sea de una afirmación y de una negación, como si decimos "es verdad que Sócrates está sentado y no discute"; siempre, sin embargo, la copulativa verificada se toma en virtud de una afirmativa. Y aquel que dice que es falsa, asume la negación como de toda la copulativa. Por tanto el que dice que al mismo tiempo es verdad que el hombre es y no es, asume esto como una afirmación; y que esto no es verdadero, como su negación. Si, por tanto, la afirmación y la negación son al mismo tiempo verdaderas, se sigue que también esta negación es verdadera: esa por la cual decimos que no es verdadero, es decir, que la afirmación y la negación son al mismo tiempo verdaderas. Es necesario, por tanto, que si una afirmación es al mismo tiempo verdadera que su negación opuesta, que toda

ii.- *Rebate lo segundo*: *ninguna afirmación es verdadera*

(*Mf* 11.5.8)[18] Si no se puede afirmar nada con verdad, el que dice que no hay ninguna afirmación verdadera, afirma que es verdad que no hay ninguna afirmación verdadera; por tanto, esto mismo sería falso. Y si algo que se dice afirmativamente es verdad, se remueve la opinión de los que sostienen esa postura. Y el que usa esta posición, elimina totalmente la discusión, porque si nada es verdad, no puede conceder algo a partir de lo cual la discusión pueda proceder. Y si la afirmación y la negación son al mismo tiempo verdaderas, no se significa nada en el discurso, como ya se dijo antes. Y así, termina la discusión.

b.- *Opinión de Protágoras*

(*Mf* 11.5.9)[19] Lo que dice Protágoras es semejantes a lo dicho por Heráclito[20]. Protágoras dice que el hombre es la medida de todas las cosas[21]. Y así, el que dice que el hombre es la medida de todas las cosas, no dice otra cosa sino que es verdad lo que le parece a cada uno. Lo cual establecido se sigue que lo mismo es y no es, y que lo mismo es al mismo tiempo bueno y malo. Y lo mismo sucede en los otras opuestos, por aquello que muchas veces a algunos hombres les parece que algo es bueno y a otros que es malo, y esa es la medida de todas las cosas, en opinión de Protágoras; de tal manera que es verdad que la cosa es, en cuanto así parece.

---

negación sea al mismo tiempo verdadera que su afirmación opuesta. Y lo mismo vale para todos los casos.

18 (*Mb* 941; *Bk* 1062b7-11) *[Mt 2223]* Después argumenta contra aquello que decía: que ninguna afirmación es verdadera.

19 (*Mb* 942; *Bk* 1062b13-19) *[Mt 2224]* Después pasa a la opinión de Protágoras.

20 Y a lo dicho por aquellos que ponen que la afirmación y la negación son al mismo tiempo verdaderas.

21 Es decir, según el sentido y el intelecto, como ya se dijo en el Libro IX, como si el ser de la cosa siguiese a la aprehensión del intelecto y del sentido.

LECCIÓN VI

ii) *Cómo contestar a los que lo niegan*

1.- *Muestra su propósito*

a.- *Cómo se puede resolver en algunos casos*

i.- *Cómo salir del error*

(*Mf* 11.6.1)[1] La aporía mencionada, que lleva a algunos a suponer que los contradictorios se dan al mismo tiempo, acerca de lo mismo, se puede resolver si alguien tiene en cuenta cuál es el principio que asumió.

ii.- *Dos causas del error*

(*Mf* 11.6.2)[2] A algunos les parece que el principio de esa actitud procede de la opinión de los filósofos de la naturaleza, *que suponían que algo no se hace a partir del no ente*. A otros les parece que ese principio lo asumieron a partir de la suposición de que no todos juzgan lo mismo de lo mismo. De tal manera que algunos les parece que esto es plancentero y a otros lo contrario[3].

---

[1] (*Mb* 943; *Bk* 1062b20-21) *[Mt 2225]* Después que Aristóteles discutió contra los que consideran que los contradictorios son, al mismo tiempo, verdaderos acerca de lo mismo, ahora muestra de qué manera esta actitud puede quitarse de la mente de ellos. Y se divide en dos partes. En la primera muestra su propósito (*Mb* 943). En la segunda induce varios corolarios a partir de lo dicho (*Mf* 11.6.11; *Mb* 953). La primera parte se divide en dos. En la primera muestra de qué manera esa actitud se puede erradicar en algunos (*Mb* 943). En la segunda muestra que en algunos es posible quitarse y en otro no (*Mf* 11.6.10; *Mb* 952). Para lo primero hace tres cosas. Primero propone el modo por el cual esa actitud de puede quitar.
"*Solvetur autem utique huiusmodi dubitatio*, *considerantibus unde venit principium existimationis huius*" (*Mb* 943).

[2] (*Mb* 944; *Bk* 1062b21-24) *[Mt 2226]* Segundo, asigna el doble principio que provoca esa actitud.
"*Videtur enim quibusdam quidem ex physiologorum opinione*: *aliis autem ex non eadem de eisdem omnes cognoscere*; *sed his quidem delectabile hoc videri*, *his autem contrarium*" (*Mb* 944).

[3] De esto se sigue que los opuestos son al mismo tiempo verdaderos, si alguno cree que todo lo que le parece a los demás es verdadero.

iii.- *Muestra de dónde procede y cómo se resuelve*

□.- *Cómo es la inferencia de los fisiólogos*

(*Mf* 11.6.3)[4] Casi todos los que trataron acerca de la naturaleza, consideran como dogma común que nada de lo que se hace se hace del no ente, sino que todo lo que se hace, se hace a partir del ente. Es evidente que algo se hace no blanco a partir de lo blanco perfecto: pues no se hace blanco a partir de lo no blanco. Además es evidente que lo no blanco se hace a partir de aquello que no es no blanco. Como consecuencia de esto, es evidente que aquello que no es no blanco se hace no blanco, así como lo que no es negro se hace negro. Así, por lo tanto, aquello de lo cual se hace lo no blanco, es blanco y no es no blanco[5]. Igualmente creían que si algo se hace no blanco a partir de aquello que no es no blanco, exigiría que lo no blanco preexistiría en aquello de lo cual surgía lo no blanco, como ya se ha dicho[6]. Pero esta aporía no es difícil de resolver[7]. Ya se dijo en el Libro I de la Física de qué manera algo se hace a partir del ente, y de qué manera del no ente[8].

---

[4] (*Mb* 945; *Bk* 1062b24-33) *[Mt 2227]* Tercero manifiesta de qué manera, a partir de esas dos premisas, se sigue esa opinión, y de qué manera se soluciona. Y primero cómo es la inferencia a partir de las premisas de los fisiólogos. Segundo, de qué manera se sigue dicha opinión: que todo lo que creen los demás es verdadero (*Mf* 11.6.4).

"*Nihil enim ex non ente fieri*, *omne autem ex ente*, *fere omnium est commune dogma eorum*, *que de natura*. *Quoniam igitur non album fit ex albo perfecte existente*, *et nequaquam ex non albo*, *nunc autem factum non album fiet utique ex non ente non albo*, *quod fit non album*. *Quare ex non ente fiet utique secundum illos*, *si non existit non album idem et album*. *Non difficile autem dissolvere dubitationem hanc*. *Dictum est enim in Physicis*, *quomodo ex non ente fiunt quae fiunt*, *et quomodo ex ente*" (*Mb* 945; *Bk* 1062b24-33).

[5] Lo cual no puede entenderse en el sentido de que es lo no ente no blanco; porque así parecería seguirse que algo se produciría absolutamente del no ente. Como si dijésemos que el fuego se produce del no fuego, entonces, de qué manera se entendería que, aquello por lo cual se hace el fuego, en absoluto es fuego. De la misma manera a ellos les parecía que se seguiría que algo procedería del no ente. Y por este motivo suponían que aquello de lo cual se hace el fuego era fuego oculto; como se ve con claridad en la opinión de Anaxágoras cuya opinión ya se expuso en el Libro I de la Física.

[6] Se seguía también, según ellos, que aquello de lo cual se hace lo no blanco, sería blanco y no blanco al mismo tiempo: a menos que se considere que algo se hace a partir del no ente.

[7] *[Mt 228]*.

[8] Se ha dicho que algo se hace a partir del no ente en acto, y del ente *per accidens*. En cambio, a partir de la materia que está en potencia, se produce algo *per se*. Por medio de la producción la materia, de la cual se produce algo, es sujeto de la forma y de la privación. De esta manera no es necesario que aquello de lo cual se hace algo sea, al mismo tiempo, ente y no ente en acto; sino que en sí misma esté en potencia al ente y al no ente, es decir, a la forma y a la privación.

□.- *Cómo resolverla cuando procede de otro principio*

1] *Remueve este principio*

(*Mf* 11.6.4)[9] Así como es estúpido afirmar que los contradictorios pueden verificarse al mismo tiempo, de la misma manera es estúpido tomar en cuenta las opiniones de los filósofos que dudan entre sí. Es necesario que uno de los dos mienta. Esto es evidente por lo que se manifiesta a los sentidos. Pues nunca la misma cosa parece a unos dulce y a otros amarga, a menos que uno de ellos tenga una corrupción o una privación en el órgano del sentido, *que es el que con esa virtud juzga los sabores*[10]. Si en alguno se da este tipo de corrupción, cree que hay que tomarlo como regla o medida, en lugar de aquellos en los que no hay corrupción: pero no se debe creer a aquellos en quienes se da la corrupción. Y así como esto es evidente en el conocimiento sensible, algo semejante hay que decir con lo que bueno o malo, bello o feo y las demás cosas semejantes[11]. Pues si alguno dice que es menos digno creer a éste que a aquél, esto en nada difiere de aquellos que dicen que aquellas cosas que aparecen a los hombres que se ponen el dedo debajo de los ojos[12], de tal manera que lo que es uno les parece que es dos, y entonces, es necesario que sean dos, porque así aparecen; y después haría falta que pareciera uno, porque cuando ya no se mueve el ojo, parece que es uno[13].

2] *Remueve su causa*

a] *Primer argumento*

(*Mf* 11.6.5)[14] Es totalmente inconveniente formarse un juicio de toda verdad, a partir de las cosas sensibles que están cerca de nosotros y que constantemente

---

[9] (*Mb* 946; *Bk* 1062b33-1063a10) *[Mt 2229]* Después resuelve la otra opinión que procede el otro principio: es decir, que todo lo que se opina es verdadero. Y primero, resuelve el problema. Segundo, expone la causa (*Mf* 11.6.5).

[10] *[Mt 2230]*.

[11] *[Mt 2231]* Que son conocidas por el intelecto; pues si a algunos les parece que, según el intelecto, esto es bueno, pero a otros les parece que es malo, hay que atenerse a la opinión de los que no están corrompidos en su juicio intelectual, ya sea por las malas costumbres, los malos sentimientos o alguna otra causa semejante.

[12] Es decir, moviendo el ojo con el dedo.

[13] Es pues evidente que hay que juzgar sobre la unidad de las cosas de acuerdo a lo que ve el ojo, sin ninguna afección extraña; y no juzgar bajo el influjo de algo extraño. Así es como se juzga que uno son dos: porque la especie de un mismo visible llega de dos maneras al órgano visivo cuando es movido, y según esa doble disposición llega al órgano del sentido común, como si fuese dos objetos los que se ven.

[14] (*Mb* 947; *Bk* 1063a10-17) *[Mt 2232]* Segundo, excluye la causa por la cual se afirmaba que todo lo que aparece es verdadero. Esto lo afirmaban algunos

cambian y no permanecen. Es necesario tomar la verdad de las cosas que siempre permanecen iguales y no sufren mutación en su substancia, aunque se dé en ellas el movimiento local. Tales son los cuerpos celestes[15]. Los cuerpos celestes siempre permanecen igual y no parecen unas veces de una manera y otras de otra[16].

b] *Segundo argumento*

(*Mf* 11.6.6)[17] En el movimiento se da en los cuerpos inferiores es necesario que aquello que se mueve sea algo; y también es necesario que aquello que se mueve se mueva desde algo hacia algo. En consecuencia es necesario que lo que se mueve aún esté en aquello desde lo que se mueve y aún no esté en aquello hacia lo cual se mueve[18]. Y si alguna determinada afirmación es verdadera, también lo es alguna negación; y no será necesario que la contradicción se verifique sobre lo mismo, porque si es así nada se movería. Si fuese lo mismo estar y no estar en el término *ad quem*, no habría ninguna razón para que se moviera hacia el fin algo que aún no está en él, porque ya estaría ahí.

c] *Tercer argumento*

(*Mf* 11.6.7)[19] Si los cuerpos que tenemos frente a nosotros continuamente fluyen y se mueven según la cantidad, y si alguien quiere conceder esto, aunque

---

porque consideraban que todas las cosas estaban en continuo flujo y que ninguna cosa de la naturaleza era fija y determinada. De esto se seguía que el que una cosa pareciera tal era sólo apariencia *[Mt 2233]* Contra esto pone cinco argumentos. De los cuales el primero es este.

15 A los cuales se comparan los cuerpos corruptibles como si no tuviesen ninguna cantidad, como demuestran los matemáticos (*ad quae comparata haec corpora corruptibilia*, *quasi nullius sunt quantitatis*, *ut mathematici probant*).

16 Pues ellos no participan de ninguna mutación que afecte su substancia.

17 (*Mb* 948; *Bk* 1063a17-21) *[Mt 2234]* Segundo argumento.

18 Sino que debe moverse hacia él y hacerse continuamente hacia él (*se moveri ad ipsum et continue fieri in ipso*).

19 (*Mb* 949; *Bk* 1063a22-28) *[Mt 2235]* El tercer argumento es éste. Pero para entenderlo hay que tener en cuenta que Heráclito, al darse cuenta que algunas cosas al cabo de mucho tiempo crecían, por ejemplo, al cabo de un año una determinada cantidad, pero muy pequeña, creyó que en cualquier parte de ese tiempo se producía un aumento, pero insensible por la pequeñez de la cantidad que aumentaba. Esto lo llevó a pensar que todas las cosas, también las que parecen inmóviles, de una manera insensible se movían continuamente, y sólo al cabo de mucho tiempo se notaba a los sentidos que habían cambiado. Esto que él opinaba sobre el crecimiento es falso. El crecimiento no se hace continuamente, de tal manera que en cualquier parte de tiempo se crezca, sino que el cuerpo se dispone para el crecimiento durante algún tiempo y, entonces, crece, como Aristóteles de una manera muy clara lo explica en Física VIII *[Mt 2236]*.

no sea verdad, no hay razón para que algo no pueda permanecer igual según la cualidad. Parece que no pocas veces esta opinión, que considera que se da la contradicción al mismo tiempo sobre lo mismo, procede de que se cree que la cantidad no permanece igual en los cuerpos; y así se cree que es y no es de cuatro codos. Pero la substancia de la cosa se determina según la cualidad, es decir, según alguna forma. La cualidad es de determinada naturaleza en las cosas, aunque la cantidad sea indeterminada a causa del movimiento, como ya se ha dicho.

d] *Cuarto argumento*

(*Mf* 11.6.8)[20] Si en las cosas nada es fijo, ni en relación al ser ni en relación al no ser, ¿por qué difieren este alimento que el médico recomienda y otro? Según esa opinión ¿por qué es mejor el pan que el no pan?; como si se dijera: no es más la afirmación que la negación. Y así, no hay diferencia entre que coma y no coma. Pero nosotros procedemos como si el alimento que prescribe el médico es verdaderamente el correcto, como si ese alimento es ese alimento que el médico recomienda. Esto no haría falta si ninguna naturaleza permaneciera con certeza en el orden sensible, sino que todas las cosas cambiaran y fluyeran.

e] *Quinto argumento*

(*Mf* 11.6.9)[21] Según la opinión predicha, por la continua mutación que se da en las cosas no existe ninguna verdad fija; si es verdad esto que parece, es necesario decir que nosotros los hombres, que juzgamos de las otras cosas, o estamos en movimiento o no estamos. Si siempre cambiamos y nunca permanecemos iguales, no hay porqué maravillarse de que las cosas no nos parezcan iguales, como sucede con los enfermos, quienes al cambiar y no estar en la misma disposición como cuando estaban sanos, no les parecen iguales las cosas sensibles que perciben por medio de los sentidos como les parecían cuando estaban sanos[22]. Por tanto, si nosotros los hombres estamos continuamente cambiando, juzgaremos de diferente manera las cosas, lo cual no han que imputar a las cosas, sino a nosotros. Pero si nosotros no cambiamos, sino que siem-

---

20 (*Mb* 950; *Bk* 1063a28-36) *[Mt 2237]* Cuarto argumento.

21 (*Mb* 951; *Bk* 1063a35-b7) *[Mt 2238]* Quinto argumento.

22 *[Mt 2239]* Pues los que tienen el gusto infectado, también las cosas que son dulces les parecen amargas e insípidas. Y lo mismo sucede con los otros sensibles. Pero no por esto los sensibles cambian, sino que producen impresiones distintas en los enfermos porque sus sentidos han cambiado.

pre estamos de la misma manera, por tanto, en las cosas también permanecerá algo[23].

b.- *En quiénes sí se puede quitar el error y en quiénes no*

(*Mf* 11.6.10)[24] Quien cae en esa forma de pensar, no por alguna razón, sino que por pertinacia no conceda algo ni busque la explicación de las cosas que se dicen, sino que pertinazmente permanezca en su opinión, no es fácil que salgan de ella. Toda argumentación y toda demostración se hace de esta manera: concediendo y exigiendo la razón de lo que se dice. Pero aquellos que nada conceden, impiden la argumentación y toda demostración. Por tanto, hacia ellos no puede haber sentencia de racionalidad, que permita sacarlos de su error. Pero si hay algunos que dudan a consecuencia de algunos defectos, *por ejemplo*, *porque no entendieron bien algo*[25], es fácil que superen ese error, solucionándoles aquello que produce la duda. Y con esto queda manifestado en quiénes se puede superar este error.

2.- *Obtiene tres corolarios*

a.- *Primero*

(*Mf* 11.6.11)[26] Es evidente por lo dicho que las proposiciones opuestas no se realizan de lo mismo *secundum unum* y al mismo tiempo. Y en consecuencia es evidente que tampoco los contrarios se pueden verificar de lo mismo. Y esto porque toda contrariedad se dice según la privación; siempre lo contrario de algo es una privación. Y esto es claro para quien reduce los argumentos de los contrarios al primer principio[27]. No solamente no pueden darse los contrarios al mismo tiempo, sino que tampoco ningún medio es posible que se predique de uno y del otro extremo[28]. Por lo tanto, si alguien dice de un sujeto que es rojo, y

---

[23] *[Mt 2240]* Y en consecuencia alguna verdad determinada de la cual podamos juzgar. Pues no sólo juzgamos de las cosas, sino también de la naturaleza humana.

[24] (*Mb* 952; *Bk* 1063b7-15) *[Mt 2241]* En segundo lugar muestra en quiénes se puede quitar esa opinión y en quiénes no.

[25] *[Mt 2242]*.

[26] (*Mb* 953; *Bk* 1063b15-24) *[Mt 2243]* En segundo lugar saca, de lo dicho, tres corolarios. De los cuales éste es el primero.

[27] Pues está en la razón de lo negro el ser privación de lo blanco. Puesto que la privación es una negación en un sujeto determinado, es evidente que si se dan los contrarios acerca de lo mismo, sería necesario que la afirmación y la negación se dieran al mismo tiempo en lo mismo.

[28] Por lo que se ha dicho en el Libro X es evidente que el medio entre contrarios es el que tiene la privación de ambos extremos, ya sea que se designe con el mismo nombre, ya sea con varios, ya sea que sean inominados. Por eso el

en realidad es blanco, está diciendo al mismo tiempo que ni es blanco ni es rojo y, por tanto, miente, pues esto implica que ese sujeto ni es blanco ni es negro. Se seguiría que el sujeto que es blanco al mismo tiempo existe y no existe[29]. Lo cual si es verdadero de aquel sujeto, que no es ni blanco ni negro, sería necesario que se verifique de la otra parte copulativa, que es contradictoria a la que dice que es blanco[30].

b.- *Segundo corolario*

(*Mf* 11.6.12)[31] Se concluye, pues, que si la afirmación y la negación no son verdaderas al mismo tiempo, ni la opinión de Heráclito ni la de Anaxágoras son verdaderas[32]. Si no es falsa la opinión de Anaxágoras se seguiría que los contrarios se predicarían de lo mismo, y *en consecuencia las contradictorias*. Lo cual es así evidente. Para Anaxágoras, puesto que cualquier cosa estaba en cualquier cosa[33], se sigue que el todo no es más dulce que lo amargo. Y lo mismo sucede con las otras contrariedades[34]. Y esto si la parte de cualquier cosa está en cualquier todo no sólo en potencia, sino también en acto y separadamente[35].

c.- *Tercer corolario*

---

medio entre el blanco y el negro, por ejemplo el rojo o el morado tienen en su *ratio* el no ser ni blanco ni negro.

[29] NT: El texto latino dice: "*Si quis igitur*, *aliquo subiecto existente albo*, *dicat ipsum esse rubeum*, *simul dicit ipsum esse neque album neque nigrum*. *Et ita mentitur*. *Sequitur enim quod id subiectum simul album sit et non sit*".

[30] *[Mt 2244]* Y así se seguiría que si el medio y los extremos se verifican de lo mismo, que los contrarios se verifican de lo mismo.

[31] (*Mb* 954; *Bk* 1063b24-30) *[Mt 2245]* Segundo corolario.

[32] De la opinión de Heráclito es patente por lo dicho. Por lo tanto, esto lo dice por la opinión de Anaxágoras.

[33] Decía Anaxágoras que cualquier cosa se hace de cualquier cosa, y todo lo que se hace, se hace a partir de algo. Por lo cual no concebía que algo se hiciese a partir de la nada y concluía que cualquier cosa estaba en cualquier cosa.

[34] Al poner que cualquier parte está en cualquier parte, por ejemplo que la parte de la carne está en el hueso, y la parte de lo negro en lo blanco, y a la inversa.

[35] Esto lo añade porque aquello que se hace a partir de algo, debe preexistir en potencia y no en acto. Y así los contrarios preexisten en lo mismo en potencia, no en acto. Y esto no es existir los contrarios separadamente en algo, porque es la misma la potencia de los contrarios. Pero Anaxágoras no sabía distinguir entre la potencia y el acto.

(*Mf* 11.6.13)[36] Son falsas las opiniones tanto de aquellos que dijeron que todas las proposiciones son verdaderas, como la de los que dijeron que todas eran falsas. Y esto queda evidenciado por las muchas, difíciles y graves consecuencias que se siguen a quienes siguen estas opiniones[37]; y especialmente porque quien dice que "toda proposición es falsa", dice una proposición. Por tanto, no dice la verdad. Y de manera semejante, si todas las proposiciones fuesen verdaderas, aquel que dice que todas son falsas, no miente, sino que dice una verdad[38].

---

[36] (*Mb* 955; *Bk* 1063b30-35) *[Mt 2246]* Tercer corolario: concluye de lo dicho que son falsas ambas opiniones.

[37] Como aquí y en el Libro IV se ha dicho: cfr. *Mf* 4.7-17.

[38] Por lo tanto se destruye la postura de los que dicen que todas las cosas son verdaderas.

LECCIÓN VII

B. COMPARA LA METAFISICA CON OTRAS CIENCIAS

1. Qué es lo propio de las ciencias particulares

a) *Primera comparación*

(*Mf* 11.7.1)[1] Toda ciencia particular busca algunos principios y causas, acerca de su propio inteligible que bajo ella se contiene[2]. Como la medicina, *que es acerca de la salud*; y la gimnástica, *que es acerca de los ejercicios ordenados a la buena salud del cuerpo*; y de manera semejante en cualquier otra ciencia, ya se productiva, *es decir*, *práctica*, ya sea doctrinal, *es decir*, *teórica*, porque cada una de estas ciencias particulares circunscribe y asume un determinado género de entes, circunscribiéndolo y dividiéndolo de otros entes, y estudiándolo sólo a él. Tratan, pues, acerca de este género del ente como acerca de un ente, pero no en cuanto que es ente. Y esto, es decir, el estudio del ente en cuanto ente pertenece a una cierta ciencia que es distinta de todas las otras ciencias particulares[3].

b) *Segunda comparación*

(*Mf* 11.7.2)[4] Cada una de las ciencias particulares supone de alguna manera el *quod quid est*, en cualquier género que se estudie[5]. Y supuesto esto[6], intenta

---

[1] (*Mb* 956; *Bk* 1063b36-1064a4) *[Mt 2247]* Después que el Filósofo mostró acerca de qué cosas trata la Metafísica, ahora compara esta ciencia con otras. Y para esto hace tres cosas. Primero muestra qué es lo propio de las ciencias particulares (*Mb* 956). Segundo, muestra la diferencia que hay en las ciencias particulares entre sí (*Mf* 11.7.3; *Mb* 958). Tercero, compara la Metafísica con las otras ciencias (*Mf* 11.7.5; *Mb* 960). Acerca de lo *primero*, hace dos cosas, de acuerdo a dos cosas que dice que pertenecen a las ciencias particulares *[Mt 2248]* Y pone dos ejemplos.

[2] Dice "algunos principios y causas" porque no todas las ciencias consideran todo género de causas.

[3] *[Mt 2251]*.

[4] (*Mb* 957; *Bk* 1064a4-10) *[Mt 2249]* Segundo, pone otra cosas que es pertinente a las ciencias particulares.

[5] De ahí que en el primer libro de los Analíticos Posteriores se ha dicho que acerca del sujeto hay que suponer que es y qué es.

[6] *[Mt 2250]* Es decir, lo que es el sujeto, el cual usa cada ciencia como medio para demostrar alguna cosa como pasión y otras cosas semejantes.

demostrar, ya sea con debilidad o con certeza[7]. Y así es evidente que en las ciencias particulares no hay demostración de la substancia de la cosa, ni de la esencia. En ninguna de estas dos cosas se entrometen las ciencias particulares[8].

2. Diferencia de las ciencias particulares entre sí

a) *Las ciencias naturales con las ciencias prácticas*

(*Mf* 11.7.3)[9] Puesto que hay una ciencia particular acerca de la naturaleza, es necesario que haya otra práctica, es decir, activa o productiva. Pues toda ciencia operativa o es activa o es productiva[10]. De estas dos ciencia operativas[11], la ciencia natural es otra; porque las ciencias productivas no tienen el principio del movimiento en lo producido, sino en el productor[12]. En cambio aquellas cosas que competen a la ciencia de la naturaleza tienen el principio del movimiento en sí mismas[13]. Por lo tanto es evidente que la Filosofía de la Naturaleza no es ni productiva ni activa, sino especulativa. Por lo tanto es necesario que la Filosofía de la Naturaleza esté en alguno de estos géneros, es decir, activa, productiva o especulativa. Por lo tanto, si no es ni activa ni productiva, debe ser especulativa.

---

[7] Porque en algunas ciencias es más cierto el modo de demostrar como en las Matemáticas, y en otras es más débil como en la Filosofía de la Naturaleza.

[8] Pues pertenecen a la ciencia universal, es decir, a la que estudia la substancia, el ente y la esencia de la cosa.

[9] (*Mb* 958; *Bk* 1064a10-19) *[Mt 2252]* Muestra la diferencia de las ciencias particulares entre sí. Y, primero, la filosofía de la naturaleza y las ciencias operativas (*Mb* 958). Segundo, las ciencias matemáticas y la filosofía de la naturaleza (*Mf* 11.7.4; *Mb* 959).

[10] *[Mt 2253]* Para poder entender esta diferencia hay que tener en cuenta lo que se dijo en el Libro IX, es decir, que el obrar y el producir se distinguen. Pues obrar, propiamente, se dice según la operación que permanece en el agente, y no transita en la materia exterior, como el conocer, el sentir, y otros semejantes. Producir, en cambio es la operación que transita a la materia exterior, la cual cambia, como es calentar, cortar y otras. Existe, pues, una ciencia activa por la cual nos disponemos a ejercer correctamente las operaciones, que se llaman acciones, como es la ciencia moral. Productiva, en cambio, es la ciencia por la cual producimos algo correctamente, como es el arte fabril y otros semejantes.

[11] *[Mt 2254]*.

[12] Y este principio es a la manera del arte, que es principio que dirige, o alguna potencia que es el principio que lo ejecuta. Y de manera semejante las ciencias activas, que no tienen el principio del movimiento en aquello que se obra, sino más bien en el agente.

[13] *[Mt 2255]* Puesto que la naturaleza es el principio del movimiento que está en aquello que es.

b) *Diferencia entre matemáticas y física*

(*Mf* 11.7.4)[14] La definición de chato se hace con la materia sensible[15]. En cambio la definición de cóncavo se hace sin la materia sensible. Puesto que la chatez no existe si no es con relación a una determinada materia sensible (ya que sólo se da en una nariz) por esto la razón de chato debe asumirse con materia sensible. Esta es pues la definición de chato: chato es una nariz cóncava. Pero en la definición de cóncavo o de curvo no se incluye ninguna materia sensible. Así como en la definición de chato se pone la materia sensible, de la misma manera es necesario que en la definición de carne o de ojo y de otras partes semejantes, se incluya la materia sensible. Y lo mismo sucede con las demás cosas naturales[16].

3. Diferencia entre la Metafísica y ciencias particulares

a) *En cuanto a la separación*

(*Mf* 11.7.5)[17] La ciencia de la naturaleza trata de aquellas cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento[18]. En cambio las matemáticas especulan acerca de cosas inmóviles[19]. Y las cosas de cuales trata la matemática no se dan separadas de la materia, *según su ser*, *sino sólo según la razón*. Por lo tanto es necesario que acerca de aquel ente, que existe separado, *de la materia y del movimiento según el ser*, y que es totalmente inmóvil, trate de él otra ciencia distinta de la matemática y de la Filosofía de la Naturaleza. Y esto lo digo si existe tal substancia fuera de las sensibles, y que sea totalmente inmóvil[20]. Lo

---

[14] (*Mb* 959; *Bk* 1064a19-28) *[Mt 2256]* Muestra la diferencia entre las matemáticas y la filosofía de la naturaleza.

[15] *[Mt 2257]*.

[16] *[Mt 2258]* Y a partir de esto se toma la diferencia entre la matemática y la filosofía de la naturaleza, porque la filosofía de la naturaleza trata de aquellas cosas las cuales en sus definiciones se pone la materia sensible. En cambio en matemáticas no se pone la materia sensible, aunque en su ser existan con materia sensible.

[17] (*Mb* 960; *Bk* 1064a28-b3) *[Mt 2259]* Compara la metafísica con las otras ciencias particulares. Y para esto hace tres cosas. Primero la compara en cuanto al modo de separación (*Mb* 960). Segundo, en cuanto a la nobleza (*Mf* 11.7.6; *Mb* 961). Tercero, en cuanto a la universalidad (*Mf* 11.7.7; *Mb* 962)

NT: Este es uno de los pasajes en que la traducción de Tomás de Aquino altera el orden expositivo de Aristóteles.

[18] *[Mt 2260]* Y por tanto es necesario que las cosas naturales tengan una determinada materia, porque nada se mueve si no tiene materia.

[19] *[Mt 2261]* Porque su *ratio* se asume sin materia sensible, por lo cual es necesario que del mismo modo su *ratio* sea sin movimiento, puesto que el movimiento no se da sino en las cosas sensibles.

[20] *[Mt 2262]*.

cual intento demostrar[21]. Pues si existe una tal naturaleza entre los entes, es decir, que sea separable e inmóvil es necesario que se le atribuya a alguna substancia[22]. Y aquello que tenga esta naturaleza será algo divino y algo muy principal entre todas las cosas[23]. Y así se ha puesto en evidencia que esta ciencia que estudia los entes separados se debe llamar ciencia divina y ciencia de los primeros principios. Son, pues, tres los géneros de las ciencias especulativas: la natural[24]; la matemática[25]; y la teología, *que estudia los entes completamente separados*.

b) *Compara la Metafísica por su nobleza*

(*Mf* 11.7.6)[26] Las ciencias especulativas son más nobles que las otras ciencias[27]. Y entre las ciencias especulativas la última, es decir, la teología es la más noble, puesto que estudia los entes más nobles, y cada una de las ciencias es tanto más noble, cuanto es más noble su objeto de conocimiento.

c) *Compara la Metafísica por su universalidad*

(*Mf* 11.7.7)[28] Es aporético si a esta ciencia, que estudia los entes separables, hay que ponerla como la ciencia universal del ente en cuanto es ente, o no[29]. Entre las ciencias especulativas es evidente que las matemáticas tratan de un determinado género, y una ciencia universal debe ser común a todos, por lo que es evidente que no es el caso de las matemáticas. Por parte de la Filosofía de la naturaleza es evidente que si las substancias naturales, que son las substancias sensibles y móviles, son las primeras entre todos los entes, es necesario que la Filosofía de la naturaleza sea la ciencia primera[30]. Pero si existe otra naturaleza

---

21 Esto lo dice porque aún no se ha probado que exista tal substancia.

22 *[Mt 2263]*.

23 Porque algo en tanto que es muy simple y muy formal entre los entes, tanto es más noble y anterior y causa de los otros.

24 Que estudia las cosas que se mueven, que en su definición incluyen la materia sensible.

25 *[Mt 2264]* Que estudia las cosas inmóviles, que no tienen materia sensible en su definición, aunque su ser está en la materia sensible.

26 (*Mb* 961; *Bk* 1064b3-6) *[Mt 2265]* Después compara esta ciencia con las otras según su nobleza.

27 Porque en ellas se busca el saber en sí mismo, en cambio en las ciencias operativas se busca el saber en función de la obra.

28 (*Mb* 962; *Bk* 1064b6-14) *[Mt 2266]* Después compara esta ciencia con las otras según su universalidad.

29 *[Mt 2267]* Y muestra que sí, casi por división. Es evidente que las ciencias mencionadas no son universales. Por tanto, las deja de lado.

30 Porque según sea el orden de los objetos es el orden de las ciencias, como ya se ha dicho.

y substancia además de las sensibles, que sea separable e inmóvil, es necesario que la otra ciencia sea anterior a la Filosofía de la Naturaleza Y, en consecuencia, por ser la primera, que sea universal[31].

[31] Pues es la misma ciencia la que trata de los primeros entes y la que es universal, pues los entes primeros son los principios de los otros.

LECCIÓN VIII

ESTUDIA EL ENTE IMPERFECTO

A. ACERCA DEL ENTE PER ACCIDENS

1. Lo que se ha dicho acerca del ens per accidens

a) *Propósito*

(*Mf* 11.8.1)[1] Puesto que el *ens simpliciter*, *es decir*, *el que se asume comúnmente*, se dice de muchas maneras, entre los cuales uno es el que se dice *per accidens*, *como cuando decimos que el músico es blanco*[2], antes de que se estudie el *ens se*, hay que estudiar el *ens per accidens de tal manera que eliminada esta clase de ente se puedan decir cosas del ens per se*.

b) *Desarrollo*

1) *A ninguna ciencia le compete*

i) *Ninguna ciencia estudia el ente accidental*

1.- *Ninguna ciencia lo estudia*

(*Mf* 11.8.2)[3] Es evidente que ninguna de las ciencias que nos han llegado se ocupa del ente accidental[4]. La arquitectura no estudia lo que le acaece acciden-

---

[1] (*Mb* 963; *Bk* 1064b15-17) *[Mt 2268]* Después que el Filósofo recapituló las cosas predichas sobre el objeto de estudio de esta ciencia, ahora empieza a resumir las cosas que se han dicho tanto en el Libro VI de la Metafísica como en la Física acerca del ente imperfecto. Y primero, el ente *per accidens*. Segundo, el movimiento (*Mf* 11.9.1). Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, pone las cosas que se han dicho acerca del ente *per accidens*. Segundo, lo que se ha dicho acerca de la causa de la causa *per accidens*(*Mf* 11.8.7). Para lo primero hace dos cosas. Primero dice cuál es su intención.

[2] De tal manera que eliminado esta clase de ente se puedan decir cosas del *ens per se*.

[3] (*Mb* 964; *Bk* 1064b7-2) *[Mt 2269]* Segundo, prosigue lo que se propuso. Y para esto hace dos cosas. Primero muestra que a ninguna ciencia le compete estudiar el ente accidental (*Mb* 964). Segundo, elimina este tipo de ente y el ente que significa la verdad de la proposición, de la consideración de esta ciencia (*Mf* 11.8.6; *Mb* 968). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra que ninguna ciencia estudia el *ens per accidens* (*Mb* 964). Segundo, que ni lo puede

talmente a los habitantes de la casa que construye, como es si estarán tristes, o contrariados o prósperos[5]. Y sin embargo esto le acaece a la casa. De manera semejante el arte textil, *pues no considera qué les suceda a los que usen una tela*; ni al zapatero, *pues tampoco estudia qué le suceda a los que los usen*; ni el cocinero, *pues no tiene en cuenta si los que van a comer lo hacen con exceso o por necesidad*. Cada una de las ciencias trata de su objeto propio y los accidentes propios. Y éste es el fin de cada una de las ciencias.

2.- *Cuál es la causa*

(*Mf* 11.8.3)[6] Que ninguna ciencia lo estudie se debe a que lo que es *per accidens*, no es propiamente un ente, igual que no es *per se* y propiamente algo uno, pues el ente y el uno se coimplican. Es así que toda ciencia trata del ente. Por tanto, ninguna ciencia estudia lo que es *per accidens*. Que el músico sea gramático, no lo es en cuanto que es músico[7]. Y si se da el caso de que un músico se haga gramático, no se hace simultáneamente ambas cosas, es decir músico y gramático, puesto que antes no había sido ambas cosas[8]. Por este motivo ninguna ciencia que es verdaderamente ciencia, y que tiene certeza, estudia el ente *per accidens*. Sólo la sofística lo estudia y lo trata como si fuera un ente

---

estudiar (*Mf* 11.8.4; *Mb* 966). Para lo primero hace dos cosas. Primero inductivamente manifiesta que ninguna ciencia estudia el ente accidental.

[4] *[Mt 2270]* Aquí no se está tomando el accidente como aquello que está en el género del accidente, como lo blanco que es un cierto accidente. Hay muchas ciencias que estudian esta clase de accidentes, porque estos accidentes sí tienen una cierta especie y causas determinadas en el sujeto; y se llaman accidentes porque no tienen el ser por sí, sino en otro. Aquí accidente significa el ente accidental, como que lo blanco sea músico es algo accidental. Estos no tienen una especie ni una causa determinada. Y acerca de este ente no trata ninguna ciencia, lo cual se manifiesta por inducción.

[5] *[Mt 2271]*.

[6] (*Mb* 965; *Bk* 1064b23-30) *[Mt 2272]* Segundo, asigna la causa por la cual ninguna ciencia estudia el ente accidental ni aquellas cosas que son accidentalmente.

[7] *[Mt 2273]*.

[8] Pero si algún ente es ahora, y no siempre fue un ente, es necesario que sea hecho. Si "el músico es gramático" es un ente, que no ha existido siempre, se sigue que ambos han sido hechos simultáneamente, porque todo ente es a causa de alguna generación. De ahí que como no se hace simultáneamente ambas cosas, es evidente que este todo que es el músico-gramático, no es un ente y algo uno *[Mt 2274]* No es argumento decir que en la generación de las substancias, preexiste la materia, que es ingenerada, porque la forma, propiamente, no se hace, sino el compuesto, como se ha probado en el Libro VII. La materia preexiste no como ente en acto, sino como ente en potencia. Por tanto, cuanto aquello que era músico se hace gramático, se trata sólo de la generación del gramático, y no del todo que es el músico-gramático. Por tanto este todo no es algo uno y ente.

per se[9]. Por esto Platón no se expresó mal cuando dijo que trata del no ente porque trata del ente *per accidens*.

ii) *Ninguna ciencia lo puede estudiar*

1.- *Por definición*

(*Mf* 11.8.4)[10] Se hará evidente que no es posible una ciencia sobre el ente *per accidens*, si estudiamos qué es, *y para hacer esto se usa una división trimembre*. De aquellas cosas que se dice que son, algunas son siempre y por necesidad, no la necesidad en el sentido de violencia, sino como se usa en la demostración[11]. Otros son la mayoría de las veces[12]. Otros no se dan la mayoría de las veces, ni siempre y por necesidad, sino que suceden contingentemente, como que haya frío en el verano. No siempre y por necesidad ni en la mayoría, sin embargo, algunas veces se da esta clase de ente. Porque sucede rara vez y no siempre y por necesidad, ni la mayoría de las veces, se llama ente *per accidens*[13]. Así es evidente qué es el ente *per accidens*: lo que no es ni la mayoría de las veces, ni siempre. Toda ciencia es de aquello que es siempre o la mayoría de las veces[14]. Por lo tanto es evidente que no hay ciencia de aquello que es *per accidens*.

---

[9] *[Mt 2275]* Por eso se produce la falacia del accidente que es muy eficaz para equivocarse, incluso el sabio, como se dice en el Libro I de los Elencos.

[10] (*Mb* 966; *Bk* 1064b30-1065a6) *[Mt 2276]* Después muestra que ninguna ciencia puede estudiar el ente accidental; y esto por dos motivos. Primero, por la definición de accidente.

[11] Como por ejemplo cuando se dice que es necesario que el triángulo tenga tres ángulos iguales a dos rectos; así decimos que necesario es lo que es imposible que no sea.

[12] *[Mt 2277]* Como que el hombre nazca con cinco dedos en las manos, pues esto no siempre sucede por necesidad, pues puede darse el caso de que alguien nazca con seis dedos.

[13] Como que el hombre nazca con cinco dedos en las manos, pues esto no siempre sucede por necesidad, pues puede darse el caso de que alguien nazca con seis dedos *[Mt 2278]* Lo que sucede siempre o la mayoría de las veces, o uno es causa del otro, o ambos se reducen a una misma causa, que es causa *per se* de ambos. Y, por tanto, ambas cosas pueden suceder: si la causa indeficientemente produce su efecto, será lo que se llama por necesidad, si pueden dejar de actuar por algún impedimento, será de los que suceden la mayoría de las veces. De la misma manera que si de dos cosas una no es la causa de la otra, ni tienen las dos una causa común, que las una al mismo tiempo, eso será algo raro; así también si yo digo que el músico construye. Pues la causa de la edificación no es la música, sino la arquitectura que es algo totalmente distinto a la música. Pues que haya calor en el verano se debe a la cercanía del sol con nosotros; y si hay frío, se debe a otra causa, por ej. a Saturno que, de alguna manera, está cerca del sol. De ahí que esto sea algo *per accidens*, que el sol de verano sea algo frío.

[14] *[Mt 2279]* Como ya se demostró en Libro I de los Analíticos Posteriores.

2.- *Porque no tiene causas ni principios*

(*Mf* 11.8.5)[15] (1) <1> Del ente accidental no puede haber ciencia, puesto que toda ciencia trata de causas y principios. Lo cual se prueba de la siguiente manera. Si el ente 'per accidens' tuviera causas *per se*, todo sería por necesidad[16].

---

[15] (*Mb* 967; *Bk* 1065a6-21) *[Mt 2280]* Segundo, induce, para manifestar lo mismo, que el ente accidental no tiene causas y principios tales como los tiene el ente *per se*.

NT: Este pasaje, no es nada fácil. Por un lado, si se confronta la traducción de Moerbeke y la de García Yebra, se nota una gran diferencia, sobre todo en el pasaje <2-4>. Por otro lado, más que notas de Tomás de Aquino a la traducción semántica del texto, nos parece que hay una serie de conceptos que, si se eliminan de la traducción, el sentido de esta unidad eidética se pierde mucho. Por ese motivo, transcribimos los dos textos, señalando los pasajes correspondientes.

Mb: "<1> Quod autem secundum accidens entis non sunt causae et principia talia, qualia quidem secundum se entis, palam: erint enim omnia ex necessitate. <2> Si enim hoc quidem est huius entis hoc autem huius: hoc autem non ut contingit, sed ex necessitate erit, cuius haec erat causa usque ad ultimum dictum causatum: hoc autem erat secundum accidens. <3> Quare ex necessitate omnia erunt, et quod utrumque contingit et accidere et fieri et non omnino, ex generatis auferetur. <4> Et si non existens, sed quae fit causa supponuntur, eadem accidit: omnia enim ex necessitate fiet. <5> Si enim cras eclipsis fiet, si hoc fuerit, hoc autem si alterum aliquid, et hoc si aliud; et hoc itaque modo a finito tempore, eo, quod a nunc usque cras, ablato temporre, veniet et quandoque ad existens. <6> Quare siquidem hoc est, omnia ex necessitate, quae post hoc, fient, ut omnia ex necessiate fiant" (*Mb* 967; *Bk* 1065a6-21).

GY: "<1> Que del Ente accidental no hay causas y principios tales como los del Ente por sí, es evidente; de lo contrario, todas las cosas serían por necesidad. <2-4> Y, aunque supongamos que la causa aún no es, sino que se está generando, sucederá lo mismo; pues todo se generará por necesidad. <5> En efecto, el eclipse de mañana se producirá si se produce tal cosa; y ésta, si se produce otra, y ésta otra, si se produce otra más; y, de este modo, si del tiempo limitado que hay entre ahora y mañana quitamos tiempo, llegaremos al fin a lo que existe; <6> de manera que, puesto que esto existe, todas las cosas que le siguen se producirán por necesidad, y, por tanto, todas se producirán por necesidad" (*Mb* 967; *Bk* 1065a6-21).

(2) Los entes *per se* tienen una determinada causa que, puesta, por necesidad se sigue el efecto. Y si hay alguna causa de la cual no se sigue el efecto, sino sólo la mayoría de las veces, esto se debe a un impedimento, lo cual sucede *per accidens*. Y así, si el ente *per accidens* se quita de las cosas, toda causa '*per se*' por necesidad produce su efecto. Si, por lo tanto, el ente *per accidens* por necesidad tiene causa '*per se*', que puesta por necesidad se sigue el efecto, aunque ponerla no sea necesario, se seguiría que todas las cosas sucederían por necesidad. Lo cual así es evidente.

[16] *[Mt 2281]* Los entes *per se* tienen una determinada causa que, puesta, por necesidad se sigue el efecto. Y si hay alguna causa de la cual no se sigue el efecto, sino sólo la mayoría de las veces, esto se debe a un impedimento, lo cual sucede *per accidens*. Y así, si el ente *per accidens* se quita de las cosas, toda causa '*per se*' por necesidad produce su efecto. Si, por lo tanto, el ente *per accidens* por necesidad tiene causa '*per se*', que puesta por necesidad se sigue

<2> Que hay algo pretérito o presente que sea causa de los efectos futuros, esto ya se ha supuesto. Pero no que puesta la causa, que por necesidad se siga el efecto. Sea esto presente o futuro, lo cual ya se ha supuesto, que es la causa de un ente futuro, y aquel de otro, pero no de cualquier manera, sino de tal manera que se siga necesariamente el efecto. Puesta, pues, la causa por necesidad se sigue aquello de lo cual es causa, y así hasta el último causado. Pero se suponía que esto era *per accidens*, <3> de tal manera que lo que se ponía *per accidens* sería por necesidad. Se seguiría que todas las cosas son por necesidad, si quitamos de las cosas aquello que es casual y fortuito, es decir, aquello que es posible que sea o no sea, que se haga o no se haga[17]. <4> La misma inconveniencia se da si se afirma que la causa de los futuros contingentes no existe como un ente cuasi presente o futuro. Se sigue que todas las cosas acaecen por necesidad como lo primero <pues si la causa de aquellas cosas futuras existe, es necesario que exista en un tiempo determinado, y específicamente determinado y distinto del presente ahora[18]>. <5> Por tanto si un eclipse, que es causa *per se* de algunas sucesos futuros, se realiza mañana, y todo lo que se hace, se hace por una causa, es necesario que el mismo eclipse, que se realizará mañana, se haga por algo preexistente, y esto a su vez por algo; y así siempre por anticipación o eliminación de las causas, se quitará algo del tiempo, que está entre el presente actual y el eclipse futuro. Por tanto, puesto aquel tiempo es finito, y todo finito se consume quitado algo, en un momento dado llegaremos a una causa actualmente existente. <6> Por tanto, si se pone la causa todos los efectos futuros se producirán por necesidad. Y así, todas las cosas suceden por necesidad. Por tanto, puesto que esto es imposible, es evidente que aquellas cosas que son *per accidens* no tienen una causa determinada, que una vez puesta, se sigan por necesidad[19].

2) *Remueve como tema de estudio el ente accidental y el veritativo*

---

el efecto, aunque ponerla no sea necesario, se seguiría que todas las cosas sucederían por necesidad. Lo cual así es evidente.

[17] NT: especialmente en este pasaje se nota la diferencia que mencionamos en la nota inicial de este pasaje.

[18] *[Mt 2282]* Pero como alguno puede rechazar esta argumentación diciendo que la causa de los futuros contingentes no está puesta como presente o como pretérito, sino que todavía es futura y contingente, y por eso el efecto es aún contingente, Aristóteles remueve esta dificultad.

[19] Pues si la causa de aquellas cosas futuras existe, es necesario que exista en un tiempo determinado, y específicamente determinado y distinto del presente ahora. NT: algo semejante a lo dicho en las notas (1) y (2) se da en este pasaje. Finaliza Tomás con estas palabras: Todas aquellas cosas que acerca de esto pueden decirse, ya se han dicho en el Libro VI.

(*Mf* 11.8.6)[20] Existe un cierto ente que es "el ente como verdadero", *es decir*, *el que significa la verdad de la proposición*, *que consiste en una composición*, y el ente *per accidens*. El primero consiste en una composición del intelecto y es una cierta pasión de la operación del alma. De tal manera que de este ente no se buscan principios en la ciencia la cual estudia el ente que está fuera del alma y es separable, como antes se ha dicho. El otro, el ente *per accidens* no es necesario, sino indeterminado, y por tanto, no tiene una causa determinada, sino que sus causas son infinitas y no tienen un orden entre sí. Por tanto, este ente no lo estudia la Metafísica.

2. La causa *per accidens*

a) *Qué es la suerte*

(*Mf* 11.8.7)[21] La finalidad se encuentra tanto en las cosas que son según la naturaleza como en aquellas cosas que son por el intelecto[22]. La suerte se da en aquellas cosas que son por el fin, pero *secundum accidens*. Así como se da el *ens per se* y el *ens per accidens*, de la misma manera se da la causa *per se* y la causa per *accidens*. Así la suerte es una causa *per accidens*, en aquellas cosas que se producen según la elección, es decir, por el fin, no por naturaleza sino por elección[23].

b) *En quiénes se da*

(*Mf* 11.8.8)[24] Puesto que la elección no se da sin la mente o el intelecto, es necesario que acerca de esas mismas cosas se dé la suerte y el intelecto, *de ahí que en las cosas carentes de razón no se da la suerte como sucede con las plantas*, *las piedras y los animales brutos*. *Ni tampoco en los niños que carecen del uso de razón*.

---

[20] (*Mb* 968; *Bk* 1065a21-26) *[Mt 2283]* Después muestra que el ente accidental y el ente que significa la verdad de la proposición, no deben ser estudiados por la Metafísica.

[21] (*Mb* 969; *Bk* 1065a26-31) *[Mt 2284]* Después resume lo que ha dicho acerca de la causa accidental, es decir, de la fortuna, en el Libro II de la Física. Y dice cuatro cosas (esto dice la edición de Marietti, pero Tomás señala cinco: *Mb* 969-973) acerca de la fortuna. Primero, dice qué es.

[22] Esto ya lo ha explicado en Física II.

[23] Como si alguien decide hacer un agujero para plantar un árbol y encuentra un tesoro, decimos que ha sido *per accidens*, porque está fuera de lo que se intentaba. Y esto es la suerte.

[24] (*Mb* 970; *Bk* 1065a31-32) *[Mt 2285]* Segundo, muestra en quiénes se da la fortuna.

c) *Es incierta*

(*Mf* 11.8.9)[25] Las causas, por las cuales algo puede suceder por suerte, son infinitas[26]. Y puesto que todo infinito es incognoscible, por tanto la suerte es incognoscible al conocimiento humano. Y se llama causa *per accidens*. Ninguna de ellas es causa *simpliciter* y *per se*.

d) *Cuáles son buenas o malas*

(*Mf* 11.8.10)[27] Se llama buena o mala suerte porque lo que sucede es algo bueno o malo. Y si es un gran bien se llama fortuna y si es mala, infortunio.

e) *No son causas primeras de los entes*

(*Mf* 11.8.11)[28] Pues nada que es *per accidens* es anterior a lo que es *per se*. Y tampoco la causa *per accidens* es anterior a la causa *per se*. Y así, la suerte y el azar que no son causas *per accidens*, si son causa del cielo es necesario que antes sean causas el intelecto y la naturaleza que sí son causas *per se*.

---

[25] (*Mb* 971; *Bk* 1065a21-35) *[Mt 2285]* Tercero, muestra que la fortuna es incierta.

[26] Como se puede ver en el ejemplo que se ha dado. Pues alguien puede encontrar un tesoro al excavar la tierra o al plantar, o al hacer un sepulcro, y por muchas otras causas.

[27] (*Mb* 972; *Bk* 1065a35-b1) *[Mt 2287]* Cuarto muestra de qué manera se dice buena o mala fortuna.

[28] (*Mb* 973; *Bk* 1065b2-4) *[Mt 2288]* Quinto, muestra que la fortuna no es causa primera de las cosas.

LECCIÓN IX

B. ACERCA DEL MOVIMIENTO

1. El movimiento en sí

a) *Qué es el movimiento*

1) *Qué es*

(*Mf* 11.9.1)[1] *Primero*: el ente se divide por el acto y la potencia[2]. *Segundo*: el ente se divide por los diez predicamentos: *algunos son per se*, *es decir*, *la substancia*; *otros son cuantos*, *otros son cualitativos*, *etc*. *Tercero*: el movimiento no es ninguna naturaleza separada distinta de las demás cosas, *sino que cada una de las formas*, *en cuanto que está produciéndose*, *es un acto imperfecto que se llama movimiento*[3]: el movimiento, pues, no es algo que esté fuera de las cosas; ya que todo lo que cambia, cambia según las categorías del ente. Y así como no hay algo común a los diez predicamentos que sea género de todos ellos, de la misma manera no hay un género común para todos los movimientos; *y por este motivo el movimiento no es uno de los predicamentos distinto de los otros predicamentos*, *sino que sigue a los otros predicamentos*.

---

[1] (*Mb* 974; *Bk* 1065b5-14) *[Mt 2289]* Después que el Filósofo estudió el ente accidental, ahora estudia el movimiento. Y se divide en tres partes. Primero estudia el movimiento en sí (*Mb* 974). Segundo, estudia el infinito que es una cierta pasión del movimiento y de los continuos (*Mf* 11.10.1; *Mb* 989). Tercero, estudia la división del movimiento en sus especies (*Mb* 1005, *Lección* 11). La primera se divide en dos partes. Primero muestra qué es el movimiento (*Mb* 974). Segundo, muestra en quién se da (*Mf* 11.9.11; *Mb* 984). Para lo primero hace tres cosas. Primero, da unas nociones previas para definir el movimiento (*Mb* 974). Segundo, lo define (*Mf* 11.9.2; *Mb* 975). Tercero, prueba que es una buena definición (*Mf* 11.9.6; *Mb* 979). Para lo primero señala cuatro cosas, de las cuales se concluye una quinta.

[2] *[Mt 2290]* Y esto es lo que dice, que de los entes uno es el que está en acto, como el primer motor, que es Dios. Y algo está solo en potencia, como la materia prima, y otros están en acto y potencia como son los seres intermedios. También se puede interpretar en el sentido de que existe sólo el acto, que es aquel que ya tiene perfectamente la forma, por ejemplo lo que ya es blanco. Existe algo que sólo es potencia, que es lo que aún no tiene la forma, por ejemplo lo que no es de ninguna manera blanco. Y existe algo que es en potencia y en acto, que es lo que aún no tiene con perfección la forma, pero que sin embargo, se mueve hacia la forma.

[3] *[Mt 2291]* Pues el mismo movimiento hacia la blancura, que es lo blanco que empieza a producirse en el sujeto, pero aún no está en acto perfecto.

Cuarto[4]: en cada uno de los géneros se encuentra algo de dos maneras: como perfecto y como imperfecto; como en el género de la substancia algo uno es como forma y otro como privación. Y en el género de la cualidad algo es perfecto como lo que tiene la blancura como color perfecto, y algo es imperfecto, como lo que tiene el negro que es lo imperfecto en el género del color. Y en la cantidad algo uno es perfecto y se le llama grande, y otro es imperfecto y se le llama pequeño. Y en el lugar, que llama "localización", que es el movimiento local, se da el hacia arriba y el hacia abajo, y lo grave y lo leve, en cuanto que se llama grave lo que en acto baja y leve lo que en acto sube[5]. De estos *cuatro* se concluye un quinto: tantas son las especies de movimientos y de cambios, cuantas son las especies de entes[6].

2) *Distinción*

i) *Definición*

(*Mf* 11.9.2)[7] Puesto que el ente, según cada uno de los géneros, se divide por el acto y la potencia, se dice que el movimiento es un acto del ente, que está en potencia en cuanto tal.

ii) *Explicación*

1.- *Por parte del sujeto*

a.- *La partícula* "*en potencia*"

(*Mf* 11.9.3)[8] Con esto que se dice es verdad que el movimiento es lo que se ha dicho. Es evidente que edificable significa algo que existe en potencia. Y

---

[4] *[Mt 2292]*.

[5] Y de estos uno es como lo perfecto y otro como lo imperfecto. Y la explicación de esto es que todos los géneros se dividen por sus diferencias contrarias; y de los contrarios uno es como lo perfecto y otro como lo imperfecto.

[6] *[Mt 2293]* Lo cual ciertamente no dice en el sentido de que en todos los géneros de los entes se dé el movimiento, sino en el sentido de que así como el ente se divide por el acto y por la potencia, por la substancia y la cualidad y los otros semejantes, y por lo perfecto y lo imperfecto, de la misma manera el movimiento. Y esto se sigue de lo que ya había dicho: que el movimiento no se da fuera de las cosas. Cómo se distinguen el cambio y el movimiento, se verá más adelante (Lecciones 11 y 12).

[7] (*Mb* 975; *Bk* 1065b14-16) *[Mt 2294]* Segundo, define el movimiento. Y primero da la definición.

[8] (*Mb* 976; *Bk* 1065b16-23) *[Mt 2295]* Segundo, explica la definición. Y para esto hace dos cosas. Primero explica lo que se pone en la definición por parte del sujeto del movimiento. Segundo, lo que se pone en la definición como cuasi género del movimiento (*Mf* 11.9.4). Para lo primero hace dos cosas. Primero

esta potencia se significa en que es reducida al acto por lo que se llama edificar. Y este acto se llama edificación. Y de manera semejante con los demás movimientos, como es caminar, la alteración y otros semejantes. Se dice que algo se mueve, en cuanto que ese mismo se hace acto, y en cuanto que ese mismo era potencia, y no antes ni después. Y puesto que así es, se sigue que el movimiento es algo del existente que está en potencia, en cuanto que es reducido al acto[9].

b.- *La partícula* "*en cuanto tal*"

(*Mf* 11.9.4)[10] Para explicar la partícula "en cuanto tal" se acude al ejemplo del bronce que está en potencia a la estatua, pues no es lo mismo el ser del bronce y el de alguna potencia[11]. Si fuesen lo mismo absolutamente en su *ratio*, entonces, así como el movimiento es el acto del bronce en cuanto que es bronce en potencia, de la misma manera sería el acto del bronce en cuanto que es

---

explica la partícula "que está en potencia". Segundo, "en cuanto tal" (*Mf* 11.9.4).

[9] Y esto es lo que dice: que sea reducido al acto, en cuanto que es móvil; pues móvil se dice algo precisamente por esto: que está en potencia al movimiento. Y así se reduce esta potencia al acto cuando se mueve en acto: no es que sea reducida al acto por el movimiento aquello que está en potencia en cuanto tal, es decir, según aquello que es en acto, *secundum seipsum*. Puesto que esto también está en acto antes de que empiece a moverse. Ni tampoco se reduce al acto por el movimiento en cuanto que está en potencia al término del movimiento, porque mientras se mueve aún permanece en potencia en relación al término del movimiento. Sino que sólo por el movimiento se reduce algo de la potencia al acto, con respecto a aquella potencia que se significa cuando se dice que algo es móvil, es decir, que tiene capacidad para moverse.

[10] (*Mb* 977; *Bk* 1065b23-34) *[Mt 2296]* Segundo, explica la partícula "en cuanto tal".

NT: se trata de un pasaje muy oscuro en su redacción, que Tomás de Aquino lo traduce muy ampliamente; por ese motivo, reproducimos la traducción de García Yebra:

GY: <1> "Doy a 'en cuanto' el sentido siguiente. <2> El bronce es, en efecto, una estatua en potencia; <3> sin embargo, la entelequia del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento. <4> Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que, si fuese absolutamente lo mismo según el enunciado, la entelequia del bronce sería un movimiento. <5> Pero no es lo mismo <6> (y esto se ve bien en los contrarios; pues poder estar sano y poder estar enfermo no es lo mismo -de lo contrario, estar sano y estar enfermo serían lo mismo; pero el sujeto, ora sano ora enfermo, ya sea la humedad ya la sangre, es uno y el mismo) <7> Y, puesto que no es lo mismo, como tampoco es lo mismo el color que lo visible, la entelequia de lo posible, y en cuanto posible, es movimiento" (*Mb* 977).

[11] En este ejemplo se ve, por un lado, que es lo mismo el bronce que es sujeto y el bronce que está en potencia de la estatua, pero, por otro lado se ve que no son lo mismo "*ratione*". Una es la "*ratio*" del bronce en cuanto bronce, y otra es la "*ratio*" del bronce en cuanto que tiene alguna potencia.

bronce. Pero no es lo mismo *secundum rationem* el bronce y la potencia del bronce. Y esto es evidente en la potencia de los contrarios; porque el que "se pueda curar y enfermar", no es lo mismo *secundum rationem*, *pues la* ratio *de la potencia se toma del acto*. De ahí que si poderse curar o enfermar fuesen lo mismo "*secundum rationem*", se seguiría, que sería lo mismo enfermarse y curarse, lo cual es imposible. Así, por lo tanto, no es la misma potencia la de los contrarios, sin embargo es el mismo sujeto, *pues es el mismo sujeto el que se puede enfermar y el que se puede curar*; ya sea que ese sujeto sea cualquiera de los humores en el cuerpo del animal, ya sea la sangre *que es algo más natural y más cercano a la vida y a la nutrición de los animales*. Puesto que lo que puede enfermarse y puede curarse no es lo mismo *secundum rationem* es evidente que ninguno de ellos es lo mismo secundum rationem con respecto al sujeto, *puesto que lo que es uno y lo mismo* per se, *entre sí son lo mismo* per se. Y puesto que no son lo mismo, *secundum rationem* el bronce y la potencia de ser estatua, como tampoco el color y lo visible, *que es lo que es posible de verse*, fue necesario que en la definición del movimiento, habiéndose dicho que es el acto del existente en potencia, se añadiera, en cuanto tal.

2.- *Cuál es el género*

(*Mf* 11.9.5)[12] Es evidente que esto es el movimiento, porque cuando digo "movimiento" es porque aquello a lo que me refiero se mueve cuando el acto del existente en potencia esté en acto, y no antes ni después. Es evidente que cada cosa que se mueve sucede que en un momento dado está en acto y en otro no lo está. Como lo edificable en cuanto edificable, porque la materia de la casa está en potencia con respecto a los dos, es decir, a la forma de la casa y a aquello que es edificado. Y puede estar en un momento dado en potencia y en un momento dado en acto. Pero la potencia que se da en la materia de la casa para que pueda ser edificada, se significa en aquello que se llama edificable. Por lo tanto, lo edificable en cuanto edificable se hace acto, cuando es edificado. Y así

---

[12] (*Mb* 978; *Bk* 1065b35-1066a7) *[Mt 2297]* Segundo, explica lo que se pone en la definición a manera de género.
NT: esta "unidad eidética", Tomás de Aquino primero la traduce y, después, reproduce la argumentación. Por este motivo, conviene tener a la vista la traducción literal de García Yebra:
GY: "Así, pues, que esto es movimiento, y que el moverse tiene lugar cuando existe la entelequia misma, y no antes ni después, es evidente (pues cada cosa puede a veces estar en acto y a veces no, por ejemplo lo edificable en cuanto edificable, y la actualización de lo edificable en cuanto edificable es la acción de edificar; pues o bien la actualización es la acción de edificar, o bien es la casa; pero, cuando la casa existe, ya no es edificable, y se edifica lo edificable; la actualización, por consiguiente, tiene que ser la acción de edificar, y la acción de edificar es un movimiento. Y lo mismo se aplica también a los demás movimientos)" (*Mb* 978).

la edificación es el acto de lo edificable, en cuanto edificable[13]. Y la misma argumentación vale para los demás movimientos.

3) *Se prueba que es una buena definición*

i) *Prueba general*

(*Mf* 11.9.6)[14] Es evidente que el movimiento ha sido bien definido, al comparar las definiciones que dieron otros. Y, además, porque no es fácil definirlo de otra manera. Puesto que no se puede poner en ningún otro género, *sino en el del acto*.

ii) *Lo que dijeron otros*

(*Mf* 11.9.7)[15] Algunos dijeron que el movimiento es alteridad o desigualdad o no ente[16].

iii) *Esas definiciones no son buenas*

(*Mf* 11.9.8)[17] Conceptos que no implican necesariamente el movimiento, y tampoco el cambio se dirige hacia ellos, ni procede de ellos más que de sus

---

[13] *[Mt 2298]* Lo cual prueba de la siguiente manera: porque la materia de la casa no está en potencia sino a dos actos, es decir, a la edificación de la casa y a la forma. Pues edificable significa una cierta potencia que existe en la materia de la casa. Es necesario, por tanto, puesto que toda potencia responde a un acto, que la potencia significada cuando se dice edificable, se corresponda a los dos actos, es decir, a la forma de la casa y a la edificación. Pero no es acto del edificable en cuanto que la forma de la casa es edificable, porque una vez que adviene la forma de la casa, ya no es edificable, sino que ya está edificado. Lo edificable está en acto, cuando se edifica en acto. Por tanto es necesario que edificar sea el acto de lo edificable. Edificar es un cierto movimiento; y así, el movimiento es el acto de lo edificable. Y la misma argumentación vale para los demás movimientos. Por todo esto es evidente que el movimiento es el acto del existente en potencia.

[14] (*Mb* 979; *Bk* 1066a7-10) *[Mt 2299]* Tercero, pruebe que la definición está bien puesta. Y primero, lo prueba en general.

[15] (*Mb* 980; *Bk* 1066a10-11) *[Mt 2300]* Segundo, pone lo que otros dijeron sobre el movimiento.

[16] Quizá porque aquello que se mueve deja de ser aquello que era antes, y porque mientras se mueve va cambiando, y porque más se acerca al término.

[17] (*Mb* 981; *Bk* 1066a11-13) *[Mt 2301]* Tercero, muestra que esas definiciones no son convenientes.

NT: en esta "unidad eidética" hemos visto más conveniente dejar el texto según la traducción literal, ya que Tomás de Aquino más que traducirla, la explica de acuerdo con lo que supuso en la nota de la "unidad eidética" anterior (cf. *Mb* 980, nota 2).

opuestos, *y tampoco convienen con el movimiento por parte del sujeto*, *que es el que se mueve*[18].

iv) *Por qué lo definieron así*

(*Mf* 11.9.9)[19] Esta es la causa por la cual pusieron el movimiento en estos cuasi géneros: porque el movimiento parece ser algo indeterminado, y son cosas indeterminadas las que son privativas. Por tanto pusieron el movimiento como una cierta privación[20].

v) *Es algo indeterminado*

(*Mf* 11.9.10)[21] La causa de esto es porque el movimiento ni se podía poner en el género de la potencia, ni en el género del acto. Si fuese en el género de la potencia, se seguiría que todo lo que está en potencia hacia algo, por ej. la cantidad, se movería hacia esa cantidad; pero esto no es necesario, porque también algo antes de empezar a moverse hacia la cantidad, está en potencia hacia esa cantidad. Ni tampoco se movería cuando está en acto según esa cantidad, de la cual estaba en potencia, porque ya está terminado el movimiento. Pero es necesario que el movimiento sea un cierto acto, como se ha probado antes, pero es un acto imperfecto. Y la causa de esto es que aquello de lo cual es acto, es imperfecto[22]. Y por esto es difícil ver qué es el movimiento. Pues parece que es

---

[18] Si el movimiento fuese un no ente, o la desigualdad o la alteridad, se seguiría que todo no ente u otro o desigual se movería: pero ninguno de estos es necesario que se mueva: por lo tanto el movimiento no es lo que han dicho. Lo mismo se ve por parte de los términos del movimiento: el término desde el cual y el término hacia el cual. El movimiento no es un término hacia el no ente o a la desigualdad o a la alteridad, que sus opuestos. Se da el caso del movimiento hacia el ente o hacia el no ente y a la inversa; y lo mismo sucede de la alteridad hacia la semejanza, y de la desigualdad a la igualdad y a la inversa.

[19] (*Mb* 982; *Bk* 1066a13-17) *[Mt 2302]* Cuarto, muestra porqué lo definieron así.

[20] *[Mt 2303]* Pero hay que tener en cuenta, como ya se dijo en el Libro I de la Metafísica, que los Pitagóricos pusieron dos órdenes, y decían que en uno estaban los bienes, y pusieron lo que les parecía que era perfecto, como la luz, a la derecha, como lo masculino, el reposo y otros semejantes. Y todos estos decían que eran privativos e indeterminados, porque ninguno de ellos parecía significar la substancia, la cualidad, ni ninguno de los otros predicamentos.

[21] (*Mb* 983; *Bk* 1066a17-26) *[Mt 2304]* Quinto, dice cuál es la causa por la cual el movimiento se pone entre las cosas indeterminadas.

[22] Y esto es el ente posible o sea el ente en potencia. Pues si fuese acto perfecto, se le quitaría toda la potencia, que en la potencia es algo determinado. De donde se sigue que el acto de lo perfecto, no es un acto del existente en potencia, sino del existente en acto. El movimiento es de tal manera del existente en potencia, que no quita de él la potencia. Mientras hay movimiento permanece la potencia en el móvil hacia aquello a lo que se mueve. Sólo la potencia que era

necesario o poner el movimiento en el género de la privación, *como es evidente por las premisas de las definiciones*, o en el género de la potencia, o en el género del acto simple y perfecto; pero en ninguno de ellos se da el movimiento. De ahí que sólo queda que sea lo que se ha dicho, es decir, acto, pero que no se diga que es acto perfecto[23]. Lo cual es difícil de ver[24], pero sin embargo se da, *porque entendido así no se sigue ningún inconveniente*[25].

b) *En quiénes se da*

1) *En el móvil*

(*Mf* 11.9.11)[26] Todo acto está en aquello de lo cual es acto. Pero el movimiento es un acto del móvil causado por el motor. Por tanto se sigue que esté en el móvil. Y que sea acto del móvil es evidente por lo dicho antes.

2) *Cómo se relacionan el agente y el móvil*

(*Mf* 11.9.12)[27] El movimiento es acto del motor y no hay otro movimiento que el que es el acto del motor y que es del móvil, pues es necesario que el movimiento sea el acto de ambos.

---

hacia el movimiento es la que se quita por medio del movimiento; sin embargo, no totalmente, porque aquello que se mueve aún está en potencia al movimiento, porque todo lo que se mueve se moverá, a consecuencia de la división del continuo, como se prueba en el Libro VI de la Física. No queda más que el movimiento sea el acto del existente en potencia: y así es un acto imperfecto de lo imperfecto.

[23] *[Mt 2305]*.

[24] *[Mt 2306]*.

[25] *[Mt 2307]* Algunos definieron diciendo que el movimiento es la salida de la potencia hacia el acto, pero no súbito. Pero se equivocaron, porque es necesario que en la definición de "salida" se incluya la de movimiento, puesto que es una especie del movimiento. Y de manera semejante en la definición de "súbito", se incluye la de tiempo, y en la definición del tiempo la del movimiento.

[26] (*Mb* 984; *Bk* 1066a26-28) *[Mt 2308]* Segundo (1º en *Mb* 974) muestra en quién se da el movimiento. Y primero muestra que en el móvil.

[27] (*Mb* 985; *Bk* 1066a28-29) *[Mt 2309]* Segundo, muestra cómo se relaciona el movimiento con el motor y propone dos cosas

NT: la lectura que hace Tomás de Aquino de esta brevísima "unidad eidética", a la que le da un carácter introductorio de los dos temas que en seguida tratará Aristóteles (que el movimiento es causado por el motor, y que el acto del movimiento es el mismo en el agente y el paciente), nos aconseja transcribir la traducción literal que hace García Yebra:

GY: "Y el acto de lo capaz de mover no es otro. Debe en efecto, ser entelequia de ambos" (*Mb* 985).

3) *El movimiento es un acto del móvil*

(*Mf* 11.9.13)[28] El acto es de aquel por el cual se hace el acto; motor se dice de aquel que es capaz de mover; el mover está en el que obra, es decir, en aquel que tiene el ser en acto; y así, puesto que el motor se dice por el movimiento, el movimiento será acto del motor.

4) *Es el mismo acto*

(*Mf* 11.9.14)[29] El motor es el actualizador del móvil. De todo esto se sigue que un solo movimiento es el acto del motor y del móvil[30].

5) *Lo manifiesta con un ejemplo*

(*Mf* 11.9.15)[31] Es una y la misma la distancia que hay de dos a uno y de uno a dos, pero difieren *ratione*, *por lo cual se significan de maneras diversas*; *es decir*, *por medio de* "*mitad*" *y* "*doble*". De manera semejante es el mismo camino que sube y el que baja, *pero difieren ratione*, *y por eso se les llama* "*bajar*" *y* "*subir*". Y así es con el motor y con el móvil, *pues en su esencia es uno el movimiento que es el acto de ambos*, *pero difieren* "*ratione*[32]".

---

[28] (*Mb* 986; *Bk* 1066a29-30) *[Mt 2310]* Tercero, prueba la primera de esas dos cosas, es decir, que el movimiento es acto del motor.
NT: vale, en este caso, la aclaración de la nota anterior.
GY: "Pues es capaz de mover porque tiene potencia para ello, y mueve porque ejerce su actividad" (*Mb* 986).

[29] (*Mb* 986; *Bk* 1066a29-30) *[Mt 2311]* Tercero, prueba la primera de esas dos cosas, es decir, que el movimiento es acto del motor.
NT: vale, en este caso, la aclaración de la nota anterior.
GY: "Pues es capaz de mover porque tiene potencia para ello, y mueve porque ejerce su actividad" (*Mb* 986).

[30] Pues se ha dicho que el movimiento es acto del motor en cuanto que produce el movimiento, en cambio lo es del móvil en cuanto se hace en él el movimiento, que está en el móvil y no en otro.

[31] (*Mb* 988; *Bk* 1066a31-34) *[Mt 2312]* Quinto, lo manifiesta con un ejemplo.

[32] Pues el acto del motor es como aquello desde lo cual y el del móvil como aquello en lo cual; en cambio no es el acto móvil como desde lo cual, ni el del motor como en el cual. Y por lo tanto el acto del motor se llama "acción" y el del móvil "pasión" *[Mt 2313]* Pero si la acción y la pasión son lo mismo en su esencia, parece que no pueden ser diferentes categorías. Pero hay que tener en cuenta que las categorías se diversifican según los diferentes modos de predicar. De ahí que lo que es lo mismo, pero que se predica de diferentes cosas, corresponde a diferentes categorías. Así el lugar que se predica del localizador pertenece al género de la cantidad. En cuanto que se predica denominativamente del localizado, constituye el predicamento "ubi". De manera semejante sucede con el movimiento, en cuanto que se predica del sujeto en el cual se da, se constituye la categoría de la "pasión". En cuanto de aquello por el cual es, se constituye el predicamento "acción".

LECCIÓN X

2. Como pasión de los otros continuos

a) *De cuántas maneras se dice el infinito*

1) *De cuántas maneras se dice infinito en acto*

(*Mf* 11.10.1)[1] Infinito se dicen de cuatro maneras[2]. La primera es que el infinito o lo intransitable se dice de aquello que no se puede transitar midiéndolo porque por su naturaleza, según su mismo género, no se puede recorrer, *como lo son el punto y la unidad*, *o algo que no es quanto y mensurable*, *de los cuales decimos que son infinitos o intransitables*, en el mismo sentido que de la voz se dice que es invisible, *porque no es del género de las cosas visibles*. El segundo modo[3], es lo que se puede recorrer imperfectamente, *es decir*, *lo que ahora no puede ser recorrido*, *aunque se puede hacer*. El tercer modo[4] es según el cual se dice que infinito o intransitable es lo que se podría transitar, *porque excede la capacidad de medirse*, *aunque en sí sea mensurable*[5]. El cuarto modo[6] es según el cual se dice que infinito es aquello que por naturaleza puede ser transitado o que tiene término, según su propio género, pero de hecho no lo es, *por ejemplo*, *que haya una línea infinita*. *Y esto es lo que es propiamente infinito*.

---

[1] (*Mb* 989; *Bk* 1066a35-b1) *[Mt 2314]* Después que Aristóteles estudió el movimiento ahora estudia el infinito que es una pasión del movimiento y de cualquier cantidad universal. Y para esto hace tres cosas. Primero distingue de cuántas maneras se dice infinito. Segundo, muestra que no existe el infinito en acto (*Mf* 11.10.3). Tercero, muestra de qué manera se da el infinito en los diferentes casos (*Mf* 11.10.16). Y para lo primero hace dos cosas. Primero muestra de cuántas maneras se dice infinito en acto. Segundo, muestra de cuántas maneras se dice infinito en potencia (*Mf* 11.10.2). Para lo primero hay que tener en cuenta que todo finito al ser dividido se atraviesa (pertransitur). Por lo que el infinito, propiamente, es lo que no se puede recorrer midiéndolo. Por lo tanto, de tantas maneras se dice infinito, cuantas se dice que algo es intransitable.

[2] *[Mt 2315]*.

[3] *[Mt 2316]*.

[4] *[Mt 2317]*.

[5] Como si decimos que la profundidad del mar es infinita, o la altura del cielo, o alguna otra distancia inconmensurable o intransitable o infinita.

[6] *[Mt 2318]*.

2) *De cuántos modos se dice infinito en potencia*

(*Mf* 11.10.2)[7] Puede ser infinito: *primero*, como la adición, *como el número*[8]; *segundo*[9], por sustracción, *como se dice que una magnitud puede ser dividida hasta el infinito*; tercero[10], cuando se dan los dos casos, *como se dice del tiempo*[11].

b) *No existe el infinito en acto*

1) *No existe el infinito separado*

i) *Argumento 1º*

(*Mf* 11.10.3)[12] Si el mismo infinito es una substancia separada que existe por sí, y no es el accidente de algún sujeto, es necesario que el mismo infinito exista sin ninguna magnitud y pluralidad, porque la magnitud y el número son el sujeto del infinito. Y si existe sin magnitud ni pluralidad, es necesario que sea indivisible, porque todo lo que es divisible o es magnitud o es número. Y si es indivisible, no es infinito sino en el primer modo, como de la voz se dice que es invisible. Pero este modo no lo investigamos ahora; sino el infinito que no puede ser recorrido según el cuarto modo. Por lo tanto, del primero al último, si el infinito es una substancia separada per se existente, no será un verdadero infinito. Y así esta postura se destruye por sí misma.

---

[7] (*Mb* 990; *Bk* 1066b1) *[Mt 2319]* Segundo, muestra de cuántos modos se dice infinito en potencia.

[8] Siempre a cualquier número se le puede añadir una unidad, y así es como el número puede crecer hasta el infinito.

[9] *[Mt 2320]*.

[10] *[Mt 2321]*.

[11] Que es infinito tanto por división, porque es un continuo, como por sustracción, porque es un número. Y de manera semejante también se puede decir que el movimiento es infinito.

[12] (*Mb* 991; *Bk* 1066b1-7) *[Mt 2322]* Después muestra que no existe el infinito en acto. Sobre esto hay que tener en cuenta que los platónicos afirmaban la existencia del infinito separado sensible, y consideraron que era un principio. En cambios los filósofos naturales pusieron el infinito en las cosas sensibles, no en el sentido que el mismo infinito fuera una substancia, sino que era el accidente de un cuerpo sensible. Por lo tanto, primero muestra que no existe el infinito separado. Segundo, muestra que no existe el infinito en acto en las cosas sensibles (*Mf* 11.10.6). Para lo primero da tres argumentos, de los cuales el primero es este.

GY: "Así, pues, no es posible que sea un ente separado; pues si el infinito no es ni una magnitud ni una multitud, y si el infinito mismo es substancia y no accidente, será indivisible (lo divisible, en efecto, es una magnitud o una multitud), y, si es indivisible, no es infinito, a no ser del mismo modo que la voz es invisible; pero no es éste el sentido en que hablan de él y en que nosotros lo investigamos, sino en cuanto que no puede ser recorrido" (*Mb* 991).

ii) *Argumento 2º*

(*Mf* 11.10.4)[13] El infinito es una pasión del número y de la magnitud. Pero el número y la magnitud no existen separados por sí[14]; por lo tanto con menos razón existe el infinito separado.

iii) *Argumento 3º*

(*Mf* 11.10.5)[15] Si se acepta que el infinito es un accidente[16], entonces él mismo no será principio de las cosas en cuanto que es infinito, *sino más bien lo que sea el sujeto del infinito*, como el principio de la locución no se dice que es invisible, sino la voz, aunque la voz sea invisible. Y también es evidente que no puede existir el infinito en acto, *en el caso de que se suponga que el infinito es una substancia*, pues en este caso o es divisible o es indivisible. Si es divisible, y el mismo infinito es una substancia, es necesario que una parte que se tome de él también sea infinita, porque es lo mismo el ser del infinito y el infinito, *si* "*el infinito es una substancia*[17]", *es decir*, *si del infinito se predica su propia ratio que es lo infinito*. De ahí que, como cualquier parte de agua es agua, y cualquier parte de aire es aire, así cualquier parte del infinito es infinita, si el infinito es una substancia divisible[18]. *Como aún queda aun la posibilidad de que el infinito sea indivisible*, *hay que decir que*, es imposible que lo que es indivisible sea infinito en acto, porque es necesario que el infinito sea *quantum*, queda, por lo tanto, que no sea una substancia, sino un accidente. Pero si es accidente, no es principio el mismo infinito, sino aquello en lo cual inhiere, como ya se ha dicho, ya sea el aire, *o cualquier otra cosa que pusieron los na-*

---

13 (*Mb* 992; *Bk* 1066b7-8) *[Mt 2323]* Da el segundo argumento.

14 Como se demostró en el Libro I y más adelante se volverá a demostrar.

NT: en algunas ocasiones, Aristóteles formula un argumento en forma de pregunta, y Tomás de Aquino la suele expresar en términos positivos. He aquí el texto literal:

GY: "Además, ¿cómo es posible que exista el infinito por sí, sin que existan también por sí el número y la magnitud, de los cuales es afección el infinito?" (*Mb* 992).

15 (*Mb* 993; *Bk* 1066b8-22) *[Mt 2324]* Tercer argumento.

NT: este es uno de los casos en que Tomás de Aquino rebordean de la argumentación de Aristóteles.

16 Es decir, si el infinito se considera que está separado de las cosas sensibles, o se pone como substancia existente por sí, o como accidente que inhiere a algún sujeto separado, por ej. la magnitud o el número, que existen separados, según los platónicos.

17 *[Mt 2325]*.

18 *[Mt 2326]* Por lo cual es necesario decir o que el infinito es indivisible, o que es divisible en muchos infinitos. Pero es imposible que muchos infinitos constituyan un infinito porque el infinito no es mayor que el infinito, puesto que el todo es mayor que la parte.

turalistas, ya sea el número par, *como afirmaron los pitagóricos*. Queda la posibilidad de que el infinito no pueda ser, al mismo tiempo, substancia y principio de los entes. Pero esta investigación es universal *y pertenece al estudio de la filosofía de la naturaleza*.

2) *No existe el infinito en acto en lo sensible*

i) *Argumentos probables*

1.- *Primero*

(*Mf* 11.10.6)[19] Entre las cosas sensibles no existe un cuerpo infinito, pues lo propio del cuerpo es que tenga una superficie determinada. Pero ningún cuerpo con superficie determinada es infinito; por lo tanto, ningún cuerpo es infinito, ya sea natural, ya sea matemático.

2.- *Segundo*

(*Mf* 11.10.7)[20] Todo número y todo lo que tiene número puede ser numerado; pero ningún numerador puede ser infinito, porque lo numerable puede ser recorrido numerándolo: por lo tanto, ningún número es infinito[21].

---

[19] (*Mb* 994; *Bk* 1066b22-24) *[Mt 2327]* Prueba que el infinito separado no existe en las cosas sensibles. Y primero prueba esto con argumentos probables. Segundo, con argumentos naturales (*Mf* 11.10.8). Es evidente que el infinito en acto no existe en las cosas sensibles. Y muestra dos cosas. Primero dice que entre las cosas sensibles no existe un cuerpo infinito.

NT: Este es uno de los casos en que Tomás de Aquino traduce en forma silogística.

[20] (*Mb* 995; *Bk* 1066b24-26) *[Mt 2328]* Segundo, dice que entre las cosas sensibles no existe un número infinito.

NT: idem al número anterior.

[21] *[Mt 2329]* Estos argumentos no son naturales, porque no se toman de los principios de los cuerpos naturales, sino de algunos principios comunes y probables, pero no necesarios, porque el que admite un cuerpo infinito, no lo concibe como terminado en una superficie, pues esto es lo propio del cuerpo finito. Y el que admite una pluralidad de infinitos, no admite en ella la numeración, porque el número es una multitud medida por el uno, como ya se ha visto en el Libro X. Pues ningún mensurado es infinito.

ii) *Argumentos naturales*

1.- *Por parte del agente y del paciente*

a.- *Porque los elementos son finitos*

(*Mf* 11.10.8)[22] <1> Ahora, se usan argumentos naturales. <2> Si algún cuerpo sensible es infinito, o será cuerpo simple, o será cuerpo compuesto, o será cuerpo mixto. <3> El cuerpo compuesto no puede ser infinito, supuesto que los cuerpos simples, que son elementos de los cuerpos compuestos son una multitud finita[23]. <4> *Lo cual se prueba así*. Sería necesario que o todos sean infinitos en la cantidad, o que uno sea infinito y los otros finitos. De otra manera no podría componerse el cuerpo infinito de una multitud de elementos finitos[24]. <5> No puede ser que uno de ellos sea infinito y los otros finitos, porque en el cuerpo mixto sería necesario que de alguna manera se adecuen los contrarios, para que se conserve el cuerpo mixto. De otra manera uno de ellos, el que se excediera, corrompería a los otros. Si uno de ellos fuese infinito y los otros finitos, no hay igualdad, puesto que no hay proporción de lo infinito a lo finito. Por tanto, el cuerpo mixto no podría conservarse, sino que el infinito corrompe a los otros[25]. <6>[26] De la misma manera no es posible que todos sean infinitos,

---

[22] (*Mb* 996; *Bk* 1066b26-34) *[Mt 2330]* Segundo (1º en *Mf* 11.10.6) muestra que no existe el infinito en acto en las cosas sensibles, por medio de argumentos naturales. Y primero, por parte del activo y del pasivo. Segundo, por parte del lugar y de lo localizado (*Mf* 11.10.10), pues lo activo y lo pasivo, el lugar y lo localizado son propiedades del cuerpo natural en cuanto tal.

NT: Se trata de un pasaje difícil. En este caso, Tomás de Aquino lleva a cabo una reelaboración de todo el texto, en el momento de traducirlo. Por este motivo, también en este caso, vemos conveniente conservar la traducción de García Yebra y señalamos con <>, los pasajes equivalentes.

GY: "<1> Desde el punto de vista físico, es evidente por lo que vamos a decir. <2> El infinito no puede ser ni compuesto ni simple. <3> Efectivamente, no será un cuerpo compuesto, si los elementos son finitos en número <4> (pues los contrarios tienen que ser iguales, y uno de ellos no puede ser infinito; <5> ya que, si uno no tiene la potencia del otro cuerpo, el finito será destruido por el infinito. <6> Pero que todos sean infinitos es imposible, pues cuerpo es lo que tiene extensión en todas direcciones, e infinito, lo infinitamente extenso; de suerte que, si lo infinito es un cuerpo, será infinito en todas direcciones)" (*Mb* 996).

[23] *[Mt 2331]*.

[24] *[Mt 2332]*.

[25] *[Mt 2333]* Pero alguno puede decir que el cuerpo que es finito en su cantidad es más potente en su virtud y así se hace la igualdad; por ej. si alguno dice que en el cuerpo mixto hay composición de aire infinito y de fuego finito; por tanto añade que aunque la virtud de uno de los cuerpos que se supone infinito sea deficiente por la virtud del otro, que se considera que es finito, de ninguna manera el finito es corrompido por el infinito. Pues el cuerpo finito es necesario que tenga una virtud finita, y así el fuego finito tendrá virtud finita. Por lo tanto, si se distingue entre aire finito, el aire que es igual al fuego tendrá menor

porque el cuerpo es algo que se distiende en todas direcciones. El infinito, en cambio, es lo que tiene dimensión infinita. Dos cuerpos no pueden existir simultáneamente. Por tanto dos infinitos no pueden unirse en uno sólo.

b.- *En el cuerpo simple*

(*Mf* 11.10.9)[27] <1> No es posible que exista un cuerpo simple <2> fuera de los elementos <3> desde el cual se generen todas las cosas <como algunos dijeron del vapor>, <5> porque cada uno se resuelve en aquellas cosas de las cuales se compone; <6> pues en ninguna cosa vemos que se resuelvan los cuerpos mixtos sino en los cuatro elementos <no existe, por tanto, un cuerpo simple además de los cuatro elementos[28]>. <7>[29] Y ni el fuego ni ninguno de los otros elementos puede ser infinito <8> porque sería imposible que existiese algún elemento, además del que es infinito porque él llenaría todo. Y también si existiese alguno finito, sería necesario que se conservase en aquel infinito; como claramente lo puso Heráclito al decir que en un momento dado todo se convertiría en fuego, a consecuencia de su mínima virtud[30]. <9> Y el mismo argumento hay que dar si se trata de un elemento simple, aunque algunos naturalistas lo conciben como un elemento distinto a los otros. <10> Pues es necesario que tenga una cierta repugnancia hacia su contrario en orden a los otros elementos, puesto que el cambio se hace de contrario a contrario. Puesto que se sigue que

---

virtud que la que tenga el todo aire infinito, aunque esté proporcionada a la virtud del fuego. Sea por tanto la virtud del fuego cien veces la del aire del aire finito, tendrá igual virtud que el fuego; y así el todo aire infinito tendrá mayor virtud infinita que el fuego y lo corromperá. Por tanto no es posible que en un cuerpo mixto haya un elementos infinito y los otros finitos.

[26] *[Mt 2334]*.

[27] (*Mb* 997; *Bk* 1066b34-1067a7) *[Mt 2335]* Segundo, muestra que no puede existir un cuerpo simple infinito.

[28] NT: Especialmente en los pasajes <9> y <10>, la traducción de Tomás de Aquino de separa mucho de la traducción literal. Por este motivo, transcribimos la de García Yebra, e indicamos entre <> los pasajes correspondientes en la traducción de Tomás de Aquino.

GY: "<1> Tampoco puede el infinito ser un cuerpo único y simple, <2> ni, como dicen algunos, está fuera de los elementos, <3> que serían generados a partir de él <4> (no existe, en efecto, semejante cuerpo fuera de los elementos; <5> pues todo se resuelve en aquello de que se compone, <6> pero no vemos que esto se realice más allá de los elementos simples); <7> ni puede ser Fuego ni ningún otro elemento; <8> pues, además de que sería infinito alguno de ellos, el Universo, aunque sea finito, no puede ser o llegar a ser uno cualquiera de ellos, como dice Heráclito que llegarán a ser Fuego todas las cosas. <9> Y lo mismo puede decirse de aquel Uno que los físicos ponen fuera de los elementos; <10> pues todo cambia desde su contrario, por ejemplo de caliente a frío" (*Mb* 997).

[29] *[Mt 2336]*.

[30] *[Mt 2337]*.

uno de los contrarios corrompe el otro, si aquel cuerpo que se pone además de los elementos es infinito[31].

2.- *Por parte del lugar y lo localizado*

a.- *Aclaraciones previas*

Mf11.10.10 [32]. La primera aclaración es que todo cuerpo sensible está en un lugar[33]. La segunda[34] es que es el mismo lugar el del todo y el de la parte, *es decir*, *aquel en el que naturalmente reposa y aquel hacia el cual naturalmente se dirige*, como es evidente en la tierra y en la parte de la tierra, *pues para ambos su lugar natural es hacia abajo*.

b.- *Demostración*

(*Mf* 11.10.11)[35] <1> Si se acepta un cuerpo sensible infinito, o es todo de una misma especie <como los cuerpos de partes semejantes, como el aire y la tierra y la sangre y otros semejantes>, o son de diversas especies las partes[36]. Si es de la misma especie en todas sus partes, se sigue <2> o que el todo es inmóvil y siempre reposa, <3> o que el todo siempre se mueve. Pero ambas cosas son imposibles <y repugnan a los sentidos>. <4>[37] Es necesario concluir otra cosa, pues ¿por qué más hacia abajo que hacia arriba[38]?. <5> Si se acepta que la

---

[31] *[Mt 2338]* El Filósofo deja, aquí, de lado el cuerpo celeste, que es distinto a los cuatro elementos, y que sin embargo no tiene contrariedad y repugnancia hacia ellos, ni está constituido por los otros cuerpos naturales. Esto se debe a que los filósofos naturales, que aceptaban el infinito en acto, no alcanzaron a ver esta quinta esencia o naturaleza. Sin embargo, en el Libro *De Coelo*, Aristóteles prueba que los cuerpos celeste que se mueven circularmente, tampoco en ellos se da el infinito en acto.

[32] (*Mb* 998; *Bk* 1067a7-8) *[Mt 2339]* Segundo (1º en *Mb* 996) muestra que no existe un cuerpo sensible infinito por medio de argumentos tomados por parte del lugar y de lo localizado. Sobre esto, primero introduce dos aclaraciones previas.

[33] Y dice, con toda oportunidad, sensible, para distinguirlo del cuerpo matemático, al cual no se le atribuye ningún lugar ni contacto, a no ser por similitud.

[34] *[Mt 2340]*.

[35] (*Mb* 999; *Bk* 1067a8-15) *[Mt 2341]* Aclaradas estas dos cosas, da el argumento.

[36] *[Mt 2341]*.

[37] *[Mt 2343]*.

[38] *[Mt 2344]* Ya se había establecido que es el mismo lugar el del todo y el de la parte. Es también evidente que cada uno de los cuerpos, cuando está en su lugar natural, está en reposo. Puesto que está fuera de su lugar natural, se mueve naturalmente hacia él. Si, por lo tanto, todo el lugar en el que está el cuerpo de partes semejantes infinitas, le es natural, es necesario que le sea natural a cada parte, y así, el todo y cada una de las partes están en reposo. En cambio si

tierra es infinita, <por ejemplo[39],>, no hay motivo para decir por qué más se mueve o descansa aquí, <6> porque todo el lugar infinito es connatural a todo el cuerpo infinito, que está en el lugar. <7> Por eso si alguna parte del lugar es connatural al todo y a algunas partes, pero en cambio no lo es para otras. <8> Por lo tanto, si el cuerpo infinito está en un lugar, tendría todo un lugar infinito. <9> ¿Y cómo se podría dar al mismo tiempo el movimiento y el reposo? <10> Porque si en cualquier lugar descansa, no se moverá, o si se mueve hacia cualquier lugar, se sigue que no reposará.

c.- *Otra disyunción*

i.- *Primer argumento*

(*Mf* 11.10.12)[40] Si el todo tiene partes desemejantes en especie, no es uno sino por contacto, *como un conjunto de piedras son algo uno*[41]. Más aún[42], si

---

no le es natural, por tanto también el todo y sus partes están fuera de su lugar propio, y así el todo y cualquiera de sus partes se moverán siempre. Sin embargo no se puede decir que algunas partes del lugar sean naturales al todo y sus partes, y otras partes no sean naturales, porque si el cuerpo fuese infinito, y todo el cuerpo estuviese en su lugar, sería necesario que también el lugar fuese infinito. Pero en un lugar infinito no se puede dar la división, por lo que algo será lugar natural del cuerpo, y algo no será lugar natural: puesto que hace falta que exista alguna determinada proporción y distancia entre el lugar natural y el no natural, lo cual en un lugar infinito no se puede dar. Esto es, por tanto, lo que dice: que no se mueve más el cuerpo infinito y sus partes hacia abajo que hacia arriba o hacia cualquier otra parte, porque en un lugar infinito no puede asumirse una determinada proporción de estas partes.

[39] *[Mt 2345]* NT: En varias ocasiones Aristóteles elabora una argumentación a base de preguntas. Lo cual no significa, de ninguna manera, como dice Baernes ( ), que sea un pensador aporético. Pues se puede observar cómo la traducción de Tomás de Aquino elimina todas las preguntas y expone en términos positivos el argumento. Por este motivo, transcribimos la traducción literal de García Yebra y anotamos con <> los pasajes correspondientes.

GY: "<1> De suerte que, si es de la misma especie, <2> será inmóvil <3> o se moverá siempre. <3> Pero esto es imposible. <4> (¿Por qué, en efecto, preferentemente hacia abajo o hacia arriba o en cualquier otro sentido? <5> Por ejemplo, si fuese un terrón, ¿dónde se movería éste o permanecería en reposo? <6> Pues el lugar del cuerpo de su mismo género es infinito. <7> ¿Ocupará, entonces, todo el lugar? <8> Pero ¿cómo? <9> ¿cuál será, pues, el reposo y el movimiento? <10> O bien en todas partes permanecerá en reposo, y, por consiguiente, no se detendrá)" (*Mb* 999).

[40] (*Mb* 1000; *Bk* 1067a15-23) *[Mt 2346]* Después, prosigue Aristóteles con la otra parte de la disyunción, es decir, si el todo no está formado por partes semejantes.

GY: "Pero, si el universo es desemejante, también serán desemejantes los lugares, y, primeramente, el cuerpo del universo no será uno, a no ser por contacto; en segundo término, sus partes serán finitas o específicamente infinitas. Finitas no pueden serlo (pues unas serán infinitas y otras no, si el universo es finito,

este todo consta de parte disimiles por especie, o serán infinitas especies, *de tal manera que sean infinitas especies diversas las partes del todo*; o son finitas en especie, *y*, *entonces*, *las diversas especies que están en las partes se cierran en un cierto número*[43]. Que es imposible que existan finitos elementos según la especie es evidente (*por la argumentación que se ha dado antes*) pues no sería posible constituir un todo infinito de partes finitas en número[44]. Se sigue por lo tanto que si el todo es infinito y las partes son diversas en especie en número infinito, que algunas de ellas serán infinitas en la cantidad, y otras finitas; por ejemplo, si se establece que el agua fuese infinita y el fuego finito. Pero si se acepta esto se tiende a la corrupción en los contrarios, *porque aquello que es infinito corrompe a los otros*, *como ya se ha demostrado*. Por tanto, no es posible que sean finitos en número. En cambio[45], si son infinitas según la especie, las primeras partes del universo, las cuales es necesario admitir que son partes simples, se sigue que sus lugares son infinitos y que los elementos serán infinitos. Pero ambas cosas son imposibles[46]. Por tanto, si es imposible que los elementos sean infinitos, es necesario que los lugares sean finitos y en consecuencia que el todo sea finito.

ii.- *Segundo argumento*

(*Mf* 11.10.13)[47] Puesto que todo cuerpo sensible tiene un lugar, es imposible que algún cuerpo sensible sea infinito: siempre y cuando se acepte que todo cuerpo sensible tiene gravedad y levedad, *lo cual era verdad según los físicos*

---

por ejemplo fuego o agua; y lo que sea tal será la destrucción para sus contrarios). Pero, si son infinitas y simples, también los lugares serán infinitos y habrá infinitos elementos. Y, si esto es imposible y los lugares son finitos, también el universo tiene que ser finito" (*Mb* 1000).

41 Las cosas que son de diversas especies no pueden ser continuas, como el fuego, el aire y el agua. Y esto es no ser uno absolutamente.

42 *[Mt 2347]*.

43 *[Mt 2348]*.

44 A menos que, o todas las partes sean infinitas por la cantidad, lo cual es imposible, puesto que el cuerpo infinito es necesario que sea infinito con respecto a cualquiera de sus partes, o al menos porque una de las parte o algunas de partes tengan infinitud.

45 *[Mt 2349]*.

46 Puesto que cada uno de los cuerpos simples tienen un lugar connatural diverso de los otros lugares de los otros cuerpos, según la especie, si son infinitos los cuerpos simples según la especie diversa, se sigue que también son infinitos los lugares diversos en especie. Lo cual es evidente que es falso. Pues las especies de los lugares son de un número determinado: abajo, arriba y otros semejantes. Que los elementos sean infinitos también es imposible, porque de ello se seguiría que son incognoscibles, e ignorados ellos, se ignora todo.

47 (*Mb* 1001; *Bk* 10627a23-28) *[Mt 2350]* Da la segunda argumentación.

antiguos que consideraban que existía el cuerpo infinito en acto[48]. Por lo tanto, si todo cuerpo sensible es grave o leve, y existe algún cuerpo sensible infinito, es necesario que sea grave o leve, y en consecuencia que vaya hacia arriba o hacia la mitad, *pues se define el leve como aquel que es llevado hacia arriba y grave como aquel que es llevado a la mitad*. Pero es imposible que esto se dé en el infinito, ni en el todo ni en la parte. Pues no se da la mitad en un cuerpo sino por la proporción que se tiene hacia los extremos al dividir el todo. El infinito, en cambio, no se puede dividir de acuerdo a una proporción. Por tanto, no se puede encontrar ahí ni el arriba ni el abajo, ni el extremo ni el medio[49].

iii.- *Tercer argumento*

(*Mf* 11.10.14)[50] Todo cuerpo sensible está en un lugar y si las especies de lugares son seis (*abajo*, *arriba*, *derecha*, *izquierda*, *adelante y atrás*), es imposible que se atribuyan a un cuerpo infinito, *puesto que hay algo entre los extremos de las distancias*; y así es imposible atribuir un lugar al cuerpo infinito, *por lo tanto*, *no existe un cuerpo sensible infinito*[51].

iv.- *Cuarto argumento*

(*Mf* 11.10.15)[52] Todo cuerpo sensible está en un lugar; pero es imposible que exista un lugar infinito; por lo tanto, es imposible que exista un cuerpo infinito *lo cual se prueba así*: de todo lo que se predica algo común, es necesa-

---

[48] Pero Aristóteles opina que existe algún cuerpo sensible que no tiene gravedad y ligereza, es decir, el cuerpo celeste, como se prueba en el *De Coelo et Mundo*. Por tanto, esto lo indujo bajo la condición, como concedida a los adversarios, pero no es absolutamente verdadero.

[49] *[Mt 2351]* Hay que tener en cuenta que esta argumentación vale también si se acepta un tercer cuerpo, que no es ni grave ni leve. Tal cuerpo naturalmente se mueve en relación al medio, lo cual no se puede dar en un cuerpo infinito.

[50] (*Mb* 1002; *Bk* 1067a28-30) *[Mt 2352]* Después Aristóteles da el tercer argumento.

[51] Hay que tener en cuenta que Aristóteles no dice que sean seis las especies de lugar, intentando afirmar que estos lugares se distingan en los elementos, porque su movimiento sólo se distingue por el arriba y el abajo, sino porque así como del cuerpo infinito se remueven el arriba y el abajo, de la misma manera las otras diferencias de lugar.

[52] (*Mb* 1003; *Bk* 1067a30-33) *[Mt 2353]* Cuarto argumento: argumenta de la siguiente manera.

NT: A parte de las notas de Tomás de Aquino, la misma traducción de este denso pasaje obliga a explicar la argumentación que da Aristóteles. Por ese motivo, conservamos la traducción literal que hace García Yebra:

GY: "En suma, si no puede haber un lugar infinito, tampoco un cuerpo infinito; pues lo que está en un lugar, está en algún sitio, y esto significa arriba o abajo o alguna de las otras localizaciones, y cada una de éstas es un límite" (*Mb* 1003).

rio que se predique de todos aquellos que están contenidos en ese algo común (*por ejemplo*, *lo que es animal es necesario que se dé en cada especie animal*, *y lo que es hombre es necesario que se dé en cada hombre*). De manera semejante lo que está en un lugar infinito, es necesario que esté en algún lugar (*arriba o abajo*, *o según alguna de las otras especies*). Pero no es posible que ninguna de ellas sea infinita, porque cada una de ellas es término de alguna distancia; por lo tanto, es imposible que exista un lugar infinito, y de manera semejante, un cuerpo.

c) *Cómo se da en las diversas cosas*

(*Mf* 11.10.16)[53] El infinito se encuentra en la magnitud y en el movimiento y en el tiempo; pero no se predica unívocamente de ellos, sino según el antes y el después. Y siempre lo que es posterior en ellos, se dice infinito, según que aquello que es anterior es infinito, como el movimiento según la magnitud, en la cual algo se mueve localmente, o crece o se altera. Y el tiempo se dice infinito según el movimiento[54].

[53] (*Mb* 1004; *Bk* 1067a33-37) *[Mt 2354]* Después muestra de qué manera el infinito en potencia se encuentra en las diferentes cosas.

[54] Lo cual hay que entender de la siguiente manera. El infinito por división se atribuye al continuo, el cual primeramente se atribuye a la magnitud, por la cual el movimiento tiene continuidad. Lo cual es evidente en el movimiento local, porque las partes en el movimiento local se toman según las partes de la magnitud. Y de manera semejante es evidente en el movimiento de crecimiento, porque según la adición de la magnitud, se entiende el aumento. En cambio en la alteración no es tan evidente. Sin embargo, también en ella se encuentra algo de verdad, porque la cualidad según la cual se hace la alteración, se divide *per accidens* en relación a la división de la magnitud. De ahí que el incremento o decremento de la cualidad se ve en relación al sujeto en el cual existe la magnitud, el cual, de alguna manera, participa de lo más perfecto o de lo menos perfecto de la cualidad. Para la continuidad del movimiento, también el tiempo es continuo. Pues el tiempo *secundum se*, puesto que es número, no tiene continuidad, sino sólo en el sujeto. Así como diez metros de tela son continuos, porque la tela es un cierto continuo. Por lo tanto, en el mismo orden es necesario que el infinito de estos tres, se diga como se dice del continuo.

LECCIÓN XI

3. División del movimiento en sus especies

a) *Divide el movimiento en sus partes*

1) *Primera división*

i) *Por parte del móvil*

(*Mf* 11.11.1)[1] De tres modos algo puede cambiar. Primero, algo cambia de una manera sólo accidental como cuando decimos que el músico camina[2]. Segundo[3], como aquellas cosas que cambian en su carácter de parte; así se dice que el cuerpo del hombre se cura porque se curó el ojo (*algo cambia absolutamente porque algo en él cambia*: *esto es cambiar per se*, *pero no en el caso anterior*). Tercero[4], se dice que algo se mueve *primo et per se*, *como si un todo se mueve en cuanto todo*: *como si una piedra cae*.

ii) *Por parte del motor*

(*Mf* 11.11.2)[5] Se dice que algo mueve de tres maneras. Primera, de una manera accidental, *como si se dice que el músico edifica*. Segundo[6], según la parte,

---

[1] (*Mb* 1005; *Bk* 1067b1-6) *[Mt 2355]* Después que el Filósofo mostró qué es el movimiento y de que estudió el infinito, que es una pasión del movimiento, ahora estudia las partes del movimiento. Y se divide en dos partes. En la primera divide el movimiento en sus partes. En la segunda manifiesta las circunstancias del movimiento (*Mf* 11.13.1). La primera se divide en tres partes según las tres divisiones del movimiento, las cuales hay que tomarlas una dependiendo de la otra, de tal manera que se vuelve a dividir alguno de los miembros de la división anterior. Para lo primero hace dos cosas. Primero divide el movimiento desde el punto de vista del móvil. Segundo, divide el movimiento desde el punto de vista del motor (*Mf* 11.11.2).

[2] El cambio es accidental cuando se dice que cambia a partir de aquello en lo cual está: ya sea que esté como un accidente en el sujeto, ya sea como forma substancial en la materia, como el alma en el cuerpo que se mueve, o también en el caso de cualquier parte con respecto al todo, o también como lo contenido en el continente, como el piloto se mueve con la nave.

[3] *[Mt 2356]*.

[4] *[Mt 2357]*.

[5] (*Mb* 1006; *Bk* 1067b6-7) *[Mt 2358]* Segundo: pone la misma división por parte del motor.

[6] *[Mt 2359]*.

como si se dice que un hombre mueve porque se golpea con la mano. Tercero[7], *per se*, *como el fuego que calienta y el médico que sana*.

2) *Segunda división del movimiento*

i) *Aclaraciones previas*

(*Mf* 11.11.3)[8] En cualquier movimiento se dan cinco cosas. En todo cambio hay, primero, algo que es el motor. Segundo, algo que se mueve. Tercero, el tiempo en el cual se da el movimiento, *porque todo movimiento se da en el tiempo*. Cuarto, el término *ex quo* empieza el movimiento. Quinto: el término *ad quem* al cual se dirige el movimiento[9], pues sólo se divide según el término *ex quo* y el término *ad quem*. Y esto se ve con claridad[10] si se observa que las formas (*se refiere a la generación y corrupción*), las cualidades (*se refiere a la alteración*), y el lugar (*se refiere al cambio de lugar*), son los términos de los movimientos, *porque en ellas se mueven aquellas cosas que son móviles*. Como la ciencia y el calor (*por ejemplo*), pues el calor no es un movimiento sino que el movimiento es calentar[11].

ii) *Divide el cambio*

(*Mf* 11.11.4)[12] El cambio que no es accidental, no existe entre cualesquiera de los términos, sino que es necesario que los términos sean o contrarios, *como es el cambio de blanco a negro*, o intermedios, *como el cambio que es de negro a rojo o de rojo a pálido*, o bien que sea un cambio entre contradictorios, *como*

---

[7] *[Mt 2360]*.

[8] (*Mb* 1007; *Bk* 1067b7-12) *[Mt 2361]* Después pone la segunda división del movimiento o del cambio. Para esto hace tres cosas. Primero hace unas aclaraciones previas que son necesarias para asumir la división del movimiento. Segundo, divide el movimiento (*Mb* 1008). Tercero, explica la división del cambio (*Mb* 1009).

[9] El movimiento o el cambio no se divide en sus especies, según el motor, ni según aquello que se mueve, ni según el tiempo, porque todas estas son cosas comunes a todo cambio.

[10] *[Mt 2362]*.

[11] Y puesto que a algunos les parecía que el calor era lo mismo que la alteración, con lo cual se seguiría que el calor sería movimiento y no término del movimiento, por tanto dice que el calor no es un movimiento sino que el movimiento es calentar.

[12] (*Mb* 1008; *Bk* 1067b12-21) *[Mt 2363]* Segundo: dejando de lado las dos primeras partes de la división, toma la tercera y la subdivide de acuerdo con los términos (*a quo* y *ad quem*).

lo blanco en no blanco o a la inversa[13]. Y que solamente entre estos términos se da el cambio[14], se manifiesta inductivamente. De cuatro modos pueden variar los términos del cambio. Uno, de sujeto a un sujeto, *es decir*, *que ambos sean afirmativos*[15]. Segundo, de no sujeto a no sujeto, *es decir*, *que ambos términos sean negativos*[16]. Tercero, de sujeto a no sujeto, *es decir*, *que el término* a quo *sea afirmativo y el término* ad quem *sea negativo*, *como si se dice que cambia de blanco en no blanco*. *Cuarto*, de sujeto a no sujeto, *es decir*, *que el término* a quo *sea negativo y el término* ad quem *sea afirmativo*[17]. De estas cuatro combinaciones una de ellas es inútil[18], pues no existe el cambio de no sujeto a no sujeto, ya que dos negaciones, como son no blanco y no negro, ni son contrarios ni son contradictorios, porque no son opuestos[19].

iii) *Se explica la división*

1.- *Dos de ellas son generación y corrupción*

(*Mf* 11.11.5)[20] De las tres mencionadas mutaciones aquella que se da de un no sujeto a un sujeto, existente entre términos contradictorios, se llama generación. Pero se da de dos maneras. O bien es una mutación de un no ente absoluto en un ente absoluto y entonces es la generación absoluta, *pues cuando cambia el sujeto*, *cambia la substancia*, o bien es de un no ente en un ente no absoluto, sino relativo, *como de aquello que no es blanco cambia a blanco*, y ésta es una

---

[13] No menciona los opuestos privativos porque los términos medios se dan entre los contradictorios y los contrarios, y es a la luz de ellos como se entienden.

[14] *[Mt 2364]*.

[15] Como si se dice que algo cambia de blanco en negro y esto es lo que expresa al decir de un sujeto a un sujeto.

[16] Como si se dice que algo cambia de no blanco en no negro; y esto es lo que significa.

[17] Como si se dice que algo cambia de no blanco a blanco. Además, expresa que al decir sujeto, se refiere a lo que se significa afirmativamente.

[18] *[Mt 2365]*.

[19] Sin embargo, se pueden dar con respecto a lo mismo. Hay muchas cosas que no son ni blancas ni negras. De ahí que, puesto que el cambio se da entre opuestos, como se mostró en *Física* I, sólo resta que entre no sujeto y no sujeto no existe el cambio. Y así es necesario que sólo existan tres clases de cambio: dos según la contradicción y una según la contrariedad.

[20] (*Mb* 1009; *Bk* 1067b21-25) *[Mt 2366]* Tercero: muestra cuáles son las mencionadas mutaciones. Y sobre esto hace tres cosas. Primero muestra que dos de ellas son la generación y la corrupción. Segundo, muestra que ninguna de ellas es movimiento (*Mb* 1010). Tercero, concluye a cuál mutación se le llama movimiento (*Mb* 1011).

NT: Buen ejemplo de cómo Tomás de Aquino capta el hilo de la argumentación de Aristóteles.

generación determinada y *secundum quid*. En cambio aquella mutación[21] que es de un sujeto a un no sujeto, se llama corrupción. Y de manera semejante en ésta se distingue la absoluta y la *secundum quid* como en la generación.

2.- *Ninguna de ellas es movimiento*

(*Mf* 11.11.6)[22] <1> El no ente se dice de muchas maneras igual que el ente. <2> Uno es según la composición y la división de la proposición. Y éste, como no existe en las cosas, sino en la mente, no se puede mover. <3> De otra manera[23], el ente y el no ente se dicen según el acto y la potencia, *y lo que está en acto*, *es ente absolutamente*; *lo que es sólo según la potencia es no ente*. Por lo tanto, no puede suceder que se mueva este no ente: *el que es ente según la potencia*, *pero no ente según el acto*, *el cual es casi opuesto a ente en acto absolutamente*. <4a> Pero el ente en potencia[24], que se opone al ente en acto, que no es ente absoluto, se puede mover, porque lo que es no blanco en acto, o no bueno en acto, se puede mover, pero sólo accidentalmente, *pues el no blanco mismo no se puede mover*, *sino el sujeto en el cual se da la privación*, *que es un ente en acto*. Lo que es no blanco puede ser un hombre. <4b> Pero lo que es no ente en acto absoluto, *es decir según la substancia*, de ninguna manera se puede mover. Si estas cosas son verdaderas, es imposible que el no ente se mueva. Y si esto es verdadero, es imposible que la generación sea un movimiento, porque el no ente se generaría, *pues la generación*, *como se ha dicho*, *es del no*

---

21 *[Mt 2367]*.

22 (*Mb* 1010; *Bk* 1063b25-1068a1) *[Mt 2368]* Segundo, muestra el Filósofo que ninguna de estas mutaciones es un movimiento. Y primero lo muestra de la generación. Segundo, de la corrupción (ibid.)
NT: En este pasaje se ve especialmente cómo Tomás de Aquino se apega al orden de la argumentación que sigue Aristóteles. Por este motivo marcamos con <> los pasajes correspondientes.
"<1> Por consiguiente, si el no-ente se dice en varios sentidos, <2> y no es posible que se mueva ni el que significa composición o división <3> ni el que significa potencia <4a> y se opone al simple ente (pues lo no-blanco o no-bueno puede, a pesar de todo, moverse accidentalmente, puesto que lo no-blanco puede ser un hombre; <4b> pero lo que carece absolutamente de existencia determinada no puede moverse de ningún modo), es imposible que lo que no es se mueva (y, si es así, también es imposible que la generación sea movimiento, pues se genera lo que no es; <4c> pues, aunque se genere accidentalmente en sumo grado, sin embargo se puede decir con verdad de lo que se genera absolutamente, que no es). <5> Y es igualmente imposible que esté en reposo. Estas son pues las dificultades que se presentan, <6> además de que todo lo que se mueve está en un lugar, pero lo que no es no está en un lugar, pues estaría en algún sitio. <7> Así, pues, tampoco la corrupción es un movimiento. Pues lo contrario de un movimiento es otro movimiento o quietud, pero corrupción es lo contrario de generación" (*Mb* 1010).

23 *[Mt 2369]*.

24 *[Mt 2370]*.

ente al ente. De ahí se sigue que si la generación absoluta es un movimiento, se seguiría que el no ente *simpliciter* se movería. <4c> Pero alguno puede objetar[25] este proceso, al decir que el no ente no se genera sino *per accidens*. Aunque el ente no se genera sino per accidens, sin embargo a partir de aquello que se genera absolutamente, es verdad decir que es no ente. Y de cualquiera es verdad decir esto: es imposible que aquello se mueva; *por lo tanto es imposible que el sujeto del cambio se mueva*. <5> Y de manera semejante es imposible que él mismo repose porque el no ente absoluto no se mueve ni reposa. Estas inconveniencias se dan si alguien admite que la generación es un movimiento. <6> Que el no ente no se mueve[26], se ve porque todo lo que se mueve está en un lugar *porque el movimiento local es el primero de los movimientos*. En cambio el no ente absoluto, no está en un lugar, porque entonces el no ente estaría en algún lugar; *por tanto*, *no se puede mover*, *y así la generación no es un movimiento*. <7> Y, finalmente[27], tampoco la corrupción es un movimiento, porque al movimiento no lo contraría sino solo el movimiento o el reposo. Pero la corrupción es contrariada por la generación[28].

3.- *Qué cambio es movimiento*

(*Mf* 11.11.7)[29] Todo movimiento es un cambio. Los cambios son sólo tres: de los cuales dos, que son según la contradicción, es decir, la generación y la corrupción, no son movimientos. Queda, por tanto, que un sólo cambio, el de sujeto a sujeto, sea movimiento. Y como estos sujetos, entre los cuales se da el movimiento, es necesario que sean opuestos, es necesario que sean contrarios o intermedios; porque la privación, aunque se muestre afirmativamente, como desnudo, desdentado, negro, sin embargo se reducen al contrario, *porque la privación es la primera de las contrariedades*[30].

---

[25] Pues *per se* se genera aquello que es *subiectum generationis*, es decir, el ente en potencia. No ente significa la privación en la materia. Por lo tanto no se genera sino *per accidens [Mt 2372]* Pero esta objeción la excluye ahí mismo, al decir: *si enim et quam maxime*.

[26] *[Mt 2373]*.

[27] *[Mt 2374]*.

[28] Si, por lo tanto, la corrupción es movimiento es necesario que la generación sea o movimiento o reposo. Que no puede ser ya se ha mostrado.

[29] (*Mb* 1011; *Bk* 1068a1-7) *[Mt 2375]* Tercero muestra qué cambio se llama movimiento.

[30] Como se ha mostrado en el Libro X. Dice que lo negro es privación no absoluta, sino en cuanto defectivamente participa de la naturaleza del género.

LECCIÓN XII

3) *Tercera división*

i) *En qué géneros existe el movimiento*

1.- *Propósito*

(*Mf* 11.12.1)[1] Puesto que los predicamentos se dividen en substancia, cualidad, lugar, acción o pasión, relación y cantidad; y en los otros géneros no puede haber movimiento, por tanto, serán tres los géneros de entes en los cuales puede existir el movimiento, que son la cualidad, la cantidad y el lugar[2].

---

[1] (*Mb* 1012; *Bk* 1068a8-10) *[Mt 2376]* Después de que el Filósofo dividió el cambio en generación y corrupción y movimiento, ahora subdivide el otro miembro de la división, es decir, el movimiento, según los géneros en los cuales puede existir el movimiento. Y para esto hace dos cosas. Primero en qué géneros se puede dar el movimiento. Segundo muestra en cuántos modos se dice inmóvil (*Mf* 11.12.9). Para lo primero hace tres cosas. Primero propone lo que intenta. Segundo prueba su propósito (*Mf* 11.12.2). Tercero, concluye su intención principal (*Mf* 11.12.8).

[2] Lugar, porque ninguna otra cosa significa "donde" (*ubi*) sino existir en un lugar, y moverse en un lugar no es otra cosa sino moverse según el lugar. Pues el movimiento según el lugar no se atribuye al sujeto en el lugar, en el cual está el lugar, sino a aquello que está en el lugar *[Mt 2377]* Hay que observar que parece que omite tres géneros de entes: *quando*, *situs* y *habere*. Puesto que "*quando*" significa existir en el tiempo, y el tiempo es la numeración del movimiento, por la misma razón no existe el movimiento en el "*quando*", ni en el género de la acción y de la pasión, los cuales significan el mismo movimiento. La "*positio*" no añade al "*ubi*" sino el que existe una determinada relación entre las partes entre sí. El "*habitus*" también implica una relación entre el vestido y lo vestido. Y así por la misma razón parece que no existe el movimiento en el "*situs*", en el "*habere*" ni en la "relación".

2.- *Demostración*

a.- *No hay movimiento en la substancia*

(*Mf* 11.12.2)[3] Según la substancia no puede existir el movimiento, pues dos sujetos entre los cuales existe el movimiento son contrarios o medios, *y el movimiento es un cambio de un sujeto a otro sujeto*[4].

---

[3] (*Mb* 1013; *Bk* 1068a10-11) *[Mt 2378]* Después, lo demuestra. Y para esto hace tres cosas. Primero, muestra que no hay movimiento en la substancia. Segundo, que no hay movimiento en la relación (*Mf* 11.12.3). Tercero, que no existe el movimiento en el obrar y el padecer (*Mf* 11.12.4).
GY: "Pero de substancia no, porque no hay nada contrario a la substancia" (*Mb* 1013).

[4] Puesto que no hay nada contrario a la substancia, resulta que según la substancia no puede existir el movimiento, sino sólo generación y corrupción, cuyos términos son opuestos según la contradicción, pero no según la contrariedad como ya se vio antes *[Mt 2379]* Parece que esto que se ha dicho "nada hay contrario a la substancia" parece falso, puesto que el fuego parece ser contrario al agua, y Aristóteles probó en el *De Coelo* I que el cielo no es corruptible, porque no tiene contrario; en cambio los otros cuerpos que son corruptibles tienen contrario *[Mt 2380]* Algunos dijeron que a toda substancia compuesta no hay contrario porque sería necesario que se tratara de un solo sujeto; pero a las formas substanciales nada impide que tengan contrario. Por lo tanto decían que el calor es la forma substancial del fuego. Esto no puede ser verdad porque las formas substanciales no son sensibles por sí. Y además es evidente que el calor y el frío en los otros cuerpos es un accidente. Lo que está en el género de la substancia no le puede afectar ningún accidente *[Mt 2381]* De ahí que otros dijeron que el calor y el frío no son formas substanciales del fuego y del agua, pero sin embargo sus formas substanciales son contrarias, y reciben el más y el menos y son como medios entre la substancia y el accidente. Pero esto es algo completamente irracional. Pues, al ser la forma el principio de la especie, si la forma del fuego y del agua no son verdaderamente substanciales, tampoco el fuego y el agua son verdaderas especies en el género de la substancia. Por lo tanto no es posible que entre la substancia y el accidente exista algo intermedio: tanto porque se encuentran en diferentes géneros, y entre ellos no cabe algo intermedio, como se demostró en el Libro X, como porque las definiciones de la substancia y del accidente son inmediatas. Pues la substancia es el ente per se y el accidente es el ente que no es per se, sino en otro *[Mt 2382]* Por lo tanto hay que decir que tampoco las formas substanciales tienen contrario, porque los contrarios están en los extremos de una cierta determinada distancia, y de alguna manera continua, puesto que el movimiento se da de un contrario hacia el otro. De tal manera que en aquello géneros en los cuales tal distancia continua y determinada no se da, no puede haber contrario. Lo cual es evidente en el número. Pues la distancia de los números entre sí no se entiende según una continuidad, sino según una adición de unidades. Por eso no hay un número que sea contrario a otro número. Ni tampoco una figura de otra figura. Lo mismo sucede con la substancia *[Mt 2383]* Porque la "*ratio*" de una especie se constituye en un determinado indivisible. Pero puesto que la forma es el principio de la diferencia, si las formas substanciales no son contrarias entre sí, se sigue que no hay contrariedad entre las diferencias; y se ha mostrado antes que

b.- *Ni en la relación*

(*Mf* 11.12.3)[5] Así como algo se mueve *per accidens*, *es decir*, *cuando no se da el movimiento en él*, *sino otra clase de movimiento*, de la misma manera también en algo se dice que hay movimiento *per accidens* cuando no se hace el movimiento en él, sino algún otro movimiento. Esto es lo que encontramos en el género de la relación, a menos que otro cambie, no se puede decir que se dé en él el movimiento[6].

c.- *Ni en el obrar y padecer*

i.- *Argumento 1º*

(*Mf* 11.12.4)[7] El obrar y el padecer son movimientos y significan movimiento. Si en el obrar y el padecer se diese el movimiento, se seguiría que el movimiento sería de algún movimiento y la generación de la generación y el cambio del cambio. Pero esto es imposible, *por lo tanto*, *también es imposible que el obrar y el padecer sean movimiento*. Que sea imposible que haya movimiento del movimiento, así se muestra: que el movimiento sea movimiento puede suceder de dos maneras o como de aquello que se mueve, o de los términos. De aquello que se mueve: como cuando decimos que el movimiento es del hombre porque cambia de blanco a negro. Y de manera semejante el movimiento se moverá, o el calentarse o el enfriarse, o el cambiar según el lugar, o el crecimiento. Pero esto es imposible, porque el movimiento no puede ser el sujeto del calor o del frío, o de algo semejante, *es decir*, *sólo queda que el movimiento no*

---

el género se divide en diferencias contrarias *[Mt 2384]* A esto hay que contestar que las formas substanciales consideradas en sí mismas constituyen la especie en el género de la substancia; en cambio, según que una forma tiene una privación intelegida de otra forma, diversas formas son los principios de diferentes contrariedades, pues la privación es un cierto contrario. Y de esta manera se oponen lo animado y lo inanimado, lo racional y lo irracional y otros semejantes.

[5] (*Mb* 1014; *Bk* 1068a11-13) *[Mt 2385]* Segundo muestra que no existe el movimiento en el género de la relación, sino sólo de una manera accidental. NT: También en esta unidad eidética, Tomás de Aquino altera el orden de la argumentación de Aristóteles.

[6] Como algo no se hace de igual a desigual a menos que haya un cambio en la cantidad. E igualmente no se hace de semejante a desemejante a menos que haya un cambio en la cualidad. Vemos que uno de los relativos se dice que cambia con respecto al otro, de la misma manera que uno permaneciendo igual pasa de la derecha a la izquierda porque se cambia de lugar. Solo resta afirmar que en la relación no existe el movimiento sino accidentalmente.

[7] (*Mb* 1015; *Bk* 1068a13-33) *[Mt 2386]* Tercero muestra que tampoco en la acción y en la pasión se da el movimiento; y esto lo hace con cuatro argumentos, de los cuales el primero es este.

puede ser el sujeto del movimiento. Pero[8] tampoco puede serlo con los términos. Así como si un sujeto se cambiase de una especie de cambio a otra, de la misma manera que cambia de la enfermedad a la salud, *pero esto no es posible sino accidentalmente*. Consecuentemente[9], pues, es imposible que se mueva per se, porque todo movimiento es un cambio de uno a otro. Y lo mismo sucede con la generación y la corrupción, que es un cambio de uno a otro, aunque los términos del cambio no se opongan, en la generación y en la corrupción, como en el movimiento, *como ya antes se dijo*. Por tanto, si existe un cambio de un cambio a otro, por ejemplo, de la salud, en algún otro cambio, se seguiría que al mismo tiempo mientras algo cambia de la salud a la enfermedad, cambiaría aquel cambio en otro cambio *porque aún en uno de los extremos del cambio existente*, *se hace el cambio de un extremo al otro*[10]. Por tanto es evidente que si alguien se debilita porque pasa de la salud a la enfermedad que, a partir de este cambio, puede mudar hacia cualquier otro cambio. Tampoco es de admirar que podría, con este cambio, cambiar hacia el reposo, pues puede suceder que después de esta mutación alguno repose. Pero puesto que todo cambio es hacia el opuesto[11], y aquella transmutación hacia la cual se hace el tránsito es necesario que sea desde algo hacia algo, por este motivo no se hace el tránsito desde el cambio de la enfermedad, si no es hacia el cambio opuesto, el cual se llama salud[12]. Pero esto[13] puede suceder accidentalmente como cuando alguien cambia del recuerdo al olvido, porque el sujeto cambia algunas veces hacia un término y otras hacia el otro, *no en el sentido de que el que se mueve hacia algo*, *al mismo tiempo que se cambia en algo*, *tienda a otra cosa*.

---

8 *[Mt 2387]*.

9 *[Mt 2388]*.

10 *[Mt 2389]* Y así, si dos cambios son los extremos de un cambio, se seguiría que, durante el primer cambio, se hace el cambio hacia el otro. Y así, al mismo tiempo, mientras algo se mueve de la salud a la enfermedad, se cambiará de la salud hacia otro cambio. Pero esto no parece darse sino en cuanto un cambio sucede a otro. Para este cambio, por el cual algo se mueve de la salud a la enfermedad, acaece alguna otra mutación; por ej. emblanquecer o ennegrecer, cambiar según el lugar o algún otro. NT: es difícil la traducción del pasaje *Bk* 1068a26-28; motivo por el cual hemos visto conveniente asumir como traducción la extensa lectura que hace de él Tomás de Aquino.

11 NT: también la l. 19 presenta dificultades, a pesar de la nota de Tomás de Aquino: "el cual no puede ser, al mismo tiempo, verdadero que su opuesto, se sigue que si el cambio es de un cambio a otro cambio, que siempre será hacia el cambio opuesto" *[Mt 2390]*.

12 *[Mt 2391]* Y así parecen seguirse dos cosas contrarias. Que los cambios opuestos se hacen de un cambio hacia cualquier otro y que no se hacen sino a los opuestos. De lo cual se sigue que al mismo tiempo mientras cambia de un opuesto al otro, cambia hacia el cambio como si fuese un opuesto. Lo cual parece que es imposible, pues se seguiría que la naturaleza tiende al mismo tiempo hacia los opuestos. Por lo tanto no es posible que per se algo cambie de un cambio a otro cambio.

13 *[Mt 2392]*.

ii.- *Argumento 2º*

(*Mf* 11.12.5)[14] Si el cambio es del cambio, ya sea del término al término o de la generación a la generación, sería necesario que al cambio no se llegue sino por otro cambio, como que a la cualidad no se llegue sino por una alteración precedente: y así hacia aquella mutación precedente no se llegará sino por una mutación anterior: y así se procedería al infinito. Lo cual no puede ser[15] porque si se ponen infinitas mutaciones ordenadas de tal modo que una proceda de la otra, es necesario que haya una anterior si hay una posterior. Supongamos que esto sucede en la generación absoluta, que es la generación de la substancia, y que sea una cierta generación. Si la generación absoluta se produjese en un cierto momento y después se produjese el mismo hacerse de la generación absoluta, se seguiría que aún no era lo que se produce absolutamente: sino que más bien sería una generación relativa, lo que hace la misma generación de la generación. Y, a su vez, si esta generación en un momento se produce, puesto que no se puede proceder al infinito, y en las cosas infinitas no se puede asumir algo que sea primero, no habrá devenir hacia el primer hacerse. Si antes no es, tampoco será después, como ya se dijo antes, con lo cual se seguiría que aquello es consecuente. Y de ahí se sigue que nada puede hacerse ni moverse ni cambiar: lo cual es imposible. Por lo tanto, no es posible que haya cambio de cambio.

iii.- *Argumento 3º*

(*Mf* 11.12.6)[16] El movimiento de los contrarios es del mismo sujeto, y también el reposo y el movimiento, y también la generación y la corrupción *porque los opuestos*, *por naturaleza*, *se producen acerca de lo mismo*. Si, por lo tanto, un sujeto cambia de la generación a la corrupción, al mismo tiempo mientras se

---

[14] (*Mb* 1016; *Bk* 1068a33-b6) *[Mt 2393]* Después da la segunda razón.
NT: Más difícil que el anterior es este pasaje; por lo que preferimos, dejar toda la traducción semántica de Tomás de Aquino, e incluir, en la nota a pié de página, la traducción literal que hace García Yebra.
GY: "Además, se procedería al infinito si hubiera cambio de cambio y generación de generación. Necesariamente, en efecto, sería cambio de cambio el anterior, si lo fuese el posterior; por ejemplo, si la generación absoluta se generase alguna vez, también se generaría lo que se genera; de suerte que aún no existiría lo que se genera absolutamente, sino que sería algo que se genera o ya generado. Y esto se generaría alguna vez, de suerte que aún no estaría entonces siendo generado. Y puesto que de las cosas infinitas no hay una primera, no habrá la primera, de suerte que tampoco la siguiente. Por tanto, no es posible que se genere ni se mueva ni cambie ninguna" (*Mb* 1016).

[15] *[Mt 2394]*.

[16] (*Mb* 1017; *Bk* 1068b6-10) *[Mt 2395]* Después da la tercera razón.

genera, cambiará hacia la corrupción[17]. Pero esto no puede ser[18]. Pues ni mientras algo se hace se corrompe, ni inmediatamente después se corrompe *puesto que la corrupción es ir del ser al no ser*. Por lo tanto, es necesario que aquello que se corrompa sea[19].

iv.- *Argumento 4º*

(*Mf* 11.12.7)[20] En todo lo que se genera es necesario encontrar dos cosas, de las cuales una es su materia que se hace y otra es aquello en lo cual termina la generación. Si, por lo tanto, se generase la generación, sería necesario que la generación y el movimiento tengan tal materia cual es el cuerpo alterable, o alma o algo semejante; pero la materia de éste no se puede asignar a la generación o al movimiento. De manera semejante[21] es necesario que en la generación exista algo en lo cual termina la generación, porque es necesario que una parte, su materia que se genera, sea movida de esto hacia aquello. Y esto en lo cual termina el movimiento, no es el movimiento, sino el término del movimiento. Pues en esta clase de cambios como es el aprendizaje, que es el término de él, no puede haber aprendizaje de aprendizaje. Por lo tanto concluimos que no existe la generación de la generación.

3.- *Conclusión*

(*Mf* 11.12.8)[22] Puesto que el movimiento no puede existir ni en el género de la substancia, ni en la relación, ni el obrar y padecer, sólo queda que el movimiento se dé en la cualidad, en la cantidad y en el lugar. Pues en estos géneros se da la contrariedad que existe entre los términos del movimiento, *como se ha mostrado*. Pero[23], como la cualidad se dice, en algunas ocasiones, de la substancia, y, puesto que el movimiento se dice de la cualidad, no debe entenderse que significa la substancia según la cual se predica la diferencia substancial, sino de la cualidad que se dice del padecer o de lo que es imposible, *pues pro-*

---

17 Que es cambiar hacia el no ser, pues el término de la corrupción es el no ser. Lo que cambia hacia el no ser, se corrompe. Se sigue, por lo tanto, que algo, al mismo tiempo, mientras se hace, se corrompe.

18 *[Mt 2396]*.

19 Y así es necesario que entre la generación, que es el cambio hacia el ser, y la corrupción, que es el cambio hacia el no ser, se dé un reposo medio. Y así, no existe el cambio de la generación a la corrupción.

20 (*Mb* 1018; *Bk* 1068b10-15) *[Mt 2397]* Después da la cuarta razón. NT: Esta unidad eidética, que Aristóteles expone a base de preguntas, Tomás de Aquino la traduce en términos positivos.

21 *[Mt 2398]*.

22 (*Mb* 1019; *Bk* 1068b15-20) *[Mt 2399]* Después concluye lo que intentaba.

23 *[Mt 2400]*.

piamente la alteración sólo se da en las "*cualidades pasibles*" *como se ha mostrado en* Física *VII*.

ii) *De cuántas maneras se dice inmóvil*

(*Mf* 11.12.9)[24] Inmóvil se dice de tres modos, de los cuales el primero se dice de aquello que es totalmente imposible que se mueva, *como Dios es inmóvil*. El segundo modo[25] es según el cual se dice inmóvil a lo que apenas se mueve, *como una piedra grande*. El tercer modo[26] es aquel según el cual se dice inmóvil aquello que ha nacido para moverse pero ahora no se mueve, cuando por naturaleza debería hacerlo, donde por naturaleza debería moverse y de la manera en que por naturaleza debería moverse. Y sólo este inmóvil se llama propiamente reposo, porque el reposo es lo contrario al movimiento. De ahí que sea necesario que el reposo sea la privación del movimiento en un sujeto del movimiento.

---

[24] (*Mb* 1020; *Bk* 1068b20-25) *[Mt 2401]* Segundo, muestra de cuántos modos se dice inmóvil.

[25] *[Mt 2402]*.

[26] *[Mt 2403]*.

LECCIÓN XIII

b) *Manifiesta lo que sigue al movimiento y a sus partes*

1) *Se exponen*

(*Mf* 11.13.1)[1] a) "Junto", según el lugar se dice de cualquier cosa que está primeramente en un lugar <es decir, propiamente[2]>. b) "Separadas", las que están en lugares diferentes. c) "En contacto", se dicen entre sí las que, siendo últimas, están juntas, *por ejemplo*, *dos cuerpos cuyas superficies están unidas*. d) "Intermedio" (*lo que está entre dos*), es aquello en el cual se intercambia continuamente, puesto que por naturaleza debe llegar antes que el último, *como si el movimiento continuo de A a C*, *primero llega a B*, *aquello que se cambia*, *que a C*. e) "Contrario", según el lugar, es lo que es más distante según la línea recta[3]. f) "Siguiente" (*consequenter*) es lo que está después de un <primer> principio, ya sea que se atienda sólo a la posición, o a la especie, *como el dos viene después del uno*, o a cualquier otro aspecto. Pero es necesario que nada *de su mismo género*, esté en medio entre aquello que es consecuente y aquello con lo cual es consecuente. Como algunas líneas son consecuentes a una línea, y algunas unidades a la unidad y la casa a alguna casa. Pero nada impide que entre dos cosas, de los cuales uno sea consecuente a otro, exista algo medio de otro géneros, *como si entre dos casas existe un caballo*. Pero, *para hacer más evidente la anterior división*, *se añade lo siguiente*: aquello que se llama conse-

---

[1] (*Mb* 1021; *Bk* 1068b26-1069a7) *[Mt 2404]* Expone lo que acompaña al movimiento y principalmente al local. Primero los expone, segundo induce algunos corolarios (*Mf* 11.13.2).

NT: Aunque, en general, seguimos la traducción de García Yebra de cada uno de los términos que aquí explica Aristóteles, añadimos sus equivalencias en latín, distinguiéndolas con letras: a) "Junto" (*simul*), b) "Separadas" (*seorsum*) *[Mt 2405]*, c) "En contacto" (*tangi*) *[Mt 2406]*, d) "Intermedio" (*medium*) *[Mt 2407]*, e) "Contrario" (*contrarium*) *[Mt 2408]*, f) "Siguiente" (*consequenter*) *[Mt 2409]*, g) "Contiguo" (*habitum*) *[Mt 2410-2411]*, h) "Continuo" (*continuum*) *[Mt 2412]*.

[2] Pues si alguna cosa está en algún lugar común, no por esto se dice "junto". Así, pues, todas las cosas que están contenidas bajo el ámbito del cielo <no> se dice que están juntas.

[3] La distancia mayor no se puede medir según la línea curva porque entre dos puntos se pueden señalar infinitas divisiones disímiles del círculo. En cambio, entre dos puntos no puede haber sino una línea recta, y la medida debe ser cierta y determinada. La mayor distancia en los lugares se encuentra, según la naturaleza, arriba y abajo, que son el medio y el extremo del mundo.

cuente es necesario que sea consecuente respecto de otro y que sea algo posterior, pues una cosa no es consecuente a otras dos, por el hecho de que sea anterior, pues no lo es ni la luna nueva con la segunda, ni viceversa. g) "Contiguo" se dice de aquello que es consecuente y toca, *por ejemplo*, *si dos cuerpos están ordenados*, *de los cuales uno toca al otro*. Puesto que todo cambio se da entre opuestos, y los opuestos entre los que se da el cambio son los contrarios o los contradictorios, *como se ha demostrado*, y puesto que la contradicción no tiene medio, es evidente que sólo entre los contrarios debe haber medio, *puesto que existe entre los extremos del movimiento*. h) "Continuo" añade algo a "contiguo". Continuo es, *de esos dos que se tocan y que están juntos*, lo que es uno y tienen el mismo término, *como las partes de la línea se continúan en el punto*[4].

2) *Corolarios*

(*Mf* 11.13.2)[5] Primero, que continuo (h) es aquello que por naturaleza se hace uno según el contacto, *porque el continuo requiere la identidad de términos*[6]. Segundo, de estos tres [siguiente (f), contacto (c), y continuo (h)] el primero y más común es el consecuente, pues no todo lo que es consecuente (f) toca (c), pero todo lo que toca es consecuente, *pues es necesario que las cosas que se tocan según la posición estén ordenadas y no haya nada intermedio entre ellas* (2). Y de manera semejante lo que toca (c) es un ente anterior y más común que el continuo (h), porque si es continuo, es necesario que toque, pues lo que es uno, es necesario que esté junto[7]. Pero en las cosas que no hay contacto no hay unión natural, *que es lo propio de los continuos*. El tercer corolario es que el punto y la unidad no son lo mismo (4). *Primero*, porque en los puntos hay contacto, pero en las unidades no, aunque pueden seguirse. *Segundo*, porque entre dos puntos siempre hay un medio, *como se ha demostrado en el libro VI de la* Física, en cambio entre dos unidades es necesario que no haya medio.

---

[4] Como se hizo evidente en la definición que se dio antes. Esto lo induce Aristóteles con precisión, porque había dicho que los consecuentes son aquellos entre los que no hay medio, por lo tanto ahora era conveniente que mostrara entre cuáles puede haber medio.

[5] (*Mb* 1022; *Bk* 1069a7-14) *[Mt 2415]* De lo que ha dicho saca tres corolarios.

[6] Pues es necesario que las cosas que se tocan según la posición estén ordenadas y no haya nada intermedio entre ellas.

[7] A menos que se entienda aquí que lo que está junto es una pluralidad, pues así el continuo no haría contacto. Pero de la misma manera que aquello que es uno está junto, es necesario que el continuo toque; pero si toca no quiere decir que sea continuo; como no se sigue que si algunas cosas están juntas, que sean uno. (4) Como afirmaron los platónicos al decir que el punto es una unidad que tiene posición. Y que no son lo mismo lo hace evidente con dos argumentos, de los cuales el primero es el siguiente. Fin del Libro XI.

TABLA DE EQUIVALENCIAS DEL LIBRO XI DE LA *METAFÍSICA*

Mf 11.1.1;	*Mb* 899;	*Bk* 1059a18-20. c.1
Mf 11.1.2;	*Mb* 900;	*Bk* 1059a20-23.
Mf 11.1.3;	*Mb* 901;	*Bk* 1059a23-26.
Mf 11.1.4;	*Mb* 902;	*Bk* 1059a25-30.
Mf 11.1.5;	*Mb* 903;	*Bk* 1059a29-34.
Mf 11.1.6;	*Mb* 904;	*Bk* 1059a34-38.
Mf 11.1.7;	*Mb* 905;	*Bk* 1059a38-b3.
Mf 11.1.8;	*Mb* 906;	*Bk* 1059b3-9.
Mf 11.1.9;	*Mb* 907;	*Bk* 1059b9-14.
Mf 11.1.10;	*Mb* 908;	*Bk* 1059b14-21.
Mf 11.1.11;	*Mb* 909;	*Bk* 1059b21-27.
Mf 11.1.12;	*Mb* 910;	*Bk* 1059b27-34.
Mf 11.1.13;	*Mb* 911;	*Bk* 1059b34-1060a2.
Mf 11.2.1;	*Mb* 912;	*Bk* 1060a3-7. c.2
Mf 11.2.2;	*Mb* 913;	*Bk* 1060a7-13.
Mf 11.2.3;	*Mb* 914;	*Bk* 1060a13-18.
Mf 11.2.4;	*Mb* 915;	*Bk* 1060a18-22.
Mf 11.2.5;	*Mb* 916;	*Bk* 1060a22-36.
Mf 11.2.6;	*Mb* 917;	*Bk* 1060a36-b6.
Mf 11.2.7;	*Mb* 918;	*Bk* 1060b6-12.
Mf 11.2.8;	*Mb* 919;	*Bk* 1060b12-17.
Mf 11.2.9;	*Mb* 920;	*Bk* 1060b17-19.
Mf 11.2.10;	*Mb* 921;	*Bk* 1060b19-23.
Mf 11.2.11;	*Mb* 922;	*Bk* 1060b23-28.
Mf 11.2.12;	*Mb* 923;	*Bk* 1060b28-30.
Mf 11.3.1;	*Mb* 924;	*Bk* 1060b31-36. c.3
Mf 11.3.2;	*Mb* 925;	*Bk* 1060b36-1061a10.
Mf 11.3.3;	*Mb* 926;	*Bk* 1061a10-15.
Mf 11.3.4;	*Mb* 927;	*Bk* 1061a15-18.
Mf 11.3.5;	*Mb* 928;	*Bk* 1061a23-28.

Mf 11.3.6; *Mb* 929; *Bk* 1061a28-b4.
Mf 11.3.7; *Mb* 930; *Bk* 1061b4-11.
Mf 11.3.8; *Mb* 931; *Bk* 1061b11-17.

Mf 11.4.1; *Mb* 932; *Bk* 1061b17-27.c.4
Mf 11.4.2; *Mb* 933; *Bk* 1061b27-33.

Mf 11.5.1; *Mb* 934; *Bk* 1061b33-1062a2. c.5
Mf 11.5.2; *Mb* 935; *Bk* 1062a2-5.
Mf 11.5.3; *Mb* 936; *Bk* 1062a5-11.
Mf 11.5.4; *Mb* 937; *Bk* 1062a11-19.
Mf 11.5.5; *Mb* 938; *Bk* 1062a19-23.
Mf 11.5.6; *Mb* 939; *Bk* 1062a23-31.
Mf 11.5.7; *Mb* 940; *Bk* 1062a31-b7.
Mf 11.5.8; *Mb* 941; *Bk* 1062b7-11.
Mf 11.5.9; *Mb* 942; *Bk* 1062b13-19. c.6

Mf 11.6.1; *Mb* 943; *Bk* 1062b20-21.
Mf 11.6.2; *Mb* 944; *Bk* 1062b21-24.
Mf 11.6.3; *Mb* 945; *Bk* 1062b24-33.
Mf 11.6.4; *Mb* 946; *Bk* 1062b33-1063a10.
Mf 11.6.5; *Mb* 947; *Bk* 1063a10-17.
Mf 11.6.6; *Mb* 948; *Bk* 1063a17-21.
Mf 11.6.7; *Mb* 949; *Bk* 1063a22-28.
Mf 11.6.8; *Mb* 950; *Bk* 1063a28-35.
Mf 11.6.9; *Mb* 951; *Bk* 1063a36-b7.
Mf 11.6.10; *Mb* 952; *Bk* 1063b7-15.
Mf 11.6.11; *Mb* 953; *Bk* 1063b15-24.
Mf 11.6.12; *Mb* 954; *Bk* 1063b24-30.
Mf 11.6.13; *Mb* 955; *Bk* 1063b30-35.

Mf 11.7.1; *Mb* 956; *Bk* 1063b36-1064a4. c.7
Mf 11.7.2; *Mb* 957; *Bk* 1064a4-10.
Mf 11.7.3; *Mb* 958; *Bk* 1064a10-19.
Mf 11.7.4; *Mb* 959; *Bk* 1064a19-28.
Mf 11.7.5; *Mb* 960; *Bk* 1064a28-b3.
Mf 11.7.6; *Mb* 961; *Bk* 1064b3-6.
Mf 11.7.7; *Mb* 962; *Bk* 1064b6-14.

Mf 11.8.1;	*Mb*963;	*Bk* 1064b15-17. c.8
Mf 11.8.2;	*Mb*964;	*Bk* 1064b17-22.
Mf 11.8.3;	*Mb*965;	*Bk* 1064b23-30.
Mf 11.8.4;	*Mb*966;	*Bk* 1064b30-1065a6.
Mf 11.8.5;	*Mb*967;	*Bk* 1065a6-21.
Mf 11.8.6;	*Mb*968;	*Bk* 1065a21-26.
Mf 11.8.7;	*Mb*969;	*Bk* 1065a26-31.
Mf 11.8.8;	*Mb*970;	*Bk* 1065a31-32.
Mf 11.8.9;	*Mb*971;	*Bk* 1065a32-35.
Mf 11.8.10;	*Mb*972;	*Bk* 1065a35-b1.
Mf 11.8.11;	*Mb*973;	*Bk* 1065b2-4.
Mf 11.9.1;	*Mb* 974;	*Bk* 1065b5-14. c.9
Mf 11.9.2;	*Mb* 975;	*Bk* 1065b14-16.
Mf 11.9.3;	*Mb* 976;	*Bk* 1065b16-23.
Mf 11.9.4;	*Mb* 977;	*Bk* 1065b23-34.
Mf 11.9.5;	*Mb* 978;	*Bk* 1065b35-1066a7.
Mf 11.9.6;	*Mb* 979;	*Bk* 1066a7-10.
Mf 11.9.7;	*Mb* 980;	*Bk* 1066a10-11.
Mf 11.9.8;	*Mb* 981;	*Bk* 1066a11-13.
Mf 11.9.9;	*Mb* 982;	*Bk* 1066a13-17.
Mf 11.9.10;	*Mb* 983;	*Bk* 1066a17-26.
Mf 11.9.11;	*Mb* 984;	*Bk* 1066a26-28.
Mf 11.9.12;	*Mb* 985;	*Bk* 1066a28-29.
Mf 11.9.13;	*Mb* 986;	*Bk* 1066a29-30.
Mf 11.9.14;	*Mb* 987;	*Bk* 1066a30-31.
Mf 11.9.15;	*Mb* 988;	*Bk* 1066a31-34.
Mf 11.10.1;	*Mb* 989;	*Bk* 1066a35-b1. c.10
Mf 11.10.2;	*Mb* 990;	*Bk* 1066b1.
Mf 11.10.3;	*Mb* 991;	*Bk* 1066b1-7.
Mf 11.10.4;	*Mb* 992;	*Bk* 1066b7-8.
Mf 11.10.5;	*Mb* 993;	*Bk* 1066b8-22.
Mf 11.10.6;	*Mb* 994;	*Bk* 1066b22-24.
Mf 11.10.7;	*Mb* 995;	*Bk* 1066b24-26.
Mf 11.10.8;	*Mb* 996;	*Bk* 1066b26-34.
Mf 10.11.9;	*Mb* 997;	*Bk* 1066b34-1067a7.
Mf 11.10.10;	*Mb* 998;	*Bk* 1067a7-8.

Mf 11.10.11; *Mb* 999; *Bk* 1067a8-15.
Mf 11.10.12; *Mb* 1000; *Bk* 1067a15-23.
Mf 11.10.13; *Mb* 1001; *Bk* 1067a23-28.
Mf 11.10.14; *Mb* 1002; *Bk* 1067a28-30.
Mf 11.10.15; *Mb* 1003; *Bk* 1067a30-33.
Mf 11.10.16; *Mb* 1004; *Bk* 1067a33-37.

Mf 11.11.1; *Mb* 1005; *Bk* 1067b1-6. c.11
Mf 11.11.2; *Mb* 1006; *Bk* 1067b6-7.
Mf 11.11.3; *Mb* 1007; *Bk* 1067b7-12.
Mf 11.11.4; *Mb* 1008; *Bk* 1067b12-21.
Mf 11.11.5; *Mb* 1009; *Bk* 1067b21-25.
Mf 11.11.6; *Mb* 1010; *Bk* 1067b25-1068a1.
Mf 11.11.7; *Mb* 1011; *Bk* 1068a1-7.

Mf 11.12.1; *Mb* 1012; *Bk* 1068a8-10. c.12
Mf 11.12.2; *Mb* 1013; *Bk* 1068a10-11.
Mf 11.12.3; *Mb* 1014; *Bk* 1068a11-13.
Mf 11.12.4; *Mb* 1015; *Bk* 1068a13-33.
Mf 11.12.5; *Mb* 1016; *Bk* 1068a33-b6.
Mf 11.12.6; *Mb* 1017; *Bk* 1068b6-10.
Mf 11.12.7; *Mb* 1018; *Bk* 1068b10-15.
Mf 11.12.8; *Mb* 1019; *Bk* 1068b15-20.
Mf 11.12.9; *Mb* 1020; *Bk* 1068b20-25.

Mf 11.13.1; *Mb* 1021; *Bk* 1068b26-1069a7.
Mf 11.13.2; *Mb* 1022; *Bk* 1069a7-14.