

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS

*EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN EL LIBRO PRIMERO DE LA
DIALECTICA RESOLUTIO DE FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ:
PRELIMINARES Y CUESTIONES PRIMERA A CUARTA DEL TRATADO DE LOS
PREDICABLES. INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN, TRANSCRIPCIÓN Y NOTAS*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN LETRAS CLÁSICAS

PRESENTA

MIGUEL ÁNGEL ROMERO CORA

ASESORA DRA. CAROLINA PONCE HERNÁNDEZ

CIUDAD DE MÉXICO, 2009

A D V E R T E N C I A

Es ésta la primera parte de una obra mayor. Tal obra consiste en la edición, traducción y comentario de toda la *Dialectica resolutio*.

Con la presente tesis, sólo damos razón de una mínima parte de todo el trabajo en proceso. Para ser precisos, presentamos la edición, traducción y notas —antes que comentarios— de las cuestiones preliminares del libro primero de la *Dialectica*, que tiene por título *Liber de praedicabilibus*.

Para tales efectos, elegimos como texto base la *Edición Mexicana* (1554), porque constituye la primera de cuantas veces se editó el tratado alonsino. Consultamos, además, la penúltima edición de la obra (Salamanca, Ioannes Baptista a Terranova, 1569), con el objeto de considerar cualquier enmienda, adición o supresión que pudiera ofrecer una lectura sustancialmente distinta de la edición que seguimos.

Nuestra edición tiene como propósito presentar el mejor texto posible de la primera impresión de la obra —y de paso comenzar la preparación de una futura edición crítica. Por ahora, siempre y cuando no sea necesario, no hemos querido fijar un texto único a partir del cotejo de las dos ediciones consultadas; sólo buscamos corregir toda errata tipográfica, así como regularizar el uso de ciertas grafías y uniformar citas o referencias, para la óptima presentación del texto latino. Por tanto, las añadiduras de la edición salmantina no forman parte, en nuestra edición, del cuerpo del texto, sino del pequeño “aparato crítico”, en donde, como tal, hay constancia de las variantes de una edición a otra. En adelante, están los criterios de edición, con ejemplos que pretenden ilustrar nuestras consideraciones al momento de editar.

Debemos advertir, de una vez, que en el texto latino consta también el “aparato de fuentes”. En él, cuando localizamos el pasaje preciso o el que más se aproxima a lo que dice fray Alonso, damos su referencia de acuerdo con nuestras ediciones y, sobre todo, transcribimos el texto latino o griego, con objeto de proporcionar herramientas para la comprensión del tratado. Criterio semejante aplicamos en la traducción, de manera tal que el lector encontrará en notas a pie de página no sólo la referencia sino el texto de acuerdo con una traducción.

Para traducir con el mayor apego al original latino, buscamos la literalidad del mismo en la medida en que el castellano de nuestra traducción resulte legible; sólo en contadas ocasiones no conservamos el hipérbaton escolástico del latín “frayalonsino”, con tal de dar mayor precisión a la idea que se expresa en lengua castellana.

Las notas a la traducción, en su mayoría, sólo dan razón sumaria de la vida y obra de las autoridades que fray Alonso cita, de ciertos aspectos del contexto histórico y de unos cuantos términos filosóficos.

También en notas a la traducción, copiamos y tradujimos las anotaciones manuscritas que aparecen en un ejemplar de la edición salmantina de 1569. Creemos que serán de gran utilidad. Cada vez que el lector observe la abreviatura: anot. ms., se encuentra, pues, ante tales anotaciones.

*Para mis padres
y para mi hermana*

AGRADECIMIENTOS

Sin el apoyo y guía de las personas siguientes, esta tesis difícilmente hubiera concluido: Carolina Ponce Hernández, Juan Pablo Granados Gómez, David Becerra Islas, Yazmín Huerta Cabrera, Lydia Santiago García y Carmen Rovira. Para todos ellos, mi más sentido agradecimiento, por la atenta lectura de mis apuntes.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....XIII

LA OBRA Y SU EDICIÓN

ÍNDICE DE CONTENIDOS.....LV

CRITERIOS DE EDICIÓN.....LXI

SIGLAS, SIGNOS Y ABREVIATURAS.....LXIII

TEXTO Y TRADUCCIÓN

DIALECTICA RESOLUTIO.....1

RESOLUCIÓN DIALÉCTICA.....1

BIBLIOGRAFÍA.....LXVII

I N T R O D U C C I Ó N

Con el objeto de proporcionar libros de texto para las cátedras de Artes de la recién inaugurada Universidad de México (1553), fray Alonso de la Veracruz publicó los tratados siguientes: *Recognitio summularum* (1554), *Dialectica resolutio* (1554) y *Physica speculatio* (1557). En su conjunto, tales obras constituyeron el primer curso de filosofía de toda la Nueva España, y fueron además los primeros impresos novohispanos en materia filosófica.

En cada uno de esos textos, fray Alonso dio continuación al pensamiento filosófico europeo, y al mismo tiempo puso los cimientos para dar forma a la filosofía mexicana.

En adelante hay descripción de la *Dialectica* alonsina, particularmente del *Libro de los predicables*; presento también algunas notas sobre el contexto en que se inscribe y doy cuenta de la solución nominalista que fray Alonso apunta a propósito del problema de los universales.

I. PROPÓSITOS, CONTENIDOS Y ESTRUCTURA DEL TRATADO ALONSINO

En la *Dialectica resolutio*, fray Alonso compendia la doctrina lógica de aquel entonces, con el fin de instruir en el aprendizaje de la misma a los alumnos de las cátedras de Artes.¹ Para dar cumplimiento a este propósito, no intenta más que sumar, en un tratado de la mayor brevedad posible², la ciencia lógica de Aristóteles, con la oportuna exposición de la filosofía nominal y el realismo tomista cuando la situación así lo requiere.

Ya en las epístolas nuncupatorias³, las personas que las suscriben dejan en claro esa supuesta intención del autor, y además invitan a la lectura y ponderan los atributos del tratado.

¹ La Universidad de México, como la de Salamanca y otras universidades de la época, estaba constituida por cinco Facultades: Artes, Derecho civil, Derecho Canónico, Medicina y Teología (*cfr.* Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1931, t. I, pp. 1-30). Para proseguir el estudio de cualquiera de las cuatro últimas, era prerrequisito cursar Artes por espacio de tres años. Consistía esta Facultad en la enseñanza del *trivium* (gramática, lógica y retórica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía-astrología y música). Por aquel entonces, sin embargo, tienen mayor presencia los estudios sobre lógica y filosofía natural —aun cuando hay ejemplos tan notorios, como es el caso de Cervantes de Salazar, donde consta la pulida formación retórica que cualquiera de la época podía alcanzar, con todo y el predominio de los estudios lógicos. Con la composición de la *Recognitio summularum* y la *Dialectica resolutio*, fray Alonso expone, en su totalidad, la doctrina lógica de la época, y con la *Physica speculatio* trata la filosofía natural, con la inclusión —común en aquellos días— de la astronomía y astrología.

² Léase la epístola nuncupatoria de fray Alonso, pp. 5 y 6.

³ Las epístolas nuncupatorias o cartas dedicatorias son parte de los preliminares o textos que anteceden a la obra misma; y tienen como propósito exponer las finalidades del tratado y exaltar sus cualidades con la mayor elegancia retórica.

En la primera epístola, de puño y letra de Juan Pablos, el primer impresor de Nueva España da noticia de la situación tan caótica en que, a su juicio, se hallaba la dialéctica o lógica mayor.⁴ Tal estado de decadencia hacía necesario el retorno a los textos aristotélicos, sobre todo para que miles de estudiantes al fin obtuvieran guía segura para los estudios de esa ciencia. En opinión del impresor italiano, fray Alonso de la Veracruz, como nuevo Aristóteles, era el único que, por encima de cualquier otro tratadista, había compuesto un texto por donde todo alumno transitara la difícil vía de la lógica; y además sin que la dialéctica de fray Alonso supusiera un laberinto insondable aún para el mismo Teseo o un enigma indescifrable incluso para el mismo dios délfico, Apolo.

En la carta que sigue, Cervantes de Salazar precisa tres cualidades que le parecen de especial interés en el texto que prologa: la utilidad de la materia, el modo de tratarla y la autoridad del autor. Una vez propuesto el tema a desarrollar, en seguida, con todas las artes de la retórica⁵, se ocupa de cada una de ellas, y poco a poco eleva el tono del discurso para exaltar la “brevedad” sin oscuridad, con que el autor escribe, la correcta “disposición” de la materia, que él encuentra en el tratado, y sobre todo la “modestia singular” de aquel hombre que, aunque eximio por su doctrina y amplia ciencia, sin más intenciones que contribuir al desarrollo de la Universidad⁶ y de cuantos participan de ella, trasmite una lógica precisa y limpia (sin duda, tal cantidad de hipérboles tienen como fin incentivar al lector para que consulte cuanto antes el tratado alonsino).

La epístola nuncupatoria de fray Alonso, a su propia obra, expresa, con toda la claridad y elegancia del estilo ciceroniano⁷, su intención de favorecer los estudios sobre dialéctica por medio de un libro que sirviera de texto escolar para los cursos de la Universidad mexicana.

En aquella época el estudio de la lógica⁸ solía dividirse en dos vertientes: *súmulas* o *lógica menor* y *dialéctica* o *lógica mayor*. Es usual referir esas dos vertientes de una misma afluyente al fin y al cabo como lógica formal y lógica material. A grandes rasgos, las *súmulas* consistían en la exposición de los términos, proposiciones e inferencias, que forman los cimientos sobre los cuales descansa la silogística; la *lógica mayor*, en cambio, tenía por objeto de estudio propio los universales o predicables, los predicamentos o categorías y, por último, la teoría de ciencia. En buena medida, la lógica de aquel tiempo —en cualquiera de las dos vertientes mencionadas— constituía una exhaustiva filosofía del lenguaje, con inclusión de la metafísica⁹, especialmente, en el estudio de la dialéctica.

⁴ Léase la epístola de Juan Pablos, pp. 2-3.

⁵ Como primer profesor de retórica de la Universidad de México, Cervantes de Salazar quiere dar lección de retórica aún en esta epístola. Por ejemplo, entre varios y múltiples recursos retóricos, el humanista mexicano utiliza, para elogiar el discurso de fray Alonso, el clásico tópico horaciano de la “brevedad de estilo sin oscuridad” (cfr. Horacio, *Ars P.*, 25-26).

⁶ Para que exista verdaderamente, no sólo estatutariamente, una Universidad, hay necesidad de profesores para la impartición de las Cátedras; por tal razón, no es desafortunada la opinión de que quienes dicen que Cervantes de Salazar y el mismo fray Alonso son fundadores de la Universidad de México, por ser parte significativa de quienes colocaron los sólidos cimientos sobre los cuales aún hoy descansa nuestra Universidad. Así pues, no sólo contribuyen a su desarrollo: fundan la Universidad de México.

⁷ En tanto que la expresión latina de Juan Pablos es casi “barroca” y en ocasiones de oscura sintaxis —otro tanto cabría decir del estilo de Cervantes de Salazar—, el latín de fray Alonso, cuando menos el de la epístola nuncupatoria, suma, en la disposición sintáctica de las oraciones, la claridad de cualquier verdadero rétor de la antigüedad clásica; la sola cláusula con la cual comienza el discurso fray Alonso, es ciceroniana: *cum saepe mecum...* Con esa frase, Cicerón suele iniciar periodo, así por ejemplo sucede en el diálogo *Sobre la Amistad I*, 2: *cum saepe multa...*, y allí mismo, parágrafo 4: *cum enim saepe mecum...* En esta epístola, fray Alonso revela su conocimiento y dominio del latín clásico.

⁸ Para conocer en líneas generales autores y obras representativos del quehacer lógico en el periodo virreinal, léase Mauricio Beuchot, *Lógica y Metafísica en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006. Del mismo autor, consúltese el artículo “Textos filosóficos en la Nueva España”, en *Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Filológicas, 26.2, 2008, pp. 23-36.

⁹ Ya que, en la dialéctica, con bastante recurrencia, al lado de problemas lógicos yacen otros de índole

Para exponer los objetos de estudio de la lógica mayor, los textos de filosofía que todos debían utilizar eran los siguientes: la *Isagogé* del filósofo neoplatónico Porfirio,¹⁰ para la cuestión de los universales, las *Categorías* de Aristóteles, para el estudio de los predicamentos o modos de ser y predicar, y los *Analíticos Posteriores* del mismo Aristóteles, para la teoría de ciencia.

metafísica, como es el caso de los universales, Moody habla de una “lógica filosófica”, cuyo surgimiento sitúa en el siglo XIII y cuya orientación está dada hacia el estudio de problemas epistemológicos y metafísicos. Cfr. Ernest A. Moody, *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Amsterdam, 1953, p. 5.

¹⁰ A propósito de Porfirio, transcribo a continuación parte del sustancioso “artículo” que Ferrater Mora le dedica: PORFIRIO de Tiro (ca.233-ca.304), fue primero, en Atenas, discípulo de Longino y luego, en Roma —probablemente a partir de 262—, discípulo de Plotino. Biógrafo de éste —cuyas *Eneadas* corrigió y compiló—, Porfirio es autor, además, de numerosos tratados sobre muy diversas materias, entre las cuales figuran la matemática, la lógica, la astrología, la religión, la historia, la retórica y la moral, y de comentarios a Platón y a Aristóteles. Particularmente conocida e influyente fue la llamada *Isagoge* o *Introducción* al tratado aristotélico sobre las categorías. Esta obra, comentada por Ammonio, Elías y David, y traducida al latín por Boecio, tuvo una enorme repercusión en la literatura filosófica de la Edad Media. Su objeto es el estudio de los llamados *predicables*, o cinco voces, y ha sido considerada como la base de la disputa medieval sobre los universales. Influyentes también filosóficamente fueron sus *Sentencias acerca de los inteligibles*, redactadas en forma aforística. Aunque Porfirio basó principalmente sus ideas en las de su maestro Plotino, acentuó considerablemente las tendencias eclécticas que se habían abierto ya paso en el neoplatonismo; no es extraño, por lo tanto, encontrar en los textos de Porfirio intentos de unir las doctrinas platónicas, aristotélicas y plotinianas con otras de Posidonio y de Antíoco de Ascalón. Característico de Porfirio es, además, la acentuación de las cuestiones éticas y religiosas, hasta el punto de que se ha dicho alguna vez que la filosofía de Porfirio tiene por objeto principal preparar el alma, mediante la purificación ascética, para la contemplación del mundo inteligible y, en último término, de la Unidad suprema. Algunas de las principales diferencias entre las opiniones de Plotino y las de Porfirio pueden entenderse desde el último citado punto de vista. Entre tales diferencias destaca la concepción que Porfirio tiene de la naturaleza del mal. Según Porfirio, el mal no reside en la materia, sino en el alma misma en tanto que ésta no se halla regida por el espíritu inteligible. Pero cuando el alma puede, por la purificación ascética y la contemplación, desprenderse del mal, puede efectuar sin otro obstáculo su ascenso, es decir, cumplir con su destino. Así, mientras Plotino concebía el ascenso como una dominación del mal de la materia, manifestada en el cuerpo, Porfirio lo concibe como un dominio del alma sobre sí misma. La clasificación porfiriana de las virtudes es parecida a la plotiniana, pero es más completa y elaborada. Según Porfirio, hay cuatro tipos de virtudes en sentido ascendente. Las primeras, e inferiores, son las virtudes de la vida civil, o virtudes políticas, las segundas son las virtudes catárticas o purificadoras, cuyo fin es la apatía (con respecto a las pasiones del cuerpo y a las afecciones del alma); las terceras son las virtudes que encaminan el alma hacia el *nous*; las cuartas, y supremas, son las virtudes paradigmáticas, que son virtudes del propio *nous* y no, como las anteriores, solamente del alma. Es de observar que Porfirio no consideraba la teurgia como una actividad superior, aunque tampoco la descartaba por completo. Desde el punto de vista religioso, Porfirio defendió celosamente lo que consideraba como la religión tradicional helénica —y que, de hecho, era una mezcla de ciertos elementos de tal religión con especulaciones filosóficas— contra sus detractores y, en un tratado especialmente escrito al efecto, contra los cristianos. A este fin daba interpretaciones alegóricas de los mitos religiosos populares. El escrito de Porfirio *Contra los cristianos*, en quince libros, fue objeto de refutaciones por varios escritores eclesiásticos (entre ellos Eusebio de Cesarea). Gracias a estas refutaciones se conservan algunos fragmentos, pues el tratado fue quemado en 435 por orden de Teodosio II.

Obras: *La Vida de Plotino* apareció editada por vez primera en la edición de obras de Plotino (Basilea 1580, y 1615); es usual desde entonces incluirla en todas las ediciones de las *Eneadas*. Ediciones de la *Vida de Pitágoras*, trad. latina de Holstenius, Roma, 1630, ed. de Kiessling, Leipzig, 1815-1816; ed. Westermann como apéndice al Diógenes Laercio de Gobet, París, 1950; ed. Walter Burkert (Texte und Kommentare. Eine Altertumswissenschaftliche Reihe, ed. O. Gigon, F. Heinemann, O. Luschkat). Las sentencias sobre los inteligibles [*aformai pros ta noeta*] fueron editadas también por Holstenius en la citada edición de la *Vida de Pitágoras*, y luego por B. Mommert, Leipzig, 1907. Una Epístola sobre los dioses demonios, en Venecia, 1947. La *De quinque vocis sive in Categoriae Aristotelis introductio*, en París, 1543 (es usual incluirla en ediciones de Aristóteles, especialmente del *Organon*; véase, por ejemplo, la edición de I. Bekker). El *De abstinentia ab usu animalium* fue editado en 1548 (posterior edición de J. Rhoer, 1767). El *De antro nympharum* fue editado por R. M. van Goens en 1765. La *Epistola ad Marcellam*, por A. Maius, 1816 y 1831. El *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, por G. Wolff, 1856, reimp., 1962. Las *Quaestiones Homericarum*, por H. Schrader, 2 vols., 1880. La *Introducción* sobre Ptolomeo, por Hieron, 1559.

Fray Alonso, que con la *Dialectica resolutio* estudia lógica mayor, dedica, de los tres libros que integran su tratado, el primero a la exposición y discusión de la *Isagogé*; los dos restantes, respectivamente, analizan las *Categorías* y los *Analíticos Posteriores*.

Ya desde la Edad Media, la *Isagogé* de Porfirio fue el texto con el cual debía comenzar el estudio de la lógica¹¹; y fray Alonso siguió con tal disposición.

Antes de dar inicio formal al estudio de la *Isagogé*, fray Alonso detiene el cálamo para proporcionar ciertos datos biográficos acerca de Porfirio:

Hic Porphyrius, teste *Suydas*, primo fidei candidatus post apostata effectus, ut refertur VII libro *Tripartitae*, contra religionem christianam blasphemus effectus, quindecim libros igne dignos conscripsit adversus legem Christi immaculatam. Atque tandem in Sicilia praeceptorem agens philosophiae libellum hunc composuit et discipulo Chrisaorio nuncupavit (¶ 67)¹²

En efecto, como apunta fray Alonso, el célebre Porfirio (ca.234-ca.305 d.C.) fue el filósofo neoplatónico, de la Antigüedad Tardía, que con mayor ahínco y genio filosófico censuró la doctrina cristiana, tanto que Constantino ordenó la proscripción de todo escrito porfiriano, apenas veinte años después de la muerte del filósofo; y en el año 435, por orden del emperador Teodosio II, fue quemada su obra *Contra los cristianos*, donde, a lo largo de quince libros, hizo verdadera apología de la religión helénica en detrimento del cristianismo (la obra inquietó en tal medida que varios escritores eclesiásticos, Eusebio de Cesarea por ejemplo, refutaron las tesis porfirianas; y es, precisamente, por las citas de autores cristianos que conservamos unos cuantos fragmentos).

Resulta interesante que fray Alonso denuncie el anticristianismo de Porfirio. No es fray Alonso persona que condene autores por el solo hecho de ser contrarios a la fe cristiana; pero, hecha la advertencia, no extrañaría que cualquiera de la época sintiera cierta contrariedad de ánimo al momento de leer la obra de un filósofo que tan acerbamente criticara los principios del cristianismo y que, sin embargo, era el autor del texto lógico sobre el cual numerosos filósofos cristianos habían hecho construcción de su propio discurso; y cuyo texto además era inicio obligado para los estudios lógicos.

Si se concedía crédito al testimonio de la *Tripartita*¹³ que cita fray Alonso, igual o mayor desconcierto causaría la obra de un hombre que en principio siguió la fe cristiana y, sin embargo, luego renegó e hizo apostasía de la fe recibida (cierta noticia, transmitida por Eusebio en *Historia Eclesiástica*, VI, 19, y cuyo origen, a decir de Eusebio, está en el mismo Porfirio, hace de nuestro filósofo discípulo del cristiano Orígenes, a quien, al parecer, conoce en Tiro, su ciudad natal, y por quien decide profesar el cristianismo).

Al fin y al cabo, sucedió con Porfirio lo mismo que con Platón y Aristóteles, Cicerón o Séneca y

¹¹ La lógica medieval tiene comienzo verdadero en la *Isagogé* porfiriana y en las *Categorías* y el *De interpretatione* aristotélicos —tal parece que en sus inicios aquella lógica sólo aspiró a elaborar argumentos racionalmente válidos y a la enseñanza de leves nociones metafísicas contenidas en esos tratados; tras finalizar el proceso de difusión del *Organon* aristotélico completo, a finales del siglo XII y comienzos del XIII, y con la entrada en escena de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano, una nueva lógica surge; a partir de entonces, suele designarse como lógica antigua a aquel primer conjunto de tratados; el segundo grupo recibe el nombre de lógica moderna. Hubo quienes dieron preferencia a la última o más reciente forma lógica; pero en cualquier caso, el inicio de la lógica medieval está en la *Isagogé*. Sobre el lugar y función precisa de la *Isagogé* en el sistema lógico de los medievales, léase la introducción de Alain de Libera a su traducción de la *Isagogé* (París, Vrin, 1998, pp. CXXVII-CXL).

¹² El conocidísimo Porfirio, quien, según el testimonio de la *Suda*, primero fue proclive a la fe y después apostata y blasfemo de la religión cristiana, como se refiere en el libro séptimo de la *Tripartita*, escribió quince libros dignos del fuego, adversos a la inmaculada ley de Cristo. Finalmente, siendo preceptor de filosofía en Sicilia, compuso este pequeño libro (sc. la *Isagogé*) y lo dedicó a su discípulo Crisaorio.

¹³ Sobre la *Tripartita*, consúltese la nota 87 de nuestra traducción.

otros escritores paganos, cuyas doctrinas fueron censuradas y, sin embargo, poco a poco formaron parte del pensamiento cristiano. Así por ejemplo, para explicar en términos filosóficos el dogma de la Trinidad, los Padres de la Iglesia recurrieron a la *Tríada inteligible* propuesta por el mismo Porfirio¹⁴; y como venimos diciendo desde hace rato, su *Isagogé* fue inicio para la lógica.

Cuando Porfirio compuso la *Isagogé*, tuvo como principal propósito anticipar, a modo de introducción, las nociones indispensables para entender el libro de las *Categorías*¹⁵, donde Aristóteles apunta los supremos modos de ser y de predicar. Por tal razón el pequeño libro que escribió y dedicó a su discípulo Crisaorio¹⁶, trata los cinco universales¹⁷ o predicables que están en los cimientos de las categorías aristotélicas sobre el ser. Fue tal el éxito del tratado que no transcurrió mucho tiempo para que se introdujera en la lista de textos “canónicos” con los cuales debía principiar la lógica (fue a más, de hecho, la trascendencia del escrito, tanto que consiguió una larga tradición y transmisión textual griega, latina y árabe e incluso aramea y siríaca). No hay medieval, escolástico o humanista que desconozca el texto de Porfirio o cuando menos no lo dé por conocido y sepa que por él comienza la vía de la lógica; si bien (casi con las mismas palabras del célebre comentador de la *Isagogé*, el griego Ammonio¹⁸) fray Alonso considera que el tratado es más que una introducción sólo para la lógica:

Hic praedicabilium liber introductio est non solum ad *Cathegorias* Aristotelis, id est, ad decem praedicamenta, sed ad totam dialecticam immo ad philosophiam communem. Quippequi ad definitiones, divisiones, demonstrationes sine quibus prospere nullus philosophabitur deserviat et conducatur (¶ 66)¹⁹

Fray Alonso, pues, da inicio a la *Dialectica Resolutio* con la exposición de la *Isagogé*, para disponer la doctrina aristotélica en sólidos cimientos. Entender la teoría de ciencia que tan oscuramente había expuesto Aristóteles en los *Analíticos posteriores* como si la hubiera pensado para pocos, precisaba un paso constante pero sin apresurar a puntapiés al alumno en la comprensión de las nociones fundamentales de la ciencia aristotélica²⁰. Y el texto de Porfirio apuntalaba los cimientos para cuestiones de mayor dificultad.

Desde antiguo los comentaristas y traductores de la *Isagogé*, por el ejemplo el célebre Boecio, distinguieron siete partes en el texto de Porfirio²¹. La primera de ellas, consiste en el famoso prólogo

¹⁴ Cfr. David Becerra Islas, “Aproximación a la presencia de la *Isagogé* de Porfirio de Tiro en la *Dialectica resolutio*” (en prensa).

¹⁵ Cfr. Porfirio, *Isagogé*, I, 1 (citamos de acuerdo con el texto publicado por Juan José García Norro y Rogelio Rovira, Barcelona, Anthropos, 2003).

¹⁶ Acerca de este personaje, sólo sabemos que fue un patricio y senador romano, probablemente oyente de quien fuera maestro de Porfirio, el célebre filósofo Plotino; Porfirio le dedicó dos obras más: *Sobre la diferencia entre Platón y Aristóteles*, a Crisaorio y *Sobre lo que depende de nosotros*, a Crisaorio.

¹⁷ En la cuarta parte de nuestra introducción, exponemos el tratamiento que hace fray Alonso del problema de los universales.

¹⁸ En el artículo antes citado, David Becerra Islas señala con gran acierto la afinidad que el texto alonsino, arriba transcrito, guarda con los siguientes comentarios de Ammonio: *In Porphyry Isagogen sive V voces*, 20, 21-24: *escribió (sc. Porfirio) este librito, la Isagogé, pues es un camino para toda la filosofía... y, especialmente, 22, 5-6: el librito es útil para introducir a toda la filosofía...* Fray Alonso o sabía griego y, en consecuencia, leyó directamente al comentador de lengua griega o, tal vez, tuvo conocimiento de sus comentarios por medio de la traducción latina de Pomponio Gaurico (*Ammonius in quinque voces Porphyrii*, 1504). Traducción que, como señala el maestro Becerra, circulaba ya desde 1508 en las Universidades de Alcalá de Henares y Salamanca, donde fray Alonso estudió e impartió clases.

¹⁹ Este libro de los predicables es una introducción, no sólo a las *Categorías* de Aristóteles, es decir, a los diez predicamentos, sino también a toda la dialéctica, más aún a la filosofía en general, puesto que sirve y es guía para las definiciones, divisiones y demostraciones, sin las cuales nadie filosofará prósperamente.

²⁰ Fray Alonso trata la teoría de ciencia en el libro tercero de la *Dialectica*.

²¹ Las ediciones más recientes aún tienen en consideración tal distinción para la división de la *Isagogé*. Con-

de la obra, donde el filósofo neoplatónico pregunta por la existencia real o sólo mental de los universales; las cinco partes siguientes consisten en la exposición de uno de los cinco universales, de acuerdo con el orden en que los enlista el mismo Porfirio: 1. género, 2. especie, 3. diferencia, 4. propio y 5. accidente; y la última parte, es cierto epílogo en el cual el autor de la obra establece semejanzas y diferencias entre cada uno de los universales.

Y esa misma división es la que sigue fray Alonso para la explicación de la *Isagogé*, a tal punto que divide el *Libro de los predicables* en siete tramos. El primer tramo está constituido por lo que las ediciones del tratado alonsino suelen designar como *cuestiones preliminares*, en las cuales fray Alonso discute si la dialéctica es ciencia²², proporciona la definición de “universal”²³ y “particular”²⁴, clasifica los distintos tipos de predicaciones²⁵, y sobre todo reflexiona y cuestiona el famoso prólogo de Porfirio sobre la existencia de los universales²⁶. Los cinco tramos siguientes están distribuidos en igual número de *capítulos*²⁷, donde el primero trata el género, el segundo la especie y así sucesivamente hasta concluir con el quinto y último de los predicables. El séptimo tramo del *Libro de los predicables* está compuesto por el *epílogo* sobre las semejanzas y diferencias entre los universales.

En cada uno de esos siete tramos, fray Alonso transcribe el texto de Porfirio, según el tema a discutir. Así, para comenzar las cuestiones sobre si los universales existen o sólo son fabricaciones de la mente, cita el prólogo de la *Isagogé*; y para la discusión sobre el género, la especie y demás predicables, transcribe, en el inicio de los capítulos, el pasaje o parte correspondiente de la obra porfiriana.

Para examinar el texto de la *Isagogé* como también para las otras dos obras aristotélicas, fray Alonso eligió el método de las cuestiones²⁸.

En general, las cuestiones son aquellas dudas o preguntas que surgen de la lectura del texto, son motivo de constante polémica y precisan, por tanto, de continúa exégesis filosófica²⁹. Dicho en otros términos, la cuestión, a semejanza de la disputa medieval, es cierta especie de certamen dialéctico que tiene por objeto disertar, con argumentos a favor y en contra, sobre un problema en específico que suscita el texto, a fin de colegir de entre las tesis a favor y en contra una solución lo más conveniente posible. Por ejemplo, a propósito del prólogo de la *Isagogé*, fray Alonso propone la siguiente cuestión: “Si el universal existe”³⁰; y para la solución de la misma, confronta los argumentos de nominalistas y realistas³¹, y luego colige de cada opinión los puntos por donde es posible contestar la cuestión³² sin contrariedad alguna.

En todas las cuestiones alonsinas —y consecuentemente en el discurso filosófico de fray Alonso— hay dialéctica de estilo clásico, y no sólo de forma escolástica. Cicerón en definición lapidaria expresó

súltese, por ejemplo, el texto preparado por Juan José García Norro y Rogelio Rovira (Barcelona, Anthropos, 2003), o bien el de Alain de Libera y Alain-Philippe Segonds (Paris, Vrin, 1998).

²² f3r-3v (¶ 1-18).

²³ f3v (¶ 19-23).

²⁴ f4r (¶ 24-33).

²⁵ f4v-5 (¶ 34-60).

²⁶ f6r-11r (¶ 66-199).

²⁷ En las ediciones del texto sólo hay indicación de *capítulos* a partir de la exposición sobre el género; antes y sin hablar de capítulos, están las *cuestiones preliminares* de las que ya hicimos mención.

²⁸ Véase el “Índice de contenidos” en las páginas LV-LX, para conocer el título de cada una de las cuestiones que integran el libro primero de la *Dialectica*.

²⁹ Para tener idea de la enorme tradición clásica sobre la *quaestio*, en el ámbito retórico lo mismo que en el filosófico, consúltese: Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica/Manuales 15), 1990, t. I, pp. 117-152.

³⁰ f6v (¶ 77 ss.).

³¹ f6v-7 (¶ 79 ss.).

³² f8r (¶ 100 ss.).

la esencia de esa arte como discusión desde una y otra posturas³³ por más disímiles que sean con tal de entender a precisión las situaciones y optar así por una justa solución; y en el discurso de fray Alonso siempre hay aplicación de esa máxima ciceroniana en la constante confrontación de filosofías tan distintas como son —y él las expone y sopesa con toda claridad— la de Guillermo de Ockham y santo Tomás³⁴.

Además de las cuestiones, otro medio por el cual fray Alonso examina el tratado de Porfirio son las glosas³⁵.

Las glosas son comentarios que van inmediatamente después del texto transcrito por fray Alonso, y tienen que ver con las circunstancias históricas que dieron origen a los tratados, ciertos datos biográficos que suscitan duda sobre los autores o variantes de traducción que son de consideración desde un primer momento. Por ejemplo, en la glosa que viene en seguida del prólogo porfiriano, a propósito de aquella línea donde el autor de la *Isagogé* declara que seguirá para la exposición de la materia lo que han dicho los peripatéticos, fray Alonso comenta lo siguiente:

Circa illud verbum, scilicet, quod imitaturus sit peripateticos, an intelligat (sc. Porphyrius) platonicos vel aristotelicos dubium est. Nam illi sicut et isti peripatetici sunt dicti (ἀπὸ τοῦ περιπατέω), quia deambulando docebant, et primus auctor fuit Plato, et sic omnes platonici vocati, sed, post obitum Platonis, Xenocrates discipulus successit, qui in Academia Gymnasio Platonis docebat. Aristoteles tamen docebat in Lyceo et quia Aristoteles etiam docebat deambulando, sicut magister eius Plato, dicebantur sequaces Aristotelis peripatetici a Lyceo, sicut alii similiter ab Academia. Post vero, Xenocratis discipuli propter nobilitatem Academiae, denominati sunt academici, omnes platonici. Et Aristotelis discipuli, quia ignobilis era locus ubi docebat, ab actione, scilicet, deambulatione peripateticorum nomen retinere. Verum, quia iste Porphyrius platonicos secutus, ipsos peripateticos platonicos intellexit. (¶ 76)³⁶

Y todavía añade un poco más en la edición salmantina de 1569:

Et hoc constat ex Suydas qui refert Porphyrium scripsisse septem libros de hoc argumento quod scilicet una esset Aristotelis et Platonis secta³⁷

En las cuestiones como en las glosas fray Alonso es de modestia singular cuando diserta, tanto que apenas da opinión propia en unas cuantas líneas —tal vez porque, como curso para estudiantes, la *Dialectica resolutio* es exposición razonada de las principales autoridades en la materia antes que

³³ Cicerón, *De natura deorum* II, LXVII, 168: in utramque partem disputare; *De Fato*, I: in utramque partem oratio; *Academica* I, 12: in utramque partem multa disseruntur; *De finibus* III, 3: illa nobis simplex fuit in utramque partem disputatio. Cfr. Julio Pimentel Álvarez, “Cicerón: la disputatio in utramque partem” en *Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990 (8), pp. 187-196.

³⁴ f7r (¶ 94 ss.).

³⁵ Véase el “Índice de contenidos” en las páginas LV-LX.

³⁶ Respecto de aquella frase, a saber, que habrá de imitar a los peripatéticos, es dudoso si por peripatéticos Porfirio entienda platónicos o aristotélicos. Pues tanto éstos como aquéllos fueron llamados peripatéticos (del griego ἀπὸ τοῦ περιπατέω) porque enseñaban caminando, y también todos eran llamados platónicos, porque su primer maestro fue Platón, a quien sucedió, luego de su muerte, su discípulo Jenócrates, quien enseñaba en la Academia o Gimnasio de Platón. Sin embargo, porque Aristóteles enseñaba en el Liceo y porque también enseñaba caminando al igual que su maestro Platón, los seguidores de Aristóteles eran llamados peripatéticos del Liceo, como, de igual forma, aquellos otros peripatéticos de la Academia. Tiempo después todos los platónicos, discípulos de Jenócrates, se denominaron académicos por la fama de la Academia, y los discípulos de Aristóteles, porque era poco conocido el lugar donde enseñaban, conservaron para sí el nombre de peripatéticos, sin duda por la acción de caminar. Ahora bien Porfirio, porque siguió a los platónicos, entendió por peripatéticos platónicos.

³⁷ Y esto consta por el testimonio de la *Suda*, donde se refiere que Porfirio escribió siete libros con ese argumento, es decir, que una sola había sido la secta de Aristóteles y Platón.

proposición de teorías a título personal; y expone todo, además, en un latín de la mayor sencillez sintáctica —sin duda, era suficiente ya con las dificultades filosóficas como para todavía usar un lenguaje “adornado”, que quizás ganaría en belleza pero supondría un obstáculo más para el alumno.

Así pues, en el libro primero de la *Dialectica resolutio*, fray Alonso somete a revisión la *Isagogé* del neoplatónico Porfirio; y elige para la presentación de ese texto de filosofía la traducción latina del renacentista Argyrópilo de Bizancio.

I. 1. ARGYRÓPILO DE BIZANCIO. SEMBLANZA BIOGRÁFICA

En contra de lo que dictaba la tradición medieval, fray Alonso optó por la versión de Argyrópilo en vez de la de Boecio. El solo nombre de Boecio era, sin lugar a dudas, argumento más que convincente para preferir tal traducción por encima de cualquier otra³⁸. Toda la Edad Media conoce a Porfirio por Boecio. Su nombre daba carácter de autoridad a la traducción que él mismo estableciera para enmendar los errores de la versión de Mario Victorino que es la primera al latín de que se tiene noticia³⁹. Veracruz, cuando alumno, seguramente leyó a Porfirio en Boecio, pero decidió enseñar la doctrina de aquél en Argyrópilo.

De origen griego⁴⁰, *Ioannes Argyropilus*⁴¹ nació en Bizancio, en el año de 1415. Fue parte significativa

³⁸ Por Boecio transitó casi toda la lógica aristotélica hacia el occidente medieval; fueron tan decisivas sus traducciones y comentarios de la *Isagogé* porfiriana, de las *Categorías*, el *De interpretatione*, los *Primeros* y *Segundos Analíticos*, las *Refutaciones sofísticas* y *Tópicos* aristotélicos que aún con el conocimiento directo del *Organon* completo, en el siglo XIII, siguieron ejerciendo considerable influencia en la reflexión lógica de siglos posteriores; con gran acierto, Étienne Gilson considera que Boecio “fue el Profesor de Lógica de la Edad Media” (*La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1976, p. 131). Sin duda fray Alonso conocía bien la enorme tradición medieval que contradecía al preferir una traducción renacentista y era consciente de las graves consecuencias que tal decisión traería consigo.

³⁹ Para conocer la traducción latina de Boecio y los fragmentos aún existentes de la traducción de Mario Victorino, consúltese las siguientes ediciones críticas: *Porphyrii Isagoge translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello y B. G. Dod, Bruges/Paris, Desclée de Brouwer (*Aristoteles latinus* I, 6-7), 1966 y *Categoriarum supplementa: Isagoges Fragmenta M. Victorino interprete*, ed. L. Minio-Paluello y B. G. Dod, Bruges/Paris, Desclée de Brouwer (*Aristoteles latinus* I, 6-7), 1966. Migne también editó la traducción de Boecio, para incluirla en el tomo LXIV de su *Patrología latina*.

⁴⁰ La vida del humanista bizantino *Ioannes Argyropilus* aparece descrita en unas cuantas líneas del manuscrito 362 de la Biblioteca de la Universidad de Yale (Beinecke rare book and manuscript library general collection of rare books and manuscripts medieval and renaissance manuscripts). El manuscrito (datable a mediados del siglo XV) contiene el *De interpretatione* aristotélico en la versión latina del mismo Argyrópilo. Por la fecha de datación podría ser de los primeros testimonios sobre la vida de Argyrópilo si tenemos en consideración que para mediados del siglo XV el humanista bizantino aún vive y sigue dando a conocer sus traducciones; este manuscrito pudo ser una copia en circulación que el mismo Argyrópilo autorizara para el conocimiento de su trabajo que por ser nuevo tenía necesidad de una mínima nota biográfica que anunciara al lector quién era el traductor. Existe otra fuente a considerar para construir la biografía de Argyrópilo. Editado en Leiden (1698, 4 tomos), el *Lexicon universale* de Johann Jacob Hofman apunta ciertos datos que precisan o bien confirman las indicaciones del manuscrito. Una fuente más para conocer, con acopio y cotejo de documentos, la vida y obra del humanista bizantino, puede hallarse en el *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology* (1870, 3 volúmenes) de William Smith. Están, también, las sucintas biografías de la Enciclopedia Católica y la Enciclopedia Británica.

⁴¹ Existen cuando menos 28 variantes en el nombre —y cada una de las fuentes anteriores lo cita de manera diversa: Johannes Argyropulus, Ioannes Argyropulos, Johannes Argyropulus, Ioannes Argyropylos, Ioannes Argiropylos, Ioannes Argiropilos, Joannes Argiropylos, Ioannes Argiropylos, Ioannes Argyropilos, Argyropu-

de la primera generación de humanistas bizantinos que llegaron a Italia, tras la conquista de Constantinopla por los turcos en el año de 1453⁴². Ya en Italia, pronto consiguió el reconocimiento de los círculos culturales italianos, sin duda, porque, erudito en la lengua griega y estudioso del latín, era persona más que instruida para renovar las añejas traducciones de los textos aristotélicos.

Al poco tiempo de su arribo a tierras italianas, Cosme I de Médici solicitó sus servicios para educar a sus hijos, los aún jóvenes Pedro y Lorenzo. Con el apoyo del mismo Cosme, dictó cátedra de griego y filosofía en la ciudad de Florencia. En reconocimiento a su erudición, el papa Sixto IV le invitó a ejercer las mismas actividades en la ciudad de Roma. Invitación que gustosamente aceptó toda vez que por estas fechas (ca. 1471) la peste asolaba Florencia. A sus lecciones en Roma asistieron obispos y cardenales, además de Reuchlin⁴³. Celebrados humanistas bizantinos e italianos fueron sus discípulos: Leonardo da Vinci⁴⁴, Bartolomeo Platina⁴⁵, Cristóforo Landino⁴⁶ y Angelo Poliziano⁴⁷.

lus, Johannes Argyropylos, Argiropylus Joannes, Argyropylus Byzantius, Ioannes Argyropylus, Joannes Argyropylus, Joannes Argyropylos, Ioannes Argiropilus, Johannes Argyropylos, Johannes Argyropilus, Ioannes Argyropilus, Iohannes Argyrpylus, Joannes Argyropulus, Johannes Argyropilus, Johannes Argiropolus, Joannes Argyropoulos, Ioannes Argiropylus, Joannes Argyropulus, Ioan Argyropylus. Y aún hay otras dos, aunque dudosas: Joannes Argyrophyllus y Aygyropyle. En la actualidad (no sé si esto fue así en época del humanista bizantino), Argyropoulis es un suburbio en la parte meridional de Atenas. Tal vez fue el lugar de procedencia del personaje en cuestión (aunque hay otra Argyroupolis situada en la isla de Creta). Según parece, Argyropoulis etimológicamente significa: ciudad (*polis*) de plata (*argyros*); y hay quienes ven la misma significación etimológica en el nombre de Argyrópilo; otros, sin embargo, disienten y piensan que Argyrópilo más bien proviene de *argyros*: plata y *pylos o pyle*: puerta, con lo cual el nombre del humanista bizantino vendría a ser “puerta de plata” (proponen esta etimología, tal vez porque con ella, casi a modo de epíteto, pretende declararse que Argyrópilo, como traductor incansable de Aristóteles y otros filósofos griegos, fue “puerta” para su conocimiento).

⁴² Al parecer, Argyrópilo ya había estado en Italia. Con motivo del Concilio ecuménico de Florencia, donde tuvo lugar la unificación momentánea entre la Iglesia católica y la Iglesia Griega —tal vez como medio para detener el avance de los turcos—, Argyrópilo formó parte sustancial de la corte que acompañó, en 1439, al emperador bizantino Juan VIII Paleólogo a dicho Concilio —también llamado de Basilea-Ferra-Florencia, por las distintas sedes en las cuales aconteció, de 1438-1445. Hay, sin embargo, varios datos biográficos que como el anterior carecen de la documentación suficiente para ratificarse. Así, según parece, Argyrópilo también fue rector de la Universidad de Padua en 1442. Cfr. William Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, 1870, v. 2., pp. 587-588.

⁴³ Johannes Reuchlin nació el 29 de enero de 1455 en Pforzheim y murió el 30 de junio de 1522 en Stuttgart. Es considerado uno de los filósofos, filólogos y humanista más importante de Alemania. Reuchlin tradujo varias obras clásicas, por ejemplo: la *Apología de Sócrates* de Jenofonte, fragmentos de Luciano y algunos discursos de Demóstenes. También tradujo no pocas obras de los Padres de la Iglesia. Mostró gran interés por el estudio del hebreo, como lo demuestran dos de sus obras: *De rudimentis hebraicis* y *De accentibus et orthographia linguae Hebraicae*. De hecho, *De rudimentis hebraicis* es la primer gramática hebrea redacta por un autor cristiano, y fue de gran utilidad para el conocimiento directo de la Biblia. Sospechoso por sus trabajos sobre la cultura judía, fue acusado de herejía, y sólo una orden del Papa logró absolverlo. Abiertamente Reuchlin no defendió la Reforma protestante, como sí lo hizo su sobrino, verdadero adalid del protestantismo, Philipp Melanchthon.

⁴⁴ Léase el artículo de Fotis Vassileiou y Barbara Saribalidou, “John Argyropoulos teacher of Leonardo Da Vinci”, en <http://www.philosophypathways.com/newsletter/issue117.html> (consulta: 17 de abril, 2009).

⁴⁵ Bartolomeo Platina nació en Piadena (*Platina* en latín), cerca de Mantua, en el año 1421 y murió en Roma, en el año 1481. Alrededor del año 1477, el Papa Sixto IV lo nombró prefecto de la Biblioteca Vaticana (el magnífico fresco de Melozzo da Forli, que se ubica en la Pinacoteca Vaticana, recuerda este hecho). Platina es autor del que es considerado el primer tratado sistemático sobre la historia del Papado: *Pontificum Platinae historici Liber de vita Christi ac omnium Pontificum qui hactenus ducenti et viginti duo fuere* (Venecia, 1479).

⁴⁶ Humanista florentino (1425-1498), maestro de Lorenzo de Médici y miembro de la Academia platónica florentina. Tradujo en italiano la *Historia natural* de Plinio, comentó la *Divina Comedia* de Dante y no pocas obras de Petrarca; y fue además estudiosos de Horacio y Virgilio.

⁴⁷ El humanista y poeta italiano Angelo Poliziano nació el año de 1454 en Montepulciano, Toscana. Fue tutor de los hijos de Lorenzo de Médici. Aunque Poliziano murió a la edad de 40 años, escribió numerosas obras y tradujo al latín varios autores griegos, como Epicteto, Homero, Platón y Heródoto. Es de resaltar su versión en

Sostuvo amistad con los más renombrados personajes de aquella época, no menos que acaloradas discusiones⁴⁸.

Como puede verse, poco más adelante, en la lista de obras, Argyrúpilo dedicó casi la totalidad de su vida a traducir al latín buena parte de los textos aristotélicos. Para el humanista bizantino, Aristóteles era suma de toda la tradición filosófica griega⁴⁹. Al traducir, por tanto, cuantos tratados había compuesto el filósofo griego, transmitía mucho más que el pensamiento de un solo hombre (tal vez, en la traducción, Argyrúpilo también encontró un medio para continuar, ahora en latín, una tradición que por aquel entonces con el ocaso de Constantinopla estaba en situación de peligro).

El humanista bizantino también examinó la doctrina aristotélica en sendos comentarios, que luego él mismo tradujo al latín (posteriormente, uno de sus alumnos, Donato Acciaiolli⁵⁰, recopiló, editó y publicó los comentarios del maestro, en Florencia, 1478).

Argyrúpilo criticó severamente las obras de Cicerón⁵¹, conoció a profundidad la filosofía de Platón y tradujo la doctrina de Aristóteles con la mayor elegancia posible. Las cuestiones filosóficas que ocuparon el pensamiento del humanista bizantino estuvieron dirigidas por el intento de conciliar las teorías de Platón con las tesis de Aristóteles. Tal vez, por considerar consistente la teoría platónica de las *Ideas* y en un último intento por descubrir que el discípulo no difiere sustancialmente del maestro, apuntó, en varias de sus obras, las principales semejanzas entre los principios platónicos y aristotélicos, sobre todo, con constantes recurrencias a los originales griegos. Aún más, a fin de defender el pensamiento platónico y su unidad con el aristotélico, así como la total congruencia de esas filosofías con el credo cristiano, asesoró al Cardenal Bessarión⁵² en la redacción del tratado *In calumniatorem Platonis* (1469). Argyrúpilo no dudó en afirmar la existencia de las *Ideas*.

Hofman⁵³ sitúa el fallecimiento de nuestro bizantino a finales del siglo XV, a la edad de 70 años,

hexámetros latinos de los cantos II a V de la *Iliada* homérica. Por desgracia, Angelo Poliziano no dejó ninguna edición completa de sus obras. Lo que se conserva de su producción literaria son las innumerables acotaciones a obras diversas, los extractos de sus *Zibaldoni autografi*, y una serie de notas lexicográficas y de crítica textual sobre autores de la Antigüedad clásica, conocidas como *Miscellanorum centuria prima* (1480) y *Miscellanea impressa* (1489). También compuso epigramas en griego y poemas en latín como prólogo a sus lecciones sobre autores clásicos (*Sylva in scabiem*, 1475). Poliziano escribió con la misma destreza y calidad en italiano y en latín, y entre sus muchos trabajos cabe destacar *Orfeo*, obra de teatro de carácter lírico con acompañamiento musical, que fue una de las primeras composiciones dramáticas de la Italia renacentista, así como las 171 octavas que nos han llegado de *Estancias* (1494), que se suele considerar como su obra más importante. En este poema, incompleto y escrito en italiano, el autor exaltó los amores entre Giuliano de Médici y Simonetta Cattaneo. Poliziano también se adentró en el terreno de la filosofía con la *Praelectio in Priora Aristotelis Analytica*, igualmente titulada *Lamia*. Angelo Poliziano falleció en 1494.

⁴⁸ Cfr. Smith, *op. cit.*, p. 588.

⁴⁹ Cfr. Josef Matula, "John Argyropoulos and his Importance for the Latin West" en *Acta Universitatis Palackianae Olomouncensis*, Facultas Philosophica (Philosophica-Aesthetica, 32), 2006, p. 48.

⁵⁰ El humanista italiano, Donato Acciaiolli nació en Florencia, en el año de 1429. Fue célebre por su erudición en la lengua griega. En 1478, dio a conocer su traducción latina de las *Vidas paralelas* de Plutarco; fue además gran comentarista y promotor de la obra de Aristóteles.

⁵¹ Cfr. Smith, *op. cit.*, p. 588. y Josef Matula, *op. cit.*, p. 47.

⁵² El célebre Cardenal de la Iglesia romana, de origen griego, arzobispo de Nicea y Patriarca latino de Constantinopla, Basilio Bessarión nació el 2 de enero de 1403, en Tresibonda (Turquía). Fue uno de los personajes que mayor empeño puso para lograr en el Concilio de Florencia la unificación entre la Iglesia romana y griega. Con poco más de 800 códices griegos, la biblioteca particular de Bessarión fue una de las más importantes de la época (actualmente forma parte sustancial de la Biblioteca Marciana de Venecia). Bessarión murió en Rávena, el 18 de noviembre de 1472. Tal vez la más renombrada de sus obras sea el *In calumniatorem Platonis*. Compuesta por cuatro libros, esta obra constituye un intento más por conciliar la doctrina platónica con los principios del cristianismo. Originalmente fue redacta en griego y constaba de tres volúmenes, al final, sin embargo, fue publicada en latín, en 1469, y en cuatro volúmenes. Cfr. Eugenio Garin, *History of Italian Philosophy. Volume I*, translated from Italian and edited by Giorgio A. Pinton, Rodopi, 2008, p. 225.

⁵³ *Lexicon Universale*, Leiden, Jacobus Hackius, 1689, t.2., p. 656.

en la ciudad de Roma.⁵⁴

Sin duda, para el humanismo italiano, Argyrópilo constituyó una fuente en donde conocer la sabiduría bizantina. Aún más, con sus traducciones, de acentuado estilo ciceroniano, cultivó el resurgimiento del latín clásico. No sin razón, hay quienes lo consideran como el más importante intelectual griego de inicios del Renacimiento⁵⁵.

A continuación, damos nota de todas las obras argyropíleas —ya sean traducciones, comentarios y demás— que colegimos de las distintas fuentes y artículos consultados.

La edición veneciana⁵⁶ (*Gregorius de Gregoriis*, 1496, 2 vols., folio) recopila las traducciones siguientes (con excepción del tratado *De mundo*, que es del Pseudo-Aristóteles, todas son obras aristotélicas):

Categoriae et Praedicamenta.

Physica aut Acroases Physicae aut De Naturali Auscultatione Libri VIII.

De Coelo et Mundo Libri IV.

*De Anima Libri III.*⁵⁷

*Metaphysica Libri XII.*⁵⁸

De Interpretatione.

Analytica Priora.

*Analytica Posteriora Libri II.*⁵⁹

También en Venecia, hay una edición (al parecer, es la primera) de su traducción de la *Ética nicomaquea*:

Ethica Aristotelica. Ioanne Argyropylo interprete, Venecia, Iacobus Pencius, 1503.⁶⁰

⁵⁴ Smith (*op. cit.*, p. 588) colige como fecha más temprana el año de 1478, y como la más tardía el año de 1480; Josef Matula (*op. cit.*, p. 45) sitúa la muerte de Argyrópilo hasta el 1487, el día 26 de Junio.

⁵⁵ Edward Gibbon, por ejemplo, enumera a Argyrópilo entre los eruditos bizantinos que, como Teodoro de Gaza (1411-1475), Jorge de Trebizonda (1395-1484) y Demetrio Calcocondiles (1423-1511), restauraron el estudio de la literatura griega en Italia. Cfr. Gibbon, E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. by J. B. Bury, Methuen, London, 1926, vol. 7, pp.129-130.

⁵⁶ Según parece, es la primera edición de las traducciones argyropíleas (cfr. Smith, *op. cit.* p. 589). Revisando, vía internet, los catálogos de varias universidades europeas, no encontramos una sola edición anterior al año de 1496, fecha en la que el impresor italiano Gregorio di Gregorii imprime las versiones argyropíleas. Es muy posible que tal edición sea verdaderamente la primera.

⁵⁷ Cuando menos hay cuatro ediciones más: *Tres De anima libri per Ioannem Argyropylum e Graeco in Latinum traducti*, Venetiis, per Iacobum de Pentio, 1508; *Aristotelis De anima libri tres, interprete Ioanne Argyropilo Byzantio*, Nicolas, Paris, 1542; *Aristotelis De anima libri tres. Ioanne Argyropylo Byzantio interprete*, Gryphius Sebastien, Lugduni, 1546; *De anima libri tres. Ioanne Argyropylo Byzantio interprete*, Payen, Thibaud, Lugduni, 1546.

⁵⁸ Los libros decimotercero y cuarto no fueron traducidos por él, según Smith en *op. cit.* p. 599.

⁵⁹ Reeditadas en París localizamos las siguientes: *Aristotelis De anima Libri tres, ad Cosmum Medicem, interprete Ioanne Argyropyle Byzantino*, Paris, P. Calvarin, 1530; *Aristotelis Libri quatuor de coele, Argyropylo interprete*, Paris, Prigent Calvarin, 1530; *Aristotelis Physicorum Libri octo, interprete Ioanne Argyropulo*, Paris, Prigent Calvarin, 1530; *Aristotelis Libri quatuor Aristotelis de Coelo, Argyropylo Byzantio interprete*, Paris, Prigent Calvarin, 1535; *Aristotelis Physicorum Libri Aristotelis ad Petrum Medicem, interprete Ioanne Argyropilo Byzantio*, Paris, Prigent Calvarin, 1535; *Aristotelis Libri quatuor Aristotelis de Coelo, Argyropylo Byzantio interprete*. Paris, Prigent Calvarin, 1538.

⁶⁰ Hay varias reediciones: *Aristotelis Ethica. Ioanne Argyropylo interprete*, Venetiis, per Iacobum Pencium, 1506; *Aristotelis Ethica ad Nicomachum. Interprete Ioanne Argyropylo*, Venetiis, per Caesarem Arrivabenum, 1518; *Aristotelis Stagiritae peripateticorum principis Ethicorum ad Nicomachum libri decem. Ioanne Argyropylo interprete, nuper recogniti & cum Donati Acciaoli Florentini viri doctissimi commentariis*, Venetiis, in officina Lucaeantonii Iuntae florentini, 1535; *Aristotelis Stagiritae peripateticorum principis, Ethicorum ad Nicomachum libri decem. Ioanne Argyropylo interprete Byzantino, nuper ad Graecum exemplar diligentissime recogniti*, Venetiis, apud Franciscum, & Gasparem Bindonum fratres, 1565; *Ethicorum Aristotelis Stagiritae libri decem, ad Nicomachum conscripti. Ioanne Argyropylo, & Dyonisio Lambino interpretibus cum Donati Acciaoli commentariis, & Raphaelis Volateran in singulos libros*, Venetiis, apud Ioannem Antonium Bertanum, 1576. También en París, hay una impresión en 8º: *Decem li-*

Argyrópilo también fue traductor del *Hexamerón* de San Basilio:

Hexameron Magni Basilii per Ioannem Argyropolum e Greco in Latinum conuersum, Impressum Romae, apud Iacobum Mazochium Romanae Achademiae bibliopolam, 1515⁶¹.

Las autoridades o fuentes que utiliza Smith señalan tres traducciones más como verdaderamente atribuibles a Argyrópilo —el mismo Smith, sin embargo, dice no haber encontrado⁶² siquiera una sola impresión de las mismas:

Politica Libri VIII

*Oeconomica Libri II*⁶³

Mechanica Problemata

No hay constancia segura, pero parece que Aldo Manucio imprimió todas las traducciones del humanista bizantino, de 1518 a 1520⁶⁴.

Argyrópilo es autor (propiamente dicho) de las siguientes obras editadas:

Περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως ο *De Processione Spiritus Sancti* (impresa por Leo Allatius en *Graecia Orthodoxa*, vol. I., pp. 400-418⁶⁵)

Oratio quarta pro Synodo Florentina (citada por Nicolaus Comnenus Papadopoli en sus *Praenotiones Mystagogicae*⁶⁶).

Commentarii in Ethica Nicomachea, Florencia, 1478.

Commentarii in Aristotelis Metaphysica, París, 1515.

Epistola ad Alexandrum, in qua de libris ad methodum civilium sermonum spectantibus disseritur, Venecia, Gregorius de Gregoriis, 1496.

Los escritos siguientes aún permanecen inéditos, y son en su mayoría manuscritos dispersos en varias bibliotecas europeas:

Consolatio ad Imperatorem Constantinum in morte fratris Joannis Paleologi extincti, A. D. 1448 (citada por Leo Allatius en su libro *De Synodo Photiana*, p. 542⁶⁷; a esta misma obra parece hacer referencia Hofman⁶⁸).

Monodia in obitum Imperatoris Joannis Palaeologi (Hofman cita esta obra simplemente como *Monodia*⁶⁹; puede ser que se trate de otra distinta a la presente; no hay más datos en Hofman).

Comparatio veterum Imperatorum cum hodierno o *Veterum Principum cum Imperatore nunc regnante Comparatio* (hay más variantes en el título; en tal obra, Argyrópilo compara a los emperadores griegos de Constantinopla con los usurpadores turcos).

Homilia de Imperio, ad Constantinum Palaeologum.

De regno.

Ad Papam Nicolaum V.

bri ethicorum Aristotelis ad Nicomachum ex translatione Joannis Argyropili Byzantii: communi familiarique Jacobi Fabri Stapulensis commentario elucidati et singulorum capitula argumentis prenotati, París, Henri Estienne, 1514. El número de reediciones continúa tanto en Italia como en Francia; sólo hemos registrado unas cuantas. De hecho, casi todas las traducciones, que hasta ahora hemos citado, tuvieron varias impresiones más. Parece, por tan gran número de ediciones consecutivas, que fueron sumamente exitosas las traducciones de Argyrópilo.

⁶¹ Consta una reedición más de esta obra: *Diui Basilii magni Caesariensis Episcopi eruditissima opera, quorum catalogum in sequenti pagella deprehendes, interpretes: Iohanes Argyropilus, Georgius Trapezun, Raphael Volaterra, Rufinus Presbyter*, Cologne, 1523.

⁶² *Op. cit.*, p. 589.

⁶³ Al parecer, éstas dos fueron impresas en 8º, Venecia, 1506.

⁶⁴ *Cfr.* The Original Catholic Encyclopedia en línea: <http://oce.catholic.com/index.php?title=John_Argyropulos>, s.v. "John Argyropulos" [Consulta: 17 de abril, 2009].

⁶⁵ Es referencia de Smith en *op. cit.* p. 588.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ También es referencia de Smith en *op. cit.* p. 589.

⁶⁸ Hofman, *Lexicon universale*, Leiden, Jacobus Hackius, 1689, t.3., p.656.

⁶⁹ *Idem.*

Poemata Graeca Ecclesiastica (incluye composiciones poéticas de Argyrúpilo, y de otros autores más).

Solutiones Quaestionum quae proposuerant Philosophi et Medici quidam ex Cypro insula.

Expositiones in Aristotelis Ethica, Physica, Lib. de Anima y Mechanica (Fabricius, en *Bibliotheca Graeca*, vol. III, p. 479, menciona estos comentarios).

A toda la lista de obras anteriores hay que sumar la traducción que Argyrúpilo hiciera de la *Isagogé* porfiriana. Según Smith, un manuscrito de la Biblioteca Bodleiana (“*Cod. Barocc. LXXXVII*, de acuerdo con el catálogo *MStorum Angliae e Hiberniae*”⁷⁰), contiene la traducción de la *Isagogé*, con escolios marginales del mismo Argyrúpilo (el manuscrito también presenta la efigie del humanista bizantino)⁷¹. Para el estudioso norteamericano, esa traducción es la que posteriormente se editó con el título de *Praedicabilia aut de quinque vocibus*, en Venecia, 1496 —luego reeditada en Basilea y Roma, en 1515.⁷²

Como anotamos al principio, la traducción que fray Alonso eligió para el conocimiento de la *Isagogé* porfiriana fue, precisamente, la de Argyrúpilo. Unas cuantas anotaciones respecto de esa traducción renacentista (pues es tema que requiere de un estudio mayor) tal vez consigan dar idea del por qué el fraile agustino la incluyó en su tratado de dialéctica, en lugar de la autorizada traducción de Boecio.

Al hablar de su labor como traductor de Aristóteles, Argyrúpilo declara lo siguiente:

Decidí hacer una traducción más elegante de algunos tratados aristotélicos, con tal de que, si Aristóteles mismo estuviese presente, le resultase agradable aún a él mismo; así, al fin, Aristóteles podrá apreciarse entre las razas

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 589.

⁷¹ Por desgracia, cuando intentamos consultar, vía internet, el Catálogo de manuscritos de la Bodleian Library, la página web estaba fuera de servicio (<http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/sum-cat.htm>).

⁷² La Biblioteca de la Universidad Albert-Ludwigs de Freiburg (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), Alemania, registra en su catálogo la que quizás sea reimpresión de la edición veneciana que cita Smith: *Porphyrii Isagoge, id est, introductio in dialecticem. Item Aristotelis opera omnia, quae pertinent ad inventionem et iudicationem dialecticae... Partim Argyropilo Bizantino, partim Boethio Severino interprete*, Lovaina, Servatius Sassenius, 1547 (Universitätsbibliothek Freiburg, Katalog Freiburg Suchergenbis, Bibliogr. Nachweis: NUC 465.683). En tal catálogo hay cuatro registros más de esa obra: *Porphyrii Isagoge, id est, introductio in dialecticem. Item Aristotelis Opera omnia, quae pertinent ad inventionem et iudicationem dialecticae. Omnia castigatius quam antehac aedita, Partim Argyropilo Bizantino, partim Boethio Seuerino interprete*, Lovanii, Sassen, 1568; *Porphyrii Phoenicis Isagoge, id est, Introductio In Dialecticem. Item Aristotelis Opera Omnia, quae pertinent ad inuentionem et iudicationem dialecticae. Omnia castigatius quam antehac aedita, et ad exemplar Graecum iam secundo diligentissime recognita. Partim Argyropilo Bizantino, partim Boethio Seuerino interprete*, Coloniae, apud Maternum Cholinum, 1579 (Bibliogr. Nachweis: VD16 P 4305); *Porphyrii Phoenicis Isagoge, id est, Introductio In Dialecticem. Item Aristotelis Opera Omnia, quae pertinent ad inuentionem & iudicationem Dialecticae. Omnia castigatius quam antehac aedita, et ad exemplar Graecum iam secundo diligentissime recognita. Partim Argyropilo Bizantino, partim Boethio Seuerino interprete*, Coloniae, apud Maternum Cholinum, 1586 (Bibliogr. Nachweis: VD16 P 4307); *Porphyrii Phoenicis Isagoge, id est, Introductio In Dialecticem. Item Aristotelis Opera omnia, quae pertinent ad inventionem et iudicationem dialecticae. Omnia castigatius quam antehac edita, et ad exemplar Graecum iam secundo diligentissime recognita. Partim Argyropilo Bizantino, partim Boethio Seuerino interprete*, Coloniae Agrippinae, In officina Birckmannica, sumptibus Arnoldi Mylii, 1600 (Bibliogr. Nachweis: VD16 P 4311). Tal vez, en el supuesto de que la traducción de la *Isagogé* sea la de Argyrúpilo, y no la de Boecio (ya que en el título, como puede verse, no se especifica con claridad qué traducciones del humanista bizantino son las que se incluyen y cuáles las de Boecio), la edición de 1547 sea la que sigue fray Alonso en la *Dialectica resolutio*, pues las otras ediciones son posteriores a la publicación del tratado alonsino (1554). Es de señalar, por otra parte, que fray Alonso tenía conocimiento de las ediciones de los textos aristotélicos que por aquel entonces estaba publicando la Universidad de Colonia (así, por ejemplo, en el folio 26r1, al dar sucinta biografía de Aristóteles habla, sin precisar el título, de un libro recientemente editado en la Universidad de Colonia en el cual se discuten algunos datos sobre la vida del filósofo griego); y, como puede observarse, varias de las ediciones antes citadas de la *Isagogé* fueron impresas en Colonia; tal vez alguna edición coloniense fue la que fray Alonso siguió e incluyó en el libro primero de su tratado dialéctico.

latinas en la misma forma en que le hubiese gustado aparecer entre sus conciudadanos⁷³

Argyrópilo, pues, no traduce Aristóteles palabra por palabra sino concepto por concepto, y la misma línea de pensamiento es apreciable en su traducción de Porfirio. Boecio simplemente traslada en tanto que Argyrópilo reelabora la *Isagogé* contadas veces a nivel de contenido y reiteradas ocasiones a nivel de frase, siempre con el firme propósito de traducir con ornato el texto de Porfirio. Así, y sólo por dar un ejemplo, Argyrópilo traduce la *Isagogé* I, 1 de esta manera:

Quasi ingressum quendam, tibi ad haec omnia demonstrando atque ab altioribus quidem quaestionibus abstinendo faciliores autem sic afferam, qualiter nunc tibi accomodatas esse coniecto (Como si fuera cierta entrada, te presentaré, cual ahora las considero adecuadas a ti, las cosas más fáciles, a fin de demostrarlas todas y prescindir ciertamente de cuestiones más profundas)⁷⁴

La versión de Boecio, en cambio, me parece un tanto “seca”, tal vez por la literalidad con que el filósofo romano traslada la expresión del original griego:

Tentabo breviter velut introductionis modo ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter coniectans (intentaré en pocas palabras, a modo de introducción, recorrer lo dicho por los antiguos, evitando investigaciones más profundas y tratando las más simple sólo medianamente)⁷⁵.

Aún más, mientras que Boecio vierte con el menor número de palabras posibles, el humanista bizantino no desprecia cuantas palabras le vienen a la mente para hacer del griego de Porfirio copioso latín. Ciertamente es que, de vez en cuando, el “abigarramiento” de elementos poco ayuda a la fácil lectura del texto. Pero, el gusto por una expresión latina mejor lograda que el anquilosado latín de escuela es indicio seguro del movimiento intelectual que Argyrópilo vive, al cual aspira y contribuye significativamente. Como buen renacentista (pensemos sólo en Petrarca o Erasmo) Argyrópilo busca revivir una tradición culta del latín que supere las deficiencias del latín escolástico.

Fray Alonso tiene en alta consideración, para la enseñanza de la lógica aristotélica y lectura de la *Isagogé*, la versión al latín de Argyrópilo por ser la que estaba en uso en las escuelas de aquellos tiempos⁷⁶ (seguramente, si eligió esa traducción, también fue para que el alumno tuviera texto donde ejercitar su conocimiento de la lengua latina, y así, con la prosa latina de un griego, pulir la suya propia).

Con tal traducción fray Alonso, como humanista, busca otra puerta de entrada a la doctrina de Porfirio que, sin romper con la tradición medieval firmemente sustentada en las versiones de Boecio, permita conocer en otra expresión de igual seriedad las fuentes de la reflexión filosófica de los griegos; y la encuentra, precisamente, en Argyrópilo. Porque de una traducción a otra median matices sustanciales de pensamiento que sólo son apreciables luego del conocimiento de otras lecturas de los textos. Fray Alonso, pues, elige a Argyrópilo pero no sin advertir que, cuando sea necesario, “no pasará en silencio” posibles variantes de traducción que afecten el sentido de la expresión. Así, aunque sólo unas cuantas veces, Boecio es citado en el libro tercero de la *Dialectica* para señalar, por medio de su comparación con Argyrópilo, divergencias de interpretación suscitadas por las posibles lecturas del original griego⁷⁷.

⁷³ Citado en inglés por Josef Matula en “John Argyropoulos and his Importance for the Latin West” en *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis, Facultas Philosophica*, 2006 (Philosophica-Aesthetica, 32), p. 47-48.

⁷⁴ ¶ 70.

⁷⁵ *Porphirii Isagoge translatio Boethii*, I, 1, ed. L. Minio-Paluello y B. G. Dod, Bruges/Paris, Desclée de Brouwer (*Aristoteles latinus* I, 6-7), 1966.

⁷⁶ ¶ 68.

⁷⁷ Así, por ejemplo, en el libro III, f59v2, a propósito de la expresión aristotélica “triángulo que está en un semicírculo”, compara la traducción de Boecio con la de Argyrópilo.

Sin duda, el hecho de que fray Alonso elija una traducción renacentista para el aprendizaje de un texto clásico de filosofía medieval, sitúa la *Dialectica resolutio* en un punto de justa medida entre la tradición medieval y la tradición renacentista.

Aún más, hay en la disposición de su tratado la decidida intención de atender por igual las opiniones que por aquel entonces escolásticos y renacentistas sostienen a propósito del método dialéctico. Conviene, pues, detenerse en el estudio de esa controversia de métodos, con tal de precisar la situación histórica que, en asuntos de dialéctica, tiene lugar cuando fray Alonso edita su tratado; y hay que comenzar por Petrarca...

II. LÓGICA ESCOLÁSTICA Y DIALÉCTICA HUMANÍSTICA: DE PETRARCA A FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ.

BREVE DESCRIPCIÓN HISTÓRICA

Petrarca juzgó severamente la ciencia escolástica con especial desprecio por el método dialéctico, porque no encontró en él sino silogismos tras silogismos sin sentido alguno para la verdadera formación del hombre. Sin embargo, para numerosos dialécticos, el humanista italiano tan sólo fue un ignorante de la ciencia dialéctica que, al no entenderla, no encontró otro remedio más que la censura.⁷⁸

Aunque es usual (a fuerza de tanto escucharlo) pensar que el renacimiento supuso el movimiento intelectual de mayor peso durante los siglos XIV y XV, la lógica de Oxford y París se halla en igualdad de condición frente a los renacentistas.

En el fondo, como trasunto de la defensa que Petrarca emprende por lo que él considera verdadera filosofía, está la entusiasta difusión de la lógica en los centros de estudio europeos. Los renacentistas reaccionan tardíamente para poner alto a la corriente intelectual que sacude Europa desde el siglo XII, el método dialéctico avanza implacable trastocando los órdenes de la ciencia.

Petrarca dedica varios folios a la cuestión porque ve venir un enemigo mayor que los infieles, surgido además en el seno mismo de la cristiandad y engendrado por cristianos doctísimos. Los maestros dialécticos, aunque acusados por afirmar doctrinas heréticas, a fin de cuentas, siempre se confiesan profundamente cristianos —sin ir más lejos, Guillermo de Ockham es hombre convencido de la fe cristiana. Pero, precisamente, es este el punto que más escandaliza a Petrarca: los dialécticos afirman ser cristianos, y sin embargo en lugar de vivir como tales consumen el tiempo en indagar la verdad antes que practicar la virtud. Por lo tanto, Petrarca eleva la voz para advertir de las nefastas consecuencias del estudio desmedido de la dialéctica; y para remediar los males recurre a las palabras de San Pablo.

El discurso que el Apóstol pronuncia en el Areópago de Atenas le proporciona los argumentos necesarios. Con San Pablo, Petrarca llama a la verdadera sabiduría, que consiste en aceptar con humildad los límites de la naturaleza humana y reconocer la vanidad de las especulaciones del intelecto humano en materia divina. Opinar lo contrario vale aquí por “temeridad y arrogancia presuntuosa”. El hombre sabio en Petrarca no se entretiene en “cuestiúnculas dialécticas”; es sabio porque con la sola herramienta de la fe confiesa la existencia de Dios sin necesidad de acudir a intrincados silogismos. En otros términos, quienes llevados por el método dialéctico cuestionan

⁷⁸ Para la exposición del parecer de Petrarca en asuntos de dialéctica, sigo el excelente estudio de Gabriel González, *Dialéctica escolástica y lógica humanística*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987, pp. 109-127.

todo como queriendo conocer infaliblemente, son necios y nada más. Petrarca piensa como San Pablo: ¿de qué vale saber tanto si aprovecha tan poco para la vida verdaderamente humana?⁷⁹ Ser entendido en dialéctica, conocer cuantas formas de silogismo son posibles para adquirir la verdad y ser hábil en elaborar argumentos durante una discusión, sólo tienen valor en tanto impulsan al amor de la virtud y al odio del vicio. Todos los libros morales de Aristóteles estuvieron en manos de Petrarca, poco o casi nada le sirvieron para hacerlo mejor. Con toda la sensatez posible, el hombre debe saber inescrutables los misterios de la naturaleza divina (siempre ocultos por más que se recurra a la silogística), y en consecuencia ocuparse más en amar a Dios que en indagar su naturaleza.

Petrarca no sólo recurre a las palabras de San Pablo, en el fondo quiere establecer una comparación entre los tiempos del Apóstol y los suyos. Y así, en tanto que, para la época del humanista, la dialéctica pasa por ser “sabiduría” en boca de un “hábil disputador”, cuando debería ser únicamente el medio y no el fin al cual se aspira, piensa Petrarca que sus días recuerdan de acerca aquéllos en que la filosofía de los griegos ocupaba el lugar de la sabiduría y sólo con el advenimiento del cristianismo conocieron la verdad y dejaron de juzgar por sabio lo que era simple vanidad.

En el siglo IV a.C., Platón juzgó severamente el arte retórico porque, a final de cuentas, la retórica cada día ganaba más terreno frente a la filosofía, hasta culminar en la escuela de Isócrates. De igual manera, cuando Petrarca adquiere consciencia del exitoso avance de la dialéctica en el campo de las ciencias alza la voz, aunque a destiempo. Para su época, la lógica escolástica es un arte imparable que, aun con la futura oposición de Lorenzo Valla, prosigue la marcha hasta el siglo XVIII, cuando menos. Varios contemporáneos de Petrarca son maestros dialécticos, y el método que ataca con tanto vigor es una novedad que desde París y Oxford lo cubre todo.

Petrarca emprendió la defensa de lo que él entendía por “verdadera sabiduría”, pero sin los pertrechos suficientes y con excesiva pasión. El ideal petrarquista estuvo tan distante del que se propuso en las Escuelas que poco importó a los escolastas italianos el grave alegato petrarquista. Así, en sentencia lapidaria, cuatro personajes de acentuada cultura juzgaron al maestro: Petrarca es un buen hombre, pero carece de instrucción⁸⁰.

Escrito casi al final de sus días, Petrarca replica a manera de invectiva en el tratado *De sui ipsius et multorum ignorantia*, donde estima mejor entender poco de dialéctica que verse extraviado en cavilaciones que sólo parieron los retorcidos ingenios dialécticos para alabanza propia.⁸¹

La pasión con que Petrarca expresa su opinión en materia de dialéctica si bien no tuvo respuesta inmediata, con el paso del tiempo conmoverá a tal punto los ánimos que pesará gravemente en la concepción de la escolástica como una filosofía decadente y sin sentido.

Con bastante recurrencia, vienen a nuestra mente las ideas renacentistas que opacaron durante largo tiempo la ciencia de los escolásticos. Sólo a comienzos de siglo, los especialistas han sobrepasado al fin las notas de descrédito que Petrarca y, sobre todo, Valla impusieron a la escolástica. Así, por ejemplo, Karl-Otto Apel ha sostenido que la polémica humanista contra la dialéctica escolástica no alcanza en general un verdadero nivel filosófico y se pierde en alusiones al bárbaro lenguaje de

⁷⁹ Más o menos así lo expresa en *De sui ipsius et multorum ignorantia*, ed. L. M. Capelli, París, 1960, p. 25. Capelli preparó tal edición con base en el manuscrito autógrafo de la Biblioteca Vaticana (*Vaticanus* 3359), de fecha 1370.

⁸⁰ Según Gabriel González (*op. cit.* p. 116.) Petrarca tuvo conocimiento de esta sentencia con que ciertos comensales habían concluido su juicio sobre el humanista, por noticia del gramático Donato degli Albanzani de Pratovechio, y fue entonces cuando decidió dar virulenta respuesta con la obra *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Las circunstancias que dieron origen a tal escrito le confieren cierto sabor de confesión personal, casi de manifiesto filosófico; tal vez sea la expresión más clara de su posición filosófica.

⁸¹ En realidad Petrarca hace eco de aquellas palabras de Cicerón con las cuales el orador romano denostaba la dialéctica de los estoicos por razones semejantes a las del humanista: “con tanta frivolidad y vana presunción que sería mejor quizás no saber nada” (*Tusc.*, II, 4, 12).

los dialécticos y en proclamas repetidas, por parte de los humanistas, de elegancia y elocuencia.⁸² Si bien tal afirmación tiene cierto soporte por cuanto respecta a Petrarca, no acontece igual con Lorenzo Valla y mucho menos con Agrícola.

Petrarca, en efecto, nunca aportó un sistema coherente de ciencia lógica que pudiera oponer con consistencia a la escolástica; pero, a diferencia de éste, Lorenzo Valla desarrolló una lógica con la suficiente fuerza para alcanzar la misma categoría de método que, por larga tradición, dedicación y estudio, los escolásticos habían logrado para la suya. En las *Dialecticae disputationes* (1439), la lógica que Valla precisa en buena medida es *tópica*.

Ya en la Antigüedad clásica (es perceptible en los textos sobre dialéctica antigua⁸³) suele dividirse el arte dialéctico en dos vertientes, que *grosso modo* pueden designarse *tópica* y *analítica* (para usar dos términos con los cuales, de cierta manera, es posible expresar las propiedades que los teóricos de la época de Alonso y Alonso mismo ven en la ciencia dialéctica o lógica).⁸⁴

Poco a poco esas dos vertientes —esencialmente unidas en Aristóteles— fueron distando cada vez más hasta dar lugar a dos formas por completo enfrentadas, como es visible en la polémica de humanistas y escolásticos. De un lado, la lógica *tópica* es la de los humanistas; y del otro, la *analítica* es lógica de los escolásticos.

Definida, *lato sensu*, la lógica *tópica* no es más que maquinar con la menor dilación posible una trabazón de argumentos que durante el transcurso de la discusión pongan en situación de franca inconsistencia las tesis opuestas. Para tales efectos, el que discute ha de recurrir a ciertos argumentos comunes, llamados conforme a la tradición retórico-dialéctica *topoi*, y que dicha lógica precisa; aun más ofrece esos lugares comunes en los cuales apoyarse prontamente y sin temor a errar, toda vez que por ser comunes suponemos con relativa certeza sus resultados. Por consiguiente, la lógica *tópica* más que ciencia vendría a ser sólo una herramienta con la cual comenzar, desarrollar y concluir la discusión dialéctica; y sobre todo, en orden a sus fines prácticos, en ella el dialéctico encuentra, con prontitud, la materia con la cual lograr la aceptación a lo propuesto.⁸⁵

Al conceder mayor importancia a la parte *tópica* de la dialéctica y casi nula relevancia al sustento analítico, Valla entró en conflicto casi intencional con el tradicional método escolástico, pero, de paso, consiguió aquella antigua asociación aristotélica entre dialéctica y retórica en tanto que si esta última busca conmover los ánimos para hacer de la voluntad del otro afable a nuestros argumentos, la dialéctica aunque por una vía mucho más estricta, a fin de cuentas, persigue lo mismo.

Sin duda, concebir así la dialéctica significó el retorno a su más antiguo y natural encauce que no es otro sino encontrar lo probable para causar asentimiento.

Ahora bien, Aristóteles (con mucho el filósofo al que con mayor apego sigue la escolástica) apuntó otro concepto de dialéctica, y será este modo de entenderla el que más peso tenga en la filosofía escolástica.

Por estar expuesta, casi en su totalidad, en los *Analíticos primeros y posteriores*, aquella forma de lógica, que precisa los medios por los cuales alcanzar el conocimiento verdadero, ha recibido el nombre de “analítica”. Y se trata, sobre todo, de una lógica pensada para la ciencia. Viene a ser, por consiguiente, el instrumento por el cual el intelecto discurre racionalmente para llegar al conocimiento verdadero.

Ante todo, el concepto de ciencia que se advierte en los *Analíticos primeros y posteriores* procede

⁸² Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1980, p. 155.

⁸³ Por ejemplo, Cicerón, *De finibus*, III y IV, *De natura deorum*, I, 8, 18, o bien Séneca, *Epist.*, 36, 4.

⁸⁴ Para pormenorizar en el tema consúltese Alonso de la Veracruz, *Tratado de los tópicos dialécticos*, introd., transcrip., trad., y not. Mauricio Beuchot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. XII y ss.

⁸⁵ Aristóteles establece en los siguientes términos la función dialógica de los *tópicos*: “encontrar un método por medio del cual podamos argumentar (*sylogizesthai*) sobre cualquier problema propuesto, basándonos en premisas probables, y evitar el contradecirnos al ser examinados (*Top.*, I, 6, 102-104)”.

por axiomas, es decir, por un conjunto de premisas que en sí mismas son necesarias, evidentes y apodícticas; y la lógica analítica versa, precisamente, sobre tal tipo de premisas.

A diferencia de la lógica tópica, la analítica usa premisas apodícticas y necesarias. Por eso produce auténtico conocimiento o ciencia. La lógica tópica al estar circunscrita al ámbito de la discusión parte de premisas opinables que por ser opinables necesitan de la aceptación del otro, en cambio la lógica analítica prescinde de lo opinable y asume lo que necesariamente se da por cierto y es demostrable (no quiero dar a entender que la lógica tópica no pueda usar premisas apodícticas, por el contrario siempre viene mejor para estructurar nuestro discurso lo que es incuestionable que aquello que lo mismo puede ser cierto que no; pero téngase presente que estar en una discusión intentando que el otro dé por buena mi postura y la acepte, impone rápidamente condicionantes que son, en toda discusión pública, el hecho de que no se busca la verdad en la misma medida que conseguir el asentimiento ajeno). Tal vez, por causa de esto, esas dos formas de lógica parecen sustancialmente distintas en tanto que una produce sólo opinión y la otra ciencia.

Sin embargo, esas dos lógicas, en realidad, son una sola en Aristóteles, sobre todo, porque la lógica tópica contiene el método de invención que la analítica requiere para encontrar los elementos con los cuales construir el silogismo demostrativo, que es el que verdaderamente causa ciencia. Pese a su papel complementario, el estudio de la parte analítica de la lógica aristotélica tuvo, en el marco doctrinal de la filosofía escolástica, un desarrollo mucho mayor que la otra. Sólo con los humanistas del Renacimiento, la lógica tópica volverá a cobrar la suficiente importancia, a tal punto que Rodolfo Agrícola dedicó “gruesos volúmenes” para organizarla aún más, pero en continuación con ciertos presupuestos de filosofía escolástica. En el *De inventione dialectica*, el humanista frisón dio seguimiento y perfeccionamiento a la lógica tópica y, a la vez, valoró la lógica analítica con puntual acierto. En él ya no se trata, como fue desde Petrarca hasta Valla, de soslayar la ciencia escolástica, sino de sopesar cuanta doctrina hay de provecho en la lógica humanista lo mismo que en la escolástica para el estudio de la dialéctica; si bien persiste en Agrícola aquel propósito común a casi todo humanista: no caer en los excesos de la exigente, meticulosa y en no pocas ocasiones “tortuosa” lógica de los escolásticos, con especial precaución puesta en el estudio de la silogística y las sùmulas.⁸⁶

Con todo, la polémica que inició Petrarca contra la dialéctica escolástica, consolidó Lorenzo Valla en una nueva lógica y Agrícola atenuó es de tales dimensiones que todavía sigue en pie cuando fray Alonso de la Veracruz edita la *Dialectica resolutio*; y sigue siendo la principal cuestión a solucionar si la lógica escolástica es método que conviene más a la formación del alumno o persona cualquiera, o mejor hay que rectificar el rumbo y optar por la lógica humanista. Fray Alonso en nada indiferente a situaciones que requieren una pronta definición, asume postura propia, una actitud que, de un extremo a otro, busca proporcionalidad.

En las obras donde fray Alonso habla de lógica, es apreciable el profundo compromiso que asume ante las tendencias intelectuales de la época; sin duda, conoce a precisión las ideas del humanismo renacentista en materia de lógica, tanto que ha leído cuidadosamente los textos de Rodolfo Agrícola, y ha juzgado necesario, para la formación de cualquier estudiante, conocer la lógica tópica de Aristóteles, Cicerón, Temistio y Boecio. Sabe que no debe concluir el estudio de las sùmulas sin hacer referencia a la lógica tópica, que bien aprendida sirve a los alumnos tanto como la analítica al momento de discutir cuestiones de la mayor tensión como son la dominación española, la propagación de la fe católica y discusión sobre la naturaleza de los indios, donde los argumentos deben hilvanarse con toda precisión para evitar errores. Así, con el fin de coronar el estudio de

⁸⁶ Para un estudio crítico de la obra de Agrícola, consùltese: María Leticia López Serratos, *El humanismo de Rodolfo Agrícola: Los lugares y su utilidad en la argumentación*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Facultad de Filosofía y Letras, México, 2008.

las sùmulas, cita y sigue de cerca, en la *Recognitio summularum*, la exposici3n de Rodolfo Agrícola. Con el título *Tractatus de locis dialecticis seu de Topicis*, a modo de apéndice de la citada obra, resume las teorías, renacentistas y escolásticas, sobre la disputa argumental señalando los t3picos más convincentes, por ejemplo, el de la definici3n (“lo que vale para la definici3n vale para lo definido”) o bien, el del todo a la parte (“lo que se predica del todo se predica de la parte”) y otros semejantes.

Pero, sin duda, el tratado donde puede apreciarse en detalle la tinta escolástica a la vez que humanista de fray Alonso con la cual delinea postura propia en asuntos de l3gica, est3 en la *Dialectica resolutio*.

Una vez puestas en la balanza opiniones tan disímiles, de escolásticos y renacentistas, fray Alonso resuelve conformar un tratado que, en materia de dialéctica, tenga proporciones a partes iguales entre los extremos; de suerte que, si por un lado la *Dialectica resolutio*, resulta un tratado de l3gica escolástica por ser en esencia curso que su autor dedica al estudio de la l3gica mayor, leída por el otro lado, bien puede considerarse una obra humanista en la medida en que en ella fray Alonso expresa en atavíos de modestia singular la ciencia dialéctica de aquel entonces, deja de lado consideraciones analíticas que estén demás, consulta, como los renacentistas para editar una obra, cuantos testimonios hay sobre el asunto con tal de conocer otras lecturas de los textos y sigue, para la exposici3n de Aristóteles, las traducciones renacentistas del humanista bizantino Argyrópilo.

Ahora bien, a diferencia de Petrarca, fray Alonso en la *Dialectica resolutio* como en todo tratado de su autoría, decididamente cultiva el método dialéctico de disertaci3n escolástica para la soluci3n de cualquier cuesti3n, sin duda, porque en él encuentra un camino por demás probado para sopesar con acierto aquellos asuntos que requieran de una l3gica precisa; en consecuencia, cuantas veces el humanista italiano desacredita la ciencia escolástica como medio en nada conveniente para la formaci3n del hombre, es sólo dictamen en expresi3n bellamente labrada, pero vacío de sentido en tanto que, para fray Alonso es claro, aprovecha mucho para cualquier alumno o persona discutir con un método tal que obliga por principio intrínseco a considerar por igual opiniones tan contrarias con el fin de encontrar soluciones lo más precisas posibles cuando se discute si es lícita la dominaci3n española en América, si la naturaleza de los indios es de menor condici3n que el común de los españoles, si las naciones “bárbaras” no tienen derecho a la autodeterminaci3n y otras cuestiones de igual dificultad.

En suma, en los apasionados escritos de Petrarca surgió un punto de ruptura apenas de temerse en la estructura del edificio l3gico de la ciencia escolástica, la ruptura sin embargo motivó la construcci3n de una nueva l3gica que hasta Lorenzo Valla fue método singularmente distinto del escolástico, y la escisi3n en adelante suscitó constante polémica entre humanistas y escolásticos con objeto de pronunciarse por uno u otro sistema l3gico; sólo con Agrícola y fray Alonso la situaci3n de polémica en vez de disidencia en los métodos a seguir, fue síntesis conciliatoria, fue soluci3n de continuidad entre los principios escolásticos y humanistas.

Y esa misma soluci3n de continuidad se advierte en la actitud que fray Alonso asume ante la reforma de la enseñanza l3gica que acontece por aquel entonces.

III. FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ Y LA REFORMA DE LA ENSEÑANZA L3GICA

Por los días en que fray Alonso dicta cátedra de artes a sus cofrades en el colegio de Tiripetí3n y todavía después en la Universidad de México, en las universidades españolas continúan los intentos por reformar la ciencia l3gica. Fray Alonso desde las tierras recién descubiertas, se suma a la misma

tarea. Y comienza en el Nuevo Mundo la prédica de volver a la pureza aristotélica. Así lo expresa en la epístola nuncupatoria a la *Dialectica resolutio* —ya lo había dicho en la *Recognitio summularum* y otro tanto insistirá en la *Physica speculatio*.

La cuestión sobre el retorno al verdadero origen de la ciencia lógica, que no pocos situaban en Aristóteles, está presente como discusión de la mayor actualidad para el momento, en los centros de estudio europeos y novohispanos. Con la apertura de la Universidad de México, los intelectos del Nuevo Mundo tienen ocasión propicia para corregir los defectos de la educación europea. En materia de lógica y física, el curso de Artes, que fray Alonso comenzó a escribir seguramente durante su estancia en el colegio de Tiripetío y que después, hechas las debidas correcciones, daría a la imprenta, supone la adopción moderada, por parte de su autor, de las modernas corrientes de pensamiento que sacuden las cátedras de Salamanca y Alcalá en búsqueda de la restauración del aristotelismo y destierro de toda cuestión espuria —“por cuestión espuria” entiéndase “súmulas”.

Como bien se sabe, el conocimiento de las obras lógicas y físicas de Aristóteles determinó el desarrollo de la filosofía escolástica⁸⁷. Aristóteles proporcionó al hombre del Medievo un modo diferente de aprehensión de su universo, independiente de la doctrina revelada. La *Física* presentó una explicación sistemática de la naturaleza al tiempo que los *Analíticos* mostraron cómo edificar una demostración estrictamente científica. Asimismo el descubrimiento de los textos aristotélicos produjo la necesidad de comentarios que junto con sus prólogos se convirtieron en una forma literaria de la ciencia escolástica.

No obstante, tales *tractatus* pronto introdujeron problemas de contenido y terminología desconocidos antes en la dialéctica tradicional y aún en la de Aristóteles. De aquí que, por oposición a la lógica antigua, esta nueva forma de pensar fuera designada como lógica moderna. Quienes dedicaron su tiempo a estos menesteres fueron conocidos como modernos o terministas, por cuanto su objetivo consistía en valorar las propiedades de los términos (*propietas terminorum*).

En el siglo XIII, los nuevos problemas planteados por los terministas se agruparon en una considerable serie de pequeños tratados bajo el título *De proprietatibus terminorum*.⁸⁸ A mediados del mismo siglo, la nueva lógica en su aspecto teórico-doctrinal como en la enseñanza académico-universitaria, sobre todo en las Facultades de Artes de París y Oxford, encuentra prolija difusión en las más de 150 ediciones del *Tractatus* de Pedro Hispano: las *Summulae logicales*. Las súmulas serán a la lógica lo que las sumas a la teología: compendio sistemático del saber.

Sin embargo, dicho auge de la lógica trajo como mal congénito el enrarecimiento y complicación de la doctrina aristotélica, que ya de suyo era suficientemente compleja. Esto, de cierta manera, explica las quejas y lamentaciones de Juan Pablos por la decadencia y corrupción de la dialéctica⁸⁹, y al mismo tiempo es el aliciente no sólo de fray Alonso sino de otros tantos humanistas e incluso escolásticos, para conseguir una lógica de mayor apego al pensamiento de Aristóteles.

Es opinión común a un buen número de tratadistas de comienzos y mediados del siglo XVI afirmar que las súmulas representaban ese componente no aristotélico de la lógica. Aún más, para varios lógicos reformistas, los sumulistas, apoyándose en la enorme autoridad que suponía el nombre del Papa portugués (Pedro Hispano), habían llevado a tal grado de corrupción la dialéctica con la añadidura de cuestiones inútiles que en lo más mínimo Aristóteles tuvo en mente. Y es especial el

⁸⁷ Cfr. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patrísticos hasta el final del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1976, pp. 511- 515.

⁸⁸ Por *propiedad* o *propiedades de los términos* se entiende la exposición sistemática de las diferentes funciones que las palabras o expresiones desempeñan como elementos integrantes (términos) de una proposición determinada, siendo la suposición (*suppositio*) la propiedad más estudiada. Ésta, a grandes rasgos, consiste en la función específica o en el significado particular que adquiere un término tal en una proposición tal, en un contexto verbal dado. Cfr. Walter Brugger, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Herder, 2005, p. 528. s.v. “suposición”.

⁸⁹ Cfr. Epístola nuncupatoria de Juan Pablos, pp. 2-4.

acento que ponen cuando culpan a los sumulistas de haber hecho infranqueable la ciencia dialéctica para infinidad de estudiantes.

Es cierto que varias de las disquisiciones lingüísticas de los sumulistas a lo mucho apenas aparecen sugeridas en los textos aristotélicos cuando lo que es más usual es no encontrar ni siquiera una mínima anotación al respecto por parte de Aristóteles, pero, sin duda, los hallazgos de nuevos problemas ausentes por completo en la tradición griega y latina en los terrenos de la lógica, constituye un aporte sin igual en los estudios lógicos (especialmente los tratados sobre sùmulas impulsaron tremendamente el estudio de lo que hoy suelen llamar semántica de proposiciones)⁹⁰.

Tales descubrimientos dieron lugar a un nuevo tratamiento de la materia, que las más de las veces, supuesto que Aristóteles no dijo nada al respecto, distaron un buen tramo de las teorías aristotélicas, hasta dar lugar a otra rama de la lógica: las sùmulas. Con el transcurso de los siglos la dedicación al estudio de esta nueva perspectiva lógica adquirió tal fuerza que tras cada paso dado las complicaciones iban a más día con día. Llegó pues a un punto de máximo esplendor para en seguida comenzar su declive. Resulta bastante comprensible el por qué de su descenso tan sólo con observar el “entretramado” por demás bizarro en la formulación casi obsesiva por estructurar silogismos perfectos, que siempre dieran como conclusión la verdadera razón de ser de todas las cosas. Tanta precisión, que en ocasiones raya en lo absurdo, provocó la oposición ya no sólo de los humanistas sino incluso de los mismos escolásticos toda vez que para la defensa de cualquiera de sus tesis y por necesidad curricular tenían que transitar a través de las sùmulas.

Si bien es cierto que el supuesto estado de confusión y caos que imperaba sobre la lógica, es casi un tópico literario en el pensamiento de los filósofos escolásticos desde el siglo XIII,⁹¹ para la época de fray Alonso tiene pleno sentido: es suficiente hojear los tratados que versan sobre sùmulas para caer en cuenta del acierto en que estaban los lógicos reformistas de mediados del XVI.

Tal vez Juan Pablos exageró sus apreciaciones en cuanto a la situación de los estudios sobre lógica⁹². Pero, aunque el estilo del citado impresor suene hiperbólico, lo cierto es que en un tono igual de elevado y en ocasiones en declarada confesión de guerra, Villalpando⁹³ exigía la supresión de las sùmulas de los currículos escolares. Pronto acudieron en apoyo del mismo Villalpando, otros de no menor prestigio con lo cual la tesitura de las discusiones se acentuó al punto de dar inicio a la reforma de la enseñanza lógica.

Durante su estancia en la Universidad de Salamanca, Domingo de Soto⁹⁴ había dado ya los

⁹⁰ Para A. Moody las características esenciales de tal forma lógica “son el método metalingüístico de presentación, el procedimiento extensional (o cuantitativo) en el análisis de la lengua y el tratamiento formal de las estructuras semánticas y sintácticas de la lengua” (“The Medieval Contribution to logic” en *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic*, Berkeley, Collected Papers, 1933-1969, p. 375).

⁹¹ Cfr. Gabriel González, *Dialéctica escolástica y lógica humanística*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987 pp. 23-24.

⁹² Cfr. Epístola de Juan Pablos, pp. 2-4.

⁹³ El teólogo y filósofo español, Gaspar Cardillo de Villalpando nació en Segovia, 1527, y murió en Alcalá de Henares, 1581. Fue asiduo comentarista de Aristóteles y Porfirio de Tiro. Publicó más de 20 tratados lógicos, físicos, cosmológicos y doctrinales. La más celebre de sus obras es la *Summa sumularum* (1557), donde expone abreviadamente las *Sùmulas* de Pedro Hispano. Cervantes cita esta obra en el *Quijote*: “en verdad, hermano, que sé más de libros de caballería que de las *Sùmulas* de Villalpando”; y aún en las Constituciones de la Real Universidad de México, de época del Virrey Cerralvo (1626), el texto a seguir para el dictado de sùmulas es esa misma obra: “Titulo 15. –De lo que an de leer los catedráticos de Artes/ Lo primero, ambos catedráticos leerán el curso en esta manera: / El primer año, en seis meses leerá las *Sùmulas*, por Villalpando, y luego empesará la *Lógica* por el maestro frai Domingo de Sotto (*Proyecto de estatutos ordenados por el virrey Cerralvo* (1626), ed. crít. Enrique González, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 85)”.

⁹⁴ Domingo de Soto nació en Segovia, en el año 1494, y murió en Salamanca, en el Convento de San Esteban, en el año 1560. De 1513 a 1514, estudió en Alcalá, donde fue discípulo de santo Tomás de Villanueva, luego prosiguió sus estudios en el colegio de Sainte Barbe de París, donde se graduó de maestro en artes

primeros pasos para regresar a las doctrinas aristotélicas puras. Sin embargo, Soto sólo sugirió se redujera la enseñanza de sùmulas a seis meses en lugar de la preponderancia que tenía en Alcalá, porque, después de todo, la consideraba un tanto útil.

No sólo Alonso de la Veracruz consideraba en poco la tradición de las sùmulas. Con esa dura expresión que lo caracteriza, Luis de Carvajal⁹⁵ pensaban de los sumulistas como Villalpando: las sùmulas no eran más que la “ruda” expresión de la “barbarie y sofstica” de la lógica anterior a la suya. Esos “sofstas muy ignorantes y gárrulos” de los que habla el mismo Carvajal⁹⁶ llevaron por senderos tan abruptos la ciencia lógica que acabaron por perder a cualquiera que emprendiese el camino. Había tanta necesidad de simplificar la materia que el mismo fray Alonso asume la tarea.

Así pues, la carrera intelectual de Alonso de la Veracruz se sitúa, precisamente, en esta época de transición hacia una lógica de expresión más sencilla en sus principios, sobre todo, con tal de que el alumno pudiera aprenderla en breve tiempo y con la debida precisión.

Cuando hablo de “transición”, quiero dar entender que la actividad intelectual de fray Alonso en materia de lógica está circunscrita a la paulatina reforma de dicha ciencia, la cual va desde comienzos del siglo XVI con Soto hasta finales del mismo siglo con Francisco Toledo⁹⁷ y Domingo Báñez⁹⁸. Por lo tanto, como periodo de transición, Alonso vive, cuando alumno, la farragosa ciencia de las sùmulas y, cuando maestro, contribuye significativamente al buen encauce de la empresa iniciada por un sector de la universidad de Salamanca; pero, puesto que es un proceso aún no terminado, no alcanza a ver la reforma definitiva de la lógica.

(1516-20). En 1524 tomó el hábito dominico en el convento de San Pablo de Burgos. En 1545 Carlos V lo envió al Concilio de Trento con el título de teólogo del emperador y después lo nombró su confesor. De 1532 a 1549, fue catedrático de vísperas en la Universidad de Salamanca. Asistió como teólogo a la controversia entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid (1550-51). En 1552, sucedió a Melchor Cano en la cátedra de prima Teología en la Universidad de Salamanca, que regentó hasta su muerte (1560). En la misma línea que Francisco de Vitoria, escribió sobre cuestiones jurídicas, especialmente, sobre las que tienen que ver con el derecho de gentes, así por ejemplo en *De iustitia et iure* (1553). Otras de sus obras son: *Summulae* (Burgos, 1529), *In dialecticam Aristotelis. Isagoge Porphyrii. Aristotelis Categoriae. De demonstratione* (1543), *Super octo libros Physicorum Commentarii* (1545), *De natura et gratia libri tres* (1547) y *Commentarium in IV sententiarum* (1557). Fray Alonso sigue de cerca la doctrina de Soto, de rasgos aristotélicos, para la solución del problema de los universales. Walter Redmond y Mauricio Beuchot, en *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz* (1987), incluyen un apéndice sobre el tratamiento que hace el fraile dominico de los universales con objeto de dejar en claro “la dependencia” que guarda fray Alonso respecto de su maestro Domingo de Soto.

⁹⁵ No hay certeza sobre el lugar y fecha de nacimiento de este fraile franciscano muerto en 1549. Fue autor del tratado *De restituta theologia* (1545), donde prescinde de toda cuestión sofstica con objeto de expresar la filosofía escolástica en los términos más sencillos. Carvajal sigue los consejos y ejemplos de Juan Luis Vives, para la exposición de la materia. Cfr. Alain Guy, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 89.

⁹⁶ Las expresiones entre comillas las refiere Walter Redmond en *La lógica mexicana en el siglo de Oro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 15.

⁹⁷ El célebre prelado y teólogo español, Francisco Toledo nació en Córdoba, 1532, y murió en Roma, 1596. En el año de 1558 ingresó a la Compañía de Jesús. Su fama de orador hizo que la Sede Pontificia lo nombra Predicador del Papa (1559). Fue el primer jesuita en ser ordenado Cardenal (1593). Por encargo del Papa Clemente VIII, llevo a cabo la revisión de la *Vulgata*. Es autor de los siguientes tratados: *Introductio in Dialecticam Aristotelis*, Roma 1561; *Commentaria in Aristotelis logicam*, Roma 1572; *Commentaria in VIII Libros de Physica*, Venecia 1573; *Commentaria in III libros de Anima*, Venecia 1574; *Commentaria in II libros de Generatione*, Venecia 1575; *In Summam Theolog. S. Thomae Aquinatis enarratio*; *Commentaria in Ihoannis Evang.*, Roma 1588; *Summa de instructione sacerdotum*, 1599; *Commentaria in XII cap. Evang. secundum Lucam*, Roma 1600; *Commentaria et adnotationes in Epistolam B. Pauli ad Romanos*.

⁹⁸ El fraile dominico, Domingo Báñez nació en Valladolid, 1528, y murió en Medina del Campo, 1604. En el año de 1542 inicia los estudios de Artes en Salamanca. En 1552 comienza a enseñar Artes en el Convento de San Esteban de Salamanca. En 1573 es nombrado rector del Colegio de San Gregorio de Valladolid. En 1580 consigue la prestigiosa Cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca. Domingo Báñez fue asiduo comentador de la *Suma teológica* de Santo Tomás.

Así Alonso fue de aquellos alumnos que sufrieron el estudio de las sùmulas sin más remedio que su pronto aprendizaje. El curso de esta materia debía cumplirse en un plazo no menor a doce meses, doce meses por demás plagados de abigarrados silogismos y complicaciones silogísticas llevadas al extremo de lo bizarro.

El poco aprecio de fray Alonso por las sùmulas, consta en la dedicatoria y proemio de la *Recognitio Summularum*, donde declara haber consumido sin utilidad alguna su tiempo en el estudio de las “minucias” de la lùgica, y no duda en culpar a los sumulistas de la precaria situación en que se encuentran los estudios:

[...] omitimos adrede lo que los sumulistas suelen tratar hasta la náusea; ojalá con tanto fruto como labor. Es en efecto realmente lamentable que en un asunto de ninguna importancia que quizás más vale ignorar, se ensanchan las fimbrias para lucir como sabios; así han corrompido y desterrado la Dialéctica⁹⁹.

Siendo tal el estado de la cuestión, sólo quedaba una solución: la dialéctica tenía que volver del destierro para restaurar el antiguo orden de las cosas.

Para conseguir tales efectos, la única alternativa era acudir a las doctrinas de Aristóteles, el único que, de entre todos, transmitió un sistema lógico coherente, verdadero y útil.

Por consiguiente, en detrimento de Pedro Hispano, Alonso de la Veracruz, Domingo de Soto, Villalpando y otros restituirán el verdadero aristotelismo¹⁰⁰. Así lo afirma el mismo fray Alonso al decir que sigue:

[...] de manera especial a Aristóteles, insigne príncipe de la dialéctica, y otros de su escuela, Alejandro, Temistio, los filósofos antiguos que nos han transmitido una dialéctica casta y pura, no falsificada y adulterina. Y entre los recientes no faltan los que favorecen nuestro propósito y sienten gran sinsabor por tales inventos de los sumulistas. Ellos también han tratado de resucitar la ciencia lingüística del infierno, por así decirlo, y restaurarla a su pristino esplendor.¹⁰¹

Ahora bien, por las posturas extremistas de quienes pedían la supresión de las sùmulas, fray Alonso opta por un camino que medie entre ambas opiniones, con el fin de “no ensanchar las fimbrias”.

Especialmente, en la *Recognitio summularum*, fray Alonso procura dar más importancia al contenido netamente aristotélico de la lùgica formal, pero sin descuidar el análisis sólo de aquellas cuestiones que sean de la mayor importancia para comprender las teorías lógico-sumulísticas, como es el caso de las propiedades de los términos.

Ya en ese mismo tratado es clara la línea de pensamiento que luego hallará especial continuidad en la *Dialectica resolutio*, a saber: por encima de la consigna de la restauración del aristotelismo, el fraile agustino tiene como firme propósito depurar la ciencia lógica, sea ésta aristotélica o de cualquier otra índole, de toda cuestión inútil, por medio de un libro de su autoría. Así lo expresa en la epístola nuncupatoria que dirige a la Universidad mexicana con el fin de expresarle su gratitud, mediante la publicación de su *Dialectica*:

Cum saepe mecum praemeditarer, rector magnifice, doctores clarissimi magistrisque gravissimi, cui resolutionem

⁹⁹ La traducción es de Walter Redmond en *op. cit.* p. 15.

¹⁰⁰ En opinión de Guillermo de Fraile (*Historia de la filosofía española. Desde la época romana hasta finales del siglo XVII*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1971, p. 339) “la verdadera reforma la llevarán a cabo, a fin de siglo, Pedro de Oña, Francisco Toledo y Báñez, que reducirán a dos meses el tiempo dedicado al estudio de las *Summulas*”.

¹⁰¹ *Recognitio summularum*, 62r. La traducción es de Walter Redmond en *op. cit.*, p. 16.

dialecticam, quam in utilitatem eorum quibus brevi ad veram sapientiam et scientiarum reginam Theologiam pervenire in animo est, dicarem, sponte sese obtulit vestrum hoc auspiciatissimum Colegium et Schola, ex vobis veluti ex vivis quadratisque lapidibus nuper erecta. Cumque in eodem albo simus adscripti in idemque dignissimum sodalitium admissi, quam promptus sin in vestrum quoque obsequium et communis ac floridae Achademiae emolumentum, ne ingratitude nota inurar, opere testari et ostendere consuetaneum duxi atque decorum. Quapropter doctores ornatissimi, hanc nostram opellam in aristotelica dialectica, quam olim inter legendum absolvimus, vobis libentissime offerimus. Habeat posthac vestrum hoc bonarum litterarum uberrimum gymnasium, foelicissimis auspitiis inchoatum, librorum suppellectilem, ut adolescentulorum pullulantia ingenia sese possint exercere et, veluti in agone contendendo, citissime ad illam maturissimam Theologiae frugem pervenire [...] Accipite ergo viri excellentissimi hoc quamvis exiguum munus, quod, si ex animo pensetis, non argenteo non auro huic nostro indico erit aequiparandum. Excipite, inquam, meum hoc ardentissimum desiderium bona studia iuvandi, superflua omnia abscindendo et provirili facultatis candori consulendo. Et quidem non adductione novorum sed granorum ex spinis et tribulis collectione, viam alias difficilem, perviam prorsus ac apertam ostendimus. Quod institutum, et si alii non contemnendi au<c>tores ante nos conati ac exorsi fuerint, argumentorum exercitamentum ac aristotelica expositio in suis lucubrationibus a nonnullis desiderabantur. Quod si hic noster conatus vobis arrisserit, calcaria ad physica pariter et theologica compendiaria via tradenda, addita sentietis (f2v)¹⁰²

Su experiencia tanto de alumno como de maestro seguramente lo confirmaron en las ideas que había recibido de Domingo de Soto, de quien hace abundante acopio de doctrina para sustentar varias tesis filosóficas¹⁰³.

Antes de dar paso a la grave cuestión de los universales, fray Alonso hace grata remembranza¹⁰⁴ de las actividades de su maestro en las aulas de Salamanca. Advierte la enorme importancia que supuso la figura de Soto para el conocimiento del verdadero Aristóteles y la buena aceptación que tuvieron las propuestas de su maestro en cuanto al tratamiento, exposición y solución de ciertas cuestiones lógicas. Sólo en un aspecto fray Alonso no pudo ocultar un tanto de menosprecio por los tratados de su apreciable maestro: Soto, sin duda, tuvo el mérito de ser el primero en contravenir los dictados de sùmulas, pero (tal vez por el enorme respeto que sentía hacia Pedro Hispano) conservó demasiadas cuestiones dialécticas¹⁰⁵, a pesar de considerarlas inservibles, a tal grado que su labor se redujo a abreviar un poco las sùmulas y cambiar el orden de algunos temas, con lo cual la obra

¹⁰² Como frecuentemente meditara conmigo mismo, excelentísimo rector, clarísimos doctores y eminentísimos maestros, a quién dedicar mi *Resolución dialéctica*, para utilidad de aquellos que anhelan alcanzar en breve la verdadera sabiduría y la Teología, reina de las ciencias, de un instante a otro vinieron a mi mente este vuestro auspiciadísimo Colegio y Universidad, hace poco edificada con ustedes como con piedras vivientes y cuadrangulares; y puesto que estamos inscritos en el mismo registro y hemos sido admitidos en el mismo y dignísimo solio, cuán pronto, para no señalarla con una marca de ingratitude si no la ofreciese para obsequio vuestro y para retribución de la floreciente y común Universidad, decidí obrar justa y decorosamente, y manifestar y declarar mi intención con la presente obra. Por lo cual gustosamente os dedico, distinguidísimos doctores, este pequeño trabajo sobre dialéctica aristotélica, que compusimos en otro tiempo cuando la enseñábamos. En adelante este vuestro ubérrimo gimnasio de las artes liberales, fundado con afortunadísimos auspicios, ojalá posea un ajuar de libros, a fin de que los pululantes ingenios de los jovencitos puedan ejercitarse y así, al contender en sus disertaciones públicas, alcanzar prontamente el madurísimo fruto de la Teología [...] Aceptad, pues, excelentísimos varones, este presente que, aunque exiguo, si lo pesáis con el ánimo no será equiparable ni a la plata ni al oro de nuestras Indias. Haced vuestro, os lo suplico, este mi vivísimo deseo de contribuir a los buenos estudios, prescindiendo de toda cosa superflua y cuidando la brillante facultad de la aún inexperta adolescencia. Así, pues, no por la aportación de novedades, sino por la recolección de los granos de entre las espigas y abrojos, presentamos una vía por completo recta y accesible, de otro modo difícil. Y aún cuando otros autores no desdeñables, antes que nosotros, intentaron y comenzaron esta empresa, en sus elucubraciones por no pocos se deseaba el ejercicio de argumentos y una exposición aristotélica. Si este nuestro trabajo os agrada, juzgaréis que deben ser tratados, con una vía igual de breve, los fundamentos de la Física y la Teología.

¹⁰³ Así por ejemplo, a propósito de la cuestión sobre los universales (f6r-11r), fray Alonso constantemente cita la opinión de Soto.

¹⁰⁴ f5v2 (¶ 62-63).

¹⁰⁵ Cfr. f5v2 (¶ 63-64).

del maestro seguía constituyendo un grueso volumen que con su sola apariencia poco motivaba al estudio de la ciencia lógica.

Ahora bien, si Alonso advierte las deficiencias “técnicas” de los tratados de su maestro, no es en lo más mínimo con el fin de denostar la ciencia de aquél, por el contrario sólo quiere dar a entender que a Soto le correspondió la tarea de restaurar el aristotelismo y a él, como discípulo del maestro y en simple muestra de gratitud, le toca en suerte abreviar allí donde la ciencia de su maestro conviene a los doctos más que a los alumnos. A tal fin estará dedicada la *Dialectica Resolutio*. Por consiguiente, fray Alonso buscará abreviar, simplificar y depurar cuanto sea posible las doctrinas que se contienen en el tratado que nos ocupa.¹⁰⁶ Así lo da entender él mismo:

Sunt quidem (nec infitior) qui magna de Dialectica hac, quam etiam magnam vocant, tradidere, prolixè tamen, et quae sine temporis iactura (qua nulla maior) perdisci facile queant. Vel quia superflua multa vel quia nimium difficilia ac supra iuvenum captum praeponuntur, nos tamen, sicut in summulis tradendis, consilium hoc sumus secuti, ut quae utilia, quae necessaria in praedicabilibus, praedicamentis et posterioribus sunt, in unum congererimus (f2v)¹⁰⁷

Así pues, en la *Dialectica resolutio* nos encontramos frente a un tratado pensado para ser libro de texto. En consecuencia, no corresponde a un escrito de tal naturaleza añadir más de lo que es pertinente para la comprensión de las principales autoridades en materia dialéctica. En primera instancia, es una simple labor de suma lo que da razón de ser a la *Dialectica* de fray Alonso. Así, a modo de introducción, fray Alonso sólo presenta a los alumnos la puerta de entrada, les proporciona las herramientas más elementales para su tránsito y a lo mucho les sugiere una salida (que en todo caso será sólo eso: una salida más; por consiguiente, nada obliga a aceptarla incuestionablemente).

Ya en la citada epístola, Alonso había expresado su deseo de ofrecer un tratado sobre dialéctica aristotélica, la misma idea concurre en el folio donde recuerda a Soto, pero ahora añade ciertas precisiones a considerar:

Sicut in aliis rudimentis insudavimus, hinc inde coligentes quae meliora, superflua missa facientes, id ipsum in dialectica censui faciendum, ut quae speciosa et praeclara et ad propositum digesta non solum ab ipso doctissimo simul atque observantissimo magistro, sed ab aliis qui in dialecticorum albo conscripti merito sunt, in epithome (ut aiunt) reducamus. Non tamen est in animo nimium dilatare fimbrias nec tamen pertinaciter haerere volo illis qui omne exercitium argumentorum reiiciunt. Mediam ergo viam tenentes, Aristotelis textum apponemus et argumenta quae conducere poterunt cum quaestionibus adducemus (f5v2)¹⁰⁸

Con la *Dialectica resolutio*, fray Alonso intenta dar mejor cauce a las propuestas reformistas de cuantos opinan que la solución más idónea en asuntos de dialéctica consiste en dejar atrás toda

¹⁰⁶ Véase el Índice de contenidos en las páginas LV-LX.

¹⁰⁷ No ignoro que hay quienes han expuesto grandes temas sobre este tipo de dialéctica, que evocan como magnífica; y sin embargo, las cosas que podrían fácilmente ser aprendidas sin pérdida de tiempo (cual nada mejor), las trataron prolijamente, porque incluyeron muchas cosas superfluas, o demasiado difíciles y por encima de la capacidad de los jóvenes. Por tanto, nosotros (así como lo hicimos en las *Súmulas*) optamos por esta solución: reunir en un solo tratado lo útil y lo necesario sobre los predicables, los predicamentos y los posteriores.

¹⁰⁸ Así como sudamos en otros rudimentos, cosechando de aquí y de allá lo mejor y desechando lo superfluo, decidí que debía hacer lo mismo en la dialéctica, de tal manera que (como dicen) reducimos a epítome las cosas preciosas y preclaras, y las distribuimos conforme a un plan, tratadas no sólo al modo de nuestro doctísimo y, al mismo tiempo, respetadísimo maestro, sino también, al modo de otros, que están inscritos con razón en el gremio de los dialécticos. Sin embargo, no está en mi ánimo separar los extremos en exceso, ni tampoco quiero adherirme obstinadamente a aquellos que rehúsan todo ejercicio de argumentos. Por tanto, optando por el justo medio, citamos el texto de Aristóteles y aducimos, junto con las cuestiones, los argumentos que nos podrán conducir.

consideración no aristotélica. En vez de censurar aquellas opiniones contrarias a la doctrina de Aristóteles, fray Alonso las expone por más adversas que sean al pensamiento del filósofo griego, con tal de que el alumno obtenga la debida educación dialéctica. Así pues, con obra propia, ejemplifica cómo ha de exponerse, mesuradamente, la ciencia lógica, sobre todo, cuando las discusiones entre escolásticos y renacentistas siguen a la orden del día y cada cual camina por rumbos distintos. Alonso, para evitar los extremos —siempre peligrosos—, anda por enmedio. Sabe bien que la vía que más aprovecha a la formación del alumno, debe hacerse con el conocimiento no de una sino de varias doctrinas; y así determina hacerlo. En otras palabras, la *Dialectica resolutio* es en esencia un curso sobre lógica aristotélica, pero, en su momento, concurren otras apreciaciones filosóficas.

Ya por la indicación del título queda de manifiesto la clara intención aristotélica del tratado alonsino. De tal manera que, cuando fray Alonso titula a su tratado *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis*, además de declarar la ciencia a estudiar: *dialectica*, y el método a emplear: *resolutio*,¹⁰⁹ apunta la autoridad a seguir en la exposición de la materia: Aristóteles. Más allá de la indicación obvia de que, en el tratado alonsino, se incluye la obra del filósofo griego sobre lógica material, pienso que, con la frase *cum textu Aristotelis*, fray Alonso quiere dar a entender la buena disposición de ánimo en que se halla para llevar a bien la reforma de la enseñanza lógica haciendo suya la propuesta de restaurar el verdadero aristotelismo; por esta razón fray Alonso precisa desde el título, la fuente de la que debe abreviar el pensamiento en materia de dialéctica: Aristóteles.

Pero la adopción, por parte de fray Alonso, de la tan sonada consigna de restaurar el aristotelismo, no es literal; Alonso no la sigue al pie de la letra, la asume con ciertas reservas, especialmente, en cuanto a la exclusión de toda cuestión no aristotélica. Para decirlo en otros términos, la filosofía de fray Alonso no termina en el pensamiento de un solo autor, sigue adelante con la lectura de Guillermo de Ockham¹¹⁰, Gregorio de Rímini¹¹¹, Pablo Véneto¹¹², Burleo¹¹³ y otros tantos filósofos nominalistas. Por este motivo, si bien, por una parte, consecuente con la enseñanza lógica y la reforma que de ella tiene lugar en su época, concede la debida importancia al texto de Aristóteles al punto de citarlo en cada inicio de capítulo, como queriendo indicar el punto de partida y no el fin desde un principio, por la otra parte, y de no menor relevancia, fray Alonso apunta las opiniones de otros filósofos de igual trascendencia que la que suele concederse al filósofo griego, como es el caso del citado Ockham.

Queda claro, en conclusión, que el soporte de toda la *Dialectica resolutio* es la obra aristotélica, pero, aquellas otras doctrinas filosóficas, aquellas ramificaciones de la ciencia lógica, son las que fray Alonso decididamente cultiva, según creo, porque intenta encontrar cierta solución de continuidad una vez puestas en los alumnos para que tengan así incremento seguro, y tal vez, con el tiempo, sean tan robustas como el tronco del cual provienen.

Consciente de la situación, de la desavenencia doctrinal entre renacentistas y escolásticos y a su vez entre aristotélicos y sumulistas, fray Alonso no quiere incidir en lo que de suyo parecer ser una época de tesis extremas. Otros autores no desdeñables, en opinión de fray Alonso¹¹⁴, los hay que siguieron al pie de la letra el método escolástico y otros tantos que intentan traer al presente

¹⁰⁹ Precisar este concepto requiere capítulo aparte, por ahora sólo apunto lo que fray Alonso entiende por *resolutio*: por resolución —dice Alonso, f 58rb— debe entenderse el examen que el juicio emprende de alguna cosa, para determinar si es legítima y perfecta según su naturaleza; y por ello se habla de resolución porque tal examen no acontece sino resolviendo la cosa hasta los primeros principios de que consta (resolutio debet examinatio quam iudicium sumitur de aliqua re, an legitima sit et perfecta, secundum suam naturam. Et eo dicitur resolutio, quia talis examinatio non contingit nisi resolviendo eam usque ad prima principia ex quibus constat).

¹¹⁰ Cfr. nota 30 de la traducción.

¹¹¹ Cfr. nota 81 de la traducción.

¹¹² Cfr. nota 75 de la traducción.

¹¹³ Cfr. nota 82 de la traducción.

¹¹⁴ Cfr. la epístola nuncupatoria de fray Alonso, en pp. 5 y 6.

una tradición que suponen oscurecida por siglos de barbarie medieval, empero, en el caso de los segundos por no pocos se deseaba en sus elucubraciones una exposición aristotélica, y en el de los primeros, urge sobriedad y mesura. Las circunstancias precisan, entonces, las soluciones, que fray Alonso ve con claridad en el justo medio aristotélico. Toda vez que, en el supuesto de preferir cualquiera de aquellas corrientes extremas, es previsible la situación de peligro en que el profesor de lógica pone a cada alumno, cuando ante la necesidad de atravesar entre opiniones tan contrarias para ubicar la mejor ruta a seguir, el alumno, al no conocer los dos lados, no acertará en sus juicios. No conviene, por tanto, alejarlo de la lógica humanista, ni siquiera de las sùmulas o de cuantos presupuestos lógicos no sean aristotélicos, sino más bien llevarlo, casi obligarlo, a la lectura de una nueva tradición que debidamente expuesta tiene tanto valor como las más antiguas. Para lo cual es preciso conducirlo, en principio, por una vía media, que le permita observar con acierto ambos extremos y al final decidir, por voluntad propia, lo que más convenga.

En suma, fray Alonso sólo intenta conseguir una expresión menos “farragosa” y más “precisa” de la ciencia lógica, con tal de que, sin pérdida de tiempo, el alumno pronto adquiriera la necesaria habilidad dialéctica para la defensa de cualquier tesis. Por lo tanto, trata la materia con brevedad, con sencillez y con tanta precisión cuanta es posible en la resolución de cuestiones lógicas que lo mismo son metafísicas que ontológicas; tal es el caso de los universales.

IV. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN LA DIALECTICA RESOLUTIO DE FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ

Fray Alonso trata el dilatado problema de los universales en los primeros folios de la *Dialectica resolutio*.¹¹⁵

A buena fe, Porfirio fue el culpable: apuntó el problema, pero no le dio solución, tanto que él mismo rehusó considerar la naturaleza de los universales porque estimaba el asunto de la mayor dificultad filosófica¹¹⁶; sin embargo, justo en el inicio de la *Isagogé*, preguntó por la existencia real o sólo mental de los géneros y las especies.

Si bien las escuelas griegas hicieron larga tradición filosófica sobre aquellas substancias, ideas o especies de valor universal, y cada una se pronunció a favor o en contra, fue en la Edad Media donde el problema suscitó mayor polémica, sin duda por las desavenencias doctrinales que de él podrían seguirse.¹¹⁷

Por supuesto, la existencia o no de una sola naturaleza universal (llámese género o especie), compartida por igual por varios individuos, es cuestión que teólogos y filósofos medievales debían resolver con extrema cautela en los puntos en que toca ciertos artículos de la fe, sobre todo, para evitar riesgos más que doctrinales en aquellos días en que la Iglesia constituía una institución de poder con la suficiente fuerza para condenar por la sola duda en cuestiones de fe. Si el realismo, que concede existencia real al universal, venía bien a la doctrina católica al punto de darle sustento filosófico, no acontecía igual con el nominalismo; por el contrario, al negar la existencia de una y la misma naturaleza para varios individuos y considerarla tan sólo como una mera fabricación

¹¹⁵ Desde mi punto de vista, el problema de los universales está presente en toda la *Dialectica resolutio*; pero fray Alonso lo trata particularmente en los f6r-11r (¶ 76-199).

¹¹⁶ Porph., *Isag.*, I, 2 (¶ 71).

¹¹⁷ Para un estudio en detalle, consùtense: Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997, y Alfredo Tecla Jiménez, *La teoría del conocimiento y el problema de los universales en la Edad Media*, México, Ediciones Taller Abierto, 1989, pp. 94-104.

de la mente, la filosofía nominal ponía en duda la doctrina de la Trinidad y otros tantos dogmas y artículos de la fe, aunque sólo fuese indirectamente.

En consecuencia, la solución por la que cada cual optase debía hacerse a riesgo de la doctrina, censura personal y condena eclesiástica.

Cuando fray Alonso expone el problema de los universales, conoce los inconvenientes que pueden surgir en materia de fe; y sin embargo, con el fin de dar continuidad a la reflexión filosófica, comienza la discusión.

Definido el universal como “aquello que se predica de muchos”¹¹⁸, en unos cuantos folios fray Alonso suma el saber de los filósofos griegos y romanos, medievales y contemporáneos de mayor autoridad en el asunto.¹¹⁹ De Heráclito, Platón y Aristóteles, Agustín y Séneca¹²⁰ hasta Domingo de Soto¹²¹ sin olvidar la grave opinión de Santo Tomás¹²² y con la exposición de la casi herética doctrina de Guillermo de Ockham¹²³, fray Alonso presenta los postulados filosóficos que más determinan el pensamiento en cuestiones de universales; y poco a poco acentúa opinión propia hasta concluir, en resolución dialéctica, que conviene pensar los universales de acuerdo con el realismo filosófico¹²⁴.

Con el transcurso de las diferentes cuestiones metafísicas que apuntaron cuantos tratadistas se ocuparon del universal, fray Alonso hace acopio de doctrina para convencer dialécticamente a cualquiera que dude de la verdadera existencia de aquellas sustancias, especies o ideas universales. En santo Tomás y, sobre todo, en Domingo de Soto, lee, de la mano de los más fieles expositores de Aristóteles, la doctrina que considera erróneo separar el universal de los individuos, colocarlo en un mundo más allá de éste y reducir el conocimiento a reminiscencias de una antigua participación con la Idea¹²⁵. Prefiere pensar la filosofía platónica como San Agustín —porque, además, así la interpreta Séneca—: las ideas no son más que razones (*exemplaria*) en la Mente del Creador¹²⁶; y es tan simple: pudo no existir el hombre, pero la Idea de Hombre siempre fue.

Con Aristóteles, fray Alonso concede existencia a los universales, los ubica en todos y cada uno de los individuos, y pondera la actividad del intelecto humano en el conocimiento de los mismos. Y es en la teoría de la abstracción donde fray Alonso mayormente aprueba la doctrina del realismo aristotélico para la solución del problema. Es, en efecto, para el filósofo agustino, el intelecto el que por abstracción de la materia individual descubre formas de ser eternas, no sujetas al cambio y universales;¹²⁷ para decirlo en síntesis, el intelecto abstrae el universal del particular¹²⁸.

Sin duda, fray Alonso acepta la sentencia del realismo filosófico; pero, al final, concluye el problema en tesis que sigue de cerca el nominalismo de Ockham.

Reconoce que el universal verdaderamente es uno en muchos y existe; y sin embargo, con la doctrina nominal, tiene a bien considerar la capacidad del intelecto humano para fabricar conceptos de valor universal sin que tales fabricaciones de la mente tenga correlato en la realidad, cuando

¹¹⁸ f3v2 (¶ 19).

¹¹⁹ fv2-8r2 (¶ 79-122).

¹²⁰ f6r2-7v1 (83-92).

¹²¹ f7r2-7v1 (98-104).

¹²² Especialmente en f8v1 (131-134).

¹²³ f7r1-2 (¶ 93-98).

¹²⁴ Por ejemplo, f8r1 (¶ 117): “para no multiplicar las razones sin necesidad, debe tenerse por cierto (por ser congruente en muchos puntos al pensamiento de Aristóteles) que los universales deben entenderse como dicen los realistas [...]”; y f11r2 (¶ 198): “en cuanto a los universales, es preferible hablar y pensar, como lo hemos hecho, de acuerdo con las ideas de los realistas en quienes hubo sabiduría y fueron sumamente versados en Aristóteles [...]”.

¹²⁵ f7r1 (¶ 88-92).

¹²⁶ f7r1 (¶ 89-90).

¹²⁷ f8r1-2 (¶ 121-123).

¹²⁸ f8v (¶ 137 ss.).

menos así lo sugieren las siguientes líneas:

Intellectus, audita hac voce “homo” et significatione cognita, *format conceptum seu notitiam* distinctam omnium hominum et, quia habet virtutem distinguendi et separandi illa quae in veritate separata non sunt, considerat unam naturam communem omnibus hominibus, tamquam si esset seorsum separata ab omnibus individuis, quam participant omnia individua, et illam vocat speciem (f3v2-4r1, 21).¹²⁹

Es en la teoría de las “segundas intenciones” donde realmente fray Alonso hace acopio de argumentos nominales para la conclusión general.

En antigua tradición que remonta al *Génesis*, el hombre, en cumplimiento de la voluntad divina, impuso un nombre a cada una de las cosas para en verdad significar su naturaleza. Así lo establecía el Antiguo testamento; y es bien conocido que el mismo Aristóteles, en pasaje de frecuente cita en todo realista, acepta que cuanto acontece con las palabras acontece con las cosas de las que aquéllas son signos¹³⁰. Será sustento común a buen número de filósofos realistas, establecer cierta correlación íntima entre la naturaleza de las cosas y sus nombres. Y si tal suceso tiene lugar con una palabra, con cuanta mayor razón no habría de presentarse en aquellas que expresan universales.

Por el contrario, la filosofía nominal disoció palabras y cosas. Pedro Abelardo, con esa seguridad y lucidez de pensamiento que le caracterizó y le llevó a afirmar que “no fue tan grande la perfección de los escritores antiguos que la ciencia no pueda recibir mayor incremento”¹³¹, afirmó que palabras tales como las de especie o género (“animal” u “hombre”, por ejemplo) únicamente son expresión de una noción universal que el intelecto aplica a muchos individuos¹³². Por tanto, el solo hecho de que haya “palabras genéricas” no es argumento para conceder existencia a los universales, aún más, cuando consta que las cosas son y existen en estricta singularidad. Así pues, si, para un filósofo realista, la palabra “hombre” es existencia de una naturaleza común a todos los hombres, para Abelardo sólo expresa una noción común que puede aplicarse a un conjunto de sustancias concretas.

Tales principios son los que precisará Ockham con la tesis de las “segundas intenciones”; y fray Alonso sigue de cerca la opinión del filósofo nominalista.

Así, al explicar lo que debe entenderse por intención, primera y segunda, fray Alonso recoge la connotación de “concepto”, que ya Avicena había dado al término¹³³ pero que Ockham encauza de nuevo:

Pro solutione quaestionis notandum quod, apud dialecticos, intentio est conceptus intellectus. Unde prima intentio est primus conceptus habitus de re, ut conceptus qui habetur de Petro in quantum talis res. Et termini significantes tales res dicuntur primae intentiones. Secunda intentio est secundus conceptus habitus de re, qui ideo secundus dicitur, quia praesupponit priorem. Nam, cognito homine, intellectus, quia potentia reflexiva, reflectit se supra rem cognitam et attendens quod talis natura sic abstracta convenit pluribus numero, format secundum conceptum,

¹²⁹ El intelecto, escuchada la voz “hombre” y conocida su significación, *forma un concepto o noción* que distingue a todos los hombres y, porque tiene la capacidad de distinguir y separar aquellas cosas, que no están separadas en verdad, considera una naturaleza común a todo hombre, tanto como si estuviese independientemente separada de todos los individuos, como si todos los individuos participaran de ella, y a ella la llama especie.

¹³⁰ *Ref. Sof.*, 165 a 6-13: “como no es posible discutir trayendo a presencia las cosas mismas, sino que en lugar de ellas usamos los nombres como símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre igualmente con las cosas”. Es el mismo pasaje que fray Alonso refiere para señalar la distinción entre realistas y nominalistas en el f4v1 (¶ 35).

¹³¹ Citado por Gabriel González, *Dialéctica escolástica y lógica humanística*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987, p. 42. La referencia que da es la siguiente: Abelardo, *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Assen, 1970, p. 535.

¹³² *Cfr.* Mauricio Beuchot, *Manual de historia de la filosofía medieval*, México, Jus, 2004, p. 53-54.

¹³³ Avicena, *Logica*, I, caps. 5-7.

scilicet, speciem, quo significatur illa proprietas, scilicet, convenire pluribus (f9r1, ¶ 147-148).¹³⁴

En Ockham, el universal no es más que una “intención de la mente”¹³⁵ que se expresa en una palabra de valor cuantitativo —y no cualitativo— aplicable a un conjunto de sustancias concretas¹³⁶. Para precisar su opinión, el filósofo nominalista distingue dos niveles en el entendimiento: “el acto por el cual el intelecto entiende un objeto fuera del alma se llama directo, y aquel por el cual este acto directo es entendido se llama reflejo”¹³⁷. A estos dos actos corresponden, respectivamente, una primera y una segunda intención, donde por primera intención Ockham entiende “una cosa realmente existente”¹³⁸; y por segunda intención “algo en el alma aplicable a las cosas y predicable de los nombres de las cosas, por ejemplo, género, especie y semejantes”¹³⁹, e identifica esta última con el universal.¹⁴⁰ A lo largo de toda su obra, Ockham apunta más argumentos al respecto pero siempre para concluir que los universales sólo son segundas intenciones, y en cuanto tales constituyen la materia prima de la ciencia lógica¹⁴¹.

Luego de la definición de intención, fray Alonso acepta, en adelante, que los universales vienen a ser intenciones segundas en cuanto contenidos de la lógica¹⁴². Por consiguiente, el universal considerado como entidad lógica es sólo una noción de valor predicativo múltiple. Y no implica, por principio de cuentas, el reconocimiento de una naturaleza más allá de la individual. El universal no tiene mayor existencia de la que adquiere en la mente. Es, después de todo, el resultado de la actividad del intelecto, es una mera fabricación de la mente, es, en lógica, un mero término común.

Pero fray Alonso no sólo da por buena la sentencia nominalista. Así como Ockham insiste en que el lógico debe considerar los universales únicamente como segundas intenciones, para dejar en manos del metafísico si los universales, en verdad, son primeras intenciones y por consiguiente, son reales,¹⁴³ con igual insistencia fray Alonso declara lo siguiente:

¹³⁴ Para solucionar la cuestión debe señalarse que, entre los dialécticos, intención es un concepto del intelecto. Donde la primera intención es el primer concepto que se tiene de la cosa, por ejemplo, el concepto de Pedro en cuanto tal. Y los términos significantes de tales cosas se llaman primeras intenciones. La segunda intención es el segundo concepto que se tiene de la cosa, y por ello se llama segundo porque se presupone al primero. En efecto, una vez conocido el hombre, el intelecto, porque es potencia reflexiva, reflexiona (*reflectit*) la cosa antes aprehendida y atendiendo al hecho de que tal naturaleza así abstracta conviene a muchos en número, forma un segundo concepto, a saber, el de especie, por el cual se significa aquella propiedad, es decir, el convenir a muchos.

¹³⁵ Cfr. *Sum. Log.*, p. I, cap. 14. Como apunta fray Alonso (parágrafo, 94), Ockham estudia detenidamente la cuestión de los universales en la *Suma de Lógica*, primera parte, capítulos catorce a veinticinco. En la nota 118 de nuestra traducción, transcribimos los epígrafes que Philotheus Boehner en su edición crítica (St. Bonaventure, N. Y., 1974) consigna a cada uno de los capítulos, con el fin de dar idea de lo que expone Ockham. En adelante, citamos los textos de Ockham de acuerdo con esta edición crítica.

¹³⁶ Hay un artículo que se ocupa de este asunto: J. A. Da Silva Santos, “O Universal como ‘intentio animae’ em Guilherme de Ockham”, en *Síntese. Revista de Filosofia*, 32/102, 2005, pp. 61-76.

¹³⁷ *Quodl. II*, q. 12.

¹³⁸ *In sent.*, I, d. 23, q. 1, D: *Intentio prima vocatur res realiter existens [...]*

¹³⁹ *In sent.*, I, d. 23, q. 1, D: *intentio autem secunda vocatur aliquid in anima rebus applicabile, praedicabile de nominibus rerum sicut sunt species, genus et similiter [...]*

¹⁴⁰ Así por ejemplo en *Sum. Log.*, p. I, c. 14: *Intentio anima dicitur universalis, quia est signum praedicabile de pluribus*, es decir, la intención del alma se llama universal, porque es un signo predicable de muchos.

¹⁴¹ Ya Avicena había declarado lo mismo en *Metaphysica*, I, cap. 2: *Subjectum vero logicae sunt intentiones intellectae secundo, quae opponuntur intentionibus primo intellectis*, es decir, el sujeto de la lógica son las segundas intenciones, que se oponen a las primeras intenciones”.

¹⁴² *Dialectica resolutio, Quaestio III, De secundis intentionibus*, f9r2-9v1.

¹⁴³ Así por ejemplo en *In Sent. I*, d. 23, q. 1: *Utrum autem talia sint realiter et subjective in anima an objectivum tantum, non refert ad propositum nec hoc spectat determinare ad logicum, qui tamen principaliter distinctionem inter nomina primae et secundae intentionis habet considerare, quia logicus praecise habet dicere quod in ista propositione homo est species subjectum supponit pro uno communi et non pro aliquot significato suo; utrum autem illud commune sit reale*

Dialectica tractat de universalibus pro quanto substat secundis intentionibus, hoc est, sic tractat de universalibus, ut non secundum absolutam considerationem, sed secundum quod conveniunt esse universalia per operationem intellectus [...] Ex quo sequitur quod ad dialecticum expectat de istis universalibus considerare non absolute sed pro quanto substant secundis intentionibus (f10v2, ¶ 192-194).¹⁴⁴

Y en la conclusión general afirma lo mismo:

Ad argumentum in contrarium, quando dicitis “aliae scientiae sunt de universalibus, ergo haec (*sc. dialectica*) non peculiariter habet pro subiecto universale” (¶ 185), solutio est concedendo verum esse scientiam realem de universalibus, sed tamen de universalibus absolute, et non prout substant secundis intentionibus. Nam si physicus de homine tractat de suis proprietatibus, non prout nomine specie vel generis significatur, sed nomine primae intentionis [...] Sed dialecticus sic tractat de homine universali prout nomine secundae intentionis significatur, prout operatione intellectus est sic cognitus esse quandam specificam naturam communem omnibus hominibus. Et sic patet solutio argumenti (f11v2, ¶ 199).¹⁴⁵

En suma, si no toca al lógico examinar la substancia metafísica del universal, entonces es suficiente, para asuntos de lógica, saber que es el intelecto quien dispone de una capacidad tal para fabricar nociones universales. Así concluye la polémica, para dar paso, en seguida, a la exposición del contrapunto de la cuestión, a saber: el individuo y lo particular¹⁴⁶.

Ahora bien, cuando fray Alonso sostiene en un principio la tesis del realismo aristotélico-tomista y, sin embargo, concluye la cuestión en términos del nominalismo, ensaya una “vía media filosófica” por donde la doctrina realista y nominalista discurren por igual y, en consecuencia, las afirmaciones de unos y otros tienen el mismo peso en tanto son soluciones para la cuestión; y en la distinción nominal entre términos de primera y segunda intención encuentra la materia con la cual construir esa vía media.

Con tal discurso filosófico, fray Alonso advierte dos posibilidades desde las cuales hay solución para la cuestión: la metafísica y la lógica. Así si los universales se entienden metafísicamente, entonces son substancias reales (técnicamente, son primeras intenciones); pero en la medida en que son objeto de estudio de la lógica hay que considerarlos como conceptos comunes (entiéndase, intenciones segundas).

Sin embargo, hay ocasiones en que (sobre todo, tras la conclusión nominalista que propone) fray Alonso casi parece decidirse por la polémica tesis medieval de las “dos verdades”.

Precisamente Ockham, para contestar el problema, sostuvo la existencia de dos verdades

vel non sit reale, nihil ad eum sed ad metaphysicum. A saber: Si tales (es decir, las primeras intenciones) están en el alma real y subjetivamente o sólo objetivamente, no importa a nuestro propósito ni corresponden determinarlo al lógico, que ha de considerar la distinción entre los nombres de primera y segunda intención, pues el lógico ha de decir con precisión que en la proposición hombre es especie, el sujeto representa algo común y no la cosa significada; si eso común, es real o no, no le corresponde a él sino al metafísico.

¹⁴⁴ La dialéctica trata los universales por cuanto están supeditados a las segundas intenciones, es decir, no los considera de manera absoluta sino en la medida en que les conviene ser universales por medio de la operación del intelecto [...] De esto se sigue que concierne al dialéctico considerar los universales no de modo absoluto sino en tanto que se subordinan a las segundas intenciones.

¹⁴⁵ En relación con aquel argumento en contra, donde se dice: “existen otras ciencias sobre los universales, por consiguiente la dialéctica no tiene al universal peculiarmente por sujeto” (¶ 185), se da una solución concediendo que la dialéctica es ciencia real de los universales mas no de manera absoluta sino en tanto se subordinan a las segundas intenciones. En efecto, si el físico trata al hombre a partir de sus propiedades, no lo hace por cuanto se signifique por el nombre de la especie o del género, sino por el nombre de primera intención [...] el dialéctico, en cambio, trata al hombre universal, pero por cuanto se significa por el nombre de segunda intención, en la medida en que se conoce, por medio de la operación del intelecto, que existe cierta naturaleza específica que es común a todos los hombres. Y así es evidente la solución del argumento.

¹⁴⁶ f14r-17r.

igualmente legítimas, que son la Fe y la Razón. Con objeto de evitar que una socave los principios de la otra, el filósofo nominalista propuso la independencia de esos dos órdenes, sobre todo, porque para el pensamiento de Ockham hay varios principios en la teología cristiana cuya demostración racional resulta absurda, y sólo es posible asumirlos como materia de fe. Por tanto, cuando estudia la cuestión de los universales prescinde de la verdad metafísica que casi siempre es lo mismo que la fe, para darle respuesta por vía de la lógica. Consciente de que el examen metafísico de los universales afecta gravemente ciertos aspectos de la doctrina cristiana, sólo los considera como unidades lingüísticas o lógicas¹⁴⁷. Y la verdad lógica no tiene porque contravenir las verdades de fe en tanto que son dos órdenes distintos. Lo que afirma la fe no tiene que hallar sustento en la razón, ni la razón busca soluciones en la fe. Son dos verdades con igual valor.

Cuando fray Alonso apunta la solución realista lo mismo que la nominalista, y asume de hecho la una tanto como la otra, es como si quisiera advertir esas dos verdades que conviene conceder en el asunto de los universales (y de paso poner en igual valor los aciertos de la fe y la razón). Por supuesto, afirmar en aquel entonces una verdad que no fuera la que dicta la fe, constituía motivo suficiente para la condena eclesiástica. Tal vez por tal motivo discute con tanta cautela dialéctica.

En suma, si en ocasiones avanza con paso decidido hacia la afirmación del realismo, lo hace porque por doctrina (por el simple hecho de leerse en los textos que, desde el principio, Dios creó las cosas, los géneros y las especies) no hay causa para negar la existencia de los universales; y además en los principios del realismo, hay fragua donde forjar dialécticamente una supuesta existencia de un universal metafísico.

Es una suposición ciertamente dialéctica la de fray Alonso, pero propuesta por la misma necesidad, de Platón o Aristóteles, por establecer un universal, substancia o esencia que sea soporte de una teoría de ciencia, no sólo del conocimiento inmediato que proporcionan los sentidos sino uno tal que vaya más allá de las apariencias y posibilite ciencia cien por ciento segura. Por esta razón, si el universal existe o no resulta de especial importancia en tanto teoría de ciencia; y Alonso dispone su tratado sobre lógica con la discusión de los universales por base, y por cúspide, la teoría de ciencia. De la *Isagogé* de Porfirio a los *Analíticos posteriores* se trata de conocer el camino por el cual el intelecto discurre para la adquisición del conocimiento verdadero, y, en todo caso, demostrar si el hombre es apto por naturaleza propia¹⁴⁸ para adquirir ciencia (la *Dialectica resolutio* es así más que un libro de texto para las clases de la Universidad Mexicana, constituye, en realidad, un meditado tratado sobre ciencia).

Además, fray Alonso, como persona que todavía ordena las ciencias a la teología, no quiere contravenir la doctrina; por tanto expresa opinión propia en un asunto que, de resolverse con la negación del universal, suscitaría dificultad para asumir ciertos artículos de la fe que sancionan la creencia en una y la misma naturaleza para tres personas distintas que son un solo Dios. Más aún, cuando Dios habla de sí mismo en el Antiguo testamento, lo hace en plural, pero siempre es Uno. Por consiguiente, es posible afirmar que una sola substancia exista siendo muchas. De suerte que, cuando Porfirio pregunta si los universales realmente existen o sólo son fabricaciones de la mente, la respuesta, para un hombre convencido de la fe cristiana, es simple: el universal existe, y es uno en muchos.

¹⁴⁷ Por supuesto, hasta qué punto es posible desligar a toda palabra universal de un contenido real, por mínimo que sea, es una cuestión que Ockham y el mismo Abelardo no precisan con claridad.

¹⁴⁸ Tiempo después, en esta misma línea de pensamiento, el jesuita mexicano Francisco Javier Alegre (1729-1788) defiende que el hombre puede conocer por la sola luz de la razón cualesquiera verdades naturales sin necesidad de auxilio sobrenatural alguno en la proposición III, libro VIII, de sus *Instituciones teológicas*. Cfr. Francisco Javier Alegre, *Instituciones teológicas*, María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández (comps.), México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, pp. 192-235.

Pero, antes de llegar al examen metafísico de la cuestión y suscitar irremediable polémica doctrinal, conviene reconocer, por simple lógica, que, en un mundo de estricta singularidad, los universales sean nociones, creaciones de la mente, medios del lenguaje para expresar atributos afines a un conjunto de individuos. Según entiendo, ésta es la razón por la cual fray Alonso concluye la polémica en términos del nominalismo.

Es cierto que ya santo Tomás distingue entre conceptos de primera y segunda intención (*Summa theologiae* I, q. 53). Pero mientras que en toda la *Dialectica* cada vez que inicia o concluye una cuestión fray Alonso cita abiertamente la autoridad o texto que tiene en mente para apoyo de la tesis, en toda la exposición de las “segundas intenciones” no hay referencia expresa a autor, texto o comentarista del cual hace eco; y es de extrañar el silencio del fraile agustino en este punto, cuando, a mi parecer, una de sus fuentes es Ockham¹⁴⁹ (tal parece que fray Alonso guarda silencio “precautorio”, y con un simple “apud dialecticos” da tenue señalamiento de los filósofos nominalistas, a quienes sigue de cerca¹⁵⁰).

En opinión personal, los universales como asunto de la metafísica son casi cuestión de fe, y queda para cada uno aceptarla o no. Resulta poco convincente determinar si existen o no por medio de razones dialécticas sin que los argumentos en algún punto parezcan una gruesa madeja de hilos de distinta hechura. Más sencillo es suponer, por mera necesidad ontológica y cognoscitiva, cierto sustrato metafísico. En todo caso, para lo uno o para lo otro fray Alonso ha dado argumentos.

V. DESCRIPCIÓN TIPOGRÁFICA

La *Dialectica resolutio* fue impresa por Juan Pablos, en la Ciudad de México, el año de 1554. Según el colofón, el tratado acabó de imprimirse el día siete de octubre. Se desconoce el tiraje de ejemplares, aunque, posiblemente, no sobrepasaba el número de 500¹⁵¹. De esta edición sólo hay noticia segura de cuatro ejemplares aún existentes¹⁵². El primero se ubica en la Biblioteca Nacional de México;¹⁵³ el segundo, por esa suerte de razones poco explicables, y como sucede con tantos otros impresos coloniales, forma parte de la colección norteamericana “Bernardo Mendel”, actualmente en exhibición en la Lilly Library de la Indiana University Bloomington¹⁵⁴. El tercer ejemplar se localiza

¹⁴⁹ Así por ejemplo, el párrafo 195 y la conclusión general (199), donde fray Alonso declara que el lógico debe considerar los universales no de modo absoluto sino en tanto que se subordinan a las segundas intenciones, afirman lo mismo que Ockham en *In Sent. I*, dist. 23. q. 1, pasaje en el cual el filósofo nominalista advierte que el estudio de los universales corresponden al lógico por cuanto son intenciones segundas.

¹⁵⁰ Cierta anotación manuscrita en un ejemplar de la edición de 1569 (Biblioteca Nacional de México, RFO 160 ALO.r.) identifica esa expresión “frayalonsina” con los filósofos nominalistas. En efecto, de las dos veces que fray Alonso dice “apud dialecticos”, una está en relación directa con la opinión de Ockham a propósito de la palabra “hombre” (¶ 48-49) y la otra está inserta en el párrafo 148, donde comienza a definir lo que es una segunda intención; párrafo que, en mi opinión, guarda estrecha relación con *Sum. Log.*, p. I, c. 14 de Ockham. Así pues, cuando fray Alonso habla de “dialecticos”, tal vez habría que leer “nominalistas”.

¹⁵¹ Es el número usual de tirajes en esa época.

¹⁵² La ausencia de más ejemplares tiene como explicación probable el deterioro consiguiente al uso constante y cotidiano que las escuelas o colegios hacían de la *Dialectica* casi como si fuera libro de texto obligatorio.

¹⁵³ RSM 1554 M4ALO

¹⁵⁴ <http://www.indiana.edu/~liblilly/etexts/mendel/index.shtml> [consultada el día 2 de mayo de 2009]. En esa misma colección, hay un ejemplar de las primeras ediciones de la *Physica speculatio* (Juan Pablos, 1557) y del *Speculum coniugiorum* (Juan Pablos, 1556).

en la Biblioteca Británica¹⁵⁵ y el cuarto está en poder de la Biblioteca Pública de Nueva York¹⁵⁶ (a decir de García Icazbalceta¹⁵⁷, estos dos ejemplares fueron posesión de José Fernando Ramírez¹⁵⁸).

El ejemplar de la Biblioteca Nacional de México es el que en adelante describimos sólo sumariamente, porque ya hay descripción detallada y en los “capítulos anteriores” hacemos mención de su contenido, particularmente del libro primero.

Impresa en folio, en letra humanística redonda, y con signatura [A1-A5 - L1-L5], la *Dialectica resolutio* consta de las siguientes partes:

I. Portada arquitectónica. El grabado xilográfico que sirve de portada no fue obra de Juan Pablos, sino del impresor inglés Edmund Whitchurch quien fue el primero en utilizarlo, para su edición del *Libro de rezo de Eduardo VI (The book of common prayer)*, Londres, 1549¹⁵⁹. Las letras E y W que aparecen en el basamento, de lado izquierdo y derecho respectivamente, son las iniciales con las cuales firma el impresor inglés. Juan Pablos tan sólo cambió algunos elementos con el fin de adecuarlo a las necesidades del momento. Así, en lugar del escudo de armas de la Reina Catalina Parr, está inserto en el zócalo de la portada, el “emblema” de la Orden de San Agustín: un corazón atravesado por tres flechas¹⁶⁰. Si bien, según parece, en tal emblema hay distintivo especial de los agustinos mexicanos, porque las “ondas de agua” en que flota el corazón traspasado simbolizan, posiblemente, el lago de Texcoco de la Ciudad de México¹⁶¹. Juan Pablos utilizó por segunda vez el mismo grabado en la portada del *Dialogo de doctrina christiana en lengua de Mechuacan* del franciscano fray Maturino Gilberti (1559), y, de nueva cuenta, sustituyó el anterior emblema, ahora, por el franciscano. Es posible que el grabado original tuviera allí algún “hueco”, donde encajaba otra pieza análoga, y según el asunto u objeto del libro.

II. Preliminares literarios. Por ser libro de uso escolar¹⁶², la edición mexicana carece de preliminares legales (las ediciones salmantinas, sin embargo, cuenta ya con la licencia real, aprobaciones, privilegio y tasación). En letra humanística redonda y a línea tirada, sin

¹⁵⁵ <http://www.bl.uk/> [consultada el día 2 de mayo de 2009].

¹⁵⁶ <http://catnyp.nyp.org/> [consultada el día 2 de mayo de 2009].

¹⁵⁷ El ejemplar que describe Icazbalceta en su *Bibliografía Mexicana del siglo XVI* es suyo; y a decir del mismo Icazbalceta, “los señores Salvador Ugarte y Manuel Porrúa poseen otros ejemplares” (*Ibidem*, p. 108).

¹⁵⁸ Recordemos que José Fernando Ramírez (1804-1871) también fue quien poseyó los manuscritos autógrafos del tratado alonsino *De dominio infidelium et iusto bello*, tratado que se tuvo por perdido hasta el año de 1968 cuando Ernest J. Burrus lo editó y publicó. Para conocer la historia de este texto, consúltese: Fray Alonso de la Vera Cruz, *De dominio infidelium et iusto bello*, ed., trad., y not. Roberto Heredia Correa, México, UNAM, 2007, pp. XXXIII-XXXVII.

¹⁵⁹ Es información de Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 107 (nota 1). El mismo dato es recogido por José Toribio Medina, *La imprenta en México de 1539-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990, p. 65, t. 1.

¹⁶⁰ El emblema se explica por el lema de la orden agustina: *saggitaveras tu domine cor meum a tua caritate*. A saber: atravesarás mi corazón con tu amor, Señor.

¹⁶¹ Véase Elvia Carreño, coord., *Marcas de fuego* [CD], México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C., 2008.

¹⁶² Aunque, para la fecha de la primera edición de la *Dialectica resolutio*, la Corona española ya había promulgado la Pragmática del 8 de Julio de 1502, donde exigía que todo libro a publicar debía contar con la licencia real de la Audiencia y el Obispo correspondiente, sin embargo, como precisa Elvia Carreño, siguiendo el estudio de Pedraza, la excepción a la regla la constituían textos escolares como libros de rezo, canto llano, cartillas, gramáticas y vocabularios entre otros más. Por tal razón no extraña tanto que la primera publicación del tratado alonsino carezca de licencias o aprobaciones (*cfr.* Elvia Carreño Velázquez, *Libro antiguo*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C., 2007, p. 14). No obstante, tiempo después, la Corona dictó una pragmática más severa, la del 7 de septiembre de 1558, donde no sólo se ratificaba la anterior sino que se sancionaba la prohibición de libros que carecieran de la licencia real y del Consejo; tal vez, por esta razón, las ediciones salmantinas de la *Dialectica* alonsina, posteriores a la promulgación de esa pragmática, cuentan ya con los debidos preliminares legales.

embargo, presenta preliminares literarios. Consisten éstos en tres epístolas nuncupatorias. La primera la firma Juan Pablos y la dedicada al lector; la segunda fue escrita por el humanista Francisco Cervantes de Salazar; y la última es de fray Alonso, y la dirige a la Universidad de México. Hay además, en seguida de la carta del impresor, un epigrama, escrito por el fraile agustino Juan de la Peña y compuesto para exaltar la *Dialectica* alonsina.

III. Texto. Comprende tres libros. El primero lleva por título *Libro de los predicables*; el segundo, *Libro de los predicamentos*, y el tercero, *Libro de los Posteriores*. Éstos a su vez constan de una obra filosófica, glosas, cuestiones y apostillas marginales. El libro primero incluye la *Isagogé* del filósofo neoplatónico Porfirio; el segundo, las *Categorías* de Aristóteles, y el último, los *Analíticos Posteriores* del mismo Aristóteles (todas en la traducción latina del humanista bizantino Argyrúpilo¹⁶³).

Tanto las obras como las cuestiones y glosas, están dispuestas a dos columnas, y se hallan impresas, con tinta de color negro, en letra humanística redonda; sólo que la letra de las obras es de mayor proporción que la de las cuestiones y glosas. Posiblemente el impresor a instancias del autor dispuso de esa manera la composición del tratado, a fin de resaltar con la sola tipografía la obra o autoridad a seguir y así, con esa letra de mayor tamaño, anteponer visualmente la fuente de donde el tratadista abreva. Igualmente, con tinta negra de mayor intensidad, sobresalen las obras de los filósofos arriba citados.

Las apostillas marginales están impresas en letra gótica de un tamaño poco menor al de las cuestiones y glosas; y son indicaciones sumarias de lo que trata el parágrafo, referencias bibliográficas y, en algunos casos, biográficas.

Sólo hay, en toda la edición, caracteres latinos, aun en aquellos casos donde, claramente, se percibe que fray Alonso escribió alguna palabra o frase en lengua griega. Por ejemplo, en el folio 6v3, en la edición mexicana se lee tal cual “apo tu peripateo”¹⁶⁴, mientras que en las ediciones salmantinas ya hay uso de tipos griegos.

Las cuestiones y glosas, están divididas en “parágrafos”, mediante el uso de calderones.

En las cornisas, hay indicación de los títulos de los libros así como del nombre o número de las cuestiones.

La edición presenta reclamos en recto y verso.

El impreso consta de 88 folios numerados y 10 sin numerar. El folio 79 es 76, por error; el 81 se halla repetido, y por tal razón, los cinco folios siguientes van mal numerados; sólo en el 88 la numeración se rectifica.

Las abreviaturas para las obras, las cuestiones, glosas y apostillas, son casi todas por suspensión¹⁶⁵, y generalmente lo que se abrevia son conjunciones y preposiciones; sólo de vez en cuando, para algunas formas verbales o sustantivos, el editor utiliza abreviaturas por contracción, pero aún en estos casos es fácil inferir qué indican.

Por último, el sistema iconográfico del texto está compuesto por los siguientes elementos:

-Letras capitulares, predominantemente con motivos florales (algunas veces, hay letras capitulares narrativas, por ejemplo, la que aparece en el folio 25r1 refiere, claramente, al evangelista san Marcos que reclinado escribe, y al lado de él está representado el buey con alas de que habla el Apocalipsis de san Juan y se identifica con dicho evangelista).

-Ilustraciones. En el libro primero, folio 13v, el impresor ilustra, con un grabado de excepcional

¹⁶³ Sobre la vida y obra de Argyrúpilo, véase nuestra introducción, pp. xx-xxvii.

¹⁶⁴ Cabe la posibilidad, aunque un tanto remota, de que el editor en lugar de citar con fuentes griegas con las que un alumno de aquel entonces no estaba completamente familiarizado, prefiera la “transliteración fonética” sin indicación de acentos, para no oscurecer la lectura.

¹⁶⁵ Abreviaturas por suspensión son aquellas que, generalmente, se representan por medio de un signo, en tanto que las abreviaturas por contracción suelen presentar la primera letra y la última sílaba de la palabra.

calidad y belleza, el famoso pasaje de la *Isagoge* (4, 20 y ss.), donde el filósofo Porfirio declara la relación entre cada uno de los universales. Es tal la belleza del grabado mexicano que ni siquiera las ediciones españolas logran igualarlo. Siguiendo una antigua tradición tan antigua como el tratado mismo de Porfirio, el grabado se titula *Árbol de los Universales*. Aunque es posterior a la que aparece en la edición mexicana, es célebre la representación que hiciera Julio Pacio de ese pasaje en sus comentarios al texto porfiriano (*In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarius Analyticus*, Francfort, 1597).

IV. Epigrama y gliconio. En seguida del tercer y último libro de la *Dialectica*, hay un epigrama acróstico; de modo que reuniendo la primera letra de cada verso se lee: “Frater Sthepanus de Salazar”; del mismo autor, sigue un gliconio.

V. Fe de erratas.

VI. Compendio general de la obra. Resume en diez folios los ochenta y tantos de la *Dialectica resolutio*. Su autor debió ser el mismo fray Alonso, aunque no lo indique el impresor.

VII. “Hexastichon”. Como conclusión definitiva de todo el tratado sigue un “hexástico”, donde el autor (fray Alonso, tal vez?) clama el auxilio divino para que el ingenio pronto llegue a la física (quizás por estas fechas, la *Physica speculatio*, donde trata de filosofía natural, está ya casi lista para las prensas).

VIII. Colofón. En él se lee lo siguiente: LIBER HIC FINITUS FUIT AD DEI / omnipotentis gloriam, Nonis Octobris, anno / vero partae salutis, 1554. A saber: Este libro fue terminado, para gloria de Dios todo poderoso, el siete de Octubre, del año 1554.

A modo de suma, la calidad de la impresión es bastante buena, con algunas excepciones en cuanto a la composición de la caja, que a ratos parece “desajustarse”, ciertas erratas tipográficas por demás usuales en la época, como confusión (o mal acomodo) entre n/u, s (alta)/f, y demás casos semejantes. Sin embargo, el cuidado del texto latino¹⁶⁶, la precisa distinción entre los párrafos por medio de calderones, la claridad de la letra, el uso de distintas tipografías para las obras, las cuestiones y glosas, las oportunas apostillas marginales, la correcta y precisa indicación de reclamos, la nitidez de la tinta y el magnífico grabado para ilustrar el *Árbol de Porfirio*, hablan de la excelente calidad del impreso mexicano.

Como lo indican las epístolas nuncupatorias, antes mencionadas, con la publicación de la *Dialectica resolutio*, fray Alonso sólo pretenden dictar lo necesario para la enseñanza de la lógica mayor; y aunque hay razones para afirmar que el tratado alonsino es más que un libro de texto, la composición tipográfica de la obra confirma los propósitos escolares para los cuales fue pensada. El formato folio, por ejemplo, es el más usual para libros de consulta o estudio personal en cualquier centro de enseñanza de la época (sugiere además que el libro no se pensó para ser objeto personal, es decir, un libro con el cual uno pudiese ir a todas partes, pues en ese caso el formato hubiese sido el 8º o cuando menos el 4º; más bien denota la intención del impresor y del autor porque el libro permaneciera como parte integral de alguna acervo bibliográfico, en cuyas instalaciones pudiese leerse y todos tuviesen acceso a su consulta). Está claro, aunque tal vez no sea razón tan válida, que, como uno de los primeros impresos novohispanos, no ameritaban un formato menor.

Sin duda la edición no fue pensada para unos cuantos lectores; la facilidad con que puede desatarse cualquier abreviatura, supone una edición destinada para un público numeroso. Aún más el hecho mismo de que suelen abreviarse preposiciones y conjunciones fáciles de colegir por el contexto y haya poca, casi nula, presencia de abreviaturas por contracción indica que el editor, y con seguridad el autor, juzgaron muy conveniente explicitar toda palabra, para non suscitar oscuridad

¹⁶⁶ La edición de Salamanca de 1569, por ejemplo, presenta más erratas; hay errores abundantes —y tan obvios— en el texto latino de las cuestiones que parecería haber sido una edición poco cuidada por parte del impresor español. En el breve aparato crítico de nuestra edición del texto latino, hay constancia de todos esos errores y erratas.

en el texto, y en consecuencia para que cualquier alumno o catedrático de Artes pudiera leer sin mayor dificultad. Además, que casi todo esté en letra romano redonda, de legibilidad tan clara, es otra razón para pensar que el editor y el autor quisieron hacer de la edición un texto de la mayor difusión escolar.

La adición de la *Isagogé* de Porfirio, y las *Categorías* y *Analíticos posteriores* de Aristóteles, por parte de fray Alonso, y con las herramientas tipográficas de Juan Pablos, es un intento más —y verdaderamente significativo— por proporcionar a todo lector, alumno o maestro, las fuentes de donde debe abreviar el pensamiento, y con ello, de paso, constituir un libro de texto de lo más completo.

Así pues en el lenguaje tipográfico hay indicaciones claras de la exitosa finalidad escolar de la edición.

VI. APUNTES PARA VALORAR LA RECEPCIÓN DEL TRATADO ALONSINO

La *Dialectica resolutio* tuvo cuatro ediciones. En orden de publicación, son las siguientes:

Dialectica resolutio cum textu Aristotelis, edita per Reverendvm Patrem Alphonsvm a Vera Cruce Augustinianum, Artium atque Sacrae Theologiae Magistrum in Achademia Mexicana in nova Hispania, Cathedrae primae in Theologia Moderatorem, Mexici, Excudebat Ioannes Paulus Brissensis, 1554.

Resolvtio dialectica cvm textu Aristotelis, admodum Reverendi Patris fratris Alphonsi a Vera Cruce, Sacris Ordinis Eremitarum Divi Augustini, bonarum artium et Sacrae Theologiae Magistri, Cathedrarii primarii in Academia Mexicana, in partibus Indiarum Maris Oceani, Provinciales eiusdem ordinis in eisdem partibus. Accesit breve epitome totius Dialecticae. Nunc secundo summo studio fide, exactaque cura revisa ab autore et a plurimis mendis correcta et aliquando aucta, Salmanticae, Excudebat Ioannes Maria a Terranova, 1562.

Resolvtio dialectica cvm textu Aristotelis, admodum Reverendi Patris fratris Alphonsi a Vera Cruce, Sancti Ordinis Eremitarum Divi Augustini, bonarum artium et Sacrae Theologiae Magistri, Cathedrarii primarii in Academia Mexicana, olim partibus Indiarum maris Oceani, Provincialis eiusdem ordinis in eisdem partibus. Accesit brevi epitome totius Dialecticae. Nunc tertio studio, fide, exactaque cura revisa ab autore, et a plurimis mendis correcta et locupletata, insertis multis integris quaestionibus, quae desiderabantur a doctis in aliis editionibus, maxime in posterioribus, Salmanticae, Excudebat Ioannes Baptista a Terranova, Expensis Simonis a Portonariis Bibliopolae 1569.

Resolvtio dialectica cvm textu Aristotelis, admodum Alphonsi a Vera Cruce, Sacri ordinis Eremitarum Divi Augustini, bonarum artium et Sacrae Theologiae Magistri, Cathedrarii primarii in Academia mexicana, olim in partibus Indiarum maris Oceani, Provincialis eiusdem ordinis in eisdem partibus. Nunc quarto summo studio, fide, exactaque cura reuisa ab autore, & a plurimis mendis correcta, & locupletata, insertis multis integris quaestionibus, quae desiderabantur a doctis in aliis editionibus, maxime in posterioribus, Salmanticae, Excudebat Ioannes Baptista a Terranova, 1573.

Existe, además, un facsímil de la edición mexicana:

Dialectica resolutio cum textu Aristotelis, por el reverendo Padre fray Alfonso a Vera Cruce. Obra impresa en México por Pedro Ocharte en 1554, y ahora editada en facsímil, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1945.

Por el número de ediciones, es posible conjeturar el gran éxito del tratado alonsino. Su constante impresión en Salamanca da razón para suponer, con bastante probabilidad, la asidua consulta del texto en la Universidad de esa ciudad. Asimismo, el hecho de que la *Dialectica resolutio* cuente con numerosas impresiones conduce a pensar en su amplia demanda. La brevedad y precisión en la

exposición de la materia tal vez sean dos cualidades de fray Alonso (cualidades por demás valoradas en esa época, tratándose, sobre todo, de lógica) por causa de las cuales el texto se lleva a las prensas tres ocasiones más, luego de su primera edición.

Tuvo tal crédito fray Alonso como autor de libros de texto que el Capítulo provincial de los agustinos de Castilla, celebrado en 1569, ordenó que todo persona que dictase Artes se sirviera de los tratados filosóficos del Maestro Veracruz.¹⁶⁷

La buena fama de la *Dialectica resolutio* también hizo que encontrara lectores en otras órdenes religiosas. Por ejemplo, según parece por la marca de fuego y el *ex libris* manuscrito, fue un fraile carmelita quien dejó testimonio de su lectura en las anotaciones marginales escritas en el ejemplar de la edición de 1569, que consultamos en la Biblioteca Nacional de México.¹⁶⁸ Es una prueba valiosa para tener idea de los comentarios que suscitó la *Dialectica* alonsina (en notas a la traducción, y sin más señalamiento que las siglas *anot. ms.*, transcribimos y traducimos parte de esas abundantes anotaciones).

La Universidad de México, inaugurada apenas un año antes de que fray Alonso editara su *Dialectica resolutio*, seguramente obtuvo amplio provecho con la edición de un texto expresamente pensado para utilidad de sus alumnos.¹⁶⁹

Aun cuando las obras lógicas del teólogo y filósofo dominico, maestro de fray Alonso, Domingo de Soto, fueron textos obligatorios para las cátedras de artes, con bastante probabilidad, la *Dialectica resolutio*, la *Recognitio summularum* y la *Physica speculatio* fueron lecturas sino estatutarias, de igual consulta, cuando menos, que las sotianas.

La notoriedad de los tratados sotianos *Summula summularum* e *In dialecticam Aristotelis* es evidente desde los inicios de la Universidad mexicana. A decir de Plaza y Jaén, “la Lógica del maestro fray Domingo de Soto”¹⁷⁰ fue la lección que dictó el primer catedrático de Artes, el canónigo Dr. Don Juan García, el cinco de Junio de 1553, de ocho a nueve de la mañana; y aún más, como acota el mismo Plaza y Jaén, los que debían graduarse en Artes tenían por requisito universitario que estudiar “el curso de fray Domingo de Soto”¹⁷¹ por espacio de dos años y medio.

Los estatutos de época del virrey Cerralvo (1626), son igual de claros en cuanto a la relevancia de las obras sotianas como textos escolares:

Titulo 15. –De lo que an de leer los catedráticos de Artes

Lo primero, ambos catedráticos leerán el curso en esta manera:

El primer año, en seis meses leerá las Súmulas, por Villalpando, y luego empesará la Lógica por el maestro frai Domingo de Sotto [sic].

El segundo año yrán prosiguiendo la misma Lógica de Soto, avrebiando los lectores todo lo más que pudieren, mayormente del primero e segundo libro de los Posteriores, de manera que de este año segundo, se aorre la mitad para comensar filosofía.

El tercero año, tomando el tiempo que queda atrás, se leerán los Físicos del mismo maestro Soto, dejando parte del quinto e sexto libro, e aun de los demás los que les paresiere, con tal que lean las substancia, abreviando así textos como questiones. E habiendo concluido con los Físicos con la brevedad dicha, pasarán a leer los libros De jeneratione et corruptione, e los De anima, aprovechándose de los espositores que les paresiese, todo lo qual se a de concluir en este tersero

¹⁶⁷ Es información de Sola en *Historia de la filosofía española en el siglo XVI*, referida por José Gallegos Rocafull en *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974, p. 244.

¹⁶⁸ RFO 160 ALO.r.

¹⁶⁹ Así lo expresa fray Alonso en la epístola nuncupatoria a la *Dialectica resolutio*.

¹⁷⁰ Plaza y Jaén, *Crónica de la Real Universidad de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1931, t. I, p. 27.

¹⁷¹ *Idem*.

año, con lo restante del segundo, como está referido. Y conforme a la dicha asignatura, yrán leyendo los tres años e cursos de tal manera que en las lecturas e materias no se encuentre, eligiendo siempre el cathedrático de propiedad la lectura que quisiere tomar para sí, y la siguiente lectura continúe el cathedrático de la tarde, acudiendo para la dicha lección e continuación de la misma lectura al rector.¹⁷²

En buena medida, tal adopción por parte de la Universidad de México, tiene como causa el hecho de que en los estatutos de Salamanca que sirvieron de modelo para la elaboración de casi todos los estatutos mexicanos¹⁷³, los textos a seguir en las cátedras de filosofía eran, precisamente, los de Soto.

Pero, como es cuestión bien conocida, de los varios ordenamientos que intentaron regular la vida académica de la institución mexicana, no hubo uno solo que contara con el consenso de todos y cuyo cumplimiento fuera cien por ciento efectivo. Así apenas seis años después de los estatutos del oidor Farfán (1580), Moya de Contreras dispuso de otros; y aún el mismo proyecto del virrey Cerralvo (1626), no pudo poner punto final a la discusión, como tampoco lo consiguieron, en su primer intento, las disposiciones de Palafox (1645).

Así, aunque cada una de esas “constituciones” siguió, en menor o mayor medida, los lineamientos de los estatutos salmantinos, y por la misma razón la obra lógica de Soto, seguramente, formó parte expresa de las cátedras de artes, sin embargo el constante y en ocasiones tan repentino y controversial cambio de ordenamientos refiere una realidad que no fue necesariamente la dispuesta por los estatutos de la Universidad Mexicana; es entonces probable que el curso filosófico de fray Alonso fuera consultado con tan frecuencia y casi como si se tratara de un libro de texto, aun cuando por cuestiones estatutarias no lo fuera.

Su reimpresión en tres ocasiones y en Salamanca, es razón para suponer su óptima recepción. El hecho de que fray Alonso superó los escritos lógicos de Soto por medio de la brevedad y de un tratamiento de la materia menos farragoso, tal vez hizo de su *Dialectica* un curso filosófico más idóneo para las cátedras de Artes en México lo mismo que en Salamanca.

De cualquier modo, con la publicación de la *Dialectica resolutio*, fray Alonso dio texto propio para la Universidad de México y al mismo tiempo puso la primera piedra para la formación de un repertorio bibliográfico novohispano.

¹⁷² *Proyecto de estatutos ordenados por el virrey Cerralvo (1626)*, ed. crít. Enrique González, México, UNAM, 1991, pp. 85-86.

¹⁷³ Curiosamente, el primero fue el único que tal vez distó de los de Salamanca lo suficiente como para que el arzobispo Alonso de Montúfar, tan pronto arribó (junio de 1554), insistiera y ejerciera presión para que la Universidad de México sólo guardara como propios los salmantinos. *Cfr. Proyecto de estatutos ordenados por el virrey Cerralvo (1626)*, ed. crít. Enrique González, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 11-14.

LA OBRA Y SU EDICIÓN

ÍNDICE DE CONTENIDOS

En el siguiente cuadro, hay índice de todas las cuestiones del *Libro de los predicables*, con indicaciones de los asuntos filosóficos, léxicos o históricos que fray Alonso trata en cada una.

LIBER PRAEDICABILIVM	LIBRO DE LOS PREDICABLES
QUAESTIONES PROOEMIALES	CUESTIONES PRELIMINARES
<p style="text-align: center;">Quaestio prima</p> <p>Utrum dialectica sit scientia Quid sit scientia? Quid habitus? Dialectica ut docens specialis scientia est Subiectum, obiectum, materia circa quam idem re Opinio Scoti et Alberti Universale quid est? Quomodo universale per operationem intellectus constat? Predicabile consequitur ad universale.</p>	<p style="text-align: center;">Cuestión primera</p> <p>Si la dialéctica es ciencia ¿Qué es la ciencia? ¿Qué es el hábito? La dialéctica en cuanto a lo que enseña es una ciencia especial El sujeto, objeto y materia en torno a la cual son lo mismo en realidad Opinión de Escoto y Alberto Magno ¿Qué es el universal? ¿De qué modo se produce el universal por medio de la operación del intelecto? El predicable sigue al universal como consecuencia.</p>
<p style="text-align: center;">Quaestio secunda</p> <p>De individuo Quid individuum? Individua multiplici differentia.</p>	<p style="text-align: center;">Cuestión segunda</p> <p>Sobre el individuo ¿Qué es el individuo? Modos de individuos.</p>

<p style="text-align: center;">Quaestio tertia</p> <p>De praedicationibus</p> <p style="padding-left: 2em;">Differentia inter nominales et reales</p> <p style="padding-left: 2em;">Quid praedicatio?</p> <p style="padding-left: 2em;">Praedicatio identica</p> <p style="padding-left: 2em;">Praedicatio non identica</p> <p style="padding-left: 2em;"><Praedicatio essentialis></p> <p style="padding-left: 2em;">Praedicatio accidentalis</p> <p style="padding-left: 2em;">Praedicatio directa</p> <p style="padding-left: 2em;">Praedicatio indirecta</p> <p style="padding-left: 2em;">Homo dupliciter</p> <p style="padding-left: 2em;">Quid Aristoteles de praedicationibus <senserit>?</p> <p style="padding-left: 2em;">Per se dupliciter apud Aristotelem.</p>	<p style="text-align: center;">Cuestión tercera</p> <p>Sobre las predicaciones</p> <p style="padding-left: 2em;">Diferencia entre los nominalistas y realistas</p> <p style="padding-left: 2em;">¿Qué es la predicación?</p> <p style="padding-left: 2em;">Predicación idéntica</p> <p style="padding-left: 2em;">Predicación no idéntica</p> <p style="padding-left: 2em;"><Predicación esencial></p> <p style="padding-left: 2em;">Predicación accidental</p> <p style="padding-left: 2em;">Predicación directa</p> <p style="padding-left: 2em;">Predicación indirecta</p> <p style="padding-left: 2em;">El término hombre se entiende de modo múltiple</p> <p style="padding-left: 2em;">¿Qué pensó Aristóteles sobre las predicaciones?</p> <p style="padding-left: 2em;">La predicación per se se asume de manera doble.</p>
<p style="text-align: center;">PROEMIALIS DE UNIVERSALIBUS</p> <p><Nota circa vitam et Isagoge Porphyrii></p> <p>Argyropili translatio in usu.</p>	<p style="text-align: center;">PROEMIO SOBRE LOS UNIVERSALES</p> <p><Nota sobre la vida e Isagoge de Porfirio></p> <p>Traducción de Argirópilo.</p>
<p style="text-align: center;">PROLUGUS PORPHYRII</p> <p style="text-align: center;">Textus</p> <p>Glosa</p> <p>Sine notitia praedicabilium non potest quis habere praedicamentorum scientiam</p> <p>Unde peripatetici? Omnes platonici et aristotelici primo peripatetici dicebantur.</p>	<p style="text-align: center;">PRÓLOGO DE PORFIRIO</p> <p style="text-align: center;">Texto</p> <p>Glosa</p> <p>Sin conocimiento de los predicables no puede haber ciencia de los predicamentos</p> <p>¿De dónde proceden los peripatéticos?</p> <p>En un principio todos los platónicos y aristotélicos se llamaban peripatéticos.</p>

<p>Prima quaestio De universalibus Utrum detur universale Universale quadrupliciter: in essendo, in causando, in praedicando, in repraesentando Prima opinio <Heracliti et Cratili> Secunda opinio quae Platonis est Plato. De ideis Reprobatur opinio Platoni Tertia opinio nominalium Prima conclusio et Aristotelis opinio Duplex conceptus Quid conceptus obiectivus? Universalia sunt ponenda <secundum reales> Universalia sunt incorruptibilia Universale in re, ante rem, post rem.</p>	<p>Cuestión primera Sobre los universales Si el universal existe El universal es cuádruple: en el ser, en el causar, en el predicar y en el representar Primera opinión: Heráclito y Cratilo Segunda opinión: Platón Teoría de las ideas Se rechaza la opinión de Platón Tercera opinión: Nominalismo Primera conclusión y opinión de Aristóteles El concepto es doble ¿Qué es el concepto objetivo? Los universales deben entenderse según los realistas. Los universales son incorruptibles Universal in re, ante rem, post rem.</p>
<p>Quaestio secunda Utrum in rebus ante operationem intellectus sit universale Nota <Opinio Scoti et sancti Thomae> <Opinio Soti> In quo differt haec opinio ab Scoto?</p>	<p>Cuestión segunda Si el universal existe en las cosas antes de la operación del intelecto Nota <Opinión de Escoto y santo Tomás> <Opinión de Soto> ¿En qué difiere esta opinión (sc. la de Soto) de Escoto?</p>
<p>Quaestio tertia De secundis intentionibus Quid est intentio? Quid prima <et secunda> intentio? Duplex abstractio Dupliciter contingit loqui de universalibus Quomodo aliqua distinguuntur? Distinctio realis et rationis Distinctio formalis Quid antiqui de universalibus?</p>	<p>Cuestión tercera Sobre las segundas intenciones <Qué es intención> ¿Qué es la primera, y la segunda intención?] La abstracción es doble El hablar sobre los universales acontece de dos modos ¿De qué modo algo se distingue realmente? Distinción real y de razón Distinción formal ¿Qué pensaron los antiguos de los universales?</p>

<p>Quaestio quarta De subiecto praedicabilium Tripliciter sumitur universale <pro substracto, pro universalitate et pro aggregato ex utroque> <Subiectum liber praedicabilium est universale> <Dialectica tractat de universalibus pro quanto substat secundis intentionibus></p>	<p>Cuestión cuarta Sobre el sujeto de los predicables El universal se asume de tres modos: como sustrato, como universalidad y como un agregado de los dos anteriores. <El sujeto de los libro de los predicables es el universal> <La dialéctica trata los universales por cuanto están subordinados a las segundas intenciones></p>
<p>CAPITULUM PRIMUM DE GENERE Textus</p>	<p>CAPÍTULO PRIMERO SOBRE EL GÉNERO Texto</p>
<p>Quaestio unica de genere <Utrum generis definitio sit bona> Diversae opiniones: Scotus, sanctus Thomas, Ayala... Doctor subtilis male intellectus Universale est ad quinque praedicabilia genus.</p>	<p>Cuestión única sobre el género <Si la definición de género es correcta> Hay diversas opiniones : Escoto, santo Tomas, Ayala... Se ha interpretado erróneamente la opinión del Doctor sutil El universal es género de los cinco predicables.</p>
<p>CAPITULUM SECUNDUM DE SPECIE Textus</p>	<p>CAPÍTULO SEGUNDO SOBRE LA ESPECIE Texto</p>
<p>Quaestio prima circa textum Utrum ens univoce dicatur de Deo et creatura, de substantia et accidente Opiniones diversae circa quaestionem: Scotus, sanctus Thomas, Henricus de Gandavo...</p>	<p>Cuestión primera acerca del texto Si el ente puede decirse unívocamente de Dios y de la creatura, de la substancia y el accidente Hay opiniones diversas en torno a esta cuestión: Escoto, santo Tomás, Enrique de Gandavo...</p>

<p>Quaestio secunda Quid sit individuationis principium: quantitas an materia an aliquid aliud? Conclusio Doctoris subtilis et sequatium: heceitas Opinio Doctor sancti et Aristotelis: materia signata Licet animae sint in materiales individuant tamen per respectum quem habent ad materiam Per quid individuantur accidentia? Albertus Magnus et Egidius Doctor fundamentalis tenent cum sancto Thoma Opinio dicentium formam esse principium unitatis Aliae opiniones Inter opiniones recitatas sancti Thomae rationabilior.</p>	<p>Cuestión segunda ¿Qué es el principio de individualización: cantidad o materia o alguna otra cosa? Conclusión del doctor sutil y sus seguidores: heceidad Opinión del santo Doctor y Aristóteles: la materia signada Aunque las almas son in materiales, sin embargo se individualizan por la relación que guardan con la materia ¿Por qué cosa se individualizan los accidentes? Alberto y Egidio el Doctor fundamental coinciden con santo Tomás Opinión de los que dicen que la forma es principio de unidad Otras opiniones De las opiniones citadas la de santo Tomás es la más razonable.</p>
<p>CAPITULUM TERTIUM DE DIFFERENTIA Textus</p>	<p>CAPÍTULO TERCERO SOBRE LA DIFERENCIA Texto</p>
<p>Quaestio prima A quo sumatur differentia? A forma sumitur conceptus generis et differentiae Genus et differentia dant principium specie.</p>	<p>Cuestión primera ¿De qué se asume la diferencia? El concepto de género y el de diferencia se asumen de la forma El género y la especie dan principio a la especie.</p>
<p>Quaestio secunda Circa tertium praedicabile <Utrum differentia optime sit definita in textu> <Differentia multipliciter consideratur> Dubium: posito genus contineat differentias postestate, an in aliquo genere causae?</p>	<p>Cuestión segunda Acerca del tercer predicable Si la diferencia está óptimamente definida en el texto <La diferencia se considera de modo múltiple> Duda: supuesto que el género contenga las diferencias en potencia: ¿en cuál género de las causas se halla la diferencia?</p>

<p>Quaestio tertia Circa tertium praedicabile <Utrum superior differentia dicatur genus respectu inferioris> <Opiniones diversae, maxime inter thomistas: Capreolus, Paulus Socinas, Petro Bruxellensis... > Dubium: <utrum differentia sit substantia vel accidens></p>	<p>Cuestión tercera Acerca del tercer predicable <Si la diferencia superior puede predicarse como género respecto de la inferior> <Hay opiniones diversas, sobre todo, entre los tomistas: Capreolo, Pablo Soncinas, Pedro de Bruselas...> Duda: <si la diferencia es substancia o accidente></p>
<p>CAPITULUM QUARTUM DE PROPRIO Textus</p>	<p>CAPÍTULO CUARTO SOBRE EL PROPIO Texto</p>
<p>Quaestio prima An hic textus sit verus. <Proprium multipliciter consideratur></p>	<p>Cuestión primera Si lo afirmado en este texto es verdadero. <El propio se considera de modo múltiple></p>
<p>Quaestio secunda Circa quartum praedicabile <Utrum proprium et id cuius est realiter distinguantur> Variae opiniones. Scotus Secunda opinio est nominalium Tertia opinio est Doctoris Sancti Opinio Soti: aliqua propria passio distinguitur realiter a subiecto, et aliqua non.</p>	<p>Cuestión segunda Acerca del cuarto predicable <Si el propio y aquello de lo cual es se distinguen realmente> Hay varias opiniones. Escoto La segunda opinión es de los nominalistas La tercera opinión es del santo Doctor Opinión de Soto: algunas pasiones propias se distinguen de su sujeto, pero otras no.</p>
<p>CAPITULUM QUINTUM DE QUINTO PRAEDICABLE, SCILICET, ACCIDENTI Textus</p>	<p>CAPÍTULO QUINTO SOBRE EL QUINTO PREDICABLE. A SABER, EL ACCIDENTE Texto</p>
<p>Quaestio de accidente unica <Utrum istud praedicabile quintum differt a quarto> Nota. Dupliciter potest intelligi subiectum accidentis. Differentia inter accidens proprium et commune.</p>	<p>Cuestión única sobre el accidente <Si este quinto predicable difiere del cuarto> Nota. El accidente respecto del sujeto puede entenderse de dos modos. Diferencia entre el accidente propio y común.</p>
<p><Sine capitulo> QUAE COMMUNIA QUAE SUA UNICUIQUE VOCUM QUINQUE SINT Textus</p>	<p><Sin indicación de capítulo> DE LO QUE ES COMÚN Y PROPIO A CADA UNA DE LAS CINCO VOCES Texto</p>
<p>Glosa Late spaciatur hic Porphyrius atque forte ultra quam necessarium fuerit...</p>	<p>Glosa Porfirio se ha extendido ampliamente aquí, y quizás más de lo necesario...</p>

C R I T E R I O S D E E D I C I Ó N

Para la edición tuvimos en cuenta los siguientes criterios:

- Como texto base, elegimos la *Edición mexicana* (1554), misma que cotejamos con la edición salmantina de 1569. Para designar a la primera empleamos la letra M, en tanto que, para la segunda, utilizamos la letra S.
- La organización del texto (con sus respectivas divisiones en capítulos, cuestiones y glosas, así como en argumentos a favor y en contra y soluciones) aparece en nuestra edición tal cual está en la *Edición mexicana*.
- Numeramos en arábigos cada párrafo, con objeto de proporcionar un medio fácil para referir cualquier pasaje del tratado alonsino. En general, los párrafos de nuestra edición siguen la distribución que de los mismos se indica con calderones en el texto base.
- Toda apostilla marginal está colocada a principios de párrafo y entre corchetes cuadrangulares. La mayoría de las apostillas son sólo indicaciones sumarias de lo que trata cada párrafo; por tal razón resultó conveniente incluirlas a inicios de los mismos, y no en notas a pie de página. De este modo, con la sola lectura de las apostillas, el lector tendrá noción rápida de los temas expuestos por fray Alonso.
- Con excepción de las abreviaturas utilizadas para señalar cuestiones, artículos y lecciones, todas las restantes han sido desatadas, incluso aquellas que utiliza el autor para citar obras. Así, por ejemplo, en lugar de conservar la abreviatura *Sent.*, la desatamos por *Sententiarum*, o *Post.* por *Posteriorum*, conscientes de que suele sobrentenderse el sustantivo *liber* o *libri*.
- Dado que en la edición mexicana el editor hace uso indistinto de números romanos y otras veces arábigos para referir el número del libro o tratado, nosotros sólo utilizamos números romanos, a fin de uniformar nuestra edición.
- Nuestra puntuación sigue en general la dispuesta por la edición mexicana, y sólo cuando resultó “inadecuado” cierto signo de puntuación lo cambiamos, no sin antes cotejar la edición salmantina. Por ejemplo: en el primer párrafo del tratado, la oración subordinada causal con la cual inicia el texto (*Cum prima intellectus...*) se halla desligada de su oración principal (*agendum erit...*) por medio de un punto y aparte; en nuestra edición suprimimos el punto y aparte, y en su lugar puntuamos con una coma, tal cual corrige la edición salmantina.
- Para la ortografía del texto latino, reservamos la grafía “u” para la vocal y “v” para la fricativa sonora. Por ejemplo: *demonstrativum* en lugar de *demonstratiuum*. No conservamos las grafías *æ*, *ę* y *e* para notar los diptongos *ae* u *oe*. Tampoco conservamos las grafías *qu*, para las formas compuestas con el tema de *perfectum*. Así por ejemplo, en vez de *sumus sequuti*, transcribimos *sumus secuti*.
- Cuando una palabra se repite con una misma grafía peculiar y nosotros hemos optado por otra más usual o porque así apareció en la edición salmantina, la registramos una

sola vez, para dar brevedad al aparato crítico. Por ejemplo: en la edición mexicana, fray Alonso o el impresor suele escribir *sinonomum*, mientras que en la edición salmantina aparece la forma *synonymum*; preferimos la segunda, y consignamos tal variante sólo la primera vez que aparece.

- Por brevedad y coherencia, aplicamos el mismo procedimiento en los casos de supresión o adición.
- Al margen anotamos la foliación, indicando el número de folio, el recto o verso y la columna. En el texto, señalamos con una línea (|) donde termina y comienza una y otra columna.
- Tanto en la edición como en la traducción, indicamos con letras cursivas los títulos de los tratados lo mismo que las citas.
- Los ejemplos o silogismos que fray Alonso aduce los indicamos entre comillas.
- Cuando queda en manos del lector inferir la conclusión de algún silogismo, agregamos puntos suspensivos en seguida de la conjunción *ergo*.
- Son pocas las referencias bíblicas en esta parte del tratado alonsino. En el aparato de fuentes hay constancia de ellas; una sola licencia nos permitimos: añadimos el número de los versículos, y citamos de acuerdo con las siglas que señala la edición crítica de la *Vulgata* preparada por Robertus Weber (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994).

S I G L A S, S I G N O S Y A B R E V I A T U R A S

M México, 1554

Dialectica resolutio cum textu Aristotelis edita per reverendum patrem Alphonsum a Vera Cruce Augustinianum, Artium atque Sacrae Theologiae Magistrum in Academia Mexicana In nova Hispania cathedrae primae in Theologia moderatorem. Mexici, Excudebat Ioannes Paulus Brissensis, Anno 1554.

S Salamanca, 1569

Resolutio dialectica cum textu Aristotelis, admodum Reverendi Patris fratris Alphonsi a Vera Cruce, Sancti Ordinis Eremitarum Divi Augustini, bonarum artium et Sacrae Theologiae Magistri, Cathedrarii primarii in Academia Mexicana, olim partibus Indiarum maris Oceani, Provincialis eiusdem ordinis in eisdem partibus. Accesit brevi epitome totius Dialecticae. Nunc tertio studio, fide, exactaque cura revisa ab autore, et a plurimis mendis correctata et locupletata insertis multis integris quaestionibus, quae desiderabantur a doctis in aliis editionibus, maxime posterioribus. Salmanticae, Excudebat Ioannes Baptista a Terranova, 1569.

SIGNOS Y ABREVIATURAS

+	<i>addit</i>
[]	<i>nota in margine</i>
† †	<i>locus corruptus</i>
< >	<i>verba suppleta</i>
<i>add.</i>	<i>addit</i>
<i>ed.</i>	<i>editio</i>
<i>ex corr.</i>	<i>ex correctione</i>
<i>in marg.</i>	<i>in margine</i>
<i>om.</i>	<i>omisit</i>

TEXTO Y TRADUCCIÓN

DIALECTICA RESOLUTIO

CUM TEXTU ARISTOTELIS

EDITA PER REVERENDUM PATREM

ALPHONSUM A VERA CRUCE

Augustinianum, Artium atque Sacrae Theologiae

Magistrum in Academia Mexicana

in Nova Hispania cathedrae primae

in Theologia moderatorem

†

MEXICI

Excudebat Ioannes Paulus Brissensis

Anno 1554

RESOLUCIÓN DIALÉCTICA

CON TEXTO DE ARISTÓTELES

PUBLICADA POR EL REVERENDO PADRE

ALONSO DE LA VERACRUZ

Agustino, Maestro de Artes y Sagrada Teología
en la Universidad de México y regente
de la cátedra de prima Teología
en la Nueva España

+

CIUDAD DE MÉXICO

Impresa por Juan Pablos Brissense

Año de 1554

f 1v

IOANNES PAULUS BRISSENSIS, TYPOGRAPHUS

Lectori

Salutem

Mille scholasticorum vocibus (immo vero et recte sentientium) ubique est urgentissime expetitum, ut florida scientiarum scientia ac disciplinarum disciplina, ex perplexissima instituendi⁵ serie, qua illam dialecticorum quam plurimi, dum adolescentiae aviditati nimium indulgent, obnubilarunt, in graphicam et consentaneam formam, iam tandem longo, ut aiunt, postliminio rediret. Tot namque erant sophismatum nodi, tot elenchorum incursus, tot sphingica argumenta, ut nec Theseo labyrinthi perscrutatori, nec Alexandro nodorum solutori,^A nec Apollini ipsi delphico rerum omnium praescio, additus pateret aut via. Longum esse in praesentiarum reperi-¹⁰ tere, quos anfractus, quos impetus, quas vices, dialectica perpessa sit; quemadmodum a natura proficiscatur, arte iuветur, exercitamentoque et labore perficiatur; ut Chrysippus inceperit, bre-

4 immo vero] imovero *M S* / sententium] sencientium *M S* 7 longo] logo *M S* 8 tot elenchorum *S* : totenchorum *M* 9 labyrinthi] laberintii *M S* 12 Chrysippus] Chrisippus *M S*

^A Curt., *Hist.*, III, 1, 14-18 (ed. Theodorus Vogel): Alexander urbe (sc. Gordio) in dicionem suam redacta Iovis templum intrat. Vehiculum, quo Gordium, Midiae patrem vectum esse constabat, aspexit, cultu haud sane a vilioribus vulgatisque usu abhorrens. Notabile erat iugum adstrictum conpluribus nodis in semetipsos implicatis et celantibus nexus. Incolis deinde adfirmantibus, editam esse oraculo sortem, Asiae potiturum, qui inexplicabile vinculum solvisset, cupido incessit animo sortis eius explendae. Circa regem erat et Phrygum turba et Macedonum, illa expectatione suspensa, haec sollicita ex temeraria regis fiducia: quippe serie vinculorum ita adstricta, ut, unde nexus inciperet quove se conderet, nec ratione nec visu perspici posset, solvere adgressus iniecerat curam ei, ne in omen verteretur irritum inceptum. Ille nequaquam diu luctatus cum latentibus nodis, 'Nihil', inquit, 'interest, quomodo solvantur': gladioque ruptis omnibus loris oraculi sortem vel elusit vel inplevit.

JUAN PABLOS BRISSENSE, TIPÓGRAFO

Al lector

Saludos

A voces, miles de estudiantes (e incluso los que juzgan rectamente) han pedido en cualquier parte y con gran urgencia, que la florida ciencia de las ciencias y disciplina de las disciplinas vuelva de aquella complejísima manera de ser enseñada con la cual la oscurecieron muchos dialécticos demasiado indulgentes con la avidez de la juventud, a su forma gráfica y natural, como quien por fin vuelve de un largo destierro¹, según dicen. Pues tantos eran los nudos de los sofismas, tantas las incursiones de los elencos, tantos los argumentos enigmáticos que ni Teseo, el que escudriñó el laberinto, ni Alejandro, el que desató el nudo,² ni el mismo Apolo délfico, el que conoce de antemano todas las cosas, descubrirían entrada o vía por la cual transitar. Sería extenso, en este momento, repetir cuántos quebrantos, cuántos golpes, cuántas vicisitudes, ha soportado la dialéctica; de qué manera proviene de la naturaleza, recibe ayuda del arte y adquiere perfección con el ejercicio y el trabajo, y cómo la

¹ *Postliminium*, es vocablo jurídico con el cual los jurisconsultos romanos (Ulpiano, por ejemplo) expresaban la restitución, según parece, de todos los derechos de ciudadanía al que cautivo por cualquier enemigo de Roma conseguía liberarse y entrar en los confines del estado romano o en cualquier ciudad aliada con Roma. Con el transcurso del tiempo, “el derecho de postlimio” (*ius postliminii*) comenzó a circunscribirse, por ejemplo, sólo a aquellos casos en los cuales no constase que el prisionero hubiese capitulado o hubiese seguridad de que quien regresase a Roma lo hiciera con intención de permanecer en ella y no regresar al país donde había estado prisionero, como sucedió con Marco Atilio Regúlo (s. III d.C.), quien hecho prisionero por los cartagineses y enviado a Roma por los mismos le fue negado tal derecho, porque había jurado regresar a Cartago y no tenía intención de permanecer en la urbe romana, según refiere Julio Pomponio Leto en el *Digesto*. Con el “postlimio” el estado romano intentaba evitar la extinción de las relaciones jurídicas del ciudadano cautivo, las cuales si cesaban del todo consecuentemente traerían trastornos en los derechos patrimoniales, de familia y obligación. Para una mayor comprensión y precisión del término, consúltese: Ana Mohino Manrique, “Contribución al estudio de la recuperación de la posesión Iure postliminio” en Patricio-Ignacio Carvajal (coord.), *Estudios de Derecho Romano en homenaje al profesor Dr. D. Francisco Samper*, España, Librotecnia, 2007, pp. 519-538.

² Q. Curcio Rufo, *Hist.*, III, 1, 14-18 (trad. Francisco Pejenaute Rubio): tras la rendición de la ciudad (*sc.* Gordio), Alejandro hizo su entrada en el templo de Júpiter. Allí contempló el carro que, según se aseguraba, había transportado a Gordio, padre de Midas; carro que, en cuanto a su aspecto externo, verdaderamente no se diferenciaba de otros carros de menos valor y uso común. Digno de ser notado era el yugo, amarrado como estaba con gran cantidad de nudos entrelazados entre sí y que no dejaban ver la trabazón. Al oír, de boca de los habitantes del lugar, que existía el vaticinio de un oráculo, según el cual llegaría a ser dueño de Asia aquel que soltara aquel lazo inextricable, se apoderó del ánimo de Alejandro el deseo de dar cumplimiento al vaticinio. Rodeaban al rey una multitud no sólo de frigios sino también de macedonios, unos con el ánimo en vilo ante el resultado, otros, preocupados por la temeraria osadía del rey, ya que la serie de ataduras era tan compacta que ni con la vista ni por cálculo se podía deducir dónde comenzaban los cabos ni por dónde se ocultaban. Alejandro, puesto manos a la obra, infundió en los suyos el temor de que, si el intento fracasaba, se volvería contra él la predicción del oráculo. Después de luchar en vano, durante mucho tiempo, con los inextricables nudos, dijo: “Poco importa la manera cómo sean desatados”, y, cortando con su espada todas las correas, burló la predicción del oráculo o le dio así cumplimiento.

viarit Plato, in succinctumque epitome atque compendium Aristoteles redegerit, brevius Petrus Hispanus. Post quem ita sese ingessit hic cavillorum abusus, ut ex decentissima et pulcherrima turpis prorsus et puerorum neniis pervia, nostra dialectica effecta sit. Dederunt ultimo operam 15 doctissimorum plerique, quo illam suo splendori restituerent, quibus quidem horatianum illud non inepte opponi possit, quod in *Arte poetica* testatur^A: *brevis esse laboro, obscurus fio. Sectantem levia, nervi defficiunt animique. Qui rem unam prodigaliter persequitur, delphinum silvis depingit, fluctibus aprum*. Alii namque tanta brevitate usi sunt, ut reciderint turpius, alii ea prolixitate, ut dum ea adducunt quae irrident et ea rursus quae sequuntur, scriptum et intergo necdum finitum 20 Orestem composuerint. Unus noster Alphonsus, qui inter dialecticos omnes medium in quo recti summa consistit, beatissime est consecutus, non aliter quam inter philosophos omnes omnium princeps stagirita Aristoteles aut inter colores Cyaneus. Hunc igitur, lector candidissime, am-

13 epitome S : epithome M 14 sese] se se M S 15 neniis] naeniis M S 20 sequuntur] sequuntur M S
22 consecutus] consequutus M S

^A Hor., *Ars P.*, 25-27 et 29-30 (ed. Navarro Antolín):

[...] Brevis esse laboro,
obscurus fio; sectantem levia nervi
deficiunt animique; [...]

[...]

Qui uariare cupit rem prodigaliter unam,
delphinum silvis appingit, fluctibus aprum

comenzó Crisipo³, la resumió Platón, la redujo a un sucinto epítome y compendio Aristóteles y la expuso con mayor brevedad aún Pedro Hispano⁴; después del cual, a tal punto se impuso este abuso de cavilaciones, que de muy hermosa y decorosa, nuestra dialéctica paso a ser del todo turbia y objeto de juegos pueriles. Últimamente han contribuido con su trabajo muchos doctos para restituirla a su antiguo esplendor, a los cuales no sin razón puede objetárseles aquello que dice Horacio en el *Arte poética*⁵: *Procuró ser breve, me vuelvo oscuro, al que va tras lo ligero le faltan nervios y aliento; quien persigue con insistencia excesiva una sola cosa, dibuja un delfín en los bosques, un jabalí en las olas*. Pues unos hicieron uso de tanta brevedad, que la redujeron torpemente y otros fueron tan prolijos que, tratando aquellas cosas que les causan risa y aquellas que siguen, escribieron una Orestíada, todavía sin fin. Sólo nuestro Alfonso es el único que, de entre todos los dialécticos, ha conseguido felizmente el justo medio en el cual consiste la suma de lo recto, del mismo modo que, entre todos los filósofos, el príncipe es Aristóteles de Estagira, o entre los pintores Cyaneo⁶. Así pues, candidísimo lector,

³ A decir de Diógenes Laercio, en *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Crisipo fue “tan gran dialéctico que muchos pensaban que si la dialéctica ocupase lugar entre los dioses no sería otra que la de Crisipo”. Por desgracia, no conservamos íntegro uno sólo de los más de setecientos tratados lógicos que enlista el mismo Diógenes, de este filósofo estoico considerado ya en la Antigüedad como el segundo fundador de la Stoa. En opinión del filósofo Carnéades — transmitida por Laercio en la misma obra —, el nombre de “Crisipo” significa “cubierto por un caballo”, porque eran de cuerpo tan pequeño que la estatua que de él hicieron en el Cerámico estaba casi en su totalidad cubierta por una figura ecuestre contigua a la suya. Para conocer los fragmentos aún existentes de la obra del filósofo en cuestión, consúltese: Crisipo de Solos, Testimonios y Fragmentos, introd., selec. de textos, trad. y not. F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras, Madrid, Gredos, 2006, 2 vols.

⁴ Pedro Hispano nació en Lisboa, Portugal, alrededor del año 1215. Electo Papa en el cónclave del año 1276, tomó el nombre de Juan XXII. Es, hasta el momento, el único pontífice de origen portugués. Estudió medicina, dialéctica, lógica, física, metafísica y teología en la Universidad de París; por algún tiempo, fue profesor de medicina en la Universidad de Siena, tiempo durante el cual compuso las *Summulae logicales*; poco más de 300 manuscritos, en diversas bibliotecas europeas, y 200 ediciones de 1474 a 1639 dan cuenta de la singular trascendencia de este tratado lógico. La obra del Papa portugués es tan decisiva en el desarrollo de la lógica que, desde mediados del siglo XIII hasta el XVII, no hay escolástico que no conozca detalladamente su libro, ninguno que no aluda a él, ninguno que no de por conocidas sus teorías. No es difícil explicar esta fama y universalidad. La claridad de estilo, el tratamiento de la materia a modo de compendio, el estricto formalismo del autor, juntamente con un rigor verdaderamente admirable, eran recomendación del opúsculo para todas las escuelas. Fray Alonso examina la doctrina lógica de este autor en la *Recognitio summularum*. En la edición crítica de Rijk, hay estudio preciso para conocer las fuentes sobre la biografía del pontífice, e historia puntual de los manuscritos y ediciones: Pedro Hispano (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus llamados después Summule logicales*, ed. crít. L. M. De Rijk, trad. castellana Mauricio Beuchot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, pp. XI-CXXXVII.

⁵ Hor., *Ars P.*, 25-27 y 29-30 (trad. Navarro Antolín):

[...] Me esfuerzo por ser conciso:
me hago oscuro. Al que pretende un estilo fluido, le falta
vigor y aliento; [...]
[...]

Quien desea variar profusamente un único tema,
pinta un delfín en los bosques, un jabalí entre las olas.

⁶ Sobre este personaje, no hay datos biográficos. *Cyaneus* es adjetivo que significa *de color azul negruzco* (Hom., *Il.*, XXII, 402; *Od.*, XVII, 176; Plin., *Hist. Nat.*, XXXVI, 13). Tal parece que Juan Pablos tuvo en mente este significado. En efecto, el texto latino dice: *inter colores Cyaneus*. Literalmente habría que traducir: *entre los colores Cyaneo*. Pero, aún la traducción misma del término *color* resulta sumamente difícil. En retórica, la palabra *color* expresa la particularidad de estilo que cada rétor u autor impone al texto propio (Quint., *Inst.*, XI, 1, 85 y XII, 10, 3). Quizás Juan Pablos utiliza el término con tal connotación retórica. ¿Será acaso Cyaneo algún rétor de la época y de tan gran fama que el impresor italiano lo coloca al mismo nivel que Aristóteles? Para conocer a detalle, los varios matices del término *cyaneus* (o *kyáneos*, en griego) tanto en la literatura latina como en la

plectere nostrosque labores, quando tuae utilitati incumbimus, avide excipe et humaniter fove.

Mexici, ex nostra calcographia officina, idibus Iulii, anno 1554.

recíbelo entre tus brazos, y puesto que procuramos tu provecho, acoge con avidez nuestro trabajo y foméntalo con benevolencia. México, en nuestra oficina calcográfica, a 15 de Julio, del año 1554.⁷

griega, consúltese: Selina Stewart, "The blues of Arato" en *Beyond the canon*, Annette Harder et alii (ed.), Peeters Publishers, 2006, pp. 319-344.

Tiempo después, al continuar con la búsqueda de información para la redacción de esta nota, dimos con un dato particularmente sobresaliente: Louis Blaubloom, impresor francés del siglo XVI, optó por el sobrenombre de *Cyaneus*. Louis Blaubloom (o *Ludovicus Blaublommus*) nació en Gante, en fecha desconocida; si bien, para el año de 1520, hay constancia de su permanencia en París. De 1522 a 1529 trabajó casi exclusivamente para Claude Chevallon en la edición del *Corpus Iuris Civilis*. Durante este tiempo, Blaubloom adquirió los conocimientos suficientes sobre la edición e impresión de textos, que le permitirían posteriormente trabajar en su propia casa editora. Así en 1530 editó e imprimió magníficamente el *Orator* de Cicerón. En Agosto del mismo año, cambió el segundo de sus nombres por el equivalente griego *Cyaneus* (azul negruzco), bajo el cual solía firmar todas sus ediciones. En 1532, emprendió la edición, junto con los comentarios de Calvino, del *De clementia* de Séneca. En los años siguientes, el impresor francés continuó con la edición de textos jurídicos y otros más sobre medicina, patristica y filología clásica. En el año de 1546, Blaubloom coronó su carrera como editor e impresor al publicar la primera traducción francesa de la *Hypnerotomaquia Poliphili*. En total, suman 57 los títulos dados a conocer en su casa editora. El *tecum habita* (vive contigo mismo) de Persio (Sat., IV, 52) y una tortuga, como símbolo de la concentración, forman la empresa tipográfica de Blaubloom. Si bien su edición de la *Hypnerotomaquia Poliphili* fue el último y el más brillante de sus trabajos, en 1564 y 1568 hizo editar, en otra imprenta, sus traducciones al francés de la *Catechesis* de Cirilo de Jerusalén y la *Historia eclesiástica tripartita* de Casiodoro (sobre este texto léase la nota 88). Sin duda, Blaubloom fue un hombre de excepcional talento. Tal vez Juan Pablos tuvo trato directo con él, pues por las fechas son contemporáneos. Hans Erich Troje en "Sobre la crítica y las ediciones de textos en la jurisprudencia humanística" (2008, pp.9-10) cita parte de una epístola donde Blaubloom expresa su parecer a propósito de las alteraciones y arquetipos textuales existentes en las fuentes jurídico-romanas. En Denise Hillard, "Imprimeurs et libraires parisiens du XVIe siècle..." (1988, p.196), también hay una breve semblanza de nuestro *Cyaneus*.

⁷ Nota aclaratoria: seguimos la traducción de José M. Gallegos Rocafull, en el *Pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1974, pp. 248-49; conservamos ciertos modos, o expresiones, con los cuales Rocafull traduce el hiperbólico latín de Juan Pablos. Hay otra traducción de esta carta, aunque un tanto desalineada, en José Toribio Medina, *La imprenta en México de 1539-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990, pp. 66-67, t. 1.

f 2v

INCLYTAE SCHOLAE MEXICANAE APUD NOVAM HISPANIAM EFFLORENTI

frater Illdephonsus a Vera Cruce

Salutem et incrementum

†

Cum saepe mecum praemeditarer, rector magnifice, doctores clarissimi magistri- 5
 que gravissimi, cui *Resolutionem dialecticam*, quam in utilitatem eorum quibus brevi ad veram sapientiam et
 scientiarum reginam Theologiam pervenire in animo est, dicarem, sponte sese obtulit vestrum
 hoc auspiciatissimum Colegio et Schola, ex vobis veluti ex vivis quadratisque lapidibus nuper
 erecta. Cumque in eodem albo simus adscripti in idemque dignissimum sodaliti- 10
 um admisi, quam
 promptus sin in vestrum quoque obsequium et communis ac floridae Academiae emolumen-
 tum, ne ingratitude nota inuratur, opere testari et ostendere consuetaneum duxi atque decorum.
 Quapropter doctores ornatissimi, hanc nostram opellam in aristotelica dialectica, quam olim
 inter legendum absolvimus, vobis libentissime offerimus. Habeat posthac vestrum hoc bonarum
 litterarum uberrimum gymnasium, faelicissimis auspitiis inchoatum, librorum suppellectilem,
 ut adolescentulorum pullulantia ingenia sese possint exercere et, veluti in agone contendendo, 15
 citissime ad illam maturissimam Theologiae frugem pervenire. Sunt quidem (nec infitior) qui
 magna de Dialectica hac, quam etiam magnam vocant, tradidere, prolixè tamen, et quae sine
 temporis iactura (qua nulla maior) perdisci facile queant. Vel quia superflua multa vel quia ni-
 mium difficilia ac supra iuuenum captum proponuntur, nos tamen, sicut in summulis tradendis,
 consilium hoc sumus secuti, ut quae utilia, quae necessaria in praedicabilibus, praedicamentis 20
 et posterioribus sunt, in unum congesserimus. Accipite ergo viri excellentissimi hoc quamvis
 exiguum munus, quod, si ex animo pensetis, non argenteo non auro huic nostro indico erit ae-
 quiparandum. Excipite, inquam, meum hoc ardentissimum desiderium bona studia iuvandi, su-

1 inclytae S : inclitae M 2 Vera Cruce + Theologus et primarius moderator in eadem Academia, ex eremitis
 sancti Augustini Ecclesiae doctoris, et provincialis eiusdem ordini S 9 adscripti] ascripti M S / admisi] ad-
 missi M S 14 litterarum] literarum M S / gymnasium] gymnassium M S 20 secuti] sequi M S

PARA LA ÍNCLITA UNIVERSIDAD DE MÉXICO QUE FLORECE EN LA NUEVA ESPAÑA

Fray Alonso de la Veracruz

Salud y prosperidad

†

Como frecuentemente meditara conmigo mismo, excelentísimo rector, clarísimos doctores y eminentísimos maestros, a quién dedicar mi *Resolución dialéctica*, para utilidad de aquellos que anhelan alcanzar en breve la verdadera sabiduría y la Teología, reina de las ciencias, de un instante a otro vinieron a mi mente este vuestro auspiciadísimo Colegio y Universidad, hace poco edificada con ustedes como con piedras vivientes y cuadrangulares; y puesto que estamos inscritos en el mismo registro y hemos sido admitidos en el mismo y dignísimo solio, cuán pronto, para no señalarla con una marca de ingratitud si no la ofreciese para obsequio vuestro y para retribución de la floreciente y común Universidad, decidí obrar justa y decorosamente, y manifestar y declarar mi intención con la presente obra. Por lo cual gustosamente os dedico, distinguidísimos doctores, este pequeño trabajo sobre dialéctica aristotélica, que compusimos en otro tiempo cuando la enseñábamos. En adelante este vuestro ubérrimo gimnasio de las artes liberales, fundado con afortunadísimos auspicios, ojalá posea un ajuar de libros, a fin de que los pululantes ingenios de los jovencitos puedan ejercitarse y así, al contender en sus disertaciones públicas, alcanzar prontamente el madurísimo fruto de la Teología. No ignoro que hay quienes han expuesto grandes temas sobre este tipo de dialéctica⁸, que evocan como magnífica; y sin embargo, las cosas que podrían fácilmente ser aprendidas sin pérdida de tiempo (cual nada mejor), las trataron prolijamente, porque incluyeron muchas cosas superfluas, o demasiado difíciles y por encima de la capacidad de los jóvenes. Por tanto, nosotros (así como lo hicimos en las sùmulas) optamos por esta solución: reunir en un solo tratado lo útil y lo necesario sobre los predicables, los predicamentos y los posteriores.⁹ Aceptad, pues, excelentísimos varones, este presente que, aunque exiguo, si lo pesáis con el ánimo no será equiparable ni a la plata ni al oro de nuestras Indias. Haced vuestro, os lo suplicó, este mi vivísimo deseo de contribuir a los buenos estudios, prescindiendo de toda cosa superflua

⁸ Entiéndase lógica mayor.

⁹ En estas líneas fray Alonso resume los contenidos de su tratado dialéctico: el libro primero versa sobre los predicables o universales, el libro segundo trata los predicamentos o categorías; y el último somete a revisión el tratado aristotélicos de los *Analíticos posteriores*. *Cfr.* Introducción, pp. XIII-XX.

perflua omnia abscindendo et provirili facultatis candori consulendo. Et quidem non adductione novorum sed granorum ex spinis et tribulis collectione, viam alias difficilem, perviam prorsus²⁵ ac apertam ostendimus. Quod institutum, et si alii non contemnendi auctores ante nos conati ac exorsi fuerint, argumentorum exercitamentum ac aristotelica expositio in suis lucubrationibus a nonnullis desiderabantur. Quod si hic noster conatus vobis arrisserit, calcaria ad physica pariter et theologica compendiaria via tradenda, addita sentietis. Valet. Mexici, idibus Iulli, anno a partu virgineo 1554.

30

y cuidando la brillante facultad de la aún inexperta adolescencia. Así, pues, no por la aportación de novedades, sino por la recolección de los granos de entre las espinas y abrojos, presentamos una vía por completo recta y accesible, de otro modo difícil. Y aún cuando otros autores no desdeñables, antes que nosotros, intentaron y comenzaron esta empresa, en sus elucubraciones por no pocos se deseaba el ejercicio de argumentos y una exposición aristotélica. Si este nuestro trabajo os agrada, juzgaréis que deben ser tratados con una vía igual de breve los fundamentos de la Física y la Teología. Que estén bien. México, a 15 de Julio, del año 1554 a partir del parto de la Virgen.

LIBER PRAEDICABILIU

LIBRO DE LOS PREDICABLES

QUAESTIONES PROOEMIALES *LIBRI PRAEDICABILIUM* PORPHYRII,
EDITAE A REVERENDO PATRE FRATRE ALPHONSO A VERA CRUCE,
ARTIUM ET THEOLOGIAE MAGISTRO, ORDINIS EREMITARUM
SANCTI AUGUSTINI ET CATHEDRAE PRIMAE MODERATORE
IN UNIVERSITATE MEXICANA, IN PARTIBUS
INDIARUM MARIS OCEANI

CUESTIONES PRELIMINARES DEL *LIBRO DE LOS PREDICABLES* DE POR-
FIRIO, PUBLICADAS POR EL REVERENDO PADRE FRAY ALONSO DE LA
VERACRUZ, MAESTRO DE ARTES Y TEOLOGÍA, DE LA ORDEN DE LOS
EREMITAS DE SAN AGUSTÍN, Y MODERADOR DE LA CÁTEDRA DE
PRIMA EN LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO,
EN LAS INDIAS DEL MAR OCÉANO

QUAESTIO PRIMA

UTRUM DIALECTICA SIT SCIENTIA

f 3r1

Tractatus praedicabilium incipit

1 Cum prima intellectus operatio sit simplicium apprehensio, in hac scientia rationis,⁵ quae Dialectica est, primo de simplicibus vocibus agendum erit (quem ordinem et Aristoteles servavit) et primo de illis quinque praedicabilibus seu quinque vocibus, quae a Porphyrio sunt traditae. Et primo loco occurrit universale, quia istae quinque voces universalialia quaedam dicta sunt. Verum ante omnia oportet de nostra dialectica monstrare et quod scientia sit et suum subiectum habeat. 10

2 [Quid sit scientia?] Convenit primo considerare scientiam esse habitum conclusionis, productum ab intellectu per discursum syllogisticum. Ut est assensus huius, omnis consequentia est illativa consequentis ex antecedenti in ista scientia.

4 Tractatus... incipit *om. S* 5 apprehensio *S* : apraehensio *M* 9 nostra *M* : nostrae *S*

CUESTIÓN PRIMERA

SI LA DIALÉCTICA ES CIENCIA

Comienza el tratado de los predicables

- 1 En esta ciencia de la razón, que es la Dialéctica, puesto que la primera operación del intelecto es la simple aprehensión, primero deberán tratarse las voces simples (orden que también dispuso Aristóteles) y, a modo de principio, aquellos cinco predicables o cinco voces transmitidos por Porfirio. Así, en primer lugar, se presenta el universal, porque esas cinco voces son consideradas como ciertos universales. Pero, ante todo, es necesario demostrar que nuestra dialéctica es ciencia y que tiene su propio sujeto.¹⁰
- 2 [¿Qué es la ciencia?] Conviene, primero, considerar que la ciencia es hábito de conclusión producido a partir del intelecto por medio de un discurso silogístico.¹¹ En esta defi-

¹⁰ Al parecer, es Boecio el primero que expresamente pregunta si la dialéctica es ciencia; pero la discusión adquiere verdadera relevancia ya no sólo doctrinal o especulativa en época de Pedro Abelardo (1079-1142). La tradicional dialéctica al estilo de Casiodoro no constituía peligro alguno para la fe, pero la dialéctica de Abelardo que es rechazo de las concepciones aristotélicas de sustancia y definición de lo universal, era herramienta contraria a los principios dogmáticos de la Iglesia católica. Y aún más de temerse eran las concurridas cátedras que dictaba el maestro palatino en discurso de dialéctica tal que, se dice, sometía al instante la ferocidad innata de los Angevinos. Con objeto de poner alto al éxito avance de esta nueva ciencia dialéctica, comienza a discutirse si la dialéctica es ciencia o por el contrario —y tal cual pensaba San Bernardo (1080-1130)— es sólo un mero instrumento del saber, inadecuado por tanto para comprender las verdades reveladas. Juan de Salisbury (1110-1180), en tesis igual de extrema, reitera la función servil que la lógica presta a toda disciplina, a tal punto que, para este filósofo, la dialéctica no es ciencia sino herramienta que por sí misma es inútil. En consecuencia, si la dialéctica no era ciencia y sólo tenía carácter instrumental, quedaba así incapacitada para cuestionar cualquier verdad. Sólo Pedro Abelardo concibe la dialéctica como ciencia verdadera, como forma de saber autónomo en plena capacidad para indagar y cuestionar toda verdad, y emprende la defensa de tal tesis en contra aún de la constante censura eclesiástica —así por ejemplo, a instancias de San Bernardo, el concilio de Soissons condena su obra de la *Unidad y Trinidad divinas* (1118), que luego rehace como *Teología cristiana* y aun le da otra redacción aunque inconclusa. Así pues, la cuestión que en adelante expondrá fray Alonso no es ejercicio dialéctico sin más, tiene amplias consecuencias para la teoría de ciencia, y la solución por la que opta fray Alonso es igual de “peligrosa” como en su momento fue la opinión de Abelardo. Cfr. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976, pp. 130-141.

¹¹ Es la definición aristotélica de ciencia, donde, *lato sensu*, por medio de una serie de premisas, de un antecedente y un consecuente, llegó a una conclusión o ciencia. Es, además, un acierto enorme de la filosofía escolástica y de fray Alonso haber entendido la ciencia en su aspecto subjetivo al considerarla como hábito, es decir, “una disposición adquirida que da al científico la posibilidad de ejercitar su ciencia no de modo ambiguo e indeterminado, como es la del ignorante, sino realmente existente como “acto primero” o “potencia segunda”, según corresponda a su naturaleza de hábito (Luis Govea, en *Antología de Fray Alonso de la Veracruz*, 1988, p.192, nota 3.)”. Por lo que afirma fray Alonso adelante cuando da definición propia de lo que entiende por hábito, se acentúa aún más el aspecto subjetivo de la ciencia, porque el hábito en tanto “cualidad en potencia” posibilita que cualquier sujeto ejerza ciencia verdadera si su disposición para la misma pasa de la potencia al acto, de ser

3 [Quid habitus?] Hic per habitum intelligo quandam qualitatem existentem in potentia, inclinantem eam et disponentem ad producendum similes actus ex quibus genitus est. Non tamen intelligitur, quod scientia sit habitus unus numero vel unius tantum conclusionis, sed dicitur habitus unus sicut et scientia una per aggregationem et ordinem, quem habet diversarum conclusionum, ad aliquod unum subiectum.

4 Prima conclusio. Dialectica est proprie scientia. Patet auctoritate omnium sic loquentium et ratione sic: ubi est aggregatio plurimum habituum, plurimum conclusionum, quae conclusiones per syllogismum demonstrativum demonstrantur, ad unum primum subiectum ordinem habentium, ibi est scientia vera. Sed in ista dialectica id evenit, nam dialecticus multos habet assensus conclusionum, probatos et causatos per demonstrationem, ut constat. Secundo sic: ubi est invenire definitionem, quid rei, et definita et proprias passiones, ibi et demonstrationis materia erit, ut dicemus infra libro *Posteriorum*. Sed in hac scientia est huiusmodi, ergo...

f3r2 Secunda conclusio. Dialectica non solum est | scientia sed est una specialis. Patet, quoniam *unius subiecti una est scientia* (ut Aristoteles ait I *De anima*, commento 38)^A, *secan-*

¹⁸ subiectum + Hoc notato, sit prima conclusio S ¹⁹ auctoritate] autoritate M S ²⁰ ratione sic] *in marg.* prima ratio M S ²⁴ Secundo sic] *in marg.* secunda ratio M S / definitionem S : diffinitionem M / definita S : diffinita M ²⁵ libro] libris M S ²⁶ huiusmodi + invenire S

^A *An. post.*, I, 28 (87a38-87b1): Μία δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ ἐνὸς γένους, ὅσα ἐκ τῶν πρώτων σύγκειται καὶ μέρη ἐστὶν ἢ πάθη τούτων καθ' αὐτά. ἑτέρα δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἑτέρας, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴτ' ἐκ τῶν αὐτῶν μὴτ' ἀτεραι ἐκ τῶν ἑτέρων. Cfr. *Metaph.*, IV, 2 (1003b19-22): ἅπαντος δὲ γένους καὶ αἰσθησις μία ἐνὸς καὶ ἐπιστήμη, οἷον γραμματικὴ μία οὔσα πάσας θεωρεῖ τὰς φωνάς· διὸ καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ὅσα εἶδη θεωρησαί μᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης τῷ γένει, τὰ τε εἶδη τῶν εἰδῶν.

nición de ciencia, como es asentimiento de suyo, toda consecuencia es ilativa del consecuente a partir del antecedente.

- 3 [¿Qué es el hábito?] Aquí, por hábito, entiendo cierta cualidad que existe en potencia, que inclina y dispone la cualidad para producir actos semejantes a partir de los cuales se engendra el hábito. Sin embargo, no se entiende que la ciencia es un solo hábito en número o solamente hábito de una sola conclusión, pero se dice que uno solo es el hábito como una sola es la ciencia porque ésta se agrega y ordena de acuerdo con un solo sujeto, y el orden que tiene se debe al hábito de diversas conclusiones.
- 4 Primera conclusión. La dialéctica es propiamente ciencia. Es evidente por la autoridad de todos los que así lo expresan y también por las dos razones siguientes: en primer lugar, porque la ciencia verdadera está allí donde hay agregación de muchos hábitos y de muchas conclusiones, las cuales se ordenan de acuerdo con un primer sujeto y son demostradas por medio de un silogismo demostrativo. Ahora bien esto acontece en esta dialéctica, pues el dialéctico tiene muchos asentimientos de conclusión, probados y causados por medio de la demostración, como consta. Y, en segundo lugar, porque la materia de demostración también estará allí donde se encuentra la definición (es decir, lo que es la cosa), lo que se define y las propias pasiones, como lo diremos más adelante en el *Libro de los posteriores*.¹² Pero en esta ciencia es de este modo, *ergo*...¹³
- 5 Segunda conclusión. La dialéctica no sólo es ciencia sino una ciencia especial. Es evidente, ya que *de un solo sujeto una es la ciencia* (como dice Aristóteles en el libro I *Sobre el alma*, comentario 38)¹⁴, *las ciencias se clasifican de acuerdo con las cosas de las que son* (según consta en el libro

disposición a ser hábito de constante actividad intelectual metódica. Ya Cicerón, con esa claridad y emotividad tan suyas, declara cosas semejantes en términos menos “técnicos”: *habitu autem appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem, ut virtutis aut artis alicuius perceptionem aut quamvis scientiam et item corporis aliquam commoditatem non natura datam, sed studio et industria partam. Affectio est animi aut corporis ex tempore aliqua de causa commutatio, ut laetitia, cupiditas, metus, molestia, morbus, debilitas et alia, quae in eodem genere reperiuntur. Studium est autem animi assidua et vehementer ad aliquam rem adplicata magna cum voluptate occupatio, ut philosophiae, poeticae, geometricae, litterarum* (*Inv. rhet.*, I, 36). A saber: llamamos hábito a un constante y absoluto perfeccionamiento del alma y del cuerpo en alguna cosa, como la percepción de una virtud o de algún arte, o cualquier ciencia o igualmente alguna conveniencia del cuerpo no dada por la naturaleza sino alcanzada con estudio e industria. La afeción es un cambio repentino del ánimo o del cuerpo, por alguna causa, como alegría, codicia, miedo, molestia, morbo, debilidad, y otras cosas que se descubren en el mismo género. Empero, el estudio es la asidua ocupación del alma y vehementemente aplicada a alguna cosa con gran placer, como el de la filosofía, la poética, la geometría, las letras. Hasta aquí Cicerón. Fray Alonso estudia en detalle la teoría de ciencia en el libro tercero de la *Dialectica resolutio*. Para conocer en líneas generales la idea de ciencia aristotélica, que es en buena medida la que el fraile agustino sigue, consúltese: Mauricio Beuchot, “La teoría de la ciencia” en *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, pp. 43-72.

¹² Se refiere al tercer libro de la *Dialectica resolutio*.

¹³ La dialéctica es propiamente ciencia.

¹⁴ *An. post.*, I, 28 (87a38-87b1): es una la ciencia de un solo género, a saber, <de> todas las cosas que constan de los primeros <principios de ese género> y que en sí son partes o afecções de ellos. En cambio, es distinta la ciencia de otra <cuando> todos sus principios, ni parten de las mismas cosas, ni parten los unos de los otros. *Cfr. Metaph.*, IV, 2 (1003b19-22): a todo género que es uno le corresponde una sensación y también <una> ciencia: así la gramática, siendo una, estudia todas las voces. Por consiguiente, también a una ciencia genéricamente una le corresponde estudiar las especies de lo que es, en tanto que algo que es, así como a las especies <de tal ciencia> les corresponde <estudiar cada una de> las especies <de lo que es>.

tur scientiae quemadmodum et res de quibus sunt (et I *Posteriorum*, commento 42)^A. Sed dialectica unum habet subiectum, cui tribuit ea de quibus considerat, puta, syllogismum vel 30 ens rationis vel argumentationem, ergo est una per aggregationem. Et eo specialis dicitur, quia speciale et proprium subiectum habet. Nam sicut ab unitate subiecti unitas, sic ab speciali subiecto specialis scientia.

6 [Dialectica ut docens specialis scientia est] Et si aliquando dialectica videtur esse communis scientia, quia ea et rethoricus et quilibet alius utitur definiendo et dividendo, hoc erit ut utens. Nam ut docens ipsa specialis est et ex suis principiis suas probat conclusiones. Nam ut utens, id est, in aliis scientiis utimur suis praeceptis ut definiendo in physica et dividendo in metaphysica esset scientia communis. Et sic etiam vocatur, ad omnium methodorum principia, viam habens. Et sic IV *Metaphysicae* Aristoteles enumerat inter scientias communes. Quapropter dialecticus artifex generalis 40 nuncupatur. Et secundum hanc rationem, modus sciendi interdum vocatur sine quo aliae scientiae nequeunt attingi. Et vocatur ars, ut dicit collectionem multorum principiorum ad unum finem, quod et de scientia dicitur.

7 Tertia conclusio. Subiectum dialecticae (ut ex Aristotele elicitur IV *Metaphysicae*, commento 3 et 5 a sancto Thoma)^B est ens rationis, ut est *ly* ens commune ad omnia entia 45 rationis. Nam illud est subiectum in logica per quod ipsa distinguitur ab aliis realibus et sermocinalibus scientiis, sed ens rationis est hoc per quod dialectica ab aliis distinguitur,

35 definiendo *S* : diffiniendo *M* 39 viam habens + Methodus graece, est latinus callem appellat, callis autem via stricta brevis et recta cito ducens viatorem ad optatum terminum. Haec logica facit *S* 46 Nam illud...] *in marg.* prima ratio *M S*

^A *De an.*, III, 8 (431b24-26): τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει εἰς τὰ δυνάμει, ἡ δ' ἐντελεχείᾳ εἰς τὰ ἐντελεχείᾳ. Cfr. Sanctus Thomas, *Summa Theol.*, I^o, q.58, a. 6, arg. 3: cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum, unde in III de anima dicit philosophus quod *scientiae secantur quemadmodum et res*. Triplex autem est esse rerum, scilicet in verbo, in propria natura, et in intelligentia angelica.

^B *In Metaph.*, lib.4, lect.1, n.6: ens praedicatur de omnibus entibus.

I *Sobre los posteriores*, comentario 42)^{15,16} Ahora bien, la dialéctica tiene un solo sujeto, a quien atribuye aquellas cosas sobre las cuales considera, a saber, el silogismo o el ente de razón o la argumentación, por lo tanto es una ciencia por agregación. Y por ello se dice que es una ciencia especial, porque lo especial tiene un sujeto propio. Pues, así como a partir de la unidad del sujeto se infiere la unidad, así a partir de un sujeto especial la ciencia es especial.

6 [La dialéctica en cuanto a lo que enseña es una ciencia especial] Y si en ciertas ocasiones parece que la dialéctica es una ciencia común, porque de ella usa tanto el rétor como cualquier otro al definir y al dividir, esto es en cuanto al uso. Pues, en cuanto a lo que enseña, ella misma es una ciencia especial, y prueba sus conclusiones por sus propios principios. En efecto, en cuanto al uso, es decir, en tanto utilizamos de sus preceptos al definir en la física y al dividir en la metafísica, sería una ciencia común. Así también se llama aquello que tiene una vía para los principios de todos los métodos.¹⁷ Y así en el libro cuarto de la *Metafísica* Aristóteles la enumera entre las ciencias comunes. Por lo cual el dialéctico es designado artífice general. Y, según esta razón, a veces la dialéctica es considerada como un modo de conocer, sin el cual otras ciencias no pueden alcanzarse. Y es considerada arte cuando enuncia un conjunto de muchos principios de acuerdo con un único fin, lo que también se dice de la ciencia.

7 Tercera conclusión. El sujeto de la dialéctica (como se infiere de los comentarios 3 y 5 de santo Tomás al libro cuarto de la *Metafísica* de Aristóteles)¹⁸ es el ente de razón, puesto que el ente¹⁹ es común a todos los entes de razón. Pues²⁰ es sujeto en lógica aquel por el cual ella misma se distingue de otras ciencias reales y sermocinales, pero éste es el ente de razón por el cual la

¹⁵ *De an.*, III, 8 (431b24-26): El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto.

¹⁶ Por la disposición del texto latino, parece que fray Alonso refiere la cita *unius subiecti una est scientia* al libro primero *Sobre el alma*; y la siguiente *secantur scientia quemadmodum et res de quibus sunt* al libro primero de los *Analíticos posteriores*; pero en realidad la primera está en *Analíticos posteriores*, 28 (87a38), y la segunda en el libro tercero de *Sobre el alma*, 8 (431b24-25). Fray Alonso o tal vez el impresor confundió la correcta ubicación de las referencias. Hay además una ligera omisión en la primera cita respecto del original griego. En efecto, la frase precisa es una *scientia est unius <generis> subiecti*. Así está, en santo Tomás, por ejemplo, en su *Comentario a las Sentencias*, I.1, q.1, a.2, arg.2: *una scientia est unius generis subiecti*, y en varios lugares de la *Suma teológica* (I^a, q.1, a.3, arg.1; III^a, q.11 a.6, etc.). Cabe pues la posibilidad de que el fraile agustino cite de memoria, lo que de vez en cuando ocasionaría leves variantes en las referencias y en la expresión de las citas; en todo caso, cuando fray Alonso cita, es de una precisión tal que es de asombro, salvo en unas cuantas excepciones. A propósito de la referencia al libro *Sobre el alma*, cfr. Santo Tomás, *Summa Theol.*, I^a, q.58, a. 6, arg. 3: el conocimiento se distingue con arreglo a la diferencia de objetos conocidos. Por eso dice el Filósofo en III *Sobre el alma* que las ciencias se dividen como las cosas. Pero las cosas tiene un triple ser: el que poseen en la Palabra, en su propia naturaleza y en la inteligencia angélica.

¹⁷ La edición salmantina de 1569 añade lo siguiente: “Método” es palabra griega latinizada, y significa “camino”. En efecto, un camino es una vía recta y rigurosa que conduce rápidamente al transeúnte al fin deseado.

¹⁸ *In Metaph.*, lib.4, lect.1, n.6: el ente se predica de todos los entes.

¹⁹ Antes de la palabra *ens*, en el texto latino aparecen las letras *ly* que en textos de escolástica, como la *Suma teológica* de santo Tomás, indican un autónimo; y suelen traducirse como “expresión” o “término”, o simplemente se omiten, sin que la idea cambie sustancialmente. Por ejemplo, cuando se define el universal, es frecuente encontrar la fórmula: *Universale id est quod dicitur de pluribus, sicut ly homo dicitur de Petro aut Paulo*. A saber: el universal es aquello que se dice de muchos, como el término (o expresión) “hombre” se dice de Pedro o Pablo.

²⁰ Al margen: 1^a razón.

ergo... Maior est Aristotele et minor. Nam, quia ens rationis est de quo logica tractat, distinguitur ipsa ab aliis scientiis realibus et quia ens rationis est tamquam quid derelictum ex operatione intellectus, dialectica distinguitur ab aliis sermocinalibus scientiis. 50

8 Secundo sic, sicut se habet obiectum ad potentiam, sic subiectum ad scientiam, sed ideo aliquid dicitur esse obiectum potentiae, quia omnia quae ad potentiam pertinent, sub ratione illius considerantur, ut in visiva potentia color, ergo sic et in subiecto scientiae. Sed omnia quae in dialectica tractantur, secundum | hanc considerationem entis rationis tractantur, ergo illud erit subiectum eius. Haec probatio elicitur ex dictis sancti 55 Thomae I^a, q.1, a.7.^A

9 Et sic dicendum, quod subiectum dialecticae neque est argumentatio neque syllogismus, sed solum ens rationis. Nam logica est de definitione et divisione, de quo non dicitur argumentatio neque syllogismus.

10 [Subiectum, obiectum, materia circa quam idem re] Sed hic 60 considerandum est quod haec tria subiectum, obiectum et materia circa quam, licet sint idem secundum rem, differunt tamen ratione. Nam scientia respectu subiecti sui habet triplicem actum; primo simplicem cognitionem, et, secundum hanc considerationem, subiectum vocatur materia tamquam primum praesuppositum.

11 Secundo habet actum definitivum subiecti, et tunc subiectum ut respondens huic actui, 65 vocatur obiectum. Quia sicut se habet obiectum ad potentiam, sic subiectum ad scientiam. Sed ratio continens obiectum potentiae in ratione obiecti est illa per quam omnia, quae cognoscuntur a potentia, habent attributionem, ergo sic de subiecto scientiae, et illa ratio definitiva est, ut si coloris sit definitio respectu potentiae visivae cuius obiectum est color.

12 Tertius actus est demonstrativus, et sic subiectum respondens huic vocatur subiec- 70 tum, quia subiicitur in conclusione respectu passionis, ut in hac: “omne animal rationale est risibile”, “omnis homo est animal rationale”, ergo “omnis homo est risibilis”.

49 tamquam] tanquam M S 51 Secundo sic] in marg. secunda ratio M S 58 definitione S : diffinitione M 61 quod ex corr. S 65 definitivum S : diffinitivum M 69 definitiva S : diffinitiva M

^A *Summa Theol.*, I^a, q.1, a.7, arg.2: omnia quae determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subiecto illius scientiae. Ibidem, I^a, q.1, a.7, sed cont.: illud est subiectum scientiae, de quo est sermo in scientia.

dialéctica se distingue de otras ciencias, *ergo*²¹... La premisa mayor y la menor están en Aristóteles. En efecto, porque la lógica trata el ente de razón, ella misma se distingue de otras ciencias reales y, porque el ente de razón —al igual que el “qué es”— se obtiene por medio de la operación del intelecto, la dialéctica se distingue de otras ciencias sermocinales.

8 En segundo lugar,²² así como se tiene un objeto en relación con la potencia, así también un sujeto en relación con la ciencia. Ahora bien se dice que algo es objeto de la potencia, porque todas las cosas que conciernen a la potencia se consideran en razón de ella, como el color respecto de la potencia visiva, por lo tanto, también así sucede con el sujeto de la ciencia. Ahora bien todas las cosas que en la dialéctica se tratan, se tratan conforme a la consideración del ente de razón, por consiguiente éste es su sujeto. Esta prueba está tomada de santo Tomás en I^a, q.1, a.7.²³

9 Y así debe decirse que el sujeto de la dialéctica ni es la argumentación ni es el silogismo sino solamente el ente de razón. Pues la lógica versa sobre la definición y la división, y no sobre la argumentación ni el silogismo.

10 [El sujeto, objeto y materia en torno a la cual son lo mismo en realidad] Ahora bien aquí debe considerarse que el sujeto, el objeto y la materia en torno a la cual, aunque son lo mismo en realidad, sin embargo difieren por la razón. Pues la ciencia respecto de su sujeto tiene un triple acto. El primero es la simple cognición, y, según esta consideración, el sujeto se llama materia como también primer presupuesto.

11 El segundo es definir al sujeto y, entonces, el sujeto que responde a este acto se llama objeto, porque, así como se tiene un objeto en relación con la potencia, así también un sujeto en relación con la ciencia. Ahora bien la razón que contiene el objeto de potencia en razón del objeto, es aquella por la cual todas las cosas que se conocen a partir de la potencia tienen atribución, por tanto también así sucede con el sujeto de la ciencia. Y tal razón es definitoria, como si se diera una definición del color respecto de la potencia visiva cuyo objeto es el color.

12 El tercero es demostrar, y así el sujeto que responde a este acto se llama sujeto, porque se sujeta en la conclusión respecto de su pasión, por ejemplo: “todo animal racional es capaz de reír”, “todo hombre es animal racional”, luego “todo hombre es capaz de reír”.

²¹ El sujeto de la dialéctica es el ente de razón.

²² Al margen: 2^a razón.

²³ *Summa Theol.*, I^a, q.1, a.7, arg.2: todo lo que trata una ciencia está comprendido en su sujeto. *Ibidem*, I^a, q.1, a.7, sed cont.: es sujeto de una ciencia aquello en torno a lo cual gira todo el quehacer de tal ciencia.

13 Primum argumentum. Contra conclusionem principalem sit argumentum: omnis scientia est qualitas realis, sed dialectica est scientia, ergo qualitas realis, ergo non de ente rationis. Patet maior: nihil est scibile nisi sensibile, et illud oportet sit reale. Item 75 subiectum scibile oportet sit ens reale, quia causat realem qualitatem, id est, scientiam.

14 Solutio. Ad hoc respondetur concedendo scientiam esse qualitatem realem, ergo non habet pro obiecto ens rationis, nego consequentiam, nam, licet sit ipsa scientia ens reale, et scientia realis ex parte obiecti vocatur scientia rationalis.

15 Secundum argumentum. Contra primam conclusionem, ex Aristotele sit argumen- 80 tum probando non esse scientiam. Nam, IV *Metaphysicae*, commento 5,^A ait: *dialectica est tentatrix, sophistica et apparens scientia*, si ergo tentatrix et apparens non erit vere scientia.

f 3v2 Solutio. Respondetur Aristotelem non negare eam esse | scientiam, sed solum dicit eam non scientiam circa id quod versatur methaphysica, et hoc est verum, nam dialectica comparata scientiis realibus erit modus sciendi et non scientia, quia tunc capitur ut utens 85 et non ut docens. Secundum tamen se considerata, non tentatrix est sed per propria sua principia procedens.

77 concedendo S : concludendo M 83 sed om. S

^A *Metaph.*, IV, 2 (1004b16-26): οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῶ φιλοσόφῳ· ἢ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστὶ, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἀπάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεῖα. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἢ σοφιστικὴ καὶ ἢ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῶ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει· ἐστὶ δὲ ἢ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἢ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἢ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὔσα δ' οὐ. Cfr. *Soph. el.*, 11 (171b3-11): Ἐτι τὸ φάναι ἢ ἀποφάναι ἀξιοῦν οὐ δεικνύντος ἐστὶν ἀλλὰ πεῖραν λαμβάνοντος· ἢ γὰρ πειραστικὴ ἐστὶ διαλεκτικὴ τις καὶ θεωρεῖ οὐ τὸν εἰδὸτα ἀλλὰ τὸν ἀγνοοῦντα καὶ προσποιούμενον. ὁ μὲν οὖν κατὰ τὸ πρᾶγμα θεωρῶν τὰ κοινὰ διαλεκτικός, ὁ δὲ τοῦτο φαινομένως ποιῶν σοφιστικός, καὶ συλλογισμὸς ἐριστικός καὶ σοφιστικός ἐστὶν εἷς μὲν ὁ φαινόμενος συλλογιστικός περὶ ὧν ἢ διαλεκτικὴ πειραστικὴ ἐστὶ, καὶ ἀληθὲς τὸ συμπέρασμα ἢ (τοῦ γὰρ διὰ τί ἀπατητικός ἐστὶ).

- 13 Primer argumento. Hay un argumento en contra de la conclusión principal: toda ciencia es cualidad real, la dialéctica es ciencia, luego la dialéctica es cualidad real, y por lo tanto no trata el ente de razón. Es evidente la premisa mayor: nada es cognoscible sino lo sensible, y es necesario que lo cognoscible sea real. Asimismo, el sujeto cognoscible es necesario que sea ente real, porque causa una cualidad real, a saber, la ciencia.
- 14 Solución. Se responde a lo anterior concediendo que la ciencia es cualidad real, pero niego la consecuencia: que no tiene por objeto el ente de razón. Pues, aunque la ciencia misma es ente real, la ciencia real también se llama racional por parte del objeto.
- 15 Segundo argumento. En contra de la primera conclusión hay un argumento de Aristóteles para probar que la dialéctica no es ciencia. Pues dice en el libro cuarto de la *Metafísica*, comentario 5,²⁴ que *la dialéctica es la que todo pone a prueba*²⁵, es *sofística y ciencia aparente*, por consiguiente, si es la que todo pone a prueba, es sofística y ciencia aparente, no será verdaderamente ciencia.
- 16 Solución. Se responde a tal argumento que Aristóteles no niega que ella es ciencia, sino solamente dice que no es una ciencia de acuerdo con aquello que trata la metafísica. Y esto es verdadero. Pues la dialéctica comparada con otras ciencias reales será un modo de conocer y no ciencia, porque, entonces, se toma en cuanto a su uso y no en cuanto a lo que enseña. Sin

²⁴ *Metaph.*, IV, 2 (1004b17-26): los dialécticos y los sofistas se revisten del mismo aspecto que el filósofo. La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas — y lo “que es” constituye lo común a todas las cosas — y discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la filosofía. En efecto, la Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero ésta se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la Dialéctica es tentativa y refutadora (*peirastiké*) sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la Sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es. *Cfr. Soph. el.*, 11 (171b3-11): además, exigir que se afirme o se niegue no es propio del que muestra algo, sino del que se ocupa de ponerlo a prueba: pues la crítica (*peirastiké*) es como una dialéctica y dirige su mirada, no al que sabe, sino al que ignora y finge saber. Así, pues, el que dirige su mirada a las cosas comunes con arreglo al objeto en cuestión es un dialéctico; el que hace esto sólo de manera aparente es un sofista. Y un razonamiento erístico y sofístico es, en un caso, el que es sólo aparente razonamiento y versa en torno a las cuestiones sobre las que la dialéctica es crítica, aunque la conclusión sea la verdadera (pues es engañosa respecto al porqué).

²⁵ El texto latino dice *tentatrix*. Tal expresión es traducción latina del vocablo griego *peirastiké*, con el cual, en el libro cuarto de la *Metafísica*, 2 (1004b26), Aristóteles menciona la dialéctica al tratar de “la ciencia del ser en tanto ser”. El vocablo griego *peirastiké* es derivado del verbo *peiréo* como a su vez el término latino lo es del verbo *tempto*; y ambos verbos tiene significaciones iguales: intentar, probar, ensayar, emprender, esforzarse por, tratar de apoderarse de, intentar corromper, someter a prueba, examinar, seducir. Sin embargo, según parece, cuando Aristóteles utiliza tal término para referirse a la dialéctica lo hace tan sólo con la intención de marcar la peculiar diferencia de la dialéctica respecto de la “filosofía” y la “sofística”, y no parece tener en mente ese tono “despectivo” que se haya especialmente acentuado con la traducción latina (*tentatrix*) y aún más con las expresiones siguientes que fray Alonso glosa (*sophistica* y *apparens scientia*). Antes bien, con *peirastiké*, Aristóteles sólo indica la capacidad de la dialéctica para poner a prueba y refutar cualquier tesis del interlocutor, pero (y he aquí por qué la discusión sobre si es ciencia o no) con base no en premisas verdaderas y ciertas sino en opiniones establecidas (*éndoxxa*) y en el ámbito de lo verosímil. Además la expresión “ciencia aparente” no aparece en el original griego en relación con la dialéctica sino con la sofística, cuando menos así consta en nuestras ediciones (*Bekker* y *Ross* por ejemplo). Hay otro pasaje donde Aristóteles relaciona dialéctica con *peirastiké*, pero en términos de erística: *Soph. el.*, 11 (171b3-11). Considerando ese pasaje, el término “*tentatrix*” o su equivalente griego hace pensar la dialéctica como una forma de argumentación con pretensiones de mera probabilidad, de mera erística (si esto es así, “tanteadora” sería la traducción “chapucera” del vocablo latino en cuestión, que encuentro más próxima a la idea de la dialéctica como erística, en tanto que procede por “tanteo”, es decir, por probabilidad); pero la dialéctica es más que erística en Aristóteles...

17 [Opinio Scoti et Alberti] Scotus tamen in sua *Dialectica*, quaestione 2, dicit subiectum proprium dialecticae esse syllogismum, quia est potissima de eo consideratio. Albertus Magnus, secutus Avicenam et Algazel, tenet argumentationem esse subiectum in ⁹⁰ logica, quia id subiectum est quod docet id ad quod ordinatur talis scientia, sed dialectica docet nos qualiter a notis ad ignota procedendum, quod sit per argumentationem.

embargo, considerada en sí misma, no es la que todo pone a prueba sino que procede por sus propios principios.

- 17 [Opinión de Escoto y Alberto Magno] Sin embargo, Escoto²⁶, en la segunda cuestión de su *Dialéctica*, dice que el sujeto propio de la dialéctica es el silogismo, porque es lo que tiene en mayor y más importante consideración. Alberto Magno²⁷, siguiendo a Avicena²⁸ y Algazel²⁹, considera que la argumentación es sujeto en lógica, porque es su-

²⁶ John Duns Scotus, nació en Maxton (hoy Littledean), condado de Roxburgh, Escocia, hacia 1265. En 1280 tomó el hábito franciscano en el convento de Dumfries. Estudió en Cambridge y después en Oxford; prosiguió luego sus estudios en París, de donde en 1303 fue expulsado por no haber secundado al papa Bonifacio VIII contra Felipe el Hermoso. En 1307 se trasladó a Colonia (Alemania) donde murió tempranamente, a la edad de 43 años (1308). Fue autor de los siguientes tratados: *Ordinatio (Opus oxoniense)*. *Reportata parisiensia (Opus parisiense)*. *Tractatus de primo principio* (ed. crítica de M. Müller, Friburgo de Brisg. 1941). *Quaestiones in Metaphysicam; Opera omnia* (ed. crítica dirigida por C. Balić, Ciudad del Vaticano, 1950 ss.); *Opera omnia* (ed. por Waddingo, Lyon, 1639, reeditas por Vives, París, 1891-1895; *Obras del doctor Sutil Juan Duns Escoto, I: Dios uno y trino*, trad. de B. Aperribay, De Madariaga e I. De Guerra, introd. De M. Oromí; *II: Cuestiones quodlibetales*, ed. de F. Alluntis, Madrid, 1960 y 1968 (BAC 193 Y 277). Escoto fue una figura central de la escolástica tardía y un duro crítico de la filosofía de Tomas de Aquino, aunque crítico aún más el agustinismo de Enrique de Gante (profesor de la Universidad de París entre 1274 y 1290). La precisión en extremo que le lleva a multiplicar las divisiones en continuas subdivisiones (a tal punto que resulta difícil seguir el hilo de su pensamiento) le valió el sobrenombre de *Doctor sutil (Doctor subtilis)*. Fray Alonso cita con frecuencia la opinión de Escoto para la solución del problema de los universales, con especial énfasis puesto en la explicación de la famosa “distinción formal” de Escoto (parágrafos 176-177).

²⁷ Alberto Magno nació en Lauingen, Baviera, 1193. Estudió en Padua, donde tomó el hábito de la Orden de Predicadores de Santo Domingo de Guzmán. En 1259 ó 1260, fue ordenado obispo de la sede de Ratisbona, cargo que dejaría poco después habiendo remediado algunos de los problemas que tenía la diócesis. En 1263, el Papa Urbano IV aceptaría su renuncia, permitiéndole volver de nuevo a la vida de comunidad en el convento de Wurzburg y enseñar en Colonia. Murió en Colonia, 15 de noviembre de 1280, a la edad de 87 años. El 16 de diciembre de 1931, fue canonizado y declarado doctor de la Iglesia por Pío XI. Alberto Magno se cuenta entre los científicos medievales de mayor importancia, tanto que es considerado patrono de los estudiantes de ciencias naturales, ciencias químicas y de ciencias exactas. En 1278 Rimundo Martí le dió el sobrenombre de *Mago*, por haberse ocupado de todos los campos del saber, con particular acierto en la difusión y comentario de las obras aristotélicas. La edición más antigua de su obra, en 21 volúmenes, data del siglo XVII (*Alberti Magni Opera*, Lyon, P. Jammy, 1651). Ediciones un tanto recientes son: *Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum Opera Omnia*, 38 vols. Vivés, París, 1890-1899. En opinión de Sobrino Ordoñez esta obra es imprescindible para conocer el pensamiento del autor, aunque contine escritos espureos, faltan los aparatos de crítica textual y las notas sobre fuentes, lugares paralelos y presenta numerosas erratas. Mejor edición es la “Editio Coloniensis”: *Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Praedicatorum episcopi Opera Omnia ad fidem codicum manusscriptorum edenda apparatus critico notis prolegomenis indicibus instruenda, Institutum Alberti Magni Coloniense*, 1978. La obra de Alberto Magno preparó en muchos sentidos la de su discípulo más agraciado, Tomás de Aquino.

²⁸ Abu-Ali Al-Husayn Ibn Abd Allah Ibn Al-Hassan Ibn Sina, nació en Afsana, en el Turquestán persa, el año 980. Es, con el cordobés Averroes, el filósofo musulmán de mayor influencia en la transmisión de la filosofía griega en la cristiandad occidental. Consta cuando menos 200 tratados de su autoría. Entre los medievales fue ampliamente consultado su *Compendio de Metafísica* (resumen de una obra mayor y más importante titulada *Al-Shifa*, es decir, *La curación* o tal vez con mayor exactitud *La salvación*). Igualmente consultado sino es que más fue su *Canon de la medicina*. Hace poco comenzó la edición crítica del *Avicena latinus*, que es el texto que conocieron los medievales. Hasta el momento Suzane Van Riet ha publicado el *Liber de anima* (1968-1972, 2 vols.), y el *Liber de Philosophia prima sive Scientia Divina* (1980-1983, 5 vols.).

²⁹ Abu-Hamid Mohammed Ibn Mohammed Al Gazzali nació en Gazal, aldea de la provincia de Tus, en Jurasán, Persia oriental, hacia 1059. Siguió la escuela mística del suficismo, de clara ortodoxia y fidelidad al Corán, no obstante utiliza conceptos neoplatónicos y cristianos. Decidido aristotélico en un principio, Algazel mudó de parecer para convertirse en adversario del aristotelismo, y de toda filosofía que anteponga la razón a la fe en Dios; aún más, escribió dos obras con objeto de censurar la conciliación entre fe y razón: *Las tendencias de los filósofos* y *Destrucción de los filósofos*. En la primera expone las principales expresiones filosóficas de su tiempo,

18 Quarta conclusio. Subiectum huius libri praedicabilium proprie universale est. Patet, quia id potissimum de quo tractatur in praedicabilibus et omnia quae tractantur ordinem habet et attributionem ad universale, derelictum per operationem intellectus. 95

19 [U n i v e r s a l e q u i d e s t ?] Universale id est quod de pluribus praedicatur univoce et divisim, ut *ly* homo universale dicitur, siquidem de pluribus contentis sub eo dicitur, ut de Ioanne et de Petro, nam Petrus est homo et Ioannes est homo. Similiter animal est universale quoddam, quia de pluribus dicitur eadem ratione, ut de homine et de equo. Et quia illa de quibus dicitur sunt quidem contenta sub illo, et si contenta non essent sub 100 illo, non de illis diceretur, universale vocatur.

20 Similiter et vocatur praedicabile, nam *ly* homo in quantum primo significat naturam humanam, communicatam pluribus individuis in specie humana, ideo universale et non singulare est, *ly* homo et quia praedicatur de omnibus illis, quibus illa talis natura communis inest, vocatur praedicabile. Ut sic, idem sit universale et praedicabile, nisi quod 105 universale sic dicitur, quia continet illam generalitatem et universalitatem rerum contentarum in eo, et predicabile eo sit, quia de illis praedicatur vere.

21 [Q u o m o d o u n i v e r s a l e p e r o p e r a t i o n e m i n t e l l e c t u s c o n s t a t ?] Istud universale de quo est mentio per operationem intellectus causatur sic: intellectus, audita hac voce “homo” et significatione cognita, format conceptum seu notitiam 110 distinctam omnium hominum et, quia habet virtutem distinguendi et separandi illa quae
f4r1 in veritate separata non sunt, considerat unam naturam communem omnibus | hominibus, tamquam si esset seorsum separata ab omnibus individuis, quam participant omnia individua, et illam vocat speciem. Et illa vocatur universale et praedicabile.

22 Et sic dialectica quae proprie scientia est et rationis scientia, habens pro obiecto 115 ens rationis, considerat primo et principaliter et directe de istis fabricatis per rationem universalibus. Et haec vis intellectus eo constat, quia *quicquid in aliquo recipitur ad mo-*

jeto aquel que enseña aquello de acuerdo con lo cual se ordena tal ciencia. Ahora bien la dialéctica nos enseña de qué manera proceder de lo conocido hacia lo desconocido, lo que se da por medio de la argumentación.³⁰

18 Cuarta conclusión. El sujeto de este libro de los predicables es propiamente el universal. Es evidente, porque el universal es lo más importante de lo que se trata en los predicables, y todas las cosas que allí son tratadas tienen orden y atribución de acuerdo con el universal obtenido por medio de la operación del intelecto.

19 [¿Qué es el universal?] El universal es aquello que se predica de muchos unívoca y divisivamente, de modo que el término “hombre” es universal, puesto que se predica de muchos que están contenidos en él. Por ejemplo, se predica de Juan y de Pedro, pues Pedro es hombre y Juan es hombre. De manera semejante “animal” es cierto universal, porque se dice de muchos por la misma razón, por ejemplo, del “hombre” y del “caballo”. Y se llama universal porque aquellas cosas de las que se dice están ciertamente contenidas en él, no se diría de ellas si no las contuviera.

20 Asimismo, el universal se llama predicable. En efecto, se dice que el término “hombre” es universal y no singular por cuanto en principio significa la naturaleza humana que comparten por igual muchos individuos de la especie humana, pero también se llama predicable porque se predica de todos aquellos que tienen en común tal naturaleza. Así, lo mismo es el universal y el predicable, sólo que se llama universal, porque contiene aquella generalidad y universalidad de las cosas que están contenidas en él; y predicable, porque se predica verdaderamente de ellas.

21 [¿De qué modo se produce el universal por medio de la operación del intelecto?] El universal, que mencionamos, es causado por medio de la operación del intelecto, de esta manera: el intelecto, escuchada la voz “hombre” y conocida su significación, forma un concepto o noción que distinga a todos los hombres y, porque tiene la capacidad de distinguir y separar aquellas cosas que no están separadas en verdad, considera una naturaleza común a todo hombre, tanto como si estuviese independientemente separada de todos los individuos, como si todos los individuos participaran de ella, y a ella la llama especie. Y tal naturaleza común es universal y predicable.

22 Así la dialéctica que es propiamente una ciencia y ciencia de la razón, que tiene por objeto el ente de razón, considera primera, principal y directamente los universales fabricados por medio de la razón. Y esta fuerza del intelecto consta por el hecho de que *cualquier cosa que es recibida en algo es recibida de acuerdo con el modo de aquello que la recibe*.³¹ Por lo tanto, puesto que

en particular las de Alfarabi y Avicena. En la otra, en clara desavenencia con los filósofos musulmanes antes mencionados, niega el conocimiento de la inmortalidad del alma y atributos de Dios por vía de la filosofía. En vez de la cual, propone la teología en *Tahafut al-falasifa* o *Sobre la restauración de las ciencias religiosas*. Al-Gazel es considerado el mayor teólogo musulmán.

³⁰ En la edición salmantica de 1569, fray Alonso añadió lo siguiente: *sed quod sit ens rationis tenendum* (no obstante debe tenerse por cierto que el sujeto de la dialéctica es el ente de razón).

³¹ Algunos suelen atribuir esta famosa frase medieval a santo Tomás. No tengo constancia segura de tal dato. Pero, cuando menos, hay cuatro ocasiones en que expresamente santo Tomás la utiliza, con ligeras variantes: *De veritate*, q. 27, a. 4, arg. 4, *De potentia*, q. 7, a. 10, ad 10 y *Sententia De anima*, lib. 2, l. 24, n. 2, *Super Sent.*, lib. 1,

dum recipientis recipitur.^A Cum ergo intellectus sit potentia non materialis, potest sic rem intelligere inmaterialiter.

23 [Predicabile consequitur ad universale] Cum ergo iste Porphyrii¹²⁰ liber de quinque predicabilibus sit (genere, specie, &c.), est de quinque univesalibus. Praedicabile nam consequitur ad universale, sicut propria passio ad suum subiectum. Sicut eo quod homo est, consequitur risibilem esse, sic eo quod universale est plura continens, consequitur et praedicabile esse.

^A Cfr. Sanctus Thomas, *De veritate*, q. 27, a. 4, arg. 4, *De potentia*, q. 7, a. 10, ad 10, et *In De anima*, lib. 2, l. 24, n. 2 et *In Sent.*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 1, sed cont. 1.

el intelecto es potencia no material, puede así entender una cosa inmaterial.

23 [El predicable sigue al universal como consecuencia] Por consiguiente, dado que este libro de Porfirio trata los cinco predicables (género, especie, &c.), también trata los cinco universales. En efecto, el predicable sigue al universal como consecuencia, como pasión propia de su sujeto. Así como por el hecho de que <Pablo> es hombre se sigue, como consecuencia, que es capaz de reír, así, dado que el universal es lo que contiene a muchos, se sigue, como consecuencia, que es predicable.

d. 17, q. 1, a. 1, sed cont. 1. En cuanto a la traducción de la misma, hay quienes abrevian su contenido, de esta manera: “todo lo que se recibe toma la forma del recipiente”.

QUAESTIO SECUNDA

DE INDIVIDUO

24 Sicut universale id est quod de pluribus univoce dicitur, sic individuum et singulare vocatur, quia de uno tantum dicitur, ut Petrus et Ioannes individua sunt, quia Petrus non⁵ est universale nec predicabile, cum non dicatur de aliis. Et licet naturam in se habeat communem, quae pluribus communis est, et ideo universale et praedicabile, sed tamen, considerata natura, ut in ipso Petro vel Ioanne est, est individuata et singularizata per accidentia individuantia. Et sic non habet rationem universalis neque praedicabilis, sed individui et singularis, nec obstat quod Petrus stet pro isto et illo Petro, nam non praedi-¹⁰ catur de illo nec eadem ratione de illo dicitur, ob id semper retinet propriam rationem individuis et singularis.

25 [Quid individuum?] Porphyrius individui definitionem tradit sic^A: *est quod consistit ex proprietatibus^B, quarum collectio numquam in alio erit eadem*. Ac si diceret, individuum sic singulare est, ut sua habeat accidentia individuantia, quae in nullo alio reperiri¹⁵ possint similia, ut Petrus habet quidem sua quaedam propria accidentia, ratione quorum f4r2 individuum est naturae humanae, ut talia in nullo possint simul iuncta inveniri. Nam, | licet quaedam quae sunt in uno possint esse in alio omnia, tamen non contingit.

26 Per quod individuum ab universale distinguitur, nam universale seu natura communis et illae proprietates, quae consequuntur ipsam, in pluribus inveniuntur. Sicut natura²⁰

14 numquam] nunquam *M S*

^A Porph., *Isag.*, III, 11 Ἀτομα οὖν λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἀθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου ποτὲ τὸ αὐτὸ γένοιτο. Cfr. translatio Argyropili (*Dialectica resolutio*, I, cap. 2 "De specie", textu 8): individua dicuntur, quia ex proprietatibus quidque constat, quarum idem aggregatum numquam in alio fiet. Etiam cfr. translatio Boetii: individua dicuntur quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum quorum collectio numquam in alio eadem erit.

^B Cfr. Ioannes de Sancto Toma, *Ars logica*. II^a: *Explicatio textus Isagogis Porphyrii*, q. 9, a. 1: forma, figura, locus, tempus, cum nomine, sanguis, patria: / sunt septem quae non habet unus alter.

CUESTIÓN SEGUNDA

SOBRE EL INDIVIDUO

- 24 Así como se llama universal aquello que se dice unívocamente de muchos, así lo singular se llama individuo porque se dice de uno solo, de modo que Pedro y Juan son individuos, porque Pedro, puesto que no se dice de otros, no es universal ni predicable. Y, aunque en sí tenga cierta naturaleza común a muchos, y por ello universal y predicable, sin embargo, considerada la naturaleza, que existe en el mismo Pedro y en Juan, ella está individualizada y singularizada por los accidentes individuales. Por consiguiente, no tiene razón de universal ni de predicable sino de individuo y singular. Y no obsta que Pedro esté en lugar de este o aquel Pedro. Pues no se predica³² del mismo Pedro, y por la misma razón no se dice de él. Por ello, siempre retiene su propia razón de individuo y de singular.
- 25 [¿Qué es el individuo?] Porfirio definió al individuo³³ como *aquello que está constituido por propiedades*³⁴, cuyo conjunto nunca será idéntico en otro. Como si dijera que el individuo es singular en la medida en que tenga sus accidentes individuales, los cuales no podrían hallarse iguales en ningún otro, puesto que Pedro tiene ciertamente sus propios accidentes en razón de los cuales es un individuo de naturaleza humana, de modo que tales accidentes en ninguno otro pueden encontrarse al mismo tiempo reunidos. Pues, aunque ciertas cosas que existen en uno, todas podrían existir en otro, sin embargo no acontece así.
- 26 Por lo cual el individuo se distingue del universal, pues el universal o naturaleza común y las propiedades que, como consecuencia, le siguen, se encuentran en muchos, como la naturaleza humana, que es universal, se presenta en todos sus individuos. Y, del mismo modo, uno

³² anot. ms.: *univoce* (unívocamente).

³³ Porph., *Isag.*, III, 11. El texto también aparece en *Dialectica resolutio*, I, c. 2. "de specie", texto 8. Aunque fray Alonso sigue la traducción de Argyrópilo (véase nuestra introducción, pp. xx-xxvii), curiosamente esta definición tal y como está en su redación latina parece cita de la versión de Boecio. Argyrópilo traduce así el original griego: *individua dicuntur, quia ex proprietatibus quidque constat, quarum idem aggregatum nunquam in alio fiet* (se dicen individuos porque cada uno consta de propiedades, cuya suma nunca será idéntica en otro). Boecio lo traslada de esta manera: *individua dicuntur quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum quorum collectio numquam in alio eadem erit* (ed. Migne); y fray Alonso se expresa en estos términos: *est quod consistit ex proprietatibus, quarum collectio numquam in alio erit eadem*. En esta cita, es mayor su cercanía con Boecio.

³⁴ Boecio cifra en siete las propiedades o notas individuantes. Una anotación manuscrita en un ejemplar de la edición de 1569, que consultamos en la Biblioteca Nacional de México, declara cuáles son esas siete propiedades, citando los conocidísimos versos de Juan de Santo Tomás (*Ars logica. II^a: Explicatio textus Isagogis Porphyrii*, q. 9, a. 1): la forma, la figura, el lugar, el tiempo, la estirpe y la patria, junto con el nombre, suman siete cosas que no tiene un otro.

humana, quae universale est, reperitur in omnibus ipsis individuis. Et eodem modo participatur ab uno individuo et ab alio et similiter esse risibilem, esse flebilem, esse disciplinabilem, et Petro et Paulo et aequaliter omnibus individuis humanae naturae convenit, sicut latius infra.

27 [Individua multiplici differentia] Individua sunt in multiplici differentia, quaedam quae sunt determinate talia, ut in hominibus, quando imponitur hoc nomen Petrus vel Ioannes, quae singularia sunt et individua proprie. Sic et in angelis sunt nomina singularia ad significandum propria individua, ut Michael, Gabriel, Raphael, &c., et in demonibus, in animalibus domesticis, in fluviis.^A

28 Considerandum tamen venit, ut dicit Titilmanus,^B quod huiusmodi singularia indivi- 30

23 *convenit ex corr. S*

^A Cfr. Franciscus Titelmanus, *In universam fratris Francisci Titelmani Dialecticam tractatus*, lib.1, cap. 2, f.xix (Hispani, Excudebat Martinus a Montesdoca, MDLV): De quadruplici individuo, et primum de individuo determinato. Sunt autem individua quaedam quae vocantur determinata, vocabula scilicet ad significandum determinatam et certam rem singularem ex arbitrio imponentium instituta. Atque haec potissimum inveniuntur in angelis tam bonis quam malis, et in hominibus atque etiam in nonnullis animalibus domesticis. In angelis, ut Michael, Gabriel, Raphael, Beelzebub, Asmodeus, Lucifer. In hominibus, ut Adam, Noe, Abraham, David, Salomon, Petrus, Paulus, Eva, Sara, Noemi, Maria, Catherina. In domesticis animantibus, patet ex appellationibus equorum, vaccarum, canum et similibus, quibus pro suo arbitrio domini nomina imponunt, ad quae ita etiam assuefaciunt animalia, ut mox ad auditum sui nominis accurrant, id quod experientia notum facit. Habent quoque fluvii et montes sua nomina, et praeter<ea> urbes, provincias ac regiones, etiam loca alia quovis modo insignia. Nomina fluviorum sunt: Mosa, Dilia, Timera (sc. *Limyra*), Schalda, Sequana. Nomina montium, ut Sinai, Thabor, Hermon, Monspensulanus, Monroselanus et similia.

^B Idem: In his autem determinatis individuis hoc est diligenter advertendum, quod plerumque secundum vim suae originis et radicem suae significationis communia et universalia sunt. Quemadmodum, exempli gratia, Adam, si respiciamus ad originalem hebraeae vocis significationem, commune nomen est, terrenum significans, sive cum qui de terra factus est. Cui significationi allude<n>s beatus Apostolus et Adam veterem cum Christo, novo Adam, conferens, ait: *Primus homo, de terra terrenus* (I Cor xv) secundum quem respectum omnes homines recte Adam dici possunt, id quod prorsus univoce. Omnes enim de terra nati terreni sumus, iuxta illam universo generi humano definitam firmatamque sententiam: *Terra es et in terram reverteris* (Gen iii). Sic Abraham secundum partium significationem, patrem gentium significant, eo quod Dominus voluit Abraham fieri patrem multarum gentium, iuxta illud Genesis: *Patrem multarum gentium posui te* (Gen xvii). Haec autem significatio, etiam Apostolorum cuilibet recte competit, et iure singulos eorum vocare poterimus Abraham, quoniam patres sunt secundum spiritum multarum gentium, et principes populorum, quos (sic) Christo genuerunt per Evangelium. De quibus et in Psalmis dicitur: *principes populorum congregati sunt cum Deo Abraham, &c.* Sic Petrus dictus a petra, propter firmitatem fidei, dicente ad illum Domino: *Ego dico tibi, quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Atque hoc pacto Petri sumus, quicumque supra petram Dominum infirma fidei confessione fundati sumus. Haec ergo omnia ex vi quidem suae originalis significationis sunt communia vocabula, sunt tamen ad determinate significandum singulares personas imposita, atque ideo, donec ut individua accipiuntur, non nisi unam rem determinate et particulariter significant una significatione. Cum vero secundum illam suae originis significationem accipiuntur non iam individua, sed universalia sunt.

y otro individuos participan de ella. Por ello, como después lo explicaremos con mayor amplitud, Pedro y Pablo e igualmente todos los individuos de naturaleza humana tienen capacidad de reír, llorar y adquirir disciplina.

27 [Modos de individuos] Ciertos individuos están determinados de manera precisa por cuanto respecta a sus múltiples diferencias. Así acontece cuando entre los hombres se imponen los nombres de Pedro o Juan, los cuales son singulares y propiamente individuales. Asimismo, entre los ángeles, hay nombres singulares para significar a los propios individuos, como Miguel, Gabriel, Rafael y sus semejantes, y lo mismo sucede entre los demonios, los animales domésticos y los ríos.³⁵

28 Sin embargo, viene a consideración, como dice Titelman^{36, 37} que, de cierto modo, los indi-

³⁵ Tal parece que para la redacción de los párrafos 27 a 33, fray Alonso glosa las palabras del filósofo belga Frans Titelman (veáse nota 36). Así, por ejemplo, el párrafo presente recuerda de cerca lo expuesto en *In universam fratris Francisci Titelmani Dialecticam tractatus*, lib.1, cap. 2, fol. xix (Hispani, Excudebat Martinus a Montesdoca, MDLV): Sobre los cuatro modos de individuo, y en primer lugar sobre el individuo determinado. Hay ciertos individuos que se llaman “determinados”. En efecto, por voluntad de quienes imponen principios, hay nombres para significar una cosa singular determinada y cierta. Y éstos se encuentran, principalmente, entre los ángeles tanto en los buenos como en los malos, y también entre los hombres e incluso en no pocos animales domésticos. Entre los ángeles, por ejemplo, encontramos nombres como Miguel, Gabriel, Rafael, Belzebú, Asmodeo, Lucifer, como a su vez entre los hombres: Adán, Noé, Abrahán, David, Salomón, Pedro, Pablo, Eva, Sara, Noemí, María, Catalina. Y que entre los animales domésticos también acontece así, es evidente por los apelativos de los caballos, vacas, perros y demás, a quienes, por voluntad de su amo, se imponen nombres para que se acostumbren de tal manera que en cuanto escuchen sus nombres acudan, lo cual consta por la experiencia. También los ríos y montes tienen sus nombres al igual que las ciudades, provincias y regiones, y cualquier otro lugar insigne. Por ejemplo, nombres de ríos son: Mosa, Dilia, Limyra, Escalda, Sena. Nombres de montes: Sinaí, Tabor, Hermón, “Monspessulanus” (*es el nombre latino de Montpellier, Francia*), “Monroselanus” (?), y semejantes.

³⁶ Frans Titelman nació en Hassel (Bélgica), entre el 25 o 30 de diciembre de 1502, y murió en Anticoli (Fiuggi), el 12 de septiembre de 1537. Fue religioso franciscano hasta 1525 cuando tomó el hábito capuchino. Es autor del *Compendium naturalis philosophia sive de consideratione rerum naturalium earumque ad usum Creaturem reductione libri XII* (Amberes, 1530). Fue tan exitoso este compendio de filosofía natural que la edición de 1570, debida al español Antonio Jornada, con título de *Compendium Dialecticae F. Titelmani ad libros Logicorum Aristotelis*, tuvo hasta 16 reimpresiones. Otra obra suya de igual importancia fue *De consideratione dialectica libri sex* (Amberes, 1534).

³⁷ En parte, este párrafo y el siguiente son glosa casi literal de las palabras de Frans Titelman en *In universam fratris Francisci Titelmani Dialecticam tractatus*, lib.1, c. 2 (Hispani, Excudebat Martinus a Montesdoca, MDLV), fol. xix: En cuanto a los individuos determinados, debe advertirse cuidadosamente que, conforme a la fuerza de su origen y a la raíz de su significación, las más de las veces son comunes y universales, como, por ejemplo, “Adán”, si atendiéramos a la significación original de la voz hebrea, es un nombre común, porque significa “terreno”, ya que fue hecho de tierra. A cuya significación alude el bienaventurado Apóstol, cuando comparando al viejo Adán con Cristo, el nuevo Adán, dice: *el primer hombre creado de la tierra es terrenal* (I Cor 15, 48); y por la relación que guardan con este suceso, todos los hombres correctamente pueden llamarse “Adán”, porque ello acontece de manera unívoca y absoluta. Pues todos los hombres nacidos de la tierra somos terrenos, según aquella definitiva y confirmada sentencia sobre todo el género humano: *Tierra eres y a la tierra volverás* (Gn 3, 19). Así también “Abrahán”, según la significación de las partes del nombre, significa padre de los pueblos, por el hecho de que el Señor quiso que Abrahán fuera padre de muchos pueblos, como se lee en el Génesis: *te he hecho padre de muchos pueblos* (Gn 17, 5). Y también esta significación compete rectamente a cualquiera de los Apóstoles, y, con derecho, podríamos llamar a cada uno de ellos “Abrahán”, puesto que, en espíritu, son padres y príncipes de muchos pueblos los que nos hicieron nacer en Cristo por medio del Evangelio. De quienes también en el Salmo se dice: *los príncipes de los pueblos se reúnen con el Dios de Abrahán, &c.* <Ps 46 (47), 10>. Así también se dice que Pedro deriva de “piedra”, por causa de la firmeza de su fe, como consta cuando le dijo el Señor: *Yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia* <Mt 17-18>. Y por este pacto somos “Pedros”, todos los que, por la firme confesión de fe en el Señor, hemos sido fundados sobre tal piedra. En consecuencia todas

dua, quae vere individua sunt, plerumque, ex vi suae originis, communia et universalia sunt. Ut *ly Adam*, si respiciamus ad hebraeae vocis significatione commune nomen est, cum “terrenum hominem” significat; et huius conditionis sit omnis homo. Quod Apostolus ostendit dicens: *primus homo de terra terrenus*.^A Ubi homo terrenus vetus homo vocatur. Et quia omnes de terra nati, merito *ly Adam* non singulare sed universale dicendum foret. 35

29 Sic et Abraham, secundum partium significationem, “gentium patrem” significat, quia pater multarum gentium constitutus est.^B Quae significatio cuilibet apostolorum posset competere, quia patres multorum, secundum spiritum (principes enim sunt populorum), qui per evangelium Christo nos genuerunt.^C Sic Petrus dicitur a petra propter fidei firmitatem.^D At hoc pacto, Petri sumus, qui in tali confessione radicati sumus. 40

30 Haec ergo nomina et similia singularia sunt, verum, si ad significationis originem attendatur, iam universalia erunt.

31 Secundo modo individuum capitur pro illo quod capitur cum pronomine demonstrativo, quod singulare vagum dici solet (tunc enim contingit ut in hac: “iste homo currit”)

32 hebraeae S : hebraeae M 36 Abraham S: Abraam M 37 cuilibet M: culibet S 44 tunc enim contigit *om.* S

^A I Cor 15, 47: primus homo de terra terrenus secundus homo de caelo caelestis.

^B Gn 17, 4-5: dixitque ei Deus ego sum et pactum meum tecum erisque pater multarum gentium nec ultra vocabitur nomen tuum Abram sed appellaberis Abraham quia patrem multarum gentium constitui te.

^C I Cor 4, 15: nam in Christo Iesu per evangelium ego vos genui.

^D Mt 16-18: Respondens autem Iesus dixit ei: “Beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi sed Pater meus, qui in caelis est. Et ego dico tibi: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevallebunt adversum eam”.

viduos singulares, que verdaderamente son individuos, por la fuerza de su origen, son las más de las veces comunes y universales. Por ejemplo, si atendiéramos a la significación de la voz hebrea, Adán es un nombre común, puesto que significa “hombre de tierra”, y todo hombre es de esta condición. Esto lo demostró el Apóstol, al decir que *el primer hombre creado de la tierra es terrenal*.³⁸ De donde el hombre terrenal es llamado “hombre antiguo”.³⁹ Y, porque todos nacemos de la tierra, con justa razón debería decirse que el término “Adán” no es singular sino universal.

29 Asimismo, Abrahán, según la significación de las partes del nombre, significa “padre de los pueblos”, porque fue constituido padre de muchos pueblos.⁴⁰ Significación que puede corresponder a cualquiera de los apóstoles, quienes son, en espíritu, padres de muchos (pues son príncipes de los pueblos), y quienes, por medio del Evangelio, nos hicieron nacer en Cristo.⁴¹ Así se dice que Pedro deriva de piedra por causa de la firmeza de su fe.⁴² Y por este pacto, quienes radicamos en tal confesión somos “Pedros”.

30 Por lo tanto, estos nombres y sus semejantes son singulares, pero, si se atiende al origen de su significación, entonces serán universales.

31 El individuo se considera en un segundo modo como aquello que se asume junto con un pronombre demostrativo, el cual suele llamarse singular vago (en efecto acontece entonces como

estas palabras, por la fuerza de su significación original, son comunes; y sin embargo fueron impuestas para significar, de manera determinada, personas singulares, por ello se asumen como individuos a menos que no signifiquen en una sola significación una cosa determinada y particular. Pero, en tanto que se asumen de acuerdo con la significación de su origen, ya no son individuales sino universales.

³⁸ San Pablo en I Cor 15, 48: el primer hombre, formado de la tierra es terreno, el segundo procede del cielo y es celeste.

³⁹ *Homo vetus* es el hombre terreno del que habla San Pablo. *Homo vetus* es en esencia expresión con la cual el Apóstol y luego los padres de la Iglesia refieren a Adán y toda su descendencia, salvo Cristo que es *homo novus*. Y ya en otro orden de ideas, por “hombre viejo” entienden aquel que aún no admite a Cristo, en interpretación de la célebre exhortación de san Pablo: *deshaceos del hombre viejo, revestíos del nuevo* (Eph 4, 22-24). Son también varios los lugares donde San Pablo habla del “hombre viejo”, por ejemplo: Rm 6, 6, Rm 6, 11-13, Col 3, 9, &c.

⁴⁰ Gn 17, 4-5: y le dijo Dios: “Yo soy, y por mi parte esta es mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. No te llamarás más Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, pues te he constituido padre de muchedumbre de pueblos”. En cuanto a esta cita, hay que advertir cierta variante que tal vez pueda dar indicio de la tradición textual que fray Alonso siguió en asuntos de textos sacros. Refiriendo esas palabras del Génesis, San Pablo en I Rm 4, 17 dice: “posui te” en lugar de “constitui te”. Ya Erasmo de Rotterdam en sus comentarios o anotaciones a las Epístolas a los Romanos dio nota de tal variante (*cfr. Collecte Works of Erasmus. Annotations on Romans*, pp.117-118). Frans Titelman (de quien transcribimos, en la nota 37, parte de lo que afirma sobre los modos de individuos, y como puede constatarse allí mismo) cita tal versículo del Génesis con la variante “posui te”. Erasmo, por su parte, y a pesar de la constante crítica de uno de sus más grandes opositores, nada menos que el mismo Titelman, opta por la lectura “constitui te”, que es la misma que fray Alonso sigue. Fray Alonso es contemporáneo de Titelman lo mismo que de Erasmo, y tiene en tan buena estima la filosofía lingüística de Titelman que glosa su opinión acerca de aquellos tipos de individuos universales, como puede corroborarse por el solo cotejo de los textos de uno y otro (parágrafo 28-29 y nota 37); y sin embargo, por la sola forma de citar ese pasaje del Génesis está más cerca de Erasmo o cuando menos de la tradición textual que siguió el humanista holandés. Para conocer esta cuestión en detalle, consúltese: Paolo Sartori, “La controversia neotestamentaria tra Frans Titelmans ed Erasmo da Rotterdam (1527-1530 ca.): linee di sviluppo e contenuti” en *Humanistica lovaniensia: journal of neo-latin studies*, N° 52, 2003, pp. 77-135.

⁴¹ I Cor 4, 15: pues yo os he engendrado en Jesucristo por medio del evangelio.

⁴² Mt 17-18: Y Jesús, respondiendo, le dijo: “Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado eso la carne y la sangre, sino mi Padre, que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro, y que sobre esta piedra edificaré mi iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella”.

ubi solum pro demonstrato. Et aliquando exprimitur terminus, cui pronomen additur, ⁴⁵
 f 4v1 aliquando subticetur; vel ad vituperium, ut quando accusabant | Christum apud Pilatum:
hunc invenimus subvertentem gentem nostrum, &c.^A

32 Verum considerandum est non omnia pronomina demonstrativa hoc efficere posse
 singulare. Nam solum quae sunt primitivae specie, sed derivata ab eis non faciunt, ut cum
 dico “vestis mea”, “domus mea”, “vestrum praedium”, “noster amicus”, &c. Ista prono- 50
 mina addita termino communi non faciunt singulare vagum. Nam “domus mea” et “prae-
 dium meum”, si plures habeo domos et praedia multa, pro illis omnibus stat.

33 Huic individuo et additur alius modus individui etiam vagi, quod refertur ad unum
 singularem. Ob quod sic individua vocari habent nec tamen determinant ex impositione
 nominis neque ratione pronominis demonstrantis, ut “aliquis homo”, “aliquis equus”. Ut ⁵⁵
 Aristoteles in *Praedicamentis* tradit,^B vocans primas substantias, id est, singulares. Et quia,
 licet res particulares significant, sed invago et confuso non indicando certum supposi-
 tum. Sicut quando dicimus “Petrus” vel “Ioannes”, singulare vagum dicendum, sicut cum
 dicimus “iste homo”, “ille homo”, ubi solum pro demonstrato, non nominando.

46 Pilatum *M* : Pillatum *S* **49** Nam solum quae sunt primitivae specie *M* : Non solum quae sunt primitivae
 specie *S* **56** et quia... non nominando *om. S*

^A Lc 23, 2: Et surgens omnis multitudo eorum, duxerunt illum ad Pilatum. Coeperunt autem accusare illum, dicentes: “hunc invenimus subvertentem gentem nostram et prohibentem tributa dari Caesari et dicentem se Christum regem esse”.

^B *Cat.* 5 (2a10-15). Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος. δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδουσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἄνθρωπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῶον· δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον.

en este ejemplo: “ese hombre corre”), donde se menciona al individuo sólo para señalarlo⁴³, y algunas veces se expresa el término al cual se añade el pronombre, otras se omite. También se emplea el singular vago para vituperar, como, cuando acusaban a Cristo ante Pilatos, leemos: *encontramos a éste que subvierte a nuestra gente, &c.*⁴⁴

32 Pero debe considerarse que no todos los pronombres demostrativos pueden constituir dicho singular, sino solamente los que son de especie primitiva⁴⁵, pues sus derivados no lo hacen, puesto que, cuando digo “mi vestimenta”, “mi casa”, “mi terreno”, “nuestro amigo”, &c., estos pronombres añadidos a un término común no hacen un singular vago.⁴⁶ En efecto, si tengo muchas casas y muchos terrenos, “mi casa” y “mi predio” están en lugar de todos ellos.

33 Además, a este individuo, se añade otro modo de individuo —también vago— por el hecho de que se refiere a un solo singular. Por el cual, también pueden evocarse los individuos, y sin embargo no se determina en razón de un pronombre demostrativo ni por la imposición de un nombre.⁴⁷ Por ejemplo: “algún hombre”, “algún caballo”. Tal y como lo expone Aristóteles en los *Predicamentos*,⁴⁸ al hablar de las primeras sustancias, es decir, las singulares. Y, aunque este modo de individuo signifique cosas particulares, sin embargo, al no indicar un sujeto cierto sino vago y confuso, debe considerarse como singular vago, por ejemplo cuando decimos “Pedro” o “Juan” o “ese hombre” o “aquel hombre”, donde el individuo se menciona sólo para señalarlo no para nombrarlo.⁴⁹

⁴³ anot. ms.: *alii dicunt quod est singulare ex demonstratione* (algunos dicen que es singular vago por demostración).

⁴⁴ Lc 23, 1-2: se levantaron todos ellos (*sc.* los del Sanedrín) y le llevaron ante Pilatos y comenzaron a acusarle diciendo: “encontramos a éste que subvierte a nuestra gente, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es Cristo rey”.

⁴⁵ Considerando la lectura de la edición salmantina de 1569, la traducción cambia sustancialmente. Así mientras que en la edición mexicana leemos: “Pero debe considerarse que no todos los pronombres demostrativos pueden constituir dicho singular, *sino solamente los que son de especie primitiva, pues sus derivados no lo hacen*”, en la de Salamanca se lee: “Pero debe considerarse que no todos los pronombres demostrativos pueden constituir dicho singular. *No sólo no los que son de primitiva especie hacen un singular vago sino que tampoco sus derivados*”.

⁴⁶ anot. ms.: *individuum vagum appellat et res singularisque genere aliquo ponitur non sub specie determinata* (el singular vago también se llama cosa singular y se pone bajo algún género, pero no bajo una especie determinada).

⁴⁷ anot. ms.: *dicit Titilmanus aliud individuum ex hypothesis, ut Mariae filius proponat pro Christo* (dice Titelman que hay otro modo de individuo, y es por hipótesis, como el hijo de María se supone por Cristo).

⁴⁸ *Cat.* 5 (2a11-15): Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, por ejemplo el hombre individual o el caballo individual. Se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros, por ejemplo, el hombre individual pertenece a la especie hombre, y el género de dicha especie es animal; así pues estas entidades se llaman secundarias, es decir, el hombre y el animal.

⁴⁹ La edición salmantina de 1569 suprime esta última parte del párrafo que va desde “*y, aunque este modo de individuo*” hasta “*se menciona sólo para señalarlo no para nombrarlo*”. De hecho, la lectura gramatical del mismo es confusa y la puntuación complica aún más el asunto; ofrecemos, sin embargo, la traducción que nos parece más probable. En el texto latino, puede apreciarse la difícil puntuación tanto como la intrincada sintaxis de esta parte del párrafo.

QUAESTIO TERTIA

DE PRAEDICATIONIBUS

34 Quia ergo de praedicabili et universale hic sermo, oportet latius ista duo declarare. Et
primo de praedicationibus, quotuplex ea sit. 5

35 [Differentia inter nominales et reales] Ante omnia considerandum
erit, inter nominales et reales (saltem in modo loquendi) tam in hac materia quam in
aliis esse differentiam. Quippe qui nominales nominibus tribuunt primo et principaliter
subiectionem et praedicationem. Ob quod vocati sunt nominales. Sed tamen sic tribuunt
nominibus subiectionem et praedicationem, ut intelligant talia nomina sic subiici et prae- 10
dicari loco rerum. Nam, ut ait Aristoteles in libro I *Elenchorum*:^A *quia res ad scholas adducere
non possumus, utimur terminis pro rebus*. Pro eis facit qui Aristoteles in *Antepaedicationibus*:^B
*eorum quae dicuntur, quaedam cum complexione alia sine ea; sed hoc quod est esse cum com-
plexione vel sine, terminorum est et non rerum*.

5 praedicationibus M : praedicatione S 7 saltem] saltin M S 8 quippe qui] quippequi M S 12 qui] q̄ M :
quae S

^A *Soph. el.*, 1 (165a6-13): ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας, ἀλλὰ τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα ὡς συμβόλοις, τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἡγούμεθα συμβαίνειν, καθάπερ ἐπὶ τῶν ψήφων τοῖς λογιζομένοις. τὸ δ' οὐκ ἔστιν ὅμοιον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα πεπεράνται καὶ τὸ τῶν λόγων πλήθος, τὰ δὲ πράγματα τὸν ἀριθμὸν ἀπειρά ἐστιν. ἀναγκαῖον οὖν πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἓν σημαίνειν.

^B *Cat.*, 2 (1a16-19): Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς. τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν, οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ· τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς, οἷον ἄνθρωπος, βουῖς, τρέχει, νικᾷ.

CUESTIÓN TERCERA

SOBRE LAS PREDICACIONES

34 Ya que estamos hablando de los predicables y del universal, conviene, por tanto, explicarlos más ampliamente; y, a modo de principio, mostrar cuántos tipos de predicaciones hay.

35 [Diferencia entre los nominalistas y realistas] Ante todo deberá considerarse que, tanto en esta materia como en otras, hay diferencias (cuando menos en el modo de hablar) entre los nominalistas y los realistas. Puesto que los nominalistas atribuyen en primer lugar y principalmente a los nombres ser sujetos y predicados. Por lo cual, son llamados nominalistas. Y, a tal punto, atribuyen a los nombres el ser sujetos y predicados, que entienden que tales nombres se sujetan y predicán en lugar de las cosas. Pues, como dice Aristóteles en el libro I *De los elencos*:⁵⁰ *usamos de los términos en lugar de las cosas, porque durante la discusión no podemos traerlas a presencia*. En lugar de las cuales⁵¹ Aristóteles, en los *Antepredicamentos*,⁵² pone los términos: *de las cosas que se dicen, unas se expresan en dos o más palabras y otras en una sola*;⁵³ pero es

⁵⁰ *Soph. el.*, 1 (165a6-13): En efecto, como no es posible discutir trayendo a presencia las cosas mismas, sino que en lugar de ellas usamos de los nombres como símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre igualmente con las cosas, tal como les ocurre con los guijarros a los que cuentan. Pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que las cosas son numéricamente infinitas. Es, pues, necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas.

⁵¹ *Pro eis facit q̄*: Resulta ambiguo el uso del pronombre *eis*; no distingo con claridad en la edición mexicana, si tal pronombre refiere a los “términos” o más bien a las “cosas”; y la ambigüedad se acentúa todavía más con la abreviatura siguiente que aparece en la misma edición (q̄), abreviatura que es usual para indicar el pronombre de relativo en caso nominativo singular o plural, pero (y he aquí el problema) tanto de género masculino como femenino; de suerte que tal abreviatura puede estar en sustitución de las “cosas” lo mismo que de los “términos”; en la edición salmantina (1569), claramente se lee *quae*; sin embargo, no me parece que convenga esa lectura, porque se trata de determinar en el párrafo que, para todo nominalista, lo que está en lugar de las cosas son los términos y no a la inversa, que sería más bien la tesis realista. Además, la edición salmantina, contrario a lo que podría esperarse, no sólo no corrige debidamente el texto sino que hay, en mi opinión, más errores y erratas que en la edición mexicana, como consta en el breve aparato crítico de nuestra edición del texto latino.

⁵² *Cat.*, 2 (1a16-19): De las cosas que se dicen, unas se dicen en combinación y otras sin combinar. Así, pues, unas van en combinación, por ejemplo: “un hombre corre”, “un hombre triunfa”; y otras sin combinar, por ejemplo: hombre, buey, corre, triunfa.

⁵³ Literalmente: de las cosas que se dicen unas son con “compleción” (*complexio*) otras sin ella (*eorum quae dicuntur, quaedam cum complexione alia sine ea*). A este respecto, *complexio* es traducción latina del vocablo griego *symploké*, que Aristóteles utiliza en *Cat.*, 2 (1a16-19). Algunos simplemente transliteran el término latino, en tanto que otros prefieren, en atención al original griego, expresiones equivalentes tales como “con unión” o “sin unión”, y aún los hay quienes entienden “combinación” o “sin combinación”. En cualquier caso, es más sencillo por los ejemplos que el mismo Aristóteles da, tener idea de lo que el tecnicismo escolástico *complexio* indica: así, en ejemplo del mismo Aristóteles (*Cat.*, 2, 1a 16-19), con “compleción” son: *un hombre corre, un hombre triunfa*, y sin “compleción”: *hombre, buey, corre, triunfa*; y son los ejemplos razón de la traducción que damos

36 Reales, ut sunt antiqui thomistae et scotistae, licet concedant terminos subiici et 15
f4v2 prae|dicari, non tamen principaliter et per se, sed ratione quorum ponuntur in praedica-
mento et non quomodocumque sed secundum esse cognitum quod habent in intellectu.
Et isti adducunt pro se etiam Aristotelem, qui in *Antepaedicamentis*^A ait: *eorum quae sunt*
quaedam praedicantur de subiectum. Ubi praedicationem videtur rebus tribuere. Item, quia
illa proprie praedicantur, quae proprie in praedicatione ponuntur, sed res sunt huius- 20
modi et non termini, ergo... Et minor huius syllogismi constat ex eodem Aristotele in
praedicatione, ubi proprietates praedicationum rebus tribuit.

37 Ex istis breviter dictis mysterium, ut ita dicam, intelliges, quando audias nominales
sic sentire, realibus contrarium opinantibus.

38 [Q u i d p r a e d i c a t i o ?] Praedicatio nil aliud est quam enunciatio in qua aliquid 25
de aliquo dicitur vel aliquid ab alio removetur. Primum ponitur propter praedicationes
affirmativas, secundum propter negativas. Exemplum primi: “homo est disciplinabilis”.
Exemplum secundi: “homo non est brutus”.

39 [P r a e d i c a t i o i d e n t i c a] Praedicatio primo dividitur in identicam et non iden-
ticam. Identica est in qua synonymum de synonymo, ut “homo est homo”, “Petrus est 30
Petrus”. Sed oportet hoc sit secundum significationem, secundum quam, sunt synonymi,
nam in hac “homo est homo”, si *ly* homo a parte subiecti materialiter capiatur et a parte
praedicati formaliter non erit identica, quia non synonymum de synonymo.

40 [P r a e d i c a t i o n o n i d e n t i c a] Praedicatio non identica quaedam disparata
est, et est illa in qua disparatum de disparato, ut “homo est lapis”. Illi vocantur termini 35
disparati, qui de se invicem non possunt vere affirmari.

21 ergo *om.* S 23 mysterium S : misterium M 28 brutus] brutum M S 29 identica S : idemptica M
30 synonymum S : sinonomum M

^A *Cat.*, 2 (1a20-22): Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστίν, οἷον ἀνθρώπος καθ’ ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστίν.

propio de los términos no de las cosas expresarse en dos o más palabras o en una sola.

- 36 Los realistas, que son los antiguos tomistas y escotistas, aunque conceden que los términos son sujetos y predicados, sin embargo consideran que tal particularidad no les conviene por sí mismos y principalmente, sino en razón de las cosas que se ponen en predicamento, y no de cualquier manera sino según “el ser conocido”⁵⁴ que tienen en el intelecto. Y éstos citan en su favor también a Aristóteles, quien dice en los *Antepredicamentos*⁵⁵: *de las cosas que son, unas se predicán del sujeto*. De donde parece que la predicación se atribuye a las cosas; y asimismo porque aquello, que propiamente se pone en predicamento, propiamente se predica, y las cosas son de este modo, por tanto la predicación se atribuye a las cosas, y no a los términos. La premisa menor de este silogismo consta en los *Predicamentos* del mismo Aristóteles, donde atribuye a las cosas las propiedades de los predicamentos.
- 37 Con estas breves palabras entenderás el misterio, por así decir, cuando escuches a los nominalistas pensar así al tiempo que los realistas opinan lo contrario.
- 38 [¿Qué es la predicación?] Predicación no es más que un enunciado, en el cual se dice algo de algo o se separa⁵⁶ algo de algo. Primero corresponde establecer las predicaciones afirmativas, después las negativas. Ejemplo de lo primero: “el hombre es capaz de adquirir disciplina”. Ejemplo de lo segundo: “el hombre no es bruto”.
- 39 [Predicación idéntica] La predicación se divide primero en idéntica y no idéntica. Idéntica es aquella en la cual se predica un sinónimo de un sinónimo. Por ejemplo: “el hombre es el hombre”, “Pedro es Pedro”. Ahora bien es necesario que esta predicación sea congruente a la significación, según la cual, haya sinónimos, pues en el ejemplo “el hombre es el hombre”, si se entiende “hombre” a partir de un sujeto material y de un predicado formal no será idéntica, porque no se predica un sinónimo de un sinónimo.
- 40 [Predicación no idéntica] Predicación no idéntica ciertamente es la dispar, y es aquella en la cual se predica lo dispar de lo dispar. Por ejemplo: “el hombre es piedra”. Se llaman dispareos aquellos términos que en verdad no pueden afirmarse el uno del otro a la vez.⁵⁷

en el texto. Si bien hay que señalar que Aristóteles utiliza “symploké” en un sentido semejante al que le da Platón en *Teeteto* 202b y *Sofista* 262c, y ese sentido no es el de mera conjunción o yuxtaposición de elementos, sino el de su “entretrejimiento” para formar una oración con posibilidad de ser verdadera o falsa, por lo cual quizás habría que entender “symploké” como enunciado, que como tal consta de un sujeto y un predicado (según precisa, además, la traducción que Bonitz da del término, en *Index Aristotelicus*, p. 718: *coniugendo praedicato cum subjecto*), para que haya posibilidad cierta de juicio; todo lo cual, sin embargo, está en los extremos de la interpretación.

⁵⁴ El “ser conocido” (*esse cognitum*) es el ser conceptual que las cosas adquieren en el intelecto. Hay, pues, realidades conceptuales; y así, para un realista, por más que los términos sean sólo conceptos, expresan sin embargo una realidad verdadera. En los párrafos 110 a 116, fray Alonso expone las tesis nominalista y realista, a propósito de los diversos tipos de conceptos que el intelecto forma.

⁵⁵ *Cat.* 2 (1a20-22): De las cosas que existen, unas se dicen de un sujeto, sin que estén en un sujeto alguno, por ejemplo: “hombre” se dice del hombre individual tomado como sujeto, pero no está en sujeto alguno.

⁵⁶ *Removetur*, podría traducirse también por “se excluye”, como advierte Beuchot cuantas veces aparece el término en el texto alonsino *Tratado de los tópicos dialécticos*; cabría entonces otra posible traducción de toda la frase, un tanto más “escandalosa”, pero que cuadra con lo que en seguida propone fray Alonso, a saber: *predicación no es más que un enunciado, en el cual se afirma algo de algo o se niega algo de algo*.

⁵⁷ anot. ms.: *disparata est illa in qua disparati praedicatur de disparato sic in negativis, et ideo haec erit disparata homo*

41 <P r a e d i c a t i o e s s e n t i a l i s > Praedicatio non disparata quaedam essentialis, et est in qua nullum extremorum connotat extrinsice supra reliquum, vel, si connotat, connotatio unius est superior ad connotationem alterius. Exemplum primi, ut “homo est animal”. Exemplum secundi: “album est coloratum”. Utraque vocatur essentialis praedica- 40 tio, in secunda enim connotatio de ly album est inferior ad connotationem de ly coloratum.

42 [P r a e d i c a t i o a c c i d e n t a l i s] Praedicatio accidentalis est in qua aliquid extremorum connotat extrinsice supra reliquum. Et connotatio unius non est superior ad connotationem alterius, ut in hac: “homo est sapiens”. Extrinsice connotat sapiens supra ly homo. Exemplum secundi: “lineatum est coloratum”, quantum est quale. 45

f5r1 [P r a e d i c a t i o d i r e c t a] Praedicatio directa vocatur quando superius de suo inferiori, ut in hac: “homo est animal”, “album est coloratum”, “homo est rationalis”. Vel contingit quando connotativum de absoluto, ut hic: “homo est rationalis”, “homo est

41 <Predicación esencial> Predicación no dispar, ciertamente es la esencial, y es aquella en la cual ninguno de los extremos connota extrínsecamente más que el otro, o si connota, la connotación de uno es superior a la connotación del otro. Ejemplo de lo primero: “el hombre es animal”. Ejemplo de lo segundo: “lo blanco es lo coloreado”⁵⁸. Ambas se llaman predicación esencial, pues en el caso de la segunda la connotación de “blanco” es inferior a la connotación del término “lo coloreado”.⁵⁹

42 [Predicación accidental] Predicación accidental es aquella en la cual alguno de los extremos connota extrínsecamente⁶⁰ más que el otro, y la connotación de uno no es superior a la connotación del otro, como en esta “el hombre es sabio”, extrínsecamente sabio connota más que hombre. Ejemplo de lo segundo: “Lo lineado es lo coloreado”, cuanto es igual.

43 [Predicación directa] Se habla de predicación directa⁶¹ cuando se predica lo superior de su inferior, por ejemplo: “el hombre es animal”, “lo blanco es un color”, “el hombre es racional”; o cuando se dice lo connotativo de lo absoluto, por ejemplo: “el hombre es racional”, “el hombre es blanco”; o cuando se da lo igualmente connotativo de lo igualmente connotativo, por

non est lapis, et haec idemptica homo non est homo, quamvis ista sit falsa et illa vera. Sic Soto, quaestione 5, de universalibus (la predicación dispar, que es aquella en la cual términos dispares se predicán de uno dispar, también pueden darse en proposición negativa, por ello la predicación “el hombre no es piedra” es dispar; y es idéntica “el hombre no es hombre”, aunque ésta sea falsa y aquélla verdadera. Así en Soto, cuestión 5, “Sobre los universales”).

⁵⁸ anot. ms.: *haec praedicatio album est coloratum, si attendamus ad accidentia extrinseca est, id est, non substantialis, si tamen ad praedicationem, *** intrinseca, nam genus praedicatur de specie quae de intrinseca ratione est* (esta predicación “lo blanco es un color”, si atendemos a los accidentes es extrínseca, es decir, no sustancial, pero, si atendemos a la predicación, es intrínseca, pues el género se predica de la especie que se da a partir de la razón intrínseca).

⁵⁹ La edición de Salamanca (1569) añade: *y la primera es esencial, porque el predicado es parte de la esencia del sujeto.*

⁶⁰ anot. ms.: *extrinseca, id est, accidentaliter* (extrínsecamente, es decir, accidentalmente).

⁶¹ anot. ms.: *Vel ordinata (nam sic solet appellari) in qua proprium praedicabile praedicatur de suo subiecto; indirecta vel inordinata, opposito modo 5 Titelmanus capitulo 25 praedicabilium ait; et Soto in loco citato ait: quae illa est directa in qua illud quod se habet ut forma enuntiatur de subiecto/ indirecta in qua illud quod se habet suapte natura ut subiectum praedicatur de sua forma, ut album est Petrus, homo est Sortes, quotienscumque superius de inferiori, vel accidens de subiecto praedicatur est directa e contra vero est indirecta, et expende quod predicatum est illud quod se habet forma et subiectum **** quod se habet ut materia **** sed videtur quod sit ponenda media praedicatio quae nec sit essentialis nec accidentalis, et hoc non solum in praedicationibus terminorum divinorum sed in humanis. Nam ista animal est rationale vel irrationale non est essentialis, quia rationale vel irrationale non sunt de essentia animalis, cum sint differentiae eius et differentia generis quae contrahunt ipsum, non sunt essentia illius, neque illud continet eas actu sed potentia ut inquit Porphyrius cap. De differentia, et rursus non est accidentalis quoniam praedicatum proprium necessario et per se rationale vel irrationale est* (o bien “ordenada” (pues así suele llamarse), y es aquella en la cual se predica el predicable propio de su sujeto, de manera opuesta a la predicación indirecta o “inordenada”, así lo dice Titelman en el libro 5, capítulo 25, de sus predicables; y Soto en el lugar citado (sc. cuestión 5, “Sobre los universales”) dice que predicación directa es aquella en la cual aquello que se tiene como forma se enuncia de su sujeto; indirecta es aquella en la cual aquello que por naturaleza propia se tiene como sujeto se predica de su forma, como blanco es Pedro, hombre es Sócrates; siempre que lo superior se predique de lo inferior y el accidente de su sujeto hay predicación directa, y si al contrario, es predicación indirecta, y dependiendo de que el predicado sea aquello que se tiene como forma y el sujeto aquello que se tiene como materia **** pero parece que debe establecerse una predicación media que no sea esencial ni accidental, y esto no sólo en los términos divinos sino también en los humanos. Pues esta predicación el animal es racional o irracional no es esencial, porque lo racional o lo irracional no son parte de la esencia del animal, pues aunque sean sus diferencias y diferencia de su género, las cuales lo delimitan, no son esencia del animal ni él las contiene en acto sino en potencia, como dice Porfirio en el capítulo sobre la diferencia; y a su vez, aquella predicación tampoco es accidental, puesto que el predicado propio necesariamente y por sí mismo es racional o irracional.

albus”. Vel aequè connotativum de aequè connotativo, ut “album est dulce”. Vel magis de minus connotativo, ut “comedens est caenans”. In his omnibus est praedicatio directa. 50

44 [P r a e d i c a t i o i n d i r e c t a] Indirecta praedicatio est in qua inferius de suo superiori vel absolutum de connotativo vel minus connotativum de magis, &c. Ad oppositum praedicationis directae.

45 Primum argumentum in contrarium. Contra dicta et primo contra definitionem praedicationis identicae. Quia sequeretur hanc esse identicam: “mortuum est mortuum”, quia 55 synonymum de synonymo. Sed hoc est falsum, nam potest negare praedicatum de subiecto, ipso supponente, ut in hac: “mortuum non est mortuum”. Nam posito Adam resurgeret esset vera. Sic hoc quod est vel fuit mortuum non est mortuum. Nam, eo demonstrato, hoc non est mortuum, et hoc est vel fuit mortuum, ergo “mortuum non est mortuum”.

46 Solutio. Solvitur argumentum sic: relictis opinionibus, illa est vera: “mortuum est 60 mortuum”, concedo. Et quando arguis negatur praedicatum de subiecto supponente, nego. Et in casu dico quod non servatur eadem suppositio et ampliatio. Nam *ly* non mortuum, quando negas de subiecto, “hoc est non mortuum” stat solum pro praesenti, quia modo vivit, et in subiecto quando inferis, ergo “mortuum est non mortuum”, refert “mortuum” ad id quod est vel fuit mortuum. 65

47 Secundum argumentum in contrarium. Secundum sit argumentum contra illud quod dictum est de praedicatione identica. Sequeretur quod haec “homo est humanitas” esset idempiticam, quia praedicatur synonymum de synonymo, cum solum voce differant, denominativum et denominans, saltem in significatione synonyma erunt, sed tamen consequens est falsum, quia de aliquo verificatur *ly* homo, de quo non verificatur humanitas, 70 quia de Filio Dei est verum dicere quod sit homo, sed falsum quod sit humanitas, ergo praedicatio idempitica male definita est.

50 In his omnibus praedicatio directa + Hic notandum videtur quod Ioannes de Iandino II *Metaphysicae*, quaestione 10, in fine, dicit quod ista praedicatio: “homo est animal”, animal non acceptatur ex natura rei tamquam vera, sed ex famositate quam introduxerunt tenentes universitatem formae in composito; et sic dicit quod haec homo est animal reputatur vera ex consuetudine loquentium, quia genus dicit formam generalem quae est impotentia (*sic*) et ordinatur ad formam speciei, et sic est pars speciei, et non praedicatur in recto sed in obliquo de specie. Haec Iandinus. Et idem dicit de differentia, sed tamen decipitur, et non est eius tenenda opinio S 60 sic *om.* S 64 refert mortuum S : stat mortuum M 66 illud quod dictum est + de praedicatione identica S

ejemplo: “lo blanco es dulce”; y cuando se predica lo más connotativo de lo menos connotativo, por ejemplo: “el que come es el que cena”⁶². En todos estos ejemplos hay predicación directa.⁶³

44 [Predicación indirecta] Predicación indirecta es aquella en la cual se predica lo inferior de lo superior, o lo absoluto de lo connotativo, o lo menos connotativo de lo más connotativo, etc. Está en oposición a la predicación directa.

45 Primer argumento en contra. Hay argumentos en contra de lo dicho, y en primer lugar contra la definición de la predicación idéntica. En efecto, se seguiría que esta predicación “lo muerto está muerto” sería idéntica, porque se predica un sinónimo de un sinónimo. Pero esto es falso, pues, una vez supuesto el sujeto, es posible negar el predicado del mismo sujeto, como en esta: “lo muerto no está muerto”. Pues, supuesto que Adán resucitara, sería verdadera. Así eso que está o estuvo muerto no está muerto. Pues, demostrándolo, “eso no está muerto”, y “eso está o estuvo muerto”, luego “lo muerto no está muerto”.⁶⁴

46 Solución. Se resuelve el argumento así: omitiendo opiniones, concedo que la predicación “el muerto está muerto” es verdadera. Y, cuando argumentas que se niega el predicado de un sujeto supuesto, lo niego, y digo que no se observa la misma suposición y ampliación en tal caso. Pues, cuando niegas del sujeto los términos “no muerto”, <la predicación resultante> “eso está no muerto” está solamente por un presente, porque de algún modo vive, y lo mismo sucede cuando los aplicas al sujeto. Por consiguiente “lo muerto está no muerto” refiere “lo muerto”, respecto de aquello que está o estuvo muerto.

47 Segundo argumento en contra. Hay un segundo argumento en contra de aquello que se dijo acerca de la predicación idéntica. Se seguiría que esta predicación “el hombre es humanidad” sería idéntica, porque se predica un sinónimo de un sinónimo y, aunque sólo difieran en voz, serán cuando menos sinónimos en cuanto a la significación tal denominativo y tal denominante. Sin embargo el consecuente es falso, porque de cualquiera se verifica el término hombre, del cual no se verifica humanidad, porque es verdadero decir del hijo de Dios que es hombre, pero es falso que tenga humanidad. Por tanto la predicación idéntica está mal definida.

⁶² En el ejemplar de la edición de 1569, que consultamos en la Biblioteca Nacional de México, hay una corrección manuscrita, que sobrescribe en el texto indicando no “comedens est cenans” sino lo contrario: “cenans est comedens”, y en anotación marginal explica: *magis connotativum de minus, id est, magis communior, non quia connotet magis. Cenans duo enim connotat et actum cenandi et tempus. Comedens autem communior et generalior ad cenans, ideo predicatur de ly cenans et non e contra* (“más connotativo de menos”, es decir, más común, no porque connote más. “El que cena”, en efecto, connota dos cosas tanto el acto de cenar como el tiempo. En cambio, el término “el que come” es más común y general que el término “el que cena”, por ello se predica del término “el que cena” y no al revés).

⁶³ La edición de Salamanca (1569) añade: debe señalarse que, según parece, Juan Iandino, en el libro II de la *Metafísica*, cuestión 10, al final, dice que en esta predicación: “el hombre es animal”, “animal” no se asume como parte verdadera de la naturaleza de la cosa; sino que tal predicación se debe a la fama de quienes la introdujeron considerando la universalidad de la forma en el compuesto; y así dice que esta predicación: “el hombre es animal”, se acepta como verdadera por seguir la costumbre de quienes así lo expresaron, porque el género indica la forma general que está en potencia, y se ordena de acuerdo con la forma de la especie y, de esta manera, es parte de la especie, y no se predica en recto sino en oblicuo de la especie. Esto es lo que afirma Iandino. Y lo mismo dice de la diferencia, pero se engaña, y no debe sostenerse su opinión.

⁶⁴ Por tanto la predicación “el muerto no está muerto” es verdadera, y, por tal, no es idéntica la predicación “el muerto está muerto”.

48 Solutio. Pro solutione argumenti, notandum hunc terminum “homo”, apud dialecticos catholicos, dupliciter accipi. Uno modo absolute, prout communiter dicitur quando significat homines, Petrum et Paulum. Alio modo capitur pro Filio Dei, *qui propter nostram* 75
f 5r2 salutem factus est homo,^A nam tunc connotative supponit. Supponit | enim pro persona Filii Dei, connotando quod sustentet humanam naturam, et sic est connotativus sicut *ly* album, quia dicitur corpus albedinem connotando. Ob id, apud theologos, Filius Dei est homo, tamquam praedicatio accidentalis reputatur ad sensum catholicum.

49 [H o m o d u p l i c i t e r] Et adhuc, si *ly* homo capiatur primo modo, capitur multi- 80

76 nam tunc connotative + supponit S 77 sic *om.* S 78 quia] q M : qui S 79 ad sensum catholicum + Non quod esse accidentale sit, cum sit in divino supposito et vere sit homo, sed eo quod de essentia divinae personae non erat hominem fieri S

^A Io 1, 1-18.

48 Solución. Para solucionar el argumento, debe señalarse que el término “hombre” se asume de dos modos entre los dialécticos católicos⁶⁵. En primer lugar se asume absolutamente por cuanto significa a los hombres en común, Pedro y Pablo; y se asume, en segundo lugar, connotativamente por el Hijo de Dios *quien fue hecho hombre para salvación nuestra*.⁶⁶ Se supone, en efecto, por la persona del Hijo de Dios, connotando que tiene en sí naturaleza humana⁶⁷. Y así el término hombre es connotativo como también “blanco”, porque connota la blancura de un cuerpo. Por esto, entre los teólogos, el Hijo de Dios es hombre, y es predicación que se considera accidental de acuerdo con el sentido católico.⁶⁸

49 [El término hombre se entiende de modo múltiple] Ahora bien, si se asume según el primer modo, el término hombre se entiende de modo múltiple (como dice Ockham⁶⁹

⁶⁵ anot. ms.: *solum nominales* (sólo los que son nominales).

⁶⁶ Al margen aparece esta referencia: Io., 1, 1-8. Sin embargo, la frase *qui propter salutem nostram factus est homo* tal cual no está en el evangelio de san Juan; sigue más de cerca al Credo de Nicea: *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine, et homo factus est*.

⁶⁷ anot. ms.: *Soto primo Summularum, nota 4 et argumentum 1 dicit quod ly homo est terminus absolutus licet *** significet humanitatem in supposito*** et eadem ratione Chritum significat*** et quod sit absolutus in aliis hominibus in Christo est connotativus non <da>tur esse verum. Nam iste ly homo eodem conceptu univoce significant Christum et alios homines nam esset aequivocus*** si ergo eodem conceptu significant et Christum et nos, idem conceptus non haberet duas significaciones, alteram absolutam et *** connotativam quod esset <aequiv>ocatio in mente*** (Soto, libro primero de las *Súmulas*, nota 4 y argumento 1, dice que el término hombre es absoluto, aunque *** signifique la humanidad en un supuesto*** y por la misma razón significa a Cristo*** y que es absoluto en otros hombres y en Cristo es connotativo no es [proposición] que se de por cierta. Pues [si] este término hombre unívocamente significa a Cristo y a otros hombre en un mismo concepto, entonces sería equivoco *** si en consecuencia en un mismo concepto significa tanto a Cristo como a nosotros, el mismo concepto no tendría dos significaciones, una absoluta y la otra connotativa, lo cual provocaría equivocación en la mente***).*

⁶⁸ La edición de Salamanca (1569) añade: *Non quod esse accidentale sit, cum sit in divino supposito et vere sit homo, sed eo quod de essentia divinae personae non erat hominem fieri* (no porque sea ser accidental, puesto que está en un supuesto divino y verdaderamente es hombre, sino por el hecho de que hacerse hombre no era parte de la esencia de la persona divina).

⁶⁹ Guillermo de Ockham nació en Ockham, pequeña aldea del condado de Surrey, Inglaterra, hacia el año de 1280. En 1310 tomó el hábito franciscano. Estudió filosofía y teología en Oxford, donde luego enseñó. Estuvo a punto de ascender al doctorado (*magister regens*), cuando de pronto fue citado a comparecer ante el papa, en la sede apostólica de Aviñon, para dar respuesta respecto de ciertas tesis “heréticas” y “erróneas” de su *Comentario a las Sentencias*. En 1326, cincuenta y un artículos tomados de tal obra fueron censurados; pero nunca fue formalmente condenado. El título honorífico, que suele atribuírsele, de *Venerabilis Inceptor* — de *inceptor*=candidato al doctorado— expresa que si bien nunca obtuvo el doctorado cumplía sobradamente con todas las condiciones para ello. Con motivo de la consigna sobre “la pobreza evangélica” que ciertos miembros de su orden y el propio general de la misma, Miguel Cesena, sostenían contra el Papado, Ockham acude al Emperador Luis de Baviera en búsqueda de protección. Y es proverbial la frase con la cual solicita ayuda a tal emperador: *Tu me defendas gladio; ego te defendam calamo*. A partir de entonces y hasta su muerte, en Munich, entre 1346-9, sostuvo constante lucha contra el poder pontificio. Ockham es para muchos el representante más sobresaliente del absolutismo secular. Niega el derecho de las papas a ejercer el poder temporal o a interferir de cualquier forma en los asuntos del Imperio. En buena medida por causa de su constante protesta hacia el orden eclesiástico, ha sido considerado como el primer protestante. Ockham, sin embargo, reconoció la autoridad de la Iglesia en materia religiosa, y no disminuyó esa autoridad en ningún aspecto. Así, aunque rechazó la demostración racional de varias verdades que son fundamentales en el sistema teológico cristiano, sostuvo firmemente las mismas verdades pero como materia de fe. Defendió, además, la reforma del escolasticismo tanto en el método como en el contenido. El principal objetivo de este movimiento reformista fue la simplificación. Objetivo expreso en la famosa “Ley de Parsimonia”, mejor conocida por “la navaja de Ockham”: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate* (las entidades no deben multiplicarse sin necesidad), que es además clara propuesta contra el extremo refinamiento de sutilezas escolásticas durante la discusión, sobre todo, con la multiplicación de “formalidades” por parte de los seguidores de Escoto. En filosofía es continuador casi fundador de la filosofía nominal, aun-

pliciter, ut dicit Ockham in I *Sententiarum*.^A Uno modo significat compositum ex materia et forma rationali sive sit suppositum sive pars integralis. Et isto modo “pes” et “brachium” dicuntur homo. Alio modo capitur, ut significat compositum ex materia et forma rationali, connotando quod non sit alicuius pars neque ab alio sustentetur in unitate suppositi. Et hoc modo humanitas Christi et partes integrales hominum non dicuntur “homo”. 85

50 Solutio. Istis suppositis, ad argumentum respondetur distinguendo quod sit praedicatio identica. Nam vel *ly* homo a parte subiecti capitur connotative pro creatura rationali vel pro Verbo divino; et sic nego sequellam, scilicet, esse identicam. Si vero capiatur *ly* homo absolute et pro creatura rationali, concedo sequellam, licet sanctus Thomas et alii negent eam, eo quod *ly* homo est ut totum et humanitas ut pars;^B et quando infers de 90 aliquo verificatur *ly* homo, scilicet, de Filio Dei, de quo non humanitas, nego. Nam in illa acceptione, capiendo homine absolute, est haereticum dicere Verbum Dei est homo, quia Filius Dei non est compositus ex materia et forma, cum sit persona divina, &c. Et quando niteris probare quod de humanitate Christi verificatur “humanitas”, fateor et etiam de illa verificatur “homo” in illa acceptione capiendo pro composito ex materia et forma. 95

51 Si autem quis quaerat qualis praedicatio sit illa “homo est humanitas”, oportet distinguere qualiter capiat *ly* homo, quia, si *ly* homo capitur ut supponit pro Filio Dei, in rigore est disparata; si autem capiatur pro composito creaturae rationalis, cum illa connotatione, est essentialis praedicatio, sed indirecta, cum subiectum sit terminus connotativus, et non praedicatum. 100

81 Ockham] Ockham *M S* 86 respondetur + ab aliquibus *S* / quod sit praedicatio identica *om. S* 87 creatura rationali *S* : creaturis *M* 88 et sic nego sequellam *om. et add.* si secundo modo *S* 89 creatura rationali] creaturis *M* : creatur (*sic*) *S*

^A Cfr. Guillelmus de Ockham, *Scriptum in I Sententiarum*, d.2, qq. 4-8 (ed. Stephanus Brown).

^B Cfr. Sanctus Thomas, *De ente et essentia*, cap. 3, 3 (ed. Marietti): sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem. Unde de individuis hominis non praedicatur.

en el libro I de las *Sentencias*⁷⁰): “Hombre” significa, en un primer modo, el compuesto de materia y forma racional ya sea como un supuesto ya sea como una parte integral, y, de este modo, “pie” o “brazo” se dicen en lugar del hombre. Y, en tanto significa el compuesto de materia y forma racional, se entiende también en un segundo modo connotando que no es parte de uno cualquiera y que no es sustentado por algún otro por cuanto respecta a la unidad del supuesto; y, de este modo, la humanidad de Cristo y las partes que integran a los hombres no se dicen en lugar del hombre.

50 Solución. Con la proposición de estos modos, se responde al segundo argumento en contra, distinguiendo que <“el hombre es humanidad”> es predicación idéntica, <de acuerdo con esos modos>. Pues o el término hombre, por parte del sujeto, se asume connotativamente por la creatura racional, o por el Verbo divino; si así, niego la consecuencia, a saber, que sea idéntica. Pero si el término hombre se asume absolutamente y por la creatura racional, concedo la consecuencia, aunque santo Tomás y otros disientan, ya que el término hombre es un todo, y la humanidad una parte;⁷¹ y sin embargo, cuando infieres que de cualquiera se verifica el término hombre (incluso del Hijo de Dios) del cual no se verifica humanidad, lo niego. Pues de acuerdo con aquella acepción, donde se asume “hombre” de manera absoluta, es herético decir que el Verbo de Dios es hombre, porque el Hijo de Dios no es un compuesto de materia y forma, puesto que es persona divina. Y cuando intentas probar que de la humanidad de Cristo se verifica humanidad, lo reconozco y acepto que de ella se verifica “hombre” de acuerdo con aquella acepción, donde se asume como compuesto de materia y forma.

51 Si, empero, alguien pregunta, qué tipo de predicación es aquella “el hombre es humanidad”, es necesario distinguir de qué modo se entiende el término “hombre”, porque, si se asume en tanto se supone por el Hijo de Dios, en rigor es predicación dispar. Pero, si se asume por el compuesto de la creatura racional, con tal connotación, es predicación esencial, pero indirecta, puesto que el sujeto es término connotativo, y no un predicado.

que hay quienes opinan que va más por la vía del “conceptualismo” o por la del “terminismo”. En todo caso, Ockham niega la existencia de los “universales”. Es amplia la serie de sus obras, la primera y fundamental es *Ordinatio sive Scriptum in librum primum sententiarum*, cuya segunda parte sólo fue transmitida como *reportatio* (*Reportatio sive quaestiones in secundum, tertium et quartum librum sententiarum*). Escribió también sobre lógica en *Expositio aurea super artem veterem* y la *Summa totius logicae*. Numerosas y polémicas son las obras sobre política eclesiástica, por ejemplo *Opus XC dierum* (el título refiere el tiempo que duró su redacción: 90 días), *De dogmatibus Papae Ioannis XXII*, *Contra Ioannem XXI*, *Breviloquium de principatu tyranico* y *De imperatorum et pontificum potestate*, todas escritas para negar las afirmaciones dogmáticas del Papa Juan XXII y exponer lo herético de todas ellas.

⁷⁰ No encontramos la referencia exacta; Ockham trata la definición de hombre en varios lugares de su *Comentario al libro primero de las Sentencias*, especialmente en la distinción 2, cuestiones 4-8 (ed. Stephanus Brown).

⁷¹ A este respecto dice Santo Tomás en *De ente et essentia*, cap. 3, 3 (ed. Marietti); por consiguiente resulta claro que la esencia del hombre viene significada por el término “hombre” y por el término “humanidad”, pero de modos diversos, como queda dicho, porque el término hombre la significa como un todo, a saber, en cuanto no excluye la designación de la materia, sino que la contiene de modo implícito e indistinto, como queda dicho, que el género contiene la diferencia; y por ello este término hombre se predica de los individuos. En cambio el término humanidad la significa como parte, porque no incluye en su significado sino aquello que pertenece al hombre en cuanto hombre, y excluye toda determinación de la materia, por lo cual no se predica de los individuos humanos.

52 Ex hoc argumento habes quomodo *ly* homo, cum in veritate sit terminus absolutus, etiam sit connotativus, quando dicitur de Christo, et etiam aliquando ad mentem Ockham, quando de creaturis. Sed an hoc sit proprie dictum, aliorum sto iudicium.

53 Quia Aristotelem habemus principem et unicum ducem in re dialectica, opere praetium est non ignorare quid ipse senserit de huiusmodi praedicationibus. 105

54 [Quid Aristoteles de praedicationibus <sensit>] De hac praedicationum materia Aristoteles memoriam fecit. | Nam in *Praedicamentis*^A ponit divisionem praedicationis in essentialem et accidentalem et neutram, his verbis (juxta Argyropili translationem)^B: *eorum quae sunt alia de subiecto quidem dicuntur, in nullo vero sunt prorsus subiecto, ut “homo” de quodam homine dicitur, ut de subiecto, in nullo autem est subiecto. Alia* 110 *quidem in subiecto sunt, de nullo vero subiecto dicuntur.* Istorum posset dari exemplum, ut primi “Ioannes est homo”, quae essentialis est praedicatio, et secundi, ut “album non est albedo”. Et consequenter dicit:^C *alia de subiecto dicuntur et in subiecto sunt, ut scientia. Alia nec in subiecto sunt neque de subiecto dicuntur, ut individua praedicamenti substantiae, ut “hic homo”, &c.* 115

55 Habetur ex verbis Aristotelis et Commentatoris in eodem loco quod *dici de subiecto* est essentialiter praedicari et *esse in subiecto* est accidentaliter praedicari et *nec esse in subiecto nec dici de subiecto* est nec hoc nec illo modo praedicari.

103 sto iudicium M : est iudicium S 106 De hac praedicationum materia Aristoteles memoriam fecit. Nam in *Praedicamentis* ponit M : De qua mentionem fecit in *Praedicamentis*, ubi ponit S 116 Commentatoris] Commentatoris M S

^A *Cat.*, 2 (1a 20-29): Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, οἷον ἄνθρωπος καθ’ ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν· τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ, καθ’ ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, — ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἐν τινὶ μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, — οἷον ἢ τις γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῆ ψυχῇ, καθ’ ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, καὶ τὸ τι λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῷ σώματι, — ἅπαν γὰρ χρῶμα ἐν σώματι, — καθ’ ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται.

^B In *Dialectica resolutio*, II, fol. 28vb (ed. mexicana).

^C *Cat.*, 2 (1a29-1b9): τὰ δὲ καθ’ ὑποκειμένου τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, οἷον ἢ ἐπιστήμη ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῆ ψυχῇ, καθ’ ὑποκειμένου δὲ λέγεται τῆς γραμματικῆς· τὰ δὲ οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ’ ὑποκειμένου λέγεται, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος, — οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ’ ὑποκειμένου λέγεται. — ἀπλῶς δὲ τὰ ἄτομα καὶ ἐν ἀριθμῷ κατ’ οὐδενὸς ὑποκειμένου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ ἔνια οὐδὲν κωλύει εἶναι· ἢ γὰρ τις γραμματικὴ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν.

- 52 Por medio de este argumento ahora ya sabes por qué “hombre”, aunque en verdad es un término absoluto, también es connotativo cuando se dice de Cristo; y también algunas veces, cuando se dice de las creaturas, según el pensamiento de Ockham. Pero, si acaso es propio lo dicho, lo dejo al juicio de otros.
- 53 Porque tenemos a Aristóteles por príncipe y único guía en la dialéctica, es valioso no ignorar qué pensó sobre las predicaciones.
- 54 [Qué pensó Aristóteles sobre las predicaciones] Aristóteles tuvo en mente esta materia de las predicaciones. Pues en los *Predicamentos*⁷² divide la predicación en esencial, accidental y neutra, en estas palabras (según la traducción de Argyrópilo⁷³): *de las cosas que son unas ciertamente se dicen del sujeto, pero en ningún sujeto están totalmente, tal y como “hombre” se dice de cualquier hombre, a saber del individuo, pero en ningún sujeto está. Otras cosas ciertamente están en el sujeto, pero de ningún sujeto se dicen.* Puede darse ejemplo de estas cosas, de lo primero: “Juan es hombre”, la cual es una predicación esencial; de lo segundo: “lo blanco no es blancura”⁷⁴. Y consecuentemente dice Aristóteles⁷⁵: *Otras cosas se dicen del sujeto y están en el sujeto, como la ciencia. Otras ni están en el sujeto ni se dicen del sujeto, como las sustancias individuales de un predicamento, por ejemplo, “este hombre”, etc.*
- 55 Se entiende, por las palabras de Aristóteles y las del Comentador⁷⁶ en el mismo pasaje, que *decirse del sujeto* es predicarse esencialmente, y *estar en el sujeto* es predicarse accidentalmente. Y *no estar en el sujeto, ni decirse del sujeto* es no predicarse ni de éste ni de aquel modo.

⁷² *Cat.*, 2 (1a20-29): de las cosas que existen, unas se dicen de un sujeto, sin que estén en sujeto alguno, por ejemplo: “hombre” se dice del hombre individual tomado como sujeto, pero no está en sujeto alguno; otras están en un sujeto, sin que se digan de sujeto alguno —digo que está en un sujeto lo que se da en alguna cosa sin ser parte suya, no pudiendo existir fuera de la cosa en que está—, por ejemplo: el conocimiento gramatical concreto está en el alma como en un sujeto, pero no se dice de sujeto alguno, y el color blanco concreto está en el cuerpo como en un sujeto —pues todo color se halla en algún cuerpo—, pero no se dice de sujeto alguno.

⁷³ El texto de Argyrópilo aparece en *Dialectica resolutio*, II, fol. 28vb.

⁷⁴ anot. ms.: hoc album non est haec albedo (este tipo particular de blanco no es tipo particular de blancura).

⁷⁵ *Cat.*, 2 (1a29-1b9): otras se dicen de un sujeto y están en un sujeto, por ejemplo: el conocimiento está en el alma como en un sujeto, y se dice del saber leer y escribir como de un sujeto; otras ni están en un sujeto, ni se dicen de un sujeto, por ejemplo: el hombre individual o el caballo individual —pues ninguna de tales cosas está en un sujeto ni se dice de un sujeto—; las cosas individuales y numéricamente singulares, en general, no se dicen de ningún sujeto, pero nada impide que algunas estén en un sujeto: en efecto, el concreto saber leer y escribir es de las cosas que están en un sujeto.

⁷⁶ Sobrenombre de Averroes. Abul Wabid Mohhamed Ibn Ahmae Ben Mohhamed Hafid Ibn Rusd nació en Córdoba, en 1126, Fue hijo de una familia de la aristocracia árabe. Es el más ilustre de los filósofos de la España musulmana del siglo XII. Célebre en la Edad Media por su triple serie de comentarios a Aristóteles, de donde proviene su sobrenombre de El comentador. Fue autor de una obra de medicina *Libro de las generalidades de la medicina*, traducida al latín con título de *Colliget*. Otras obras de su autoría son *Sobre la felicidad*, *Del entendimiento posible*, *Cartas sobre la conexión del entendimiento separado con el hombre*, *Destrucción de la Destrucción* (en polémica con la *Destrucción de los filósofos* de Algazel, de quien nos ocupamos en la nota 29) y *Fundamento de concordia entre la revelación y la ciencia*. La teoría de la doble verdad, según la cual, puede sostenerse una cosa por la razón y otra completamente opuesta por la fe, no es de Averroes sino, en realidad, de los averroístas latinos, tanto que él sólo profesaba una sola verdad, la filosófica, que eso sí puede exponerse según tres interpretaciones, como exige el Corán además: para el pueblo se expone el sentido obvio y la fe sin pruebas; para el teólogo u hombre de dialéctica, se expone el sentido místico, por razones probables; y para el filósofo u hombre de demostración, el sentido verdadero, por razones científicas y, cuando surjan dificultades, el texto se interpretará de manera alegórica.

56 Et in libro *Posteriorum*, capitulo 14,^A idem sensit. Ubi inquit utrum abeundum sit in infinitum in propositionibus affirmativis mediatis. Dicit: triplex est praedicatio, prima ubi 120 praedicatur aliquid absolute et simpliciter, ut “homo est albus”; secunda ubi praedicatur aliquid per accidens. Et hoc dupliciter vel quando praedicatur subiectum de accidenti vel accidens de accidenti, ut “album est lignum”, “musicum est album”. Ubi dicit has esse aequales, quia sunt per accidens.

57 [N o t a] Hic tamen diligenter considerandum Aristotelem non loqui hic per acci- 125 dens, ut distinguatur contra *ly* per se. Quia sic haec “homo est albus” esset vocanda per accidens et tamen vocat eam “per se”.

58 [P e r s e d u p l i c i t e r a p u d A r i s t o t e l e m] Quare *ly* per se dupliciter sumitur apud Aristotelem, cum etiam hanc “homo est albus” vocet “per se” sicut istam “homo est animal”. Sed vocatur “prima per se”, quia id quod est potentiale subiicitur ut subiec- 130 tum, et id quod est velut actus et forma praedicatur.

59 Quare id quod dialectici modo vocant directam praedicationem, Aristoteles vocat praedicationem “per se” et “absolutam”. Nec sine causa, quia directa illa est ubi directus ordo naturae servatur, ut scilicet inferiora subsint superioribus vel nomina importantia subiectum vel potentialia subiiciantur nominibus importantibus formam vel actum. Et 135 haec est doctrinalis.

f5v2 Et secundum hanc considerationem, | non esset vocanda essentialis haec “animal est homo”, nec haec directa “album est musicum”, nec haec “rationale est risibile” esset directa. Quia non servatur ordo naturae in eis, ut subiectum sit tamquam quid quod subiicitur ad praedicatum. 140

61 Ad rem ipsam accedentes, primo occurrit praedicabilium liber, editus quidem a Porphyrio, qui de quinque vocibus seu de quinque praedicabilibus est seu de quinque universalibus, et quae ab omnibus traduntur, ante ipsius Aristotelis dialecticam, consulto haud dubie et quippe quae viam ostendant et tamquam lumine quodam intellectum lucidum reddant, ut secretiora quaeque et abdita rimari et penetrare valeant discipuli. 145

125 hic om. S 126 vocanda + de S 127 eam + de S 139 sit M : si S 145 reddant S : redant M

^A Cfr. Arist., *An. post.*, I, 19-21(82a10-82b40).

- 56 Además, en el libro *Sobre los posteriores*, capítulo 14,⁷⁷ Aristóteles piensa lo mismo. Donde investiga si acaso deba procederse hasta el infinito en proposiciones afirmativas mediatas. Dice allí que la predicación es triple. La primera es aquella donde se predica algo de manera absoluta y simple, por ejemplo, “el hombre es blanco”; la segunda, donde se predica algo por medio del accidente, y por esto es doble, o bien, cuando se predica el sujeto del accidente, o bien, el accidente del accidente, por ejemplo, “lo blanco es madera”, “lo musical es blanco”. De donde se piensa que éstas son iguales, porque se dan por medio del accidente.
- 57 [N o t a] Sin embargo aquí debe considerarse con especial atención que Aristóteles no habla allí de predicación por accidente, a fin de distinguirla de su opuesta la predicación *per se*. Porque —si no fuera así— esta predicación “el hombre es blanco” debería llamarse predicación por accidente, y sin embargo la llama predicación *per se*.
- 58 [L a p r e d i c a c i ó n p e r s e s e a s u m e d e m a n e r a d o b l e] Por lo cual la predicación *per se* se asume, según Aristóteles, de manera doble, puesto que llama predicación *per se* tanto a esa “el hombre es blanco” como a esta “el hombre es animal”. Pero se habla de predicación *prima per se*, porque se sujeta como sujeto aquello que es potencial y se predica aquello que es tanto acto como forma.
- 59 Por lo cual aquello que Aristóteles llama predicación *per se* y absoluta, los dialécticos la llaman sólo predicación directa. Y no sin razón, porque predicación directa es aquella en donde se conserva el recto orden de la naturaleza, como lo inferior yace bajo lo superior o bien como los nombres que llevan en sí el sujeto, o las cosas potenciales, se sujetan a los nombres que llevan consigo la forma o el acto. Y ésta es doctrinal.
- 60 Y, según esta consideración, | no debería llamarse predicación esencial esta “el animal es hombre”, ni deberían llamarse predicación directa estas “lo blanco es músico” y “lo racional es risible”, porque no se conserva en ellas el orden de la naturaleza, puesto que el sujeto, como también el *qué es*, se sujeta al predicado.
- 61 Entrando en materia, primero se expone el libro de los predicables, escrito por Porfirio, el cual trata las cinco voces o cinco predicables o cinco universales, los cuales ya han sido tratados por todos, incluso con anterioridad a la dialéctica de Aristóteles, sin duda porque muestran el camino y porque vuelven lúcido el intelecto en tal medida que los discípulos pueden, como por efecto de cierta luz, entender y descifrar todas y cada una de las cosas más secretas y oscuras.

⁷⁷ Cfr. Arist., *An. post.*, I, 19-21(82a10-82b40).

62 Et, cum tam de ipsis praedicabilibus quam de preadicamentis et posterioribus multi multa scripserint et libro iustos impleverint, (procul sit invidia) in hac nostra aetate unus alias magister meus Soto feliciter philosophatus est.

63 † Licet enim rudimenta (ut sic loquar) et ad dialecticam praeambula, quae summulae vocantur, spinosa nobis, et illorum qui eum praecesserunt caudatorum syllogismorum ¹⁵⁰ semiplena tradiderit, forte tunc temporis, non ausus aliter loqui quam vulgus (licet ut pauci sentiret), post annos plurimos, tamen Salmanticae Theologiam magno cum fructu et scholasticorum aplausu et perfectu traditam manum calamo admovit et Aristotelis dialecticam in omnium studiosorum utilitatem in publicum edidit, ipsum Aristotelem elucidando scholiis, ut sic ipse Aristoteles e mortuis videatur surrexisse. † 155

147 unus alias magister meus Soto feliciter philosophatus est *M* : magister Soto optime philosophatus est *S*
 150 et illorum qui *M* : et aliqui qui *S* 151 tradiderit *M* : tradiderint *S* / ausus *M* : ausi *S* 152 sentiret *M* :
 sentirent *S* / Theologiam magno... perfectu traditam *om.* *S* 155 ut sic... surrexisse *om.* *S*

62 Y, aunque muchos mucho han escrito y han realizado libros bien fundados tanto sobre los mismos predicables como sobre los predicamentos y los posteriores, en nuestra época (¡lejos esté la envidia!) sólo mi entrañable maestro Soto⁷⁸ ha filosofado fecundamente y de manera excepcional.⁷⁹

63 † Y, aunque los rudimentos (por así decir) y los preámbulos a la dialéctica, que llamamos sùmulas, espinas para nosotros, los expuso semillenos de aquella cauda de silogismo que le precedieron, pues, por azares del aquel tiempo, no osó hablar de otra forma más que la usual (aunque pensaba como pocos), sin embargo, varios años después, estando en Salamanca, llevó la mano al cálamo, con gran fruto y aplauso de los escolásticos, para tratar la teología, e hizo del dominio público, para utilidad de todos los estudiosos, la dialéctica de Aristóteles, revelando a las escuelas al verdadero Aristóteles, a tal punto que parecía que Aristóteles mismo se levantaba de entre los muertos. †⁸⁰

⁷⁸ Domingo de Soto nació en Segovia, en el año de 1495, y murió en Salamanca, en el Convento de San Esteban, en el año 1560. De 1513 a 1514, estudió en Alcalá, donde fue discípulo de santo Tomás de Villanueva, luego prosiguió sus estudios en el colegio de Sainte Barbe de París, donde se graduó de maestro en artes (1516-20). En 1524 tomó el hábito dominico en el convento de San Pablo de Burgos. En 1545 Carlos V lo envió al Concilio de Trento con el título de teólogo del emperador y después lo nombró su confesor. De 1532 a 1549, fue catedrático de vísperas en la Universidad de Salamanca. Asistió como teólogo a la controversia entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid (1550-51). En 1552, sucedió a Melchor Cano en la cátedra de prima Teología en la Universidad de Salamanca, que regentó hasta su muerte (1560). En la misma línea que Francisco de Vitoria, escribió sobre cuestiones jurídicas, especialmente, sobre las que tienen que ver con el derecho de gentes, así por ejemplo en *De iustitia et iure* (1553). Otras obras de su autoría son: *Summulae* (Burgos, 1529), *In dialecticam Aristotelis. Isagoge Porphyrii. Aristotelis Categoriae. De demonstratione* (1543), *Super octo libros Physicorum Commentarii* (1545), *De natura et gratia libri tres* (1547) y *Commentarium in IV sententiarum* (1557). Fray Alonso sigue de cerca la doctrina de Soto, de rasgos aristotélicos, para la solución del problema de los universales. Walter Redmond y Mauricio Beuchot, en *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz* (1987), incluyen un apéndice sobre el tratamiento que hace el fraile dominico de los universales con objeto de dejar en claro “la dependencia” que guarda fray Alonso respecto de su maestro Domingo de Soto.

⁷⁹ En la edición de Salamanca (1569), fray Alonso cambia un tanto la redacción de estas líneas, y recuerda en términos más sobrios la figura de su maestro Soto. En tal edición sólo dice: *en esta nuestra época, el maestro Soto ha filosofado óptimamente*. Desconozco a ciencia cierta cuál haya sido la razón por la cual, en esa edición, fray Alonso ahorra “encomios” a la figura del célebre teólogo y jurista salmantino, de quien, según parece, fue alumno altamente estimado. Y aún más extraño resulta que, poco más adelante, en la misma edición, el fraile agustino suprimió dos expresiones por demás afectivas con las cuales, en la edición mexicana, declaraba, por así decir, su deuda intelectual para con su maestro, por lo menos en cuanto al tratamiento de la materia y disposición de su tratado dialéctico, así como también con tales expresiones afirmaba dos cualidades del maestro Soto. En dicha edición salmantina, borró: *non solum ab ipso doctissimo simul atque observantissimo magistro, sed ab aliis qui in dialecticorum albo conscripti merito sunt*. Con lo cual, dicho sea de paso, la redacción del texto latino también se vuelve un tanto oscura.

⁸⁰ La edición de Salamanca (1569) cambia sustancialmente la redacción de todo el pasaje señalado entre cruces. Así por ejemplo, los verbos *tradiderit, ausus* y *sentiret* pasan al plural en la edición salmantina y, si en la edición mexicana tenían por sujeto sobrentendido a Soto, allí un “aliqui” viene a ser el sujeto. Tales correcciones no ayudan a la lectura de este pasaje, que de suyo resulta gramaticalmente poco claro; si preferimos seguir la edición mexicana, es porque ya en época del mismo Soto hubo quienes censuraron que el filósofo dominico, aunque tuvo el mérito de ser el primero en abreviar las sùmulas y restaurar el aristotelismo, sin embargo conservó demasiadas cuestiones inútiles, tal cual lo da a entender fray Alonso en la primera redacción del pasaje y en el párrafo siguiente cuando abiertamente expresa que incluso en los tratados de su maestro Soto había necesidad de encontrar una vía mucho más breve para la dialéctica. Las restantes correcciones, adiciones y supresiones constan en el breve aparato crítico de nuestra edición del texto latino; y en la tercera parte de nuestra introducción hacemos mención de la reforma de la enseñanza lógica que por aquel entonces acontece y en la cual mucho tuvieron que ver Domingo de Soto y fray Alonso de la Veracruz.

- 64 Sed tamen adhuc via compendiosior in dialectica desideratur. Quapropter, sicut in aliis rudimentis insudavimus, hinc inde coligentes quae meliora, superflua missa facientes, id ipsum in dialectica censui faciendum, ut quae speciosa et praeclara et ad propositum digesta non solum ab ipso doctissimo simul atque observantissimo magistro, sed etiam ab aliis qui in dialecticorum albo conscripti merito sunt, in epitome, ut aiunt, reducamus. 160
- 65 Non tamen est in animo nimium dilatare fimbrias nec tamen pertinaciter haerere volo illis qui omne exercitium argumentorum reiiciunt. Mediam ergo viam tenentes, Aristotelis textum apponemus et argumenta quae conducere poterunt cum quaestionibus adducemus.

64 Pero, aún allí, se deseaba una vía muchísimo más compendiada para la dialéctica. Por lo cual, así como sudamos en otros rudimentos, cosechando de aquí y de allá lo mejor y desechando lo superfluo, decidí que debía hacer lo mismo en la dialéctica, de tal manera que, como dicen, reducimos a epítome las cosas preciosas y preclaras, y las distribuimos conforme a un plan, tratadas no sólo al modo de nuestro doctísimo y, al mismo tiempo, respetadísimo maestro, sino también, al modo de otros, que están inscritos con razón en el gremio de los dialécticos.

65 Sin embargo, no está en mi ánimo separa los extremos en exceso, ni tampoco quiero adherirme obstinadamente a aquellos que rehúsan todo ejercicio de argumentos. Por tanto, optando por el justo medio, citamos el texto de Aristóteles y aducimos, junto con las cuestiones, los argumentos que nos podrán conducir.⁸¹

⁸¹ En la segunda y tercera parte de nuestra introducción explicamos las circunstancias históricas que por aquel entonces acontecen en materia de dialéctica, y la solución por la que fray Alonso opta.

PROOEMIALIS DE UNIVERSALIBUS

PROEMIO SOBRE LOS UNIVERSALES

f 6r1 Titulus libri sic habet in graeco Πορφυριοῡ Εἰσαγωγή, id est,
 Porphyrii *Introductio*

- 66 Hic praedicabilium liber introductio est non solum ad *Cathegorias* Aristotelis, id est, ad decem praedicamenta, sed ad totam dialecticam immo ad philosophiam communem. Quippe qui ad definitiones, divisiones, demonstrationes sine quibus prospere nullus philosophabitur deserviat et conducat.
- 67 Hic Porphyrius, teste *Suydas*,^A primo fidei candidatus post apostata effectus, ut refertur VII libro *Tripartitae*,^B contra religionem christianam blasphemus effectus, quindecim libros igne dignos conscripsit adversus legem Christi immaculatam.^C

2 Πορφυριοῡ Εἰσαγωγή] Porphyrii Ysagoge M S 7 Circa Porphyrium in margine legitur in M et S: fuit anno Domini 280 / fidei S: fide M

^A Suidas, *Lexicon*, ri.2098: Πορφύριος, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας· ὃς κυρίως ἐκαλεῖτο Βασιλεύς· Τύριος, φιλόσοφος, μαθητὴς Ἀμελίου τοῦ Πλωτίνου μαθητοῦ, διδάσκαλος δὲ Ἰαμβλίχου, γεγονῶς ἐπὶ τῶν χρόνων Αὐρηλιανοῦ καὶ παρατείνας ἕως Διοκλητιανοῦ τοῦ βασιλέως. ἔγραψε βιβλία πάμπλειστα, φιλοσοφὰ τε καὶ ῥητορικὰ καὶ γραμματικά. ἦν δὲ καὶ Λογγίνου τοῦ κριτικοῦ ἀκροασάμενος. Περὶ θεῶν ὀνομάτων α, Περὶ ἀρχῶν β, Περὶ ὕλης, Περὶ ψυχῆς, πρὸς Βόηθον ε, Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων δ, Περὶ τοῦ Γνωθὶ σαυτὸν δ, Περὶ ἀσωμάτων, Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἴρεσιν ζ, Εἰς τὴν Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου φιλοσόφου ἱστορίαν ἐν βιβλίοις δ, Κατὰ Χριστιανῶν λόγους ιε, Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας. Πρὸς Ἀριστοτέλην τοῦ εἶναι τὴν ψυχὴν ἐντελέχεια, Φιλολόγου ἱστορίας βιβλία ε, Περὶ γένους καὶ εἶδους καὶ διαφορᾶς καὶ ἰδίου καὶ συμβεβηκότος, Περὶ τῶν κατὰ Πίνδαρον τοῦ Νείλου πηγῶν, Περὶ τῆς ἐξ Ὀμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων βιβλία ι, Συμμίκτων ζητημάτων ζ, Εἰς τὸ Θουκυδίδου προοίμιον, Πρὸς Ἀριστείδην ζ, Εἰς τὴν Μινουκιανοῦ τέχνην, καὶ ἄλλα πλεῖστα, καὶ μάλιστα ἀστρονομούμενα· ἐν οἷς καὶ Εἰσαγωγὴν ἀστρονομούμενων ἐν βιβλίοις τρισὶ· καὶ Γραμματικὰς ἀπορίας. οὗτός ἐστιν ὁ Πορφύριος ὁ τὴν κατὰ Χριστιανῶν ἐφύβριστον γλῶσσαν κινήσας. Etiam Suidas, *Lexicon*, ri.2099: Πορφύριος, ὁ τῶν Χριστιανῶν πολέμιος, ἀπὸ Φοινίκης πόλεως Τύρου.

^B Cfr. *Historia ecclesiastica tripartita*, VIII, cap. 2 (Basileae, 1535): Ille (sc. Porphyrius) namque in Caesarea Palaestinae a quibusdam Christianis caesus, iram non ferens, Christianismum deservit per furorem et odio inimicorum scribendo blasphemias Christianismo privatus est, sicut eum Eusebius Pamphili redarguit et eius verba destruxit (vid. *Hist. eccl.*, VI, 19). Imperator (sc. Iulianus) autem apud idiotas superbus inter Christianos extitit, ea passione in blasphemias Porphyrii declinavit. Ambo siquidem sponte delinquerunt et scienter peccando dignissima poena multati sunt [...]. Ibidem, II, cap. 15: Victor Constantinus Maximus Augustus, episcopis et populo: Malignos et impios Arius imitatus, dignum est ut illorum quoque suscipiat ultionem. Sicut ergo Porphyrius, divinae pietatis inimicus, iniqua volumina contra religionem proferens, dignam promeruit invenire mercedem et talem per quam in posterum esset oprobrium et plurimam compleretur infamia, et nunc placuit Arium et consecratos eius vocari Porphyrianos, ut quorum mores imitati sunt, eorum vocabulo perfuerantur. Super haec autem, si qua (sic) conscriptio ab Ario facta reperitur, igni tradatur, ut non solum prava eius doctrina depereat, sed neque ulla eius possint remanere commenta [...]

^C Cfr. Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 19.

El libro se titula en griego Πορφυριῶ Ἐἰσαγωγῆ, es decir,

*Introducción de Porfirio*⁸²

66 Este libro de los predicables es una introducción, no sólo a las *Categorías* de Aristóteles, es decir, a los diez predicamentos, sino también a toda la dialéctica, más aún a la filosofía en general, puesto que sirve y es guía para las definiciones, divisiones y demostraciones, sin las cuales nadie filosofará prósperamente.

67 El conocidísimo Porfirio⁸³, quien,⁸⁴ según el testimonio de la *Suda*,⁸⁵ primero fue proclive a la fe⁸⁶ y después apóstata y blasfemo de la religión cristiana, como se refiere en el libro séptimo de la *Tripartita*,⁸⁷ escribió quince libros dignos del fuego, adversos a la inmaculada ley de Cristo.

⁸² anota. ms.: *Porphyrius natione tyrius, unde dictus est Senex tyrius* (Porfirio fue originario de Tiro, por lo cual fue llamado Viejo tiro).

⁸³ *Vid.* Introducción nota 10.

⁸⁴ En apostilla marginal se lee tanto en la edición mexicana como en la salmantina: *fuit anno Domini 280* (nació en el año 280 del Señor). Anot. ms.: *temporibus Diocletiani et Aureliani imperatorum* (en época de los emperadores Diocleciano y Aureliano).

⁸⁵ Suidas, *Lexicon*, pi.2098: Porfirio, el que escribió contra los cristianos. Éste se llama correctamente Rey. Filósofo de Tiro, discípulo de Amelio, el discípulo de Plotino, y maestro de Jámblico. Nació en tiempos de Aureliano y vivió hasta el emperador Diocleciano. Escribió muchísimos libros sobre filosofía, retórica y gramática. También fue discípulo de Longino el crítico. Escribió 1 [libro] *Sobre los nombres divinos*; 2 *Sobre los principios*; 6 *Sobre la materia*; *Sobre el alma*; 5 *Contra Boecio*; 4 *Sobre la abstinencia de seres animados*; 4 *Sobre el "Conócete a ti mismo"*; *Sobre los incorpóreos*; 7 *Sobre que el sistema de Platón y Aristóteles es uno*; *Comentario en cuatro libros a la ciencia filosófica de Juliano el Caldeo*; 15 libros *Contra los cristianos*; *Sobre la filosofía de Homero*; *Contra Aristóteles de que el alma es actividad*; 5 libros de *Investigación filológica*; *Acerca de la generación y de la forma y de la diferencia y de la unidad y del accidente*; *Acerca de las fuentes del Nilo según Píndaro*; 10 libros *Acerca de la utilidad de los reyes según Homero*; 7 de *Cuestiones varias*; *Contra el proemio de Tucídides*; 7 *Contra Aristides*; *Contra el arte de Minuciano*, y otros muchísimos [libros], sobre todo astronómicos, y entre éstos una *Introducción a la astronomía* en tres libros, también *Problemas gramaticales*. Éste es Porfirio el que movió su lengua injuriosa contra los cristianos. Hay una referencia más en la misma obra: Suidas, *Lexicon*, pi.2099: Πορφύριος, ὁ τῶν Χριστιανῶν πολέμιος, ἀπὸ Φοινίκης πόλεως Τύρου, es decir, Porfirio, el enemigo de los cristianos, de la ciudad fenicia de Tiro. La traducción es de David Becerra Islas.

⁸⁶ *Candidatus fidei*. Parece una expresión de uso muy específico, casi como si indicara un grado dentro de una secta, congregación o grupo religioso, en espera de ser admitido o aceptado por la misma; sin embargo, no encontré una sola referencia de tal expresión. La traducción que aparece en el texto, la establezco en atención de aquella noticia que hace de Porfirio discípulo del cristiano Orígenes, y por consiguiente partidario o proclive a la fe cristiana. Al parecer, es en su ciudad natal de Tiro, o con mayor probabilidad en Cesarea, donde Porfirio conoce a Orígenes, el cristiano, y sigue sus enseñanzas, según el testimonio del mismo Porfirio, recogido por Eusebio en *Historia eclesiástica*, VI, 19.

⁸⁷ En época de fray Alonso, llaman *Tripartita* a un compendio latino de las historias eclesiásticas que redactaron en lengua griega Teodoreto de Ciro (393-ca. 466), Sócrates de Constantinopla (ca. 380-ca. 480) y Sozomeno (ca. 400-ca. 450). Fue el historiador Epifanio Escolástico quien, a instancias de Casiodoro, tradujo al latín parte de las obras de dichos escritores griegos. Posteriormente, el mismo Casiodoro (ca. 490-ca. 580) abrevió y editó la versión latina. La *Historia eclesiástica tripartita* consta de doce libros; y viene a ser, de cierto modo, continuación de aquélla que escribió Eusebio de Cesarea, pues tal fue la intención de los tres escritores griegos al componer

Atque tandem in Sicilia praeceptorem agens philosophiae libellum hunc composuit¹⁰ et discipulo Chrisaorio nuncupavit.

68 [Argyropili translatio in usu] Et, quia graece scriptus, sicut et caetera Aristotelis opera, inter interpretes qui in scholis habentur in usu, Argyropilum sequemur, qui natione graecus, latinum consecutus est sermonem. Si tamen aliquando variatio inter interpretes non sub silentio pertransibimus.

15

¹² et quia graece + scriptus S ¹⁴ si tamen aliquando S : si quando tamen M

Finalmente, siendo preceptor de filosofía en Sicilia, compuso este pequeño libro y lo dedicó a su discípulo Crisaorio⁸⁸.

68 [Traducción de Argyrópilo] Y, porque este libro está escrito en griego, como también las otras obras de Aristóteles,⁸⁹ seguimos, de entre los intérpretes que tenemos en uso en las escuelas, a Argyrópilo⁹⁰, quien, aunque griego de origen, consigue expresarse en latín. Sin embargo, si alguna vez hay divergencia entre los intérpretes, no las pasaremos en silencio.⁹¹

sus obras. Ahora bien, en la edición que consultamos (Basilea, 1585), no hay un solo capítulo, en todo el libro VII, dedicado exclusivamente a Porfirio, donde se diga que fue apóstata, como lo señala fray Alonso. Si bien, en el libro VII, capítulo 2, hay un pasaje por demás interesante donde Porfirio es comparado con Juliano el Apóstata (ca. 332-363). Quizás, por tal comparación, fray Alonso designa con el mismo calificativo al filósofo tirio. Traduzco sólo una mínima parte de todo el relato, para dar idea un tanto más exacta de lo allí se contiene: aquél (sc. Porfirio) cegado por ciertos cristianos en Palestina, y aún no movido por la ira, abandonó el cristianismo por simple locura y, porque escribió blasfemias motivado por el odio que experimentaba contra sus enemigos, fue privado del cristianismo, como argumenta Eusebio al tiempo que desmiente y destruye sus palabras (vid. *Hist. eccl.*, VI,19). También el emperador (sc. Juliano), soberbio entre los idiotas, salió de entre los cristianos, por la pasión con que predispuso su ánimo a las blasfemias de Porfirio. Ambos delinquieron voluntariamente, y porque pecaron con consciencia fueron castigados con una pena justísima. Hasta aquí la Tripartita. En otro capítulo, igual de interesante, el nombre de Porfirio aparece asociado, esta vez, con el célebre heresiarca Arrio (ca. 256-336); en una "misiva" que el emperador Constantino (ca. 272-337) dirige a los obispos y al pueblo, dice: habiendo imitado a los malignos e impíos, es justo que Arrio reciba el mismo castigo que aquéllos. Y así como Porfirio, enemigo de la piedad divina, mereció tal y tan justa retribución que en lo sucesivo fue objeto de rechazo e infinidad de infamias, por haber escrito una obra inicua y tan voluminosa contra la religión, y ahora place a Arrio y sus seguidores llamarse "porfirianos", a tal punto que experimentan particular deleite con el nombre de aquéllos cuyas costumbres imitan, por lo tanto si algún escrito redactado por mano de Arrio es descubierto, que sea llevado a la hoguera, a fin de que no sólo su perversa doctrina perezca sino también para que el más mínimo de sus comentarios no pueda recordarse.

⁸⁸ Acerca de este personaje, sólo sabemos que fue un patricio y senador romano, probablemente oyente de quien fue maestro de Porfirio, el célebre filósofo Plotino; Porfirio le dedicó dos obras más: *Sobre la diferencia entre Platón y Aristóteles*, a Crisaorio y *Sobre lo que depende de nosotros*, a Crisaorio.

⁸⁹ "Otras obras", es decir, no sólo las *Categorías* y los *Analíticos posteriores*, que fray Alonso expone en los dos libros siguientes, sino todo texto aristotélico.

⁹⁰ Para conocer la vida y obra de Argyrópilo, léase nuestra introducción, pp. xx-xxvii.

⁹¹ Así, por ejemplo, en el libro III, f59v2, a propósito de la expresión aristotélica "triángulo que está en un semi-círculo", compara la traducción de Boecio con la de Argyrópilo.

PROLOGUS PORPHYRII

Textus

69 Cum sit necessarium, Crisaori, et ad Aristotelis praedicamentorum doctrinam, quidnam genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens sit cognoscere, cumque et ad definitiones etiam assignandas atque omnino ad divisiones demonstrationesque conficiendas, utilis horum sit contemplatio, brevius enitar tibi ea, quae apud maiores nostros de his ipsis sunt, tradere.

70 Quasi ingressum quendam, tibi ad haec omnia demonstrando atque ab altioribus quidem quaestionibus abstinendo faciliores autem sic afferam, qualiter nunc tibi accommodatas esse coniecto.

f 6r2 Protinus igitur genera quidem et species in rerum natura sint nec ne an in solis nudisque conceptibus collocentur, et si corporalia sint an expertia corporis, et utrum separabilia sint an in ipsis sensibilibus rebus et circa eas subsistant, dicere nunc omittam. Quippe cum altissima sit talis tractatio et alia maiori indigeat perscrutatione. Ut de ipsis vero caeterisque propositis magis disserendi modo veteres horumque maxime peripatetici tractavere, recensere nunc atque ostendere tibi conabor.

PRÓLOGO DE PORFIRIO

Texto

- 69 Puesto que es necesario, Crisaorio, para el aprendizaje de la doctrina sobre los predicamentos de Aristóteles, conocer qué es el género, qué la diferencia, qué la especie, qué el propio y qué el accidente, y puesto que también es útil la consideración de éstos para asignar definiciones y para realizar divisiones y demostraciones completas, me esforzaré por transmitirme en pocas palabras aquello que nuestros mayores establecieron al respecto.⁹²
- 70 Así como si fuera cierta entrada, te presentaré, cual ahora las considero adecuadas a ti, las cosas más fáciles a fin de demostrarlas todas y prescindir ciertamente de cuestiones más profundas.
- 71 Por consiguiente, por ahora omitiré mencionar si los géneros y las especies existen verdaderamente en la naturaleza de las cosas o, por el contrario, residen en puros y simples conceptos, y si son corpóreos o están desprovistos de cuerpo y si están separados de las cosas sensibles o están en ellas mismas y subsisten respecto de ellas, ya que tal estudio es profundísimo y necesita de otra investigación mayor. Ahora, pues, intentaré mostrarte y examinar cómo los antiguos y de entre ellos principalmente los peripatéticos trataron más desde la perspectiva de la lógica los géneros y las especies y los otros ya propuestos.

⁹² anot. ms.: *Circa hoc quod Porphyrius tractat notato quod doctrina Phorphirii est ipso vel inventa vel abdita; sed ab Aristotele topicorum co<m>pilata/ celare Phorphyrius <non> potuit, nam dicit quod hic tractat ab ant**** (Sobre esto que trata Porfirio nótese que la doctrina de Porfirio o él mismo la descubrió o la hizo pasar por suya; pero fue compilada de los Tópicos de Aristóteles/ Porfirio no pudo ocultar esto, pues dice que aquí la trata [de acuerdo con los autores antiguos]).

Glossa

- 72 Attentum Porphyrius reddit discipulum per hoc quod proponit se dicturum de re necessaria et nova. Sic Aristoteles III *Rethoricae* et Cicero I <*De inventione rhetorica*>,^A redditur auditor attentus, si quis polliceatur se de rebus magnis et utilibus disserturum.
- 73 [Sine notitia praedicabilium non potest quis habere praedicamentorum scientiam] Necessarium hic esse intelligas non librum ipsum (licet utilis sic admodum), sed necessarium est, ut notavit Ammonius, nosse, scilicet, ipsa universalia. Nam, si quis ignoret quid cui subiiciatur et quid de quo praedicetur, quod traditur in libro praedicabilium, non poterit ad praedicamentorum scientiam pervenire, immo nec poterit umquam definire nisi genus et differentiam sciverit. Item, neque si proprii et accidentis peritiam non habuerit, cum constet definitionem potissimam ex genere et differentia constare. Item, descriptionem non nisi per propria vel communia accidentia fieri, dividere nullatenus valebit, qui non genus et ipsas divisivas et constitutivas differentias sciverit.
- 74 Circa illud quod dicit *ab altioribus quaestionibus abstinendum*, &c. Quae de universalibus, nam, ut tradit pater Augustinus in prologo suae *Logicae*, artifex domus non habet considerare naturam partium. Nempe an calida sint ligna an frigida, fructifera an sterilia, quod pertinet ad philosophum. Sed tantum sint ne molia an dura, recta an curva, quod ad artem suam refert. Sic logicus, de universalibus tantummodo debet tractare quatenus praedicantur vel subiiciuntur.

20

2 attentum + Porphyrius S 7 Ammonius] Amonius M S 10 umquam] unquam M S

^A Cic., *Inv. rhet.*, I, 23: Attentos (sc. auditores) autem faciemus, si demonstrabimus ea, quae dicturi erimus, magna, nova, incredibilia esse, aut ad omnes aut ad eos, qui audient, aut ad aliquos inlustres homines aut ad deos immortales aut ad summam rem publicam pertinere; et si pollicebimur nos brevi nostram causam demonstraturos atque exponemus iudicationem aut iudicationes, si plures erunt. Dociles auditores faciemus, si aperte et breviter summam causae exponemus, hoc est, in quo consistat controversia. Nam et, cum docilem velis facere, simul attentum facias oportet. Nam is est maxime docilis, qui attentissime est paratus audire.

Glosa

- 72 Porfirio busca la atención del discípulo cuando le advierte que hablará sobre un tema necesario y nuevo. Así, según Aristóteles en libro III de la *Retórica* y Cicerón en el libro I <De la invención retórica>,⁹³ si alguien promete disertar sobre cosas grandes y útiles, consigue la atención de quien escucha.
- 73 [Sin conocimiento de los predicables no puede haber ciencia de los predicamentos] Entiende aquí que, aun cuando el libro es útil en todo, no es necesario⁹⁴ en sí mismo cuanto sí lo es, como anotó Ammonio⁹⁵, conocer los universales mismos. Pues si alguien ignora qué puede sujetarse a qué y qué puede predicarse de qué —materia que se trata en el libro de los predicables—, no podrá adquirir la ciencia de los predicamentos, más aún no podrá nunca definir si no conoce el género y la diferencia —y lo mismo sucede si no tiene conocimiento del propio y del accidente—, puesto que consta que una definición muy bien elaborada está compuesta de género y diferencia. E igualmente quien no conociere el género y las mismas divisivas y constitutivas diferencias, no podrá dividir la descripción a no ser que se realice por medio de los accidentes propios o comunes.
- 74 Respecto de aquello que dice *prescindiendo de cuestiones más profundas, &c*, se entiende que tales cuestiones se refieren a los universales. En efecto, como lo expone san Agustín en el prólogo a su *Lógica*, el artífice de una casa no debe considerar la naturaleza de los materiales. Sin duda, si los maderos son cálidos o fríos, fructíferos o estériles, esto es materia del filósofo. Pero, en tanto si son muelles o duros, rectos o curvos, esto compete a su arte. Así el lógico tan sólo debe tratar hasta qué punto los universales son predicados o son sujetos.⁹⁶

⁹³ Cic., *Inv. rhet.*, I, 23: empero haremos atentos (a los que escuchan), si demostramos que aquellas cosas que vamos a decir son grandes, nuevas, increíbles; o que conciernen a todos o aquellos que oirán, o a algunos ilustres hombres o a los dioses inmortales o a la suma república; y si prometemos que nosotros demostramos con brevedad nuestra causa, y exponemos la suma de la causa; esto es, en qué consiste la controversia. En efecto, es oportuno que, cuando quieras hacerlo dócil, al mismo tiempo lo hagas atento. En efecto, es muy dócil aquel que está preparado a oír atentísimamente.

⁹⁴ anot. ms.: *necessarium in ordine ad finem duplex: simpliciter et secundum quid, <no>tio praedicabilium ad diffinitiones et divisiones et demonstrationes est necessaria simpliciter, sed iste Porphyrius est <necessarius> secundum quid* (lo necesario en orden al fin es doble: absoluta y accidentalmente; la noción sobre los universales es necesaria absolutamente para las definiciones, divisiones y demostraciones; pero este libro de Porfirio no es necesario sólo accidentalmente).

⁹⁵ Ammonio de Hermia, filósofo neoplatónico alejandrino, del siglo V de nuestra era, asiduo comentarista de Aristóteles y discípulo de Proclo, fue autor de un célebre comentario a la *Isagogé* de Porfirio (*In Porphyry Isagogen sive V voces*). Fray Alonso o sabía griego y, en consecuencia, leyó directamente al comentador de lengua griega o, tal vez, tuvo conocimiento de su obra por medio de la traducción latina de Pomponio Gaurico (*Ammonius in quinque voces Porphyrii*, 1504) que circulaba ya desde 1508 en las Universidades de Alcalá de Henares y Salamanca, donde fray Alonso realizó sus estudios. Cfr. Introducción, p. xvii, nota 18.

⁹⁶ anot. ms.: *disputare autem de ubi <universalia> sint in <sing>ularibus an per se separata ad physicum et me physicum*

75 [Unde peripatetici? Omnes platonici et aristotelici primo peripatetici dicebantur] Circa illud verbum, scilicet, quod imitaturus sit peripateticos, an intelligat platonicos vel aristotelicos dubium est. Nam | illi sicut et isti peripatetici sunt dicti (ἀπὸ τοῦ περιπατέω), quia deambulando docebant, et primus auctor fuit Plato, et sic omnes platonici vocati, sed, post obitum Platonis, Xenocrates discipulus 25 successit, qui in Academia Gymnasio Platonis docebat. Aristoteles tamen docebat in Lyceo et quia Aristoteles etiam docebat deambulando, sicut magister eius Plato, dicebantur sequaces Aristotelis peripatetici a Lyceo, sicut alii similiter ab Academia. Post vero, Xenocratis discipuli propter nobilitatem Academiae, denominati sunt academici, omnes platonici. Et Aristotelis discipuli, quia ignobilis erat locus ubi docebat, ab actione, scilicet, 30 deambulatione peripateticorum nomen retinere. Verum, quia iste Porphyrius platonicos secutus, ipsos peripateticos platonicos intellexit.

24 ἀπὸ τοῦ περιπατέω S: apo tu peripateo M 32 intellexit + et hoc constat ex Suydas qui refert Porphyrium scripsisse septem libros de hoc argumento, quod scilicet una esset Aristotelis et Platonis secta. S

75 [¿De dónde proceden los peripatéticos? En un principio todos los platónicos y aristotélicos se llamaban peripatéticos] Respecto de aquella frase, a saber, que habrá de imitar a los peripatéticos, es dudoso si por peripatéticos Porfirio entienda platónicos o aristotélicos. Pues tanto éstos como aquéllos fueron llamados peripatéticos (del griego ἀπὸ τοῦ περιπατέω) porque enseñaban caminando, y también todos eran llamados platónicos, porque su primer maestro fue Platón, a quien sucedió, luego de su muerte, su discípulo Jenócrates, quien enseñaba en la Academia o Gimnasio de Platón. Sin embargo, porque Aristóteles enseñaba en el Liceo y porque también enseñaba caminando al igual que su maestro Platón, los seguidores de Aristóteles eran llamados peripatéticos del Liceo, como, de igual forma, aquellos otros peripatéticos de la Academia. Tiempo después todos los platónicos, discípulos de Jenócrates, se denominaron académicos por la fama de la Academia, y los discípulos de Aristóteles, porque era poco conocido⁹⁷ el lugar donde enseñaban, conservaron para sí el nombre de peripatéticos, sin duda por la acción de caminar. Ahora bien Porfirio, porque siguió a los platónicos, entendió por peripatéticos platónicos.⁹⁸

expectat, an subiectibilis et praedicabilis ad logicum (en efecto, discutir si <los universales> existen en los singulares o subsisten por sí mismos y separados de los singulares concierne al físico —y soy físico; pero si los universales son sujetos o predicados, eso es atribución del lógico).

⁹⁷ A decir de fray Alonso, los platónicos prefirieron el nombre de académicos “por la fama” (*propter nobilitatem*) de la Academia, en tanto que los aristotélicos se llamaron peripatéticos, porque el lugar donde enseñaban era “poco conocido” (*ignobilis*). Fray Alonso, pues, recurre a la oposición de los términos *nobilis-ignobilis*. Tal vez “impopular” sea mejor antónimo de “fama” que “poco conocido”. En todo caso, ninguna de las dos expresiones traduce con acierto todos los matices que hay en el término *ignobilis*: desconocido, ignorado, oscuro, innoble, de origen humilde, &c.

⁹⁸ En la edición de Salamanca (1569), fray Alonso añade lo siguiente: *et hoc constat ex Suydas qui refert Porphyrium scripsisse septem libros de hoc argumento, quod scilicet una esset Aristotelis et Platonis secta* (y esto consta por el testimonio de la *Suda*, donde se refiere que Porfirio escribió siete libros con ese argumento, es decir, que una sola había sido la secta de Aristóteles y Platón).

PRIMA QUAESTIO

DE UNIVERSALIBUS

Utrum detur universale

76 [Universale quadrupliciter: in essendo, in causando, in⁵
 praedicando, in repraesentando] Occurrit disputandum utrum detur uni-
 versale et quid sit illud. Et, quia oportet omne multiplex prius distinguere et dividere,
 considerandum quadrupliciter universale, scilicet, in essendo, in causando, in praedi-
 cando et in repraesentando. In essendo est quod per se realiter subsistit separatum a
 singularibus, si datur tale universale, ut dicemus. In causando est id quod causa est talis¹⁰
 universalis separati a materia, ut sunt intelligentiae (de quibus, I et XII *Metaphysicae*, Aris-
 toteles tractat)^A. Universale in praedicando est quod formaliter praedicatur de individuis,
 ut sunt species et genera, quae de speciebus et individuis earum dicuntur. Univerale in
 repraesentando erit conceptus intellectus, qui est rei similitudo vel species intelligibiles
 extractae a phantasmatis. 15

77 Quaestio haec non videtur dubia quantum ad universale in causando aut in repraesen-
 tando, cum sit manifestissimum tale esse in rebus. Sed tamen dubium est utrum universa-
 le in praedicando sit etiam in essendo, et hoc est dicere, utrum universalia sint in rerum
 natura, ut Plato dicebat ponens ideas separatas, vel sint solum obiective in intellectu, ita
 quod nullum habeant esse naturale sed solum fictitium, sicut Chimaera est solum obiec-²⁰
 tive in intellectu, vel utrum sic sint ista universalia praedicabilia in intellectu, quod etiam
 sint in rerum natura.

f 6v2 Quaestio ergo est principalis utrum universalia ista seu naturae communes sint in rebus ipsis.

² De universalibus + utrum detur universale S 20 Chimaera] Chymera M S 21 sic om. S

^A Cfr. *Metaph.*, I, caps. 3-7 (983a24-988b20) et XII, caps. 4-7(1070a30-1073a14).

CUESTIÓN PRIMERA

SOBRE LOS UNIVERSALES

Si el universal existe

- 76 [El universal es cuádruple: en el ser, en el causar, en el predicar y en el representar] Viene a discusión si el universal existe y qué es. Debe considerarse, porque conviene en primer lugar distinguir y dividir todo lo múltiple, que el universal es cuádruple, a saber, universal en el ser, en el causar, en el predicar y en el representar. Universal en el ser es aquel que subiste por sí mismo en la realidad, si se da tal separado de las cosas singulares, como lo explicaremos. Universal en el causar es aquel que es causa de un universal tal separado de la materia, como son las inteligencias (de esto trata Aristóteles en el libro I y XII de la *Metafísica*⁹⁹). Universal en el predicar es aquel que se predica formalmente de los individuos, como son las especies y los géneros que se dicen de las especies y de los individuos de éstas. Universal en el representar será un concepto del intelecto, el cual es semejanza de la cosa o es una especie inteligible extraída de las imágenes.
- 77 Esta cuestión por cuanto respecta al universal en el causar o al universal en el representar no parece dudosa, puesto que el ser tal es evidentísimo en las cosas. Sin embargo, es dudoso si el universal en el predicar sea también universal en el ser, y esto equivale a preguntar, por una parte, si estos universales existen en la naturaleza de las cosas, como decía Platón al proponer su teoría de las ideas autosubsistentes, o, por el contrario, sólo existen objetivamente en el intelecto, de tal modo que, de esta manera, ningún de los universales tendría ser natural sino sólo ficticio, como, por ejemplo, la Quimera, que sólo está objetivamente en el intelecto, o bien, por otra parte, si estos universales son de tal manera predicables en el intelecto, por lo cual también estarían en la naturaleza de las cosas.
- 78 Por tanto es de suma importancia la cuestión de si estos universales o voces comunes existen en las cosas mismas.

⁹⁹ Cfr. *Metaph.*, I, caps. 3-7 (983a24-988b20) y XII, caps. 4-7(1070a30-1073a14).

79 Primum argumentum <in contrarium>. Et videtur quod non ex Aristotele qui, in pluribus locis *Metaphysicae*, probat contra Platonem fictitiam esse illam opinionem 25 idearum. Et I *Posteriorum*, commento 35,^A valeant species quia cantilenae sunt. Et rursus universale nil aliud est praeter singularia. Ratione sic, ut argumentatur Aristoteles contra Platonem VII *Metaphysicae*, commento 45,^B universale illud est quod natum est esse in multis, sed una res non potest esse in multis, sicut idem color non est in multis, multo minus aliqua substantia. 30

80 Secundum argumentum <in contrarium>. Secundo sic, quicquid in mundo est id singulare probatur, ut inductione sit manifestum. Quaelibet enim res creata est una sive sit visibilis sive invisibilis (immo ipsemet Deus maxime unus simplicissimus est), non ergo datur tale universale creatum a parte rei existens.

27 Ratione sic] *in marg.* primum arguitur M S 31 Secundo sic] *in marg.* secundum argumentum M S

^A Cfr. *An. post.*, I, cap. 22 (83a24-35): Ἐτι τὰ μὲν οὐσίαν σημαίνοντα ὅπερ ἐκεῖνο ἢ ὅπερ ἐκεῖνό τι σημαίνει καθ' οὗ κατηγορεῖται· ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, ἀλλὰ κατ' ἄλλου ὑποκειμένου λέγεται ὁ μὴ ἔστι μήτε ὅπερ ἐκεῖνο μήτε ὅπερ ἐκεῖνό τι, συμβεβηκότα, οἷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τὸ λευκόν. οὐ γὰρ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος οὔτε ὅπερ λευκόν οὔτε ὅπερ λευκόν τι, ἀλλὰ ζῶιον ἴσως· ὅπερ γὰρ ζῶιον ἔστιν ὁ ἄνθρωπος. ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, δεῖ κατὰ τινος ὑποκειμένου κατηγορεῖσθαι, καὶ μὴ εἶναι τι λευκόν ὁ οὐχ ἕτερόν τι ὄν λευκόν ἔστιν. τὰ γὰρ εἶδη χαιρέτω· τερετίσματα τε γὰρ ἔστι, καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἔστιν· αἱ γὰρ ἀποδείξεις περὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν.

^B *Metaph.*, VII, 13 (1038b6-23): δοκεῖ δὲ καὶ τὸ καθόλου αἰτίον τισιν εἶναι μάλιστα, καὶ εἶναι ἀρχὴ τὸ καθόλου· διὸ ἐπέλωμεν καὶ περὶ τούτου. ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὅτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων. πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστω, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλω, τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τούτο γὰρ λέγεται καθόλου ὁ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν. τίνος οὖν οὐσία τοῦτ' ἔσται; ἢ γὰρ πάντων ἢ οὐδενός, πάντων δ' οὐχ οἷόν τε· ἐνός δ' εἰ ἔσται, καὶ τὰλλα τοῦτ' ἔσται· ὦν γὰρ μία ἢ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἔν, καὶ αὐτὰ ἔν. ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται ἀεὶ. ἀλλ' ἄρα οὕτω μὲν οὐκ ἐνδέχεται ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, ἐν τούτῳ δὲ ἐνυπάρχειν, οἷον τὸ ζῶον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ; οὐκοῦν δῆλον ὅτι ἔστι τις αὐτοῦ λόγος. διαφέρει δ' οὐθὲν οὐδ' εἰ μὴ πάντων λόγος ἔστι τῶν ἐν τῇ οὐσίᾳ· οὐδὲν γὰρ ἦττον οὐσία τοῦτ' ἔσται τινός, ὡς ὁ ἄνθρωπος τοῦ ἀνθρώπου ἐν ᾧ ὑπάρχει, ὥστε τὸ αὐτὸ συμβῆσεται πάλιν· ἔσται γὰρ ἐκεῖνου οὐσία, οἷον τὸ ζῶον, ἐν ᾧ ὡς ἴδιον ὑπάρχει. Et cfr. *Metaph.*, VII, 14-16 (1039a24-1041a5).

79 Primer argumento en contra. Y parece que no, según Aristóteles quien en muchos lugares de la *Metafísica* prueba en contra de Platón que aquella teoría de las ideas es ficticia. Sin embargo, según el comentario 35 al libro I *De los posteriores*,¹⁰⁰ las especies podrían, porque son cantine-las. Pero, de acuerdo con Aristóteles, el universal no es nada más que las cosas singulares. Y así se prueba por razón: en primer lugar porque, como argumenta Aristóteles en contra de Platón en el libro VII de la *Metafísica*, comentario 45,¹⁰¹ el universal es aquello que es apto para estar en muchos, pero una misma cosa no puede estar en muchos, como un mismo color no está en muchos, luego, mucho menos una sustancia.

80 Segundo argumento en contra. Se prueba, en segundo lugar, porque cualquiera cosa que existe en este mundo se reconoce singular, como es evidente por inducción, luego cualquier cosa crea-

¹⁰⁰ *Cfr. An. post.*, I, cap. 22 (83a24-35): los <predicados> que significan la entidad significan que aquello acerca de lo cual se predicán es precisamente tal cosa o un tipo de ella, en cambio, todos los que no significan la entidad, sino que se dicen acerca de un sujeto distinto, que no es, ni lo que precisamente es aquel <predicado>, ni algún tipo de éste, son accidentes, por ejemplo: blanco acerca de hombre. Pues el hombre no es, ni aquello que precisamente es blanco, ni algún tipo así de blanco, sino, en todo caso, animal: en efecto, el hombre es lo que precisamente es animal. Ahora bien, todas las cosas que no significan la entidad han predicarse acerca de algún sujeto y no puede haber un blanco que no sea alguna otra cosa que es blanca. En efecto, váyanse a paseo las especies: pues son música celestial y, si existen, no se relaciona para nada con esta discusión (se refiere a la discusión sobre la demostración): pues las demostraciones versan sobre las cosas de aquella otra clase.

¹⁰¹ Es en el capítulo decimotercero del libro séptimo donde Aristóteles comienza a discutir si el universal es entidad o no; y, especialmente, en la parte central del capítulo (1038b6-23) rechaza la tesis platónica; Patricio de Azcárate traduce así todo este pasaje: Al parecer el universal es también, y más que ningún otro, causa de ciertos seres, y el universal es un principio. Ocupémonos, pues, del universal. Es imposible, en nuestra opinión, que ningún universal, cualquiera que él sea, sea una sustancia. Por lo pronto, la sustancia primera de un individuo es aquella que le es propia, que no es la sustancia de otro. El universal, por lo contrario, es común a muchos seres; porque lo que se llama universal es lo que se encuentra, por la naturaleza, en un gran número de seres. ¿De qué será el universal sustancia? Lo es de todos los individuos, o no lo es de ninguno; y que lo sea de todos no es posible. Pero si el universal fuese la sustancia de un individuo, todos los demás serían este individuo, porque la unidad de sustancia y la unidad de esencia constituyen la unidad del ser. Por otra parte, la sustancia es lo que no es atributo de un sujeto, pero el universal es siempre atributo de algún sujeto. ¿El universal no puede ser, por tanto, sustancia a título de forma determinada, el animal no puede ser la esencia del hombre y del caballo? Pero en este caso habrá una definición de lo universal. Ahora bien, que la definición encierre o no todas las nociones que están en la sustancia, no importa; el universal no por eso dejará de ser la sustancia de algo: hombre será la sustancia del hombre en quien él reside. De suerte que pararemos en la misma consecuencia que antes. En efecto, la sustancia será sustancia de un individuo; el animal lo será del individuo en que reside. Hasta aquí Azcárate. Tomás Calvo Martínez ofrece una traducción un tanto más literal, aunque en lugar de “sustancia” prefiere hablar de “entidad”: Por su parte algunos opinan también que el universal es causa en grado sumo, y que el universal es principio. Vamos, por tanto, a ocuparnos de éste. Parece imposible, desde luego, que sea entidad ninguna de las cosas que se predicán universalmente. En primer lugar, la entidad de cada cosa es la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra. Sin embargo, el universal es común, ya que universal se denomina aquello que por naturaleza pertenece a una pluralidad. Así pues, ¿de qué manera será esto entidad? Ciertamente, o de todos o de ninguno. Pero no es posible que lo sea de todos, y, por otra parte, si lo fuera de una sola cosa, las demás cosas se identificarían con ella, puesto que las cosas cuya entidad es una y cuya esencia es una son también ellas una). Además, se llama entidad aquello que no se dice de un sujeto, mientras que el universal se dice siempre de un sujeto. ¿Será, acaso, que no puede <ser entidad> como lo es la esencia, pero, sin embargo, está contenida en ella, como, por ejemplo, “animal” está contenido en el hombre y en el caballo? Es claro ciertamente, que de él habrá definición. Aunque nada importa que no haya definición de todo lo contenido en la entidad, pues no por eso dejará de ser entidad de algo, como “hombre” lo es del hombre en que se da: por consiguiente, sucederá de nuevo lo mismo, ya que el universal — por ejemplo, “animal” — será entidad de aquello en lo cual se da como algo propio. Hasta aquí Tomás Calvo. En los capítulos decimocuarto al decimosexto (1039a24-1041a5) del mismo libro, Aristóteles abiertamente censura la teoría de las ideas platónicas.

81 Argumentum <pro quaestione>. In contrarium tamen est idem Aristoteles qui, I³⁵ *Perihermeneias*,^A distinguit res in singulares et universales. Item, quia I *Posteriorum*,^B commento 11, et II *De anima*, commento 60, docet scientiam non nisi de rebus esse realiter existentibus, cum ergo de universalibus sit scientia, puta dialectica, sequitur ea esse in veritate.

82 Quaestio haec antiquissima fuit, et propter eam dictum: *amicus Plato sed magis amica* 40 *veritas*.^C In qua Aristoteles videtur ex proposito contra magistrum suum Platonem insurrexisse, cui tribuitur illa idearum vulgata satis sententia. Verum etiam apud antiquos, ante Aristotelem, non fuit idem sensus. De quo sunt opiniones.

83 [Prima opinio <Heracliti et Cratili>] Prima opinio fuit Heracliti et Cratili, ut Aristoteles refert IV *Metaphysicae*,^D commento 22, nil esse in rerum natura 45 praeter sensibilia quae videbantur. Et, quia haec in continuo fluxu, dicebant isti nullam esse scientiam de rebus. Quia scientia solum de rebus perpetuis et aeternis est. Verum haec istorum sententia reprobatur ab Aristotele in libro *Metaphysicae*,^E et in completo est eius falsitas, cum illarum rerum quae non videntur sit scientia, et naturale desiderium sit homini in quo difert a bruto.^F Et, cum Deus et natura nil frustra, oportet affirmare 50 scientia esse rerum.

^A *Int.*, 7 (17a38-17b3): Ἐπεὶ δὲ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, — λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὁ μὴ, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον, — ἀνάγκη δ' ἀποφαίνεσθαι ὡς ὑπάρχει τι ἢ μὴ, ὅτε μὲν τῶν καθόλου τινί, ὅτε δὲ τῶν καθ' ἕκαστον.

^B Cfr. Arist., *An. post.*, I, 1 (71a13 et ss.).

^C Cfr. Arist., *Eth. nic.*, I, 6, 1 (1096a11-15): τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρία γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας: ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλοι ὅσιοι προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.

^D *Metha.*, IV, 4 (1010a1-15): αἰτίον δὲ τῆς δόξης τούτοις ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον· ἐν δὲ τούτοις πολλὴ ἢ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει καὶ ἢ τοῦ ὄντος οὕτως ὥσπερ εἶπομεν· διὸ εἰκότως μὲν λέγουσιν, οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν (οὕτω γὰρ ἀρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφάνην). ἐτι δὲ πᾶσαν ὀρώντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθευόμενον, περὶ γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν. ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνηθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἢ τῶν φασκόντων ἠρακλειτίζειν καὶ οἷαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἄπαξ.

^E Cfr., *Metaph.*, IV, 5 (1010a15-1011a2) et 6 (1011a3-1012a28).

^F Arist., *Metaph.*, I, 1 (980a21): Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

da es única, ya sea visible ya sea invisible (incluso Dios quien por sobre todas las cosas es el único ser simplicísimo), por consiguiente tal universal creado no tiene existencia aparte de la cosa.

81 Argumento a favor. Sin embargo, por el contrario, el mismo Aristóteles, en el libro primero *Sobre la interpretación*,¹⁰² distingue las cosas en singulares y universales. E igualmente, en el libro I *Sobre los posteriores*, comentario 11,¹⁰³ y en el libro II *Sobre el alma*, comentario 60, enseña que no hay ciencia sino de las cosas que realmente existen, por tanto, al haber ciencia sobre los universales, a saber, la dialéctica, se sigue que los universales en verdad existen.

82 Esta cuestión fue antiquísima y de ella surgió aquel dicho: *soy amigo de Platón, pero más de mi amiga la verdad*.¹⁰⁴ De donde parece que Aristóteles se sublevó a propósito en contra de su maestro Platón, a quien se atribuye aquella teoría bastante divulgada sobre las ideas. Pero también, antes de Aristóteles, no hubo un mismo parecer entre los antiguos. De esto hay opiniones.

83 [Primera opinión: Heráclito y Cratilo] La primera opinión fue de Heráclito y Cratilo, como lo refiere Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, comentario 22,¹⁰⁵ según la cual nada existe en la naturaleza de las cosas excepto lo sensible que es aquello que se percibe por los sentidos. Y, porque está en continuo flujo, decían éstos que no hay conocimiento de las cosas, pues sólo hay conocimiento de las cosas perpetuas y eternas. Pero tal sentencia fue rechazada por Aristóteles en libro de la *Metafísica*,¹⁰⁶ y es por completo una falsedad. Puesto que de aquellas cosas, que no se perciben por los sentidos,¹⁰⁷ hay conocimiento y el hombre por naturaleza tiene

¹⁰² *Int.*, 7 (17a38-17b3): puesto que, de las cosas, unas son universales y otras singulares —llamo universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas, y singular a lo que no, por ejemplo: “hombre” es de las cosas universales y “Calias” de las singulares—, necesariamente hay que aseverar que algo se da o no, unas veces en alguno de los universales, otras veces en alguno de los singulares.

¹⁰³ *Cfr. Arist., An. post.*, I, 1 (71a13 ss.)

¹⁰⁴ El posible origen del dicho: *Amicus Plato, sed magis amica veritas* está en *Ética nicomaquea*, I, 6, 1 (1096a11-15). En la traducción de Antonio Gómez Robledo, el texto dice: quizá sea mejor examinar la noción de Bien en general, discutiendo a fondo lo que por él quiere significarse, por más que se nos haga cuesta arriba una investigación de este género, a causa de que son amigos nuestros los que han introducido las Ideas. Pero estimamos que sin duda es no sólo mejor, sino aun debido, el sacrificio de lo que más de cerca nos toca por la salvación de la verdad, sobre todo si somos filósofos. Con sernos ambas queridas, es deber sagrado reverenciar la verdad de preferencia a la amistad.

¹⁰⁵ En todo el capítulo V del libro cuarto, Aristóteles reprueba la sentencia de las filosofías fenoménicas, porque, en opinión del filósofo, incurren en error cuando mal interpretan los datos del conocimiento sensible, especialmente, aquel que tiene que ver con el fenómeno del movimiento atestiguado por los sentidos. El pasaje al que hace referencia fray Alonso posiblemente sea *Metha.*, IV, 4 (1010a1-15). Azcárate traduce estas líneas, de la manera siguiente: lo que motiva la opinión de estos filósofos es que, al considerar la verdad en los seres, no han admitido como seres más que las cosas sensibles. Y bien, lo que se encuentra en ellas es principalmente lo indeterminado y aquella especie de ser de que hemos hablado antes. Además, la opinión que profesan es verosímil, pero no verdadera. Esta apreciación es más equitativa que la crítica que Epicarmo hizo de Jenófanes. Por último, como ven que toda la naturaleza sensible está en perpetuo movimiento, y que no se puede juzgar de la verdad de lo que muda, pensaron que no se puede determinar nada verdadero sobre lo que muda sin cesar y en todos sentidos. De estas consideraciones nacieron otras doctrinas llevadas más lejos aún. Por ejemplo, la de los filósofos que se dicen de la escuela de Heráclito, la de Cratilo, quien llegaba hasta creer que no es preciso decir nada, se contentaba con mover un dedo y consideraba como reo de un crimen a Heráclito, por haber dicho que no se pasa dos veces un mismo río, pues en su opinión no se pasa ni una sola vez.

¹⁰⁶ *Cfr. Metaph.*, IV, 5 (1010a15-1011a2) y 6 (1011a3-1012a28).

¹⁰⁷ anot. ms.: *Contra Cratillum est ista ratio “rerumque quae non videntur”; sed per intellectum percipiuntur est scientia, nihil autem posse percipere in intellectu praeterea visibilia et sensibilia et nihil capere nisi quod ante oculos hominum sensualium* (contra Cratilo es esta razón “de las cosas que no se perciben por los sentidos”; pero de las cosas que se

84 [Secunda opinio quae Platonis est] Horum occasione, Plato, ut refert Aristoteles I *Metaphysicae*,^A in aliud extremum declinans dixit scientiam esse rerum solum et non posse esse de individuis, quia corruptibilia omnia. Ob id de illis quae perpetuae essent naturae, scilicet, de universalibus seu ideis. 55

f 7r1 Sed tamen, si sic sensit Plato, ut ei tribuit | Aristoteles, cum extrema sint vitiosa et virtus consistat in medio, aberravit similiter et ipse. Et quia per excessum multo amplius ab eo erratum est quam ab Heraclito.

86 [Plato. De ideis] Ponebat enim Plato “hominem” per se separatum nec dependentem a materia neque a loco nec a tempore, a quo homine individua causabantur, participatione illius naturae separatae, quae vocabatur per se “homo”. Itaque, sicut conceptus in intellectu formatus de Petro in singulari est distinctus a conceptu communi hominum, sic et res ad extra se haberet, ut eo modo quo datur a parte rei individuum, sic et esset illa natura communis hominum.

87 [Reprobatur opinio Platonis] Verum haec opinio satis in aperto falsa est, 65 ut late probat Aristoteles, et intantum apparentiam non habet, ut sint qui dicant Aristotelem imposuisse magistro suo.

⁶³ sic om. S ⁶⁴ hominum + Pro intelligentia Platonis opinionis, qui mundum inteligibilem ponebat distinctum ab isto sensibili, vide Plonimum in II *Aeneada*, libro 9, de intellectu et ideis, capitulo 13 et in V *Aeneada*, libro 8, de intelligibili pulcritudine, capitulo 5 S

^A *Metaph.*, I, 6 (987a29-987b13): Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένους φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρῶτον τὴν διάνοιαν, ἐκείνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἐτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὄρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεὶ γε μεταβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν

deseo de conocer,¹⁰⁸ en lo cual difiere del bruto. Y puesto que Dios y la naturaleza nada hacen en vano, es necesario afirmar que hay conocimiento de las cosas.

84 [Segunda opinión: Platón] A propósito de esta discusión, Platón, como lo refiere Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*,¹⁰⁹ dirigiéndose hacia otro extremo, afirmó que sólo hay conocimiento de las cosas y no puede haber conocimiento de los individuos, porque todos son perecederos. Por ello sólo existe conocimiento de aquellas cosas que tengan naturaleza inmutable, a saber, los universales o ideas.

85 Sin embargo, si tal pensamiento fue de Platón, según se lo atribuye Aristóteles, puesto que los extremos son viciosos y la virtud consiste en el justo medio, el mismo Platón al igual que los otros se apartó de la verdad. Y por su exceso la filosofía ha errado mucho más que por causa de Heráclito.

86 [Teoría de las ideas] En efecto, Platón entendía por “hombre” una idea por sí misma subsistente y no dependiente de la materia, ni del lugar, ni del tiempo, hombre por el cual se causaban los individuos, precisamente, por participación de aquella naturaleza autosubsistente a la cual llamaba por sí misma “hombre”. Y así como el concepto formado en el intelecto sobre Pedro en singular es distinto del concepto común de los hombres, así también una cosa estaría más allá de sí misma, de modo tal que el individuo se daría aparte de la cosa, y también así acontecería con aquella naturaleza común a todos los hombres.¹¹⁰

87 [Se rechaza la opinión de Platón] Pero, sin duda, esta opinión es bastante falsa, como extensamente lo prueba Aristóteles, y tan no tiene razón de ser que hay quienes dicen que Aristóteles se la impuso a su maestro.

perciben por el intelecto hay ciencia; sin embargo, nada puede percibirse en el intelecto sino las cosas visibles y sensibles, y nada puede asirse en el intelecto sino lo que está ante los ojos de los hombres que son sensitivos).

¹⁰⁸ Es la frase con la cual comienza la *Metafísica* (980a21): todos los hombres tienen por naturaleza deseo de conocer.

¹⁰⁹ *Metaph.*, I, 6 (987a29-987b13): tras las filosofías mencionadas (sc. la pitagórica y la eléata) surgió la doctrina de Platón, que en muchos aspectos sigue a éstos, pero que tiene también aspectos propios al margen de la filosofía de los Itálicos. En efecto, familiarizado primero, desde joven, con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas, posteriormente siguió pensado de este modo al respecto. Como por otra parte, Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba la universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones, <Platón> lo aceptó, si bien supuso, por tal razón, que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades: y es que es imposible que la definición común corresponda a alguna de las cosas sensibles, dado que están eternamente cambiando. Así pues, de las cosas que son, les dio a aquéllas el nombre de “Ideas”, afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre: y es que múltiples cosas que tienen el mismo nombre que las Formas <correspondientes> existen por participación. Por otro lado, al hablar de “participación”, Platón se limitó a un cambio de palabras: en efecto, si los Pitagóricos dicen que las cosas que son existen por imitación de los números, aquél dice, cambiando la palabra, que existen por participación.

¹¹⁰ En la edición salmantina de 1569 el texto continúa con la siguiente observación: para entender la opinión de Platón, quien afirmaba la existencia de un mundo inteligible distinto de éste, consulta la *Enéada* segunda de Plotino, libro IX, “Sobre el intelecto y las ideas”, capítulo 13, y *Enéada* quinta, libro VIII, sobre la belleza inteligible, capítulo 5. En nuestras ediciones, la *Enéada* II, libro IX, lleva por epígrafe “Contra los gnósticos”, y no trata sobre el intelecto y las ideas; la segunda referencia de fray Alonso se encuentra tal cual en las ediciones más recientes. En efecto, en la *Enéada* V, libro VIII, Plotino diserta sobre la belleza inteligible. Vid. Plotin, *Ennéades*, ed. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Letres, 1924-1938, 6 vols. Hay traducción española: Plotino, *Enéadas*, introd., trad. y not. Jesús Igal, Madrid, Gredos (Biblioteca Básica Gredos, 145-147), 2002, 3 tomos.

88 Et id videtur sentire beatus Augustinus in libro *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, quaestione 46,^A qui interpretatus Platonis sententiam de ideis seu de istis universalibus, dicit ideas nil aliud esse quam rationes in mente Creatoris neque distingui a divina essen- 70 tia quae est omnium rerum idea, quia omnia efficiens et omnium perfectionem eminenter continens. Et quidem hoc catholice a nostris theologis incunctanter affirmatur.

^A *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46: Ideas Plato primus appellasse perhibetur; non tamen si hoc nomen, antequam ipse institueret, non erat, ideo vel res ipsae non erant, quas ideas vocavit, vel a nullo erant intellectae, sed alio fortassis atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt; licet enim cuique rei cognitae, quae nullum habeat usitatum nomen, quodlibet nomen imponere. Nam non est verisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas vocat, quaecumque res sint, non intellexisse, siquidem tanta in eis vis constituitur ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit. Credibile est etiam praeter Graeciam fuisse in aliis Gentibus sapientes, quod etiam Plato ipse non solum peregrinando sapientiae perficiendae causa satis testatur, sed etiam in libris suis commemorat. Hos ergo, si qui fuerunt, non existimandum est ideas ignorasse, quamvis eas alio fortasse nomine vocitaverint. Sed de nomine hactenus dictum sit. Rem videamus, quae maxime consideranda atque noscenda est, in potestate constitutis vocabulis, ut quod volet quisque appellet rem quam cognoverit. 2. Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece λογος appellatur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intellegibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea, id est, quae illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit. Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum haec possit intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est, quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur ut sint, auctore Deo esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum, quo ea quae mutantur suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent. Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est [...] Quas rationes, ut dictum est, sive ideas sive formas sive species sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est.

88 San Agustín parece asentir lo mismo en el libro *Sobre ochenta y tres cuestiones diversas*, cuestión 46, quien interpretando la teoría de las ideas o universales dice que las ideas no son más que razones en la mente del Creador y que no se distinguen de la esencia divina, que es idea de todas las cosas, porque hace eficiente todo, y contiene eminentemente la perfección de todas las cosas.¹¹¹ Y ciertamente esto es afirmado sin vacilación por nuestros teólogos católicos.

¹¹¹ San Agustín tuvo conocimiento de la doctrina platónica, al parecer, sólo por noticias de Plotino y otros filósofos neoplatónicos. Como otros Padres de la Iglesia, relaciona las ideas platónicas —lo mismo que el logos plotiniano— con el logos de San Juan; pero pone las ideas no el *Topos Hiperouranios* sino en la Mente divina; y son esas ideas los ejemplares a partir de los cuales son creadas las cosas individuales. Para ser precisos, de las Tres Personas de la Trinidad, San Agustín coloca las ideas ejemplares en la segunda de ellas, es decir, el Hijo, que es el Entendimiento divino; y es entonces el Hijo el que propiamente efectúa la creación, y al hacerlo plasma en la materia esas Ideas que vienen a ser, por lo mismo, ejemplares, razones, especies o formas (todas éstas son palabras utilizadas por San Agustín, y todas sugieren algo que es pauta según la cual deben ser hechas otras). Como precisa fray Alonso, donde el Obispo de Hipona da definición propia de lo que él entiende por idea, es en la cuestión 46 de su opúsculo *Sobre ochenta y tres cuestiones diversas*: se dice que fue Platón el primero que empleó este nombre de Ideas. No porque antes de que él lo inventase, y cuando este nombre no existía, tampoco existían las mismas realidades que él llamó ideas, ni eran conocidas por ninguno, sino tan sólo nombradas por unos con un nombre y por otros con otro. Porque se puede poner un nombre cualquiera a cualquier cosa desconocida que no tenga un nombre usual. En efecto, es inverosímil o que no haya habido filósofos antes de Platón, o que esas que Platón llama ideas, sean las realidades que sean, como he dicho, no las hayan entendido. Puesto que tanta fuerza se encierra en ellas que, si no han sido entendidas, nadie puede ser filósofo. También es de creer que fuera de Grecia han existido filósofos en otros pueblos. Lo cual hasta el mismo Platón lo ha afirmado no sólo viajando para perfeccionar su sabiduría, sino que también lo recuerda en sus escritos. No se puede pensar que éstos, si existieron algunos, desconocieran las ideas, aunque ellos las hayan llamado quizá con otro nombre. Pero ya he dicho bastante sobre el nombre. Veamos la realidad, porque vale la pena estudiarla cuidadosamente y conocerla, dejando en libertad las palabras para que cada cual llame como quiera a esta realidad que haya conocido. Nosotros podemos llamar a las ideas en latín formas o especies, para que se vea que traducimos una palabra por otra. Y si las llamamos razones nos apartamos de su etimología rigurosa, porque razones en griego se dice λογος, no ideas. Con todo, quien quiera usar este vocablo no desnaturaliza por ello la misma realidad. Por supuesto que las ideas son las formas principales o las razones estables e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por ello son eternas y permanentes en su mismo ser que están contenidas en la inteligencia divina, y como ellas ni nacen ni mueren, decimos que según ellas es formado todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere. En cuanto al alma, hay que negar que pueda contemplar las ideas, a no ser el alma racional, por esa parte de su ser por la que sobresale, es decir, por la misma mente y razón, que es como sus rostro, o su ojo interior e inteligible. Además, no toda y cualquier alma, asimismo racional, sino la que fuere santa y pura, ésa se afirma que es idónea para tal visión, es decir, la que tuviese aquel mismo ojo con el que se ven estas cosas, sano, sincero y sereno, semejante a esas realidades que pretende ver. Pues ¿qué hombre religioso y formado en la verdadera religión, aunque todavía no pueda contemplar esas cosas, va a atreverse a negar, más aún, no va a confesar que todas las cosas que existen, es decir, todo lo que se contiene en su género por propia naturaleza específica para que existan, han sido procreadas por Dios creador, y que todas las cosas que viven, viven siendo El su autor, y que la conservación universal de la realidades, y el mismo orden por el cual las cosas que cambian ejecutan sus ciclos periódicos con un gobierno seguro, todas están guardadas y gobernadas por las leyes de Dios soberano? Asegurado y admitido todo esto, ¿quién va a atreverse a afirmar que Dios creó irracionalmente todas las cosas? Si eso no puede decirse y creerse con razón, queda que todas las cosas han sido creadas con la razón. No con la misma razón de ser el hombre que el caballo, porque es absurdo pensar tal cosa. Ya que cada cosa ha sido creada con sus propias razones. Y ¿dónde hay que pensar que existen esas razones sino en la mente misma del Creador? En efecto, El no contempla cosa alguna fuera de Sí para que lo que iba creando lo crease según aquello. Pensar tal cosa es sacrílego. Y si esas razones de todas las realidades creadas y por crear están contenidas en la Mente divina, y en la mente divina no puede existir cosa alguna si no es eterno e inmutable, y a esas razones principales de las realidades Platón las llama Ideas, es que no solamente existen las ideas, sino que ellas mismas son verdaderas, porque son eternas, y permanecen en su ser, e inmutables, por cuya participación resulta que existe todo lo que existe, de cualquier modo que existe[...] A esas razones, como he dicho, se las puede llamar ideas, formas, especies, razones, y a muchos se les permite llamarlas lo

- 89 Et sic sensit Seneca, non catholicus, licet stoicus, academicos secutus, in libro VIII *Epistolae*, epistola 66,^A ait: *Deus exemplaria rerum in se habet, quas Plato ideas vocat.*
- 90 Et in suo *Dialogo ad Metaphysicam* Iacobus Faber, Aristotelis fidelissimus paraphrastes, ⁷⁵ ait: *Ideas Platonis nil aliud quam illas esse rationes in Mente divina.*
- 91 Et quidem sanctus Thomas, in IV *De regimine principum*,^B audet dicere Aristotelem multa imposuisse philosophis.

^A Sen., *Ep.*, VII, 65, 7: His (sc. causis) quintam Plato adicit exemplar, quam ipse “ideam” vocat; hoc est enim ad quod respiciens artifex id, quod destinabat, effecit. Nihil autem ad rem pertinent, utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus, quod ibi ipse concepit et posuit. Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum, quae agenda sunt, et modos mente complexus est: plenus his figuris est, quas Plato “ideas” appellat, immortales, immutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet, et hominibus laborantibus, intereuntibus, illa nihil patitur.

^B Ptolomaeus Lucensis, *Ptolomaei Lucensis continuatio sancti Thomae De regno ad regem Cypri* aut *De regimine principum*, IV, 4: talibus ergo, et tantis viris talem politiam (sc. communitatem mulierum) attribuere, unde ordo destrueretur naturae, non est sine admiratione. Sed et ipsi commentatores Aristotelis hoc eidem attribuunt, quod non plene retulerit aliorum opiniones, et praecipue Socratis et Platonis [...].

- 89 Así también pensó Séneca siguiendo a los académicos, pues, aunque no fue católico sí estoico, dice en el libro VIII de las *Epístolas*, epístola 66, que *Dios tiene en sí mismo ejemplares de las cosas, a los cuales Platón llama ideas*.¹¹²
- 90 También, en su *Diálogo a la Metafísica*, Jacobo Faber,¹¹³ expositor fidelísimo de Aristóteles, dice que *las ideas de Platón no son más que razones en la Mente divina*.
- 91 Y ciertamente santo Tomás en el libro IV *Sobre el régimen de los príncipes*¹¹⁴ se atreve a afirmar que Aristóteles atribuyó muchas cosas a los filósofos.

que quieran, pero solamente a muy pocos ver lo que es verdadero). Trad. de Teodoro C. Madrid, BAC, 1995.

¹¹² Al parecer, nuestras ediciones (*Reynolds*, por ejemplo) suprimieron una “carta” al “epistolario” de Séneca. Hay, pues, que retroceder la numeración, tanto la de libros como la de cartas, para ubicar en la ediciones actuales la cita que fray Alonso refiere; de suerte que el pasaje preciso se encuentra en *Epístolas*, VII, 65, 7 (en lugar de VIII, 66, que es la referencia de fray Alonso): a éstas (*sc. causas*) Platón añade una quinta, el ejemplar, que él denomina “idea”; ésta es el modelo que el escultor tiene ante la vista para realizar lo que se proponía. Pero nada importa que él tenga fuera de sí este ejemplar, al que dirigir la mirada, o bien dentro de sí, imaginado y constituido por él mismo. Estos ejemplares de todas las cosas un dios los tiene dentro de sí: con su mente abarcó las proporciones numéricas y las medidas de todo cuanto había de crear; está lleno de estas figuras que Platón llama ideas, inmortales, inmutables, infatigables. Así es que los hombres perecen, pero la idea de humanidad, conforme a la cual es modelado el hombre, subsiste y, mientras los hombres se afán y fenecen, ella no sufre detrimento. Trad. Ismael Roca Meliá, Gredos, 2001.

¹¹³ Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1537), filósofo, teólogo, humanista y erudito bíblico. Nació en Étaples, Francia. Después de estudiar en la Universidad de París viajó a Italia. Regresó a París y emprendió la traducción de las obras de Aristóteles, pues juzgaba que las existentes estaban demasiado impregnadas de la mentalidad de los antiguos traductores latinos y bizantinos. Su gusto por releer textos fundamentales desde la perspectiva del humanismo, en auge por aquel entonces, le llevó, a partir de 1508, a interesarse de forma muy especial por la Biblia y las Epístolas de san Pablo. De hecho, así como el cardenal Cayetano, en Italia, y Erasmo de Rotterdam, en Holanda, impulsaron una nueva exégesis bíblica, Jacques Lefèvre hizo lo mismo, en Francia. Así en 1521 redactó un comentario a los cuatro Evangelios; sus publicaciones, efectuadas en plena Reforma protestante, le convirtieron en sospechoso de herejía y de ser demasiado receptivo a las ideas de Martín Lutero. Permaneció en el seno de la Iglesia, cuyos dogmas a grandes rasgos respetaba (a pesar de sus comentarios sobre el celibato de los sacerdotes y acerca de los sacramentos); y encontró refugio junto al obispo de Meaux, uno de sus alumnos. Preceptor de los hijos de Francisco I, en 1530 (año en que también vio la luz su traducción al francés del Nuevo Testamento, la primera de este texto en dicha lengua) se retiró a Nérac junto a la hermana del Rey, Margarita de Angulema, la cual, muy influida por sus ideas, le amparó hasta su fallecimiento. Para muchos, Jacques Lefèvre, mejor conocido por Jacobo Faber, fue el iniciador de los estudios humanísticos en Francia. Faber es autor de los siguientes tratados: *Ars moralis in Magna moralia introductoria*, *Artificialis introductio in X libros Ethicorum*, *Commentarii in II libros Oeconomicorum*, *Commentarii in VIII libros Politicorum*, *Commentarii in X libros Ethicorum*, *De magia naturali*, *Dialogi ad Metaphysicam introductorii*, *Enantius, dialogus introductorius difficilium (physicalium)*, *Hermeneus, dialogus facilium physicalium introductorius*, *In Aristotelis Ethica Nicomachea introductio*, *In Aristotelis libros naturales introductiones*, *In Politica introductio*, *Introductio in arithmeticom*, *Introductio in De anima*, *Introductio in Metaphysica*, *Introductio in Physica*, *Introductiones logicales*, *Paraphrases et annotationes in libros lógicos* y *Totius philosophie naturalis paraphrases*. Posiblemente, la obra que cita fray Alonso sea: *Iacobi Fabri Stapulensis In sex primos Methaphysico libros Aristotelis introductio* (impressum in alma Parhisiarum, per Volffgangum Hopylium, 1501) o bien *Dialogi ad Methaphysicam introductorii*.

¹¹⁴ Todavía suscita controversia si los libros III y IV del tratado *De regimine principum* o *De regno ad regem Cypri* deben atribuirse a santo Tomás o más bien a Ptolomeo de Lucca. Hay partidarios de una y otra atribución (*cf.* Tomás de Aquino, *La monarquía*, trad., introd., y not. Laureano Robles y Ángel Chueca, Barcelona, Altaya, 1994, pp. XI-XXXV). Ahora bien, en cuanto a la afirmación de fray Alonso, el autor del libro IV en ninungún capítulo discute expresamente si Aristóteles atribuyó de manera errónea o malintencionada varios presupuestos a los filósofos de aquella época; si bien, en el capítulo cuarto, del mismo libro, encontramos la siguiente expresión, que tal vez justifica la afirmación de fray Alonso: atribuir tal política (se refiere al uso común de las mujeres) a tales y tantos varones, con lo cual se destruiría el orden de la naturaleza, no puede concederse sin admiración. Pero, incluso, los mismos comentadores de Aristóteles le atribuyen esto: que no refirió plenamente la opinión de los otros, y sobre todo la de Sócrates y Platón [...].

92 Verum, sicut difficile est credere Platonem divinum sic hallucinatum in ideis ponendis a parte rei separatis, sic difficile probatur Aristotelem magistro id imposuisse, eo vi-
80 vente, et suis condiscipulis et audere Platoni tribuere et tam ex proposito contra eum insurgendo impugnare nisi dixisset ipse.

93 [Tertia opinio nominalium] Tertia opinio est nominalium, quam Ockham “Venerabilem Inceptorem” vocant, qui olim Scoti discipulus, ut fertur, in sua *Logica*, capitulo 14,^A ponit. Quae consistit in quattuor dictis, ut refert Tartaretus libro I *Praedicabilium*^B: 85

79 sic om. S / hallucinatum S : allucinatum M 80 sic om. S 82 ipse + De quo alias erit sermo S 83 tertia opinio est nominalium S : sequitur tertia opinio nominalium M 85 quattuor] quatuor M S

^A Guillelmus de Ockham, *Summa Logicae*, I^a, 14-25 (ed. Philotheus Boehner). Cfr. *Scriptum in I Sentiarum*, d. 2, qq. 4-8 (ed. Stephanus Brown) et *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, prooem., [parágrafo]2 (ed. E. A. Moody).

^B Petrus Tartaretus, *Comentarii in Isagogas Porphyrii et libros logicorum Aristotelis*, fol. 8va (Basilea, [?], 1514) aut *Expositio et quaestiones super Logicam Aristotelis*, fol. VIIIvb (Lugduni, Nicolaus Wolff, ca. 1500): Dubitatur secundo utrum universalia sint ponenda in rerum natura. Pro cuius solutione supponitur primo quod de hoc dubio sunt duae opiniones. Prima est opinio nominalium quae stat in aliquibus dictis. Primum: omnis res est singularis et nulla est communis in pluribus existens, saltem quae sit creata. Secundum dictum: omne universale est terminus quia quicquid (sic) praedicatur est terminus, universale praedicatur, ergo universale est terminus. Tertium dictum: sicut triplex est terminus communis, scilicet, mentalis, vocalis et scriptus, ita triplex est universale, scilicet, mentale, vocale et scriptum (mentale est conceptus univoce plurium representativus, vocale est terminus communis vocalis et univocus, scriptum est terminus communis scriptus et univocus). Quartum dictum: aliquid posse dici universale potest intelligi dupliciter. Uno modo in essendo, sic quod sit realiter in pluribus, et sic nullum est universal. Alio modo in significando non quod significet aliquid commune vel aliquam naturam communem, sed quia plura inmediate singularia significat, sicut iste terminus homo de primario suo significato significat omnes homines mundi. Et sic ponenda sunt universalia et cum hoc multa alia dicta ponunt, quae in in eorum libris possunt videri.

92 Pero, así como es difícil creer que el divino Platón haya alucinado de esa manera al considerar a las ideas separadas de la cosa, así difícilmente puede probarse que Aristóteles haya impuesto tal teoría tanto a su maestro, mientras vivía, como a sus discípulos, y se atreviera a atribuirle a Platón y, rebelándose tan a propósito contra él, osara contradecirla; de no ser así, Aristóteles mismo lo diría.¹¹⁵

93 [Tercera opinión: Nominalismo] La tercera opinión es la de los nominalistas, que en el capítulo 14 de su *Lógica* expone Ockham,¹¹⁶ a quien llaman “Venerabilis Inceptor”, quien, según se dice, fue durante algún tiempo discípulo de Escoto.¹¹⁷ Esta opinión consiste en cuatro principios, como lo refiere Tartareto¹¹⁸ en el libro primero de los *Predicables*:¹¹⁹

¹¹⁵ En la edición salmantina de 1569, añadió: “de esto trataremos en otro momento”.

¹¹⁶ Del capítulo catorce al veinticinco de la primera parte de la *Summa Logicae*, Ockham trata el problema de los universales. Transcribo en seguida los “epígrafes” que la edición crítica de Philotheus Boehner (St. Bonaventure, N. Y., 1974), consigna a cada uno de esos capítulos, para dar idea un tanto más precisa de las cuestiones que allí expone el filósofo nominalista:

Cap. 14. De hoc communi “universale” et “particulare”, opposito sibi (Del universal y su opuesto, el particular).

Cap.15. Quod universale non sit aliqua res extra animam (Que el universal no es cosa alguna fuera del alma).

Cap.16. De opinione circa esse universale: quomodo habet esse extra animam? Contra Scotum (De la opinión sobre “el ser universal”: ¿de qué modo tiene ser fuera del alma? Contra Escoto).

Cap. 17. De solutione dubiorum quae moveri possunt contra praedicta (De la solución de aquellas cosas dudosas que pueden oponerse a lo antes dicho).

Cap. 18. De quinque universalibus et eorum sufficientia (De los cinco universales y su suficiencia).

Cap. 19. De individuo quod continetur sub quolibet universali (Del individuo que se contiene bajo cualquier universal).

Cap. 20. De genere: quid est genus? (Del género: ¿qué es el género?).

Cap. 21. De specie (De la especie).

Cap. 22. De comparatione generis et speciei ad invicem (De la comparación del género con la especie, y la especie con el género).

Cap. 23. De differentia (De la diferencia).

Cap. 24. De proprio (Del propio).

Cap. 25. De accidente (Del accidente).

Ockham también se ocupa de los universales aunque un tanto difuso en las siguientes obras *Scripto in Sentiarum*, d. 2, qq. 4-8 (ed. Philotheus Boehner, St. Bonaventure, N. Y. II, 99-292), y *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, prooem., § 2 (ed. E. A. Moody, St. Bonaventure, N. Y., 1965, 9-16).

¹¹⁷ Según parece durante su estancia en la Universidad de Oxford y después por algún tiempo en la de París, Ockham fue discípulo de Escoto. Sobre la vida y obra de Ockham véase la nota 69, donde también damos noticia del título “Venerabilis inceptor”.

¹¹⁸ Pedro de Tartareto, filósofo y teólogo de finales del siglo xv, fue rector de la Universidad de París hacia 1480-1490, enérgico defensor del escotismo y enemigo declarado del ockamismo y de otras tantas doctrinas nominalistas como la de Gregorio de Rímmini. Fue además asiduo comentador de las obras de Porfirio, Aristóteles, Pedro Hispano y Duns Escoto, de quien era discípulo. Es autor de *In universam Philosophiam Opera omnia*, Venecia, 1623; y es tradición atribuirle el diagrama que sirve para exponer gráficamente las relaciones lógicas del término medio del silogismo, comúnmente conocido con el nombre de Pons Asinorum —del cual se ocupa fray Alonso en la *Recogtinio summularum*, donde también puede apreciarse el magistral grabado que el impresor cuida de incluir en la edición mexicana (1554) para representar tal diagrama.

¹¹⁹ Salvo leves variantes, los cuatro principios nominalistas, que fray Alonso cita en seguida, son los mismos que expone Pedro Tartareto en *Comentarii in Isagogas Porphyrii et libros logicorum Aristotelis*, Basilea, 1514, fol. 8va. En segundo lugar, se duda si los universales deben ponerse en la naturaleza de las cosas. Para cuya solución, se supone primeramente que hay dos opiniones acerca de esta duda. La primera es la opinión de los nominalistas, la cual está expuesta en unos cuantos principios. Primer principio: toda cosa es singular y ninguna cosa existente en muchos, cuando menos la que es creada, es universal. Segundo principios: todo universal es término común,

94 Primum dictum est: omnis res est singularis et nulla est universalis in pluribus existens, saltem quae sit creata.

95 Secundum dictum: omne universale est terminus communis. Quia quod praedicatur
f 7r2 est | terminus, universale praedicatur, ergo est terminus.

96 Tertium <dictum>: sicut triplex est terminus communis: mentalis, vocalis et scriptus, 90
ita triplex universale.

97 Quartum <dictum>: aliquid posse dici universaliter stat dupliciter. Uno modo in essendo, sic quod sit realiter in pluribus, et sic nullum est universale. Alio modo in significando non quod significet aliquod commune, sed quia plura singularia immediate significat, sicut iste terminus homo significat omnes homines mundi.^A 95

98 Et sic ponenda sunt universalialia. Haec est eorum sententia. Sed quia haec opinio est contra Aristotelem in multis locis, oportet eius ponere sententiam, quae consistit, ut deducit magister Soto^B, in tribus conclusionibus ex quibus constabit solutio ad quaestionem.

99 Prima conclusio et Aristotelis opinio. Quicquid in mundo est, est realiter individuum et singulare. Haec patet in VII *Metaphysicae*, et constat experientia. 100

100 Secunda conclusio. Universalialia sunt in rebus de quibus praedicantur. Patet hoc: quia Sortes et Plato sunt eiusdem speciei et homo et asinus distinguuntur specie, et sunt eiusdem generis, ergo illa universalialia oportet sint in rebus de quibus praedicantur. Nam, si natura generis non esset in leone et homine non convenirent in ea, nec animal de eis praedicaretur. Similiter, si natura humana non esset in Petro et Ioanne, non convenirent 105

93 sic *om.* S 95 significat *M* : significet *S* 96 haec + est *S* 97 ut deducit magister Soto *om.* S 102 distinguuntur] distinguuntur *M S*

^A Cfr. Guillelmus de Ockham, *Scriptum in I Sententiarum*, d. 2, qq. 4-5.

^B Cfr. Dominicus Soto, *In dialecticam Aristotelis commentaria*, Salmanticae, In aedibus Dominici a Portonariis, 1574, fol. 12.

- 94 Primer principio: toda cosa es singular y ninguna cosa existente en muchos, cuando menos la que es creada, es universal.
- 95 Segundo principio: todo universal es término común, porque aquello que se predica es término, y el universal se predica, luego el universal es término.
- 96 Tercer principio: así como el término común es triple: mental, oral y escrito, así también el universal es triple.
- 97 Cuarto principio: aquello que puede decirse universalmente permanece de dos modos: en un modo, en el ser, y tal es el caso de lo que realmente existe en muchos, pero así el universal es nulo; en otro modo, en el significar, no porque signifique algo común, sino porque significa inmediatamente muchas cosas singulares, como el término hombre significa a todos los hombres del mundo.¹²⁰
- 98 Así deben entenderse los universales. Ésta es la sentencia de los nominalistas. Pero, porque esta opinión es contraria en muchos puntos a Aristóteles, es necesario exponer su propia sentencia, que consiste, como lo deduce el maestro Soto^{121, 122} en tres conclusiones, a partir de las cuales constará la solución a la cuestión.
- 99 Primera conclusión y opinión de Aristóteles. Cualquier cosa que existe en el mundo es realmente individual y singular. Esta conclusión es evidente en el libro VII de la *Metafísica* y consta por la experiencia.
- 100 Segunda conclusión. Los universales existen en las cosas de las cuales se predicán. Es evidente por esto: porque Sócrates y Platón son de la misma especie, y el hombre y el asno se distinguen en especie y son del mismo género, por tanto conviene que aquellos universales existan en las cosas de las cuales se predicán. Pues, si la naturaleza del género no existiera en el león y en el hombre, no convendrían en ella y no se predicaría de ellos el término “animal”. Asimismo, si la naturaleza humana no existiera en Pedro y Juan, no convendrían en especie. Y así Aristó-

porque cualquier cosa que se predica es término, el universal se predica, luego el universal es término. Tercer principio: así como el término común es triple: mental, oral y escrito, así también el universal es triple: mental, vocal y escrito (el universal mental es un concepto unívocamente representativo de muchos, el universal vocal es un término común vocal y unívoco, y el universal escrito es un término común escrito y unívoco). Cuarto principio: aquello que puede decirse universalmente puede entenderse de dos modos: en un modo, en el ser, y tal es el caso de lo que realmente existe en muchos, pero así el universal es nulo; en otro modo, en el significar, no porque signifique algo común o alguna naturaleza común, sino porque significa inmediatamente muchas cosas singulares, como el término hombre, a partir de su significado primario, significa a todos los hombres del mundo. Y así deben entenderse los universales y junto con estos establecen muchos otros principios, que pueden verse en sus libros). Consultamos el texto de Pedro Tartareto vía internet, en las dos páginas siguientes: *Munich Digitisation Centre. The Digital Library Department of the Bavarian State Library* (http://www.digital-collections.de/index.html?c=autoren_index&l=en&ab=Tartaretus,%20Petrus) y *Fondos Digitalizados de la Universidad de Sevilla* (http://fondosdigitales.us.es/books/digitalbook_view?oid_page=123158). En esta última, el título que se asigna a la obra de Tartareto es *Expositio et quaestiones super Logicam Aristotelis* (Lugduni, Nicolaus Wolff, ca. 1500). En esta edición, el pasaje transcrito se localiza en el fol. VIIIvb.

¹²⁰ Cfr. Guillermo de Ockham, *Scriptum in I Sententiarum*, d. 2, qq. 4-5.

¹²¹ Sobre la vida y obra de Soto véase la nota 78.

¹²² Cfr. Dominicus Soto, *In dialecticam Aristotelis commentaria*, Salmanticae, In aedibus Dominici a Portonariis, 1574, fol. 12. Walter Redmond y Mauricio Beuchot glosan las tesis filosóficas de Domingo de Soto, a propósito del problema de los universales, en *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Filológicas (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 26), 1987, pp. 199-208.

in specie. Et sic ait Aristoteles, primo *Physicorum*, commento 2,^A quod *totum universale prius cognoscitur quam singulare*, quod declarat Commentator: *non intellegi posse de conceptu mentali sed de composito vel ex materia et forma, ut individuum, vel ex genere et differentia, ut est speciei et generis ex suis speciebus.*

101 Tertia conclusio de mente eius. Universalia non distinguuntur a suis singularibus realiter sed solum ratione. Quae constat ex supra dictis. Nam, si quaelibet res mundi est singularis et omnia universalia sunt in rebus, quarum sunt universalia, sequitur ab eis non distingui realiter sed ratione solum. Quia cum illa in quibus sunt, in rei veritate sint singularia et haec universalia in ipsis sint non distincta ab eis realiter, oportet ratione distinguantur. Et probatur adhuc quod non sit separatum universale a suis singularibus, 115 quia sic non posset de singularibus praedicari, quia de Petro non praedicatur “albus” nisi per albedinem in eo existentem, ita neque “homo” nisi per naturam humanam homini communicatam.

102 Probatur quod ratione distinguatur a singulari in quo est. Nam ratio hominis, secundum esse materiale quod habet in Petro, non potest esse in Paulo. Patet quia accidentia 120 individuantia alia in Petro alia in Paulo. Non ergo habet quod sit universale nisi per abstractionem ab accidentibus individuantibus; sed sic abstrahi non est aliud quam concipi seu intellegi conceptu communi ita ut “homo” in quantum obiectum huius conceptus universalis “homo”, universale dicitur, et dicitur natura hominis. Et hoc solum ratione distinguitur universale a suis singularibus, scilicet, per operationem intellectus. 125

103 Et sic sensit Aristoteles dicens I *De anima*, commento 8^B: *universale aut nihil est aut posterius est*. Quia universalia sunt actu posteriora suis singularibus a quibus abstrahitur intentio universalis seu natura communis. Et sic exponit Commentator dicens: *intellectus est qui facit universalitatem in rebus*. Et hoc Aristoteles probat contra Platonem in multis locis I

114 ipsis + sint S **126** Et om. S

^A *Ph.*, I, 1 (184a16-26): πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτ᾽ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς. διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῆ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα. ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δηλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριματὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιοῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προῖέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρος τὸ καθόλου.

^B *De an.*, I, 1 (402b7-8): τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἦτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον.

teles, en el libro primero de la *Física*, comentario 2,¹²³ dice que *todo lo universal se conoce antes que lo singular*, lo que aclara el Comentador¹²⁴, al decir que *no puede conocerse a partir de un concepto mental, sino a partir de un compuesto de materia o forma, como el individuo, o a partir de un compuesto de género y diferencia, como el individuo resulta de su especie y del género de sus especies*.

101 Tercera conclusión. Los universales no se distinguen de sus singulares realmente, sino sólo por la razón. Esta conclusión consta por lo antes dicho. Pues, si cualquier cosa del mundo es singular y todos los universales existen en las cosas de las cuales son universales, se sigue que no se distinguen de ellas realmente, sino solamente por la razón. Y también consta porque, dado que aquellas cosas en las cuales existen son en verdad singulares y estos universales en sí mismos no se distinguen realmente de aquéllas, es necesario que se distingan por la razón. Y, aún aquí, se prueba que el universal no está separado de sus singulares, porque así no podría predicarse de los singulares, como “blanco” no se predica de Pedro sino por la blancura existente en él, ni tampoco “hombre” sino por la naturaleza humana que comparte por igual el hombre.

102 Se prueba que el universal se distingue del singular en el cual existe sólo por la razón. Pues, la razón de hombre, según el ser material que adquiere en Pedro, no puede existir en Pablo. Es evidente, porque los accidentes individuales en Pedro son unos, y en Pablo otros. Por tanto la razón de hombre no tiene que ser universal sino por abstracción de los accidentes individuales; pero, si así se abstrae, el universal no es otra cosa que aquello que se concibe o se entiende como concepto común, de tal modo que “hombre”, en cuanto objeto del concepto universal “hombre”, se llama universal y también naturaleza del hombre. Y por ello el universal se distingue de sus singulares solamente por la razón, es decir, por medio de la operación del intelecto.

103 Y así pensó Aristóteles, al decir en el libro I *Sobre el alma*, comentario 8, que *el universal o es nada o es un posterior*,¹²⁵ porque los universales son en acto posteriores a sus singulares, de los cuales se abstrae la intención de universal o naturaleza común. También así lo explica el Comentador, cuando dice que *el intelecto es el que realiza la universalidad en las cosas*. Y Aristóteles prueba esto en contra de Platón en muchos lugares del libro I *Sobre los posteriores*, comentario 35 y 38,¹²⁶ y en el libro III de la *Metafísica*, comentario 10 y VII, comentario 51 y

¹²³ *Ph.*, I, 1 (184a16-26): el camino más natural de nuestro conocimiento se da a partir de lo más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible en sí, pues no es lo mismo lo cognoscible para nosotros y lo que es más cognoscible en términos absolutos. Por ello es necesario proceder de la manera siguiente: partir de lo que es menos claro en sí, pero más claro para nosotros, hacia lo más claro y cognoscible en sí. Empero, para nosotros primero son obvias y claras las cosas más mezcladas; a partir de ellas, más tarde, al separarlas, llegan a ser cognoscibles los elementos y los principios. Por ello se debe ir de lo general a lo particular, pues el todo es más cognoscible según la percepción, y lo general (con una connotación de conjunto) es un tipo de todo; lo general, en efecto, abarca muchas cosas como sus partes. Trad. Ute Schmidt, UNAM, México, 2005.

¹²⁴ Sobre Averroes o El comentador véase nota 76.

¹²⁵ *De an.*, I, 1 (402b7-8): el animal, universalmente considerado, o es nada o es algo posterior.

¹²⁶ *Cfr. An. post.*, I, 11 (77a5-9): así, pues, no es necesario que las especies o un cierto uno existan al margen de las múltiples cosas para que haya demostración, pero sí es necesario que sea verdadero decir lo uno acerca de

Posteriorum, commento 35 et 38,^A et III *Metaphysicae*, commento 10, et libro VII, commento 130 et 51 et 57. Ex istis sequitur ad quaestionem responsio.

104 Ad quaestionem quarta conclusio. Universalia sunt in rebus sed universalitas est obiective in intellectu. Hanc conclusionem facile potest quis, ex supra dictis ab Aristotele, probare. Et ponit eam sanctus Thomas in I^a, q.85, a.2.^B Ex multis Aristotelis et Commentatoris auctoritatibus hanc probat conclusionem Paulus Venetus in II *Metaphysicae*, capitulo 2. 135

105 Quia theologi munus est versari quotidie, in sancto Thoma illius adducamus sententiam. Ait, enim, *universale duo dicere naturam ipsam seu rationem communem et, ultra hoc, intentionem intellectus a qua universale dicitur*. Primum vocatur substractum seu materiale significatum et secundum vocatur formale seu per se significatum. Et primum est in rebus, secundum est obiective in intellectu. 140

106 Haec ex sancto Thoma. Ac si diceret res ipsae singulares in essendo, ut Petrus, Ioannes, &c., quatenus obiecta sunt horum conceptuum, “homo”, “animal” sunt universalia. Ob id universale numquam est a rebus separatum. Exemplum est accommodatissimum de visu, quia videt pomi colorem sine eius odore, sed, cum color non sit in pomo sine odore, ex parte visus contingit colorem videre, non percepto odore, in quantum in visu est coloris similitudo, scilicet, species, et non odoris.^C 145

132 Ad quaestionem *om. S* **134** Ex multis Aristotelis et Commentatoris auctoritatibus] Ex multis Aristo. et come. auctoritatibus *M S* **138** qua *S* : \tilde{q} *M* / materiale *S* : naturale *M* **143** accommodatissimum] a commodatissimum *M* : acommodatissimum *S* **144** quia] *q M* : qui *S*

^A Cfr. *An. post.*, I, 11 (77a5-9): Εἶδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἓν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθῆς εἰπεῖν ἀνάγκη· οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ἦ· ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ἦ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται, ὥστ' οὐδ' ἀπόδειξις. δεῖ ἄρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλείονων εἶναι μὴ ὁμώνυμον.

^B *Summa Theol.*, I^a, q.85, a.2, ad 2: Ad secundum dicendum quod, cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu.

^C Cfr. Sanctus Thomas, *Summa Theol.*, I^a, q.85, a.2, ad 2: Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.

57. De esto se sigue la respuesta a la cuestión.

104 Cuarta conclusión de la cuestión. Los universales existen en las cosas, pero la universalidad existe objetivamente en el intelecto. Esta conclusión cualquiera puede probarla fácilmente por los argumentos antes citados de Aristóteles. También santo Tomás la confirma en I^a, q.85, a.2.¹²⁷ Además, con base en muchas autoridades tanto en Aristóteles como en el Comentador, Pablo Véneto¹²⁸ en libro II de la *Metafísica*, capítulo 2, comprueba esta conclusión.

105 Ahora bien, porque es un deber del teólogo reflexionar todos los días, aduzcamos la sentencia de santo Tomás. Afirma santo Tomás que *el universal se dice de dos cosas: de la naturaleza en sí misma o razón común y, además, de la intención del intelecto, a partir de la cual se dice el universal*. El primero se llama sustrato o significado material, y el segundo, significado formal o significado por sí mismo. El primero existe en las cosas y el segundo existe objetivamente en el intelecto.

106 Tal es la sentencia de santo Tomás. Como si dijera que las cosas mismas que son singulares en el ser, como Pedro, Juan y cualquier otro, en la medida en que son objetos de esos conceptos, como “hombre” y “animal”, son universales. Por ello el universal nunca existe separado de las cosas. Hay un ejemplo por demás adecuado a la vista, porque ésta ve el color de la manzana sin su olor, pero, como no hay color en la manzana sin el olor, por parte de la vista acontece ver el color, sin percibir el olor, por cuanto en la vista hay una imagen del color y no del olor, a saber, la especie.¹²⁹

las múltiples cosas pues no existiría lo universal si ello no fuera <así>; y si no existiera lo universal, no habría <término> medio, de modo que tampoco demostración. Por tanto, es preciso que haya algo uno e idéntico, no hómoino, en la pluralidad.

¹²⁷ *Summa Theol.*, I^a, q.85, a.2, ad 2. A saber: a la segunda objeción hay que decir que cuando se dice “lo entendido en acto” se implica tanto lo entendido como el acto de entender. Igualmente, cuando se dice “el universal abstraído”, se implica tanto la naturaleza misma del objeto como su abstracción o universalidad. Así pues, la naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento.

¹²⁸ En latín *Paulus Nicoletus Venetus*, y en italiano *Paolo Nicoletti*. Pablo Véneto nació en Udine hacia 1372. Estudió en Oxford, París y Padua. Miembro de la Orden de Ermitaños de San Agustín, ejerció los cargos de vicario provincial y vicario general de su orden. De 1408 a 1514, fue profesor de la Facultad de Artes de Padua. Por algún tiempo fue confinado en Ravena por sostener opiniones sospechosas en asuntos de la relación entre filosofía y teología. Falleció en Padua, en 1429. Es considerado uno de los filósofos de mayor apego y defensa de la doctrina nominalista, en especial, de la vertiente ockamista y terminista (fray Alonso, líneas adelante, hace de Pablo Véneto discípulo de Gregorio de Rímni, el más connotado nominalista de aquel entonces en cuestiones de “universales”). En continuación con las tesis del averroísmo latino, Véneto trató el método de conocimiento de las cosas naturales. En cuanto a la naturaleza y función del intelecto activo siguió la opinión de Sigerio de Brabante, en lugar de las tesis de Santo Tomás y Egidio de Roma. Es autor de *Summa naturalium* o *Summa totius philosophiae naturalis*, Venecia, 1472, que es considerada su obra más importante (hay una reimpresión de la edición de 1502, bajo la dirección de I. Angelli, 1968). Otras obras de su autoría son: *Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis necnon super commentarium Averrois cum dubiis eiusdem*, Venecia, 1476 (es posible consultarla vía internet en la Biblioteca Digital Miguel de Cervantes), *In libros de anima explanatio cum textu incluso singularis locis*, Venecia, 1504, y *Summulae logicae* o *Tractatus summularum*, Venecia, 1472, con varias reimpresiones.

¹²⁹ En este párrafo, fray Alonso glosa las palabras de santo Tomás en *Summa Theol.*, I^a, q.85, a.2, ad 2: la vista, en efecto, ve el color de la manzana sin su olor. Por lo tanto, si se pregunta dónde está el color que se ve sin el olor, la respuesta tiene que ser: en la manzana misma. El que se perciba sin el olor depende de la vista, en cuanto que posee la imagen del color y no la del olor. Igualmente, la humanidad conocida no existe más que en este o aquel hombre. El que sea percibida sin las condiciones individuantes, en lo cual consiste su abstracción y de lo que se sigue su universalidad conceptual, le viene del hecho de ser percibida por el entendimiento, en el que se encuentra la representación de su naturaleza específica y no la de sus principios individuales.

107 Et sic, licet universale vere sit in ipsis rebus singularibus, solum sensu percipitur singulare et tamen universale in intellectu cognoscitur.

f 7v2 Per haec quae dicta sunt, constat opinionem Heracliti falsam et Platonis, si eius est, esse fictitiam. Et nominalium esse contra Aristotelis sententiam. Ob id sic tenendum. 150

109 Et solvuntur ex dictis illa quae in oppositum sunt adducta. Verum enim est illas species seu ideas Platonis esse cantilenas quia figmentum, et universale illud dicitur esse in multis, sed non ut res distincta ab illis in quibus est, sed solum ratione.

110 [D u p l e x c o n c e p t u s] Sed tamen, quia pro notitia universalium oportet conceptuum notitiam habere, considerandum erit duplicem esse conceptum, quendam for- 155
malem et alium obiectivalem. Ille formalis dicitur quo formaliter cognoscimus. Obiectivus est conceptus immediate significatus per formalem conceptum, vel ut dicit Socinas in sua *Metaphysica*, quaestione 1, formalis conceptus, secundum aliquos, est actus intelligendi.

111 [Q u i d c o n c e p t u s o b i e c t i v u s ?] Secundum Thomam, tamen est verbum formatum de re per actum intelligendi. Et conceptus obiectivus est res ipsa quae actu 160
vel potentia intelligitur. Et quod res ad extra, prout habent esse in intellectu, dicantur conceptus, patet ex Commentatore III *De anima*, commento 18: *intentiones intellectae continuantur cum intentionibus imaginatis, sed constat quod intentiones intellectae sunt res ipsae cognitae, ergo...* Item, quia dicit quod conceptus est subiicibilis et praedicabilis, sed hoc rebus convenit et non terminis. Verbi gratia, ego habeo notitiam hominum vel hominis, 165
ille conceptus est formalis quidem hominis, sed naturae communis est obiectivus. Et iste conceptus est immediate significatus per formalem.

112 Nominales non ponunt obiectivale conceptum, dicentes solum dari formalem conceptum hominis singularis. Reales tamen, ultra formalem conceptum, dicunt esse obiectivale qui significat illam naturam communem, secundum reales, ergo illa notitia non 170

149 Per haec quae dicta sunt M : Per dicta S 150 Ob id sic tenendum om. S 166 quidem om. S / naturae M : natura S 170 qui S : q M

- 107 Y así, aunque el universal existe verdaderamente en las mismas cosas singulares, sólo por el sentido se percibe como singular, en tanto que por el intelecto se conoce como universal.
- 108 Por lo que se ha dicho, consta que la opinión de Heráclito es falsa y la de Platón, si es de él, es ficticia; y también que la sentencia de los nominalistas está en contra de Aristóteles, por lo cual debe tenerse en cuenta.
- 109 Por lo ya dicho se resuelven aquellos argumentaros aducidos en contra. En consecuencia es cierto que las especies o ideas de Platón son “cantinelas”, porque son ficciones; y que se dice universal aquello que existe en muchos, pero no como cosa distinta de aquello en lo cual existe, sino solamente por la razón.
- 110 [El concepto es doble] Sin embargo, porque, a propósito de la cuestión sobre los universales, conviene tener idea sobre la noción de concepto, deberá considerarse que el concepto es doble: uno formal y otro objetivo. Se llama formal aquel por el cual conocemos formalmente. Y es objetivo el concepto que inmediatamente se significa por un concepto formal; o bien, como dice Socinas¹³⁰ en su *Metafísica*, cuestión 1, el concepto formal, según algunos, es el acto de entender.
- 111 [¿Qué es el concepto objetivo?] Sin embargo, según Santo Tomás, dicho concepto es el que se forma de una cosa por medio del acto del entender y un concepto¹³¹ objetivo es la cosa en sí, que se intelige en acto o en potencia. Y que las cosas, en tanto que tienen ser en el intelecto, se llaman conceptos, es evidente por el comentario 18 de Averroes¹³² al libro III *Sobre del alma: las intenciones intelectivas son continuas con las intenciones imaginadas, pero consta que las intenciones intelectivas son las mismas cosas conocidas, ergo...*; y también es evidente porque dice que un concepto es sujetable y predicable, pero esto conviene a las cosas y no a los términos. Por ejemplo, yo tengo una noción de los hombres o del hombre, tal concepto ciertamente es formal en cuanto al hombre, pero en cuanto a la naturaleza común es objetivo. Y este concepto es inmediatamente significado por el formal.
- 112 Los nominalistas no aceptan el concepto objetivo, argumentando que solamente se da el concepto formal del hombre singular. Los realistas, sin embargo, dicen que, además de un concepto formal, hay uno objetivo el cual significa aquella naturaleza común; por tanto, según los realistas,

¹³⁰ Pablo Barbo de Soncino (en Cremona, Italia), comúnmente llamado Soncinas o, como escribe fray Alonso, Socinas, fue filósofo dominico, amigo cercano de Pico della Mirandola, profesor de las Universidades de Milán, Bolonia y Ferrara y uno de los seguidores más sobresalientes de la filosofía de Santo Tomás; poco después de haber obtenido el grado de maestro en Teología por la Universidad de Bolonia en 1495, falleció mientras fungía como Prior de *San Domenico* en Cremona. Soncinas es autor de *Quaestiones Metaphysicales Acutissimae*, Venecia, 1498 — luego, reeditada en Lyon, Charles Pesnot, 1579. De especial importancia resulta su interpretación del principio de individuación por constituir una sugerente síntesis entre la *materia signata quantitate* de Santo Tomás y los principios de Juan Capreolo (personaje destacado de la primera escuela tomística tanto que se le consideró el Príncipe de los tomistas, en latín *Princeps thomistarum*). Para conocer a detalle su doctrina de la individuación, consúltese Paulo Faitanin, “El problema de individuación en Pablo Soncinas”, Universidad Federal Fluminense... (en línea, en [www. Aquinate. net](http://www.Aquinate.net)).

¹³¹ En la fe de erratas la edición mexicana (1554) corrige *verbum* en vez de *verum*. Quizá sólo utiliza *verbum* en lugar de *conceptum* para dar variedad al texto. De cierto modo, tanto el uno como el otro vienen a significar: “palabra”, “expresión”, “término” y demás.

¹³² Sobre la vida y obra de Averroes véase nota 76.

significat homines singulares immediate, sed rationem communem hominis.

113 Et ille est conceptus obiectivalis quem formalis immeditae significat, et singulares homines sunt mediata significata et materialia quae conveniunt in illa ratione, quae est significatum formale, scilicet, in natura communi.

114 Quod probatur ex communi modo concipiendi. Nam, si quis audiat homines omnes 175 esse eiusdem speciei, statim concipit illam naturam communem in qua conveniunt. Et similiter, quando concipit leonem et hominem convenire in animali, generis naturam format. Et sic etiam, quando dicimus naturam intendere conservare speciem non individuum.

115 Praeterea, quando dicimus “Petrus est homo”, ibi constat praedicatum pro re accipi, 180 f 8r1 ut | patet ex Aristotele I *Elenchorum*, commento 1,^A sicut etiam subiectum pro re singulari accipitur, ergo datur talis conceptus obiectivalis, scilicet, natura communis seu universale.

116 Item, quia definitio hominis, scilicet, animal rationale, naturam hominis manifestat et non Petri aut Pauli, ergo oportet dare talem naturam significatam per talem definitionem. 185

117 [Universalia sunt ponenda <secundum reales>] Et ne multiplicentur rationes absque necessitate, pro certo tenendum de mente Aristotelis in pluribus locis universalia esse ponendam, ut dicunt reales, I *Posteriorum*, textu 5,^B ubi ait: *universalia esse a sensu remotissima et notiora singularibus*. Et textu 11 ait^C: *universalia esse necessaria*.

^A Cfr. *Soph. el.*, 1 (165a5-10).

^B *An. post.*, I, cap. 2 (71b33-72a5): πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρωτέρων. ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα. *Ibid.*, I, 18 (81a38-81b9): Φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἰσθησις ἐκλείπειν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλείπειναι, ἣν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει, ἔστι δ' ἢ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἢ δ' ἐπαγωγῇ ἐκ τῶν κατὰ μέρος, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς (ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι' ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν, ὅτι ὑπάρχει ἐκάστωι γένει ἔνια, καὶ εἰ μὴ χωριστά ἐστιν, ἣι τοιονδί ἕκαστον), ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἰσθησιν ἀδύνατον. τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἢ αἰσθησις· οὐ γὰρ ἐνδέχεται λαβεῖν αὐτῶν τὴν ἐπιστήμην· οὔτε γὰρ ἐκ τῶν καθόλου ἄνευ ἐπαγωγῆς, οὔτε δι' ἐπαγωγῆς ἄνευ τῆς αἰσθήσεως. Cfr. *Metaph.*, I, 2 (982a23-25): σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλιστα καθόλου (πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν).

^C *An. post.*, I, 4 (73b26-28, 32-33): καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχη καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἦι αὐτό. φανερόν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν [...] τὸ καθόλου δὲ ὑπάρχει τότε, ὅταν ἐπὶ τοῦ τυχόντος καὶ πρώτου δεικνύηται.

aquella noción no significa inmediatamente a los hombres singulares sino la razón común de hombre.

113 Por consiguiente es objetivo aquel concepto que es significado inmediatamente por uno formal, y los hombres singulares son los significados mediatos y materiales, que convienen en aquella razón que es el significado formal, sin duda, en cuanto a la naturaleza común.

114 Lo anterior se prueba por el modo común de concebir. En efecto, si alguien escucha que todos los hombres son de la misma especie, al instante concibe aquella naturaleza común en la cual convienen. Y de manera semejante, cuando alguien concibe que el león y el hombre convienen en ser animales, forma la naturaleza del género. Así también sucede cuando decimos que la naturaleza tiende a conservar la especie no al individuo.

115 Además, cuando decimos que “Pedro es hombre”, allí consta que el predicado se asume como cosa, tal cual lo expresa Aristóteles en el libro I *De los elencos*, comentario 1,¹³³ y de igual forma allí consta que el sujeto se asume como cosa singular. Por consiguiente tal concepto objetivo se da, sin duda, como naturaleza común o universal.

116 Asimismo, porque la definición de hombre como animal racional manifiesta la naturaleza del hombre y no la de Pedro o Pablo, es necesario, por tanto, dar tal naturaleza significada por tal definición.

117 [Los universales deben entenderse <según los realistas>] Y para no multiplicar las razones sin necesidad, debe tenerse por cierto (por ser congruente en muchos puntos al pensamiento de Aristóteles) que los universales deben entenderse como dicen los realistas. Pues en el libro I *De los posteriores*, texto 5,¹³⁴ se lee que *los universales son cosas en extremo alejadas de los sentidos y notables por sus singulares*. Y el texto 11¹³⁵ del mismo libro dice que

¹³³ Cfr. *Soph. el.*, 1 (165a5-10).

¹³⁴ *An. post.*, I, 2 (71b33-72a5): ahora bien, [las cosas] son anteriores y más conocidas de dos maneras: pues no es lo mismo lo anterior por naturaleza y lo anterior para nosotros, ni lo más conocido y lo más conocido para nosotros. Llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas sin más a las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas, las singulares. *Ibid.*, I, 18 (81a38-81b9): es manifiesto también que, si falta algún sentido, es necesario que falte también alguna ciencia, que <será> imposible adquirir. Puesto que aprendemos por comprobación o por demostración, y la demostración <parte> de las cuestiones universales, y la comprobación, de las particulares, pero es imposible contemplar los universales si no es a través de la comprobación (puesto que, incluso las cosas que se dicen procedentes de la abstracción, <sólo> será posible hacerlas cognoscibles mediante la comprobación de que en cada género se dan algunas y, si no existen separadas, <mediante la comprobación de> cada una en cuanto precisamente tal), ahora bien, es imposible comprobar sin tener la sensación. En efecto, la sensación lo es de los singulares: pues no cabe adquirir <directamente> ciencia en ellos; ni <cabe adquirirla> a partir de los universales sin comprobación, ni a través de la comprobación sin sensación. Cfr. *Metaph.*, I, 2 (982a23-25): Y, sin duda, lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres, pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones.

¹³⁵ *An. post.*, I, 4 (73b26-28, 32-33): llamo universal a lo que se da en cada uno en sí y encunto tal. Por tanto es evidente que todos los universales se dan por necesidad en las cosas [...] Lo universal se da cuando se demuestra en un <sujeto> cualquiera y primero. A decir de los comentaristas antiguos y recientes, la cita anterior es la definición aristotélica más acabada sobre “lo universal”. En la nota 22 de su traducción, Candel Sanmartín glosa tales líneas, de la siguiente manera: “lo que no sólo se da en cada individuo de la especie que lo designa (hecho cuyo conocimiento puramente empírico resultaría imposible, por ser indefinida la serie de los individuos), sino que es de tal naturaleza que *necesariamente* (las cursivas son suyas) se ha de dar en ellos, por lo cual ya no depende la certeza de nuestra afirmación de un interminable proceso de observaciones empíricas, sino de la claridad *en sí* (*kath hautó*) del concepto *en cuanto tal* (*hei autó*)”.

Clarum est quod non loquitur de universalibus separatis, ergo loquitur de universalibus¹⁹⁰ existentibus in rebus. Et textu 35^A ait: *universalia esse magis entia quia non sunt hic et nunc, sed semper et ubique*. Et I *Posteriorum*, commento 39^B ait: *universale ratione cognosci, singulare vero sensu*. Et II *De anima*, commento 68, et VII *Metaphysicae*, commento 51 et 57, concludit adversus Platonem: *universalia non esse separata a singularibus*.

118 Et sic nullus versatus in Aristotele poterit hoc negare, quapropter Paulus Venetus,¹⁹⁵ Gregorii Ariminensis discipulus, et Burleus, qui in summulis fuit nominalis, postquam legerunt Aristotelem, mutaverunt sententiam, ut est videre in Paulo Veneto in sua *Methaphysica*.

190 Clarum est quod non loquitur de universalibus separatis, ergo loquitur de universalibus existentibus in rebus *M* : Clarum est quod loquitur de universalibus existentibus in rebus, quia sic in singulari sunt *S*
196 Ariminensis] Ariminen. *M S*

^A *An. post.*, I, 31 (87a28-35): Οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν· οὐ γὰρ ἂν ἦν καθόλου· τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμὲν εἶναι.

^B *Ph.*, I, 5 (189a5-8): τὸ μὲν γὰρ καθόλου κατὰ τὸν λόγον γνῶριμον, τὸ δὲ καθ' ἕκαστον κατὰ τὴν αἴσθησιν· ὁ μὲν γὰρ λόγος τοῦ καθόλου, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ κατὰ μέρος. Cf. *An. post.*, I, 24 (86a29-30): καὶ ἡ μὲν καθόλου νοητή, ἡ δὲ κατὰ μέρος εἰς αἴσθησιν τελευτᾷ. *Ibid.*, I, 31 (88a4-5): ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον.

los universales son necesarios. Es claro que no se habla de universales separados, por tanto se habla de universales existentes en las cosas.¹³⁶ Además también el texto 35¹³⁷ dice que *los universales son los más grandes entes, porque no están aquí y ahora sino siempre y en todas partes*. Y en el libro I *De los posteriores*, comentario 39,¹³⁸ Aristóteles dice que *lo universal se conoce por la razón, lo singular, en cambio, por el sentido*. Y en libro II *Sobre el alma*, comentario 68, y libro VII de la *Metafísica*, comentario 51 y 57, concluye, contrario a Platón, que *los universales no existen separados de los singulares*.

118 Así ningún versado en Aristóteles podrá negar esto. Por todo lo cual, Pablo Véneto¹³⁹, discípulo de Gregorio Arimino¹⁴⁰, y Burleo¹⁴¹, quien fue nominalista en las sùmulas, después de haber leído a Aristóteles, mudaron su sentencia, como puede verse en la *Metafísica* del mismo Pablo Véneto.

¹³⁶ En la edición salmantica de 1569, cambió la redacción de este pasaje, y escribió: es claro que se habla de universales existentes en las cosas, porque así están en los singulares.

¹³⁷ *An. post.*, I, 31 (87a28-33): tampoco es posible tener conocimiento científico a través de la sensación. En efecto, aunque la sensación lo sea de algo de esta clase (léase de una cualidad) y no de esta cosa concreta, sin embargo es necesario sentir una cosa determinada en algún lugar y en tal o cual momento. En cambio, lo universal y lo que se da en todos <los individuos> es imposible sentirlo; en efecto, no es esto ni <se da> ahora: pues, si no, no sería universal; en efecto, llamamos universal a lo que es siempre y en todas partes.

¹³⁸ En realidad, esta cita tal cual aparece en *Ph.*, I, 5 (189a5-8): lo universal es conocido por la razón; lo singular, por los sentidos, porque la razón se refiere a lo universal, mientras que los sentidos a lo particular; si bien, hay cuando menos dos pasajes en los *Analíticos posteriores* que cuadran un tanto con lo que refiere fray Alonso: *An. post.*, I, 24 (86a29-30): la <demonstración> universal es inteligible, la particular, en cambio, termina en la sensación. *Ibidem*, I, 31 (88a4-5): a partir de la pluralidad de singulares se hace evidente lo universal.

¹³⁹ Sobre la vida y obra de Pablo Véneto véase nota 128.

¹⁴⁰ O Gregorio de Rímimi. Teólogo agustino, nacido en Rímimi, Italia, en la segunda mitad del siglo trece y muerto en Viena en 1358. Fue rector del seminario agustino de su ciudad natal; y tiempo después maestro en la Sorbona. Fue uno de los principales líderes de los Nominalistas en la controversia sobre los “universales”. Sus discípulos le dieron títulos diversos, todos en atención a sus amplios conocimientos: *Doctor acutus*, *Lucerna splendens* y especialmente *Doctor authenticus*. Sus detractores, por el contrario, le dieron el sobrenombre de *Infantium Tortor*, es decir, el Torturador de niños, porque sostenía tesis severas y extremas en cuanto a los niños muertos sin bautismo. Como teólogo siguió la escuela agustiniana de Egidio Romano, aunque, en algunos aspectos, sus puntos de vista distan de los del fundador de dicha escuela. En 1357, sucedió al igualmente famoso Tomás de Estrasburgo como General de la Orden; y murió al año siguiente en Viena. Las opiniones de Gregorio de Rímimi encontraron celosos seguidores en el siglo diecisiete, en particular, en el cardenal Noris que las defendió vigorosamente. Fue autor de las siguientes obras: *Lectura in primum et secundum librum Sententiarum* (Paris, 1482, 1487; Milán, 1494; Valencia, 1500 y Venice, 1518), que es básicamente un comentario al libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y *De usura* (Rímimi, 1522 y 1622), tratado que prescribe la usura. Especialmente a partir de Gregorio de Rímimi, el nominalismo será doctrina que por largo tiempo asumirá la orden agustina — a la que pertenecía fray Alonso de la Veracruz — tanto que fray Alonso de Córdoba, otro agustino, la introdujo en Salamanca fundado la cátedra de los *Nominales*.

¹⁴¹ Walter Burley o Burleigh (ca. 1274-post. 1345), en un principio siguió la teorías nominalistas sobre las propiedades lógicas de los términos, especialmente, la significación y la suposición, pero, cuando Ockham reaccionó contra los lógicos antiguos, entre los cuales ubicaba a Burley, éste en respuesta escribió el tratado *De puritate artis Logicae*, con objeto de limpiar las impurezas que Ockham había introducido en la lógica y, de paso, reivindicar la metafísica realista contra el nominalismo de los “modernos”. Si bien la relación entre estos dos filósofos no siempre fue “tensa”. Varios artículos han puesto en evidencia la fuerte influencia que uno de los primeros escritos lógicos de Burley, el *De suppositionibus*, ejerció en el pensamiento de Ockham, a pesar de sus aparentes diferencias doctrinales, así por ejemplo: S. F. Brown, “Walter Burleigh’s Treatise *De suppositionibus* and its Influence on William of Ockham”, en *Franciscan Studies*, 32 (1972), p. 23. Hasta la fecha sólo existe una edición crítica del *De puritate*: W. Burley, *De puritate artis Logicae tractatus longior, with a Revised Edition of the Tractatus brevior*, ed. Ph. Boehner, Nueva York, St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1995. Hay también un artículo de Mauricio Beuchot, “La semántica de Walter Burleigh”, *Discurso* (UNAM), 8 (1985), pp. 65-74.

119 Ex supra dictis in ista quaestione, patet quod dicendum ad dubium Porphyrii, scilicet, utrum universalia sint substantiae. Si quidem intelligat universale ut separatum a rebus 200 nec est substantia neque accidens. Si tamen universale intelligatur prout est in rebus, solum ratione ab eis differens, fundamentaliter est substantia in primo predicamento, in aliis est accidens.

120 Similiter ad aliud: an sint corporea nec ne. Nam si universalia capiantur pro abstracto, hoc est, pro materiali significato, quaedam sunt corporea, ut homo, et similiter alia incorpo- 205 rea, ut intelligentiae. Atque alia accidentia corporea, ut color, alia incorporea, ut scientia. Si vero universalia capiantur pro formali, ut sunt per intellectum abstracta, sic non sunt corporea sed omnia incorporea, quia sic abstrahunt a materia et a conditionibus individuandis.

121 [U n i v e r s a l i a s u n t i n c o r r u p t i b i l i a] Ob id dicit Aristoteles universalia esse incorruptibilia I *Posteriorum*, capitulo 25,^A sed per accidens sunt corruptibilia, ratio- 210 ne individuorum, quia ab aeterno homo fuit “animal rationale”.^B Nam, licet actuale esse f8r2 habuit | in creatione, semper tamen fuit verum hominem esse animal et, corrupta specie, erit similiter. Et ob id Aristoteles I *Metaphysicae*, commento 1, ait: *universalia non generantur, sed individua*.^C Et sic, licet universalia pro formali sint incorporea, non tamen sicut angeli, sed sunt incorporea, quia per intellectum abstracta. 215

122 [U n i v e r s a l e i n r e , a n t e r e m , p o s t r e m] Ex quibus colligitur intelligentia illius distinctionis: universale quoddam ante rem, et nullum talem est nisi secundum Platonem; universale in re est natura fundamentaliter existens in rebus, sed universalia post rem sunt species intelligibiles a singularibus causatae vel sic universale post rem est natura ipsa universalis ut actu abstracta. 220

199 quod M : quid S 205 similiter M : simile S 214 sic om. S

^A Cfr. *An. post.*, I, 24 (85b 15-21): ἔτι εἰ μὲν εἶη τις λόγος εἰς καὶ μὴ ὁμωνυμία τὸ καθόλου, εἶη τ' ἂν οὐδὲν ἦτον ἐνίων τῶν κατὰ μέρος, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον, ὅσῳ τὰ ἀφθαρτὰ ἐν ἐκείνοις ἐστί, τὰ δὲ κατὰ μέρος φθαρτὰ μᾶλλον, ἔτι τε οὐδεμία ἀνάγκη ὑπολαμβάνειν τι εἶναι τοῦτο παρὰ ταῦτα, ὅτι ἐν δηλοῖ, οὐδὲν μᾶλλον ἢ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὅσα μὴ τι σημαίνει ἀλλ' ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποιεῖν.

^B Cfr. Sanctus Thomas, *In Sent.*, lib. 1, d. 19, q. 5, a. 3, ad 3: [...] dicimus de universalibus, quae sunt incorruptibilia et aeterna, quia non corrumpuntur nisi per accidens, scilicet quantum ad esse quod habent in alio, quod potest non esse.

^C Cfr. Sanctus Thomas, *In Metaph.*, lib. 1, lect. 1, n. 21: Universalia enim non generantur nec moventur nisi per accidens, in quantum hoc singularibus competit. Homo enim generatur hoc homine generato. Ibidem, lib. 7, lect. 7, n. 6: species et alia universalia non generantur nisi per accidens, singularibus generatis.

119 Por lo dicho antes en esta cuestión, es evidente que debe contestarse la duda de Porfirio, a saber, si los universales son sustancias. Si ciertamente se entiende el universal como separado de las cosas, ni es sustancia ni accidente. Pero, si se entiende el universal en tanto existe en las cosas, diferente de ellas sólo por la razón, fundamentalmente es sustancia en primer predicamento, en otros es accidente.

120 Cosa semejante debe afirmarse en cuanto a la otra duda sobre si los universales son corpóreos o no. Pues, si los universales se asumen por sustrato, es decir, por el significado material, unos son corpóreos, como el hombre, e igualmente otros son incorpóreos, como las inteligencias, otros más son accidentes corpóreos, como el color, y otros incorpóreos, como la ciencia. Pero, si los universales se asumen por el significado formal,¹⁴² en tanto son abstracciones del intelecto, así no son corpóreos sino todos incorpóreos, porque se abstraen de la materia y de las condiciones individuales.

121 [Los universales son incorruptibles] Por ello dice Aristóteles en el libro I de los *Posteriores*, capítulo 25,¹⁴³ que los universales son incorruptibles, pero en razón de los individuos son corruptibles por accidente.¹⁴⁴ Porque el hombre siempre ha sido “animal racional”. Pues, aunque tuvo ser actual en la creación, sin embargo, siempre ha sido verdadero que el hombre es animal y, aun cuando se corrompa la especie, será igual. Por ello dice Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*, comentario 1, que *los universales no se generan sino los individuos*.¹⁴⁵ Y así, aunque los universales son incorpóreos respecto del significado formal, sin embargo no lo son como los ángeles, sino que son incorpóreos porque son abstracciones del intelecto.

122 [Universal ante rem, in re y post rem] De todo lo anterior la inteligencia deduce la distinción del universal en: universal *ante rem*, que es uno tal inexistente, a no ser según Platón; universal *in re*, que es la naturaleza fundamentalmente existente en las cosas, y universal *post rem*, que es la especie inteligible causada por los individuos, o bien el universal *post rem* es la naturaleza en sí misma universal que se abstrae en acto.

¹⁴² Tanto en la edición mexicana como en la salmantina, se lee “concepto formal”; pero, dadas las explicaciones precedentes, los universales serían incorpóreos en tanto “conceptos objetivos” y no “formales”. Fray Alonso perdió de vista este detalle, aunque tal vez estoy malinterpretando los datos.

¹⁴³ *Cfr. An. post.*, I, 24 (85b 15-21): además, si el universal es un enunciado único y no una homonimia, no será en absoluto menos que algunos de los particulares, por cuanto las cosas incorruptibles están entre aquellos [se refiere a los universales], mientras que los particulares son más corruptibles. Además no hay ninguna necesidad de suponer que <el universal> es algo al margen de esas cosas por el hecho de que indique una cosa única, no más que en el caso de todas las otras cosas, que no significan *algo*, sino un *cual*, o un *respecto a algo*, o un *hacer*.

¹⁴⁴ *Cfr. Sanctus Tomas, In Sent.*, lib. 1, d. 19, q. 5, a. 3, ad 3: decimos de los universales, que son incorruptibles y eternos, porque no se corrompen sino por accidentes, a saber, en cuanto al ser que tienen en otro que puede no ser.

¹⁴⁵ *Cfr. Sanctus Tomas, In Metaph.*, lib. 1, lect. 1, n. 21: los universales no se generan ni se mueven sino por accidente, en tanto que esto compete a los singulares. El hombre, en efecto, se genera por este hombre generado. *Ibid.*, lib. 7, lect. 7, n. 6: la especie y los otros universales no se generan sino por accidente, por causa de los singulares generados.

123 Possunt etiam ipsa universalia secundum praedicta dici universalia ante rem, si considerentur non quod existant ante singularia, cum re vera non existant, sed sic ante rem, quia sunt perpetuae veritatis, et ante quam esset iste homo vel ille erat verum hominem esse animal rationale. Et sic universalia dicuntur priora in natura ipsis singularibus.^A

^A Cfr. Porph., *Isag.*, X: Κοινὸν δὲ αὐτοῖς (sc. generibus et speciebus) καὶ τὸ προτέροις εἶναι ὧν κατηγορεῖται. Ibidem, XI: Πρότερα τῇ φύσει τὰ γένη.

123 De acuerdo con lo dicho, los universales también pueden llamarse *ante rem* si se consideran no por el hecho de que existan antes que los individuos, puesto que así no existen verdaderamente, sino porque son verdades perpetuas; pues antes de existiera éste o aquel hombre, era verdadero que “el hombre es animal racional”. De esta manera se dice que los universales, por naturaleza, son anteriores a los singulares mismos.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Por ejemplo, en Porph., *Isag.*, X se lee: es común [al género y la especie] ser anteriores a aquello de lo cual se dicen, y en XI: “los géneros son anteriores por naturaleza”. Texto, además, en *Dialectica Resolutio*, I, Cap. VI, texto 3: *commune est etiam ipsis et iis esse priora de quibus dicuntur; priora genera sunt natura.*

Q U A E S T I O S E C U N D A

Utrum in rebus ante operationem intellectus sit universale

124 Quaeritur circa materiam universalium utrum in rebus ante operationem intellectus sit universale unum in pluribus. 5

125 Primum argumentum <pro quaestione>. Et videtur quod sic, quia universale, ut ex supra dictis constat, illud est quod natum est esse in pluribus (VII *Metaphysicae*, commento 45, et I *Perihermeneias*, commento 5), ergo, omni operatione intellectus seclusa, natura humana et quaelibet specifica natura, quia habet aptitudinem ad esse unum in pluribus hominibus, qui participatione speciei sunt unus homo, ut ait Porphyrius,^A seclusa omni 10 operatione intellectus, habet hoc.

126 Secundum argumentum <pro quaestione>. Universale est obiectum intellectus, ut diximus in quaestione praecedenti, sed obiectum potentiam praecedit, cum ab eo moveatur, ergo...

127 Tertium argumentum <pro quaestione>. Universale habet esse reale et non fictitium, ut dictum est, ergo ante omnem operationem intellectus habet. 15

128 <Argumentum> in contrarium. In contrarium tamen est, quia, cum universale realiter non distinguatur a singularibus in quibus est sed solum ratione, non habet esse ante operationem intellectus.

129 [Nota: <Opinio Scoti>] Pro solutione quaestionis, oportet notare Doctorem subtilem in VII *Metaphysicae*, lectione 6, et in II *Sentiarum*, distinctione 3, quaestione 2, ponere ex natura rei, omni operatione intellectus seclusa, unitatem specificam minorem numerali. 20

f 8v1 Et sic ex mente eius ad quaestionem est solutio: universale esse ante omnem operationem intellectus, quia natura humana habet quod sit una in pluribus ex se, quod probat argumentis positus a principio quaestionis.

⁴ circa materiam universalium *om.* S 19 ponere S : ponentem M

^A Porph., *Isag.*, III, 9: τή μὲν γὰρ τοῦ εἶδους μετουσίᾳ οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι εἶς.

CUESTIÓN SEGUNDA

Si el universal existe en las cosas antes de la operación del intelecto

- 124 Se investiga, en torno a la materia de los universales, si el universal existe en las cosas como uno en muchos, antes de la operación del intelecto.
- 125 Primer argumento a favor. Y parece que sí, porque el universal, como consta por lo dicho arriba,¹⁴⁷ es aquello que es apto para existir en muchos, según el libro VII de la *Metafísica*, comentario 45,¹⁴⁸ y libro I *Sobre la interpretación*, comentario 5,¹⁴⁹ por tanto, el universal, excluida toda operación del intelecto, como la naturaleza humana y cualquier naturaleza específica, porque tiene la aptitud de ser uno en muchos hombres, quienes en participación de la especie son un sólo hombre, como dice Porfirio,¹⁵⁰ tiene existencia en las cosas sin necesidad de cualquier operación del intelecto.
- 126 Segundo argumento a favor. El universal es objeto del intelecto, como dijimos en la cuestión precedente, pero el objeto precede a la potencia, puesto que se mueve por él, *ergo...*¹⁵¹
- 127 Tercer argumento a favor. El universal, como se dijo, tiene ser real y no ficticio, por tanto existe antes de toda operación del intelecto.
- 128 Argumento en contra. Sin embargo hay un argumento en contra: puesto que el universal no se distingue realmente de los individuos en los cuales existe, sino solamente por la razón, por tanto no tiene ser antes de la operación del intelecto.
- 129 [Nota. <Opinión de Escoto>] Para solucionar la cuestión, conviene señalar que el Doctor sutil en el libro VII de la *Metafísica*, lección 6 y en libro II *De las sentencias*, distinción 3, cuestión 2, establece que, por parte de la naturaleza de la cosa, excluida toda operación del intelecto, la unidad específica es menor que la numeral.¹⁵²
- 130 Y así, conforme a su pensamiento, se da una solución a la cuestión: el universal existe antes de la operación del intelecto, porque la naturaleza humana, por sí misma, es una en muchos. Esto lo prueba el doctor sutil por los argumentos puestos al principio de la cuestión.

¹⁴⁷ Vid. parágrafo 79.

¹⁴⁸ Vid. en nota 101.

¹⁴⁹ Vid. en nota 102.

¹⁵⁰ Porph., *Isag.*, III, 9. El texto aparece en *Dialectica resolutio*, I, Cap. II. De specie, texto 7: *specie communicatione homines plures homo unus sunt*, a saber, muchísimos hombres son un solo hombre por participar en común de la especie.

¹⁵¹ El universal precede a la facultad intelectual.

¹⁵² Las especies son la unidad específica y los individuos son la unidad numeral; y hay mayor número de individuos que de especies; en este sentido la unidad específica es menor que la numeral.

- 131 Sed sanctus Thomas aliter sentit in *De ente et essentia*, capitulo 4,^A et *Opusculum* 55 et I^a, q. 85, de cuius mente sit conclusio. 25
- 132 Conclusio ad quaestionem. Naturae et essentiae speciei, secundum se consideratae, neque convenit esse universale neque particulare, sed convenit ei esse universale per abstractionem intellectus et esse particularem per accidentia individuantia.
- 133 Probatur. Nam, si ex natura sua haberet universale esse, ubicumque esset universale. Sicut, quia homo a natura est rationalis et risibilis, ubicumque sit est talis, et sic Petrus, 30 cui convenit natura humana, esset species. Sed tamen hoc est falsum, cum sit individuum.
- 134 Secundo sic, si per se humanitati secundum propriam rationem conveniret esse universale, repugnaret illi esse singulare, sicut homini repugnat irrationale. Sed tamen naturae humanae non repugnat esse singulare, patet quia est singulare in Petro.
- 135 [I n s t a n t i a] Sed contra haec posset esse argumentum pro Scoti opinione sic: cir- 35 cumscripta omni operatione intellectus, concedimus esse multas species animalium et multa substantiarum et accidentium genera, nam, cum primo Deus creavit omnia, fuit verum esse species et genera, etiam sine intellectu abstrahente, quia semper fuit verum homines esse eiusdem speciei et animalia esse eiusdem generis.

26 ad questionem *om. S* 27 sed convenit ei esse universale per abstractionem intellectus et esse particularem per accidentia individuantia] sed convenit ei per accidens esse universale per abstractionem intellectus et esse particularem per accidentia individuantia *M*: sed convenit ei per accidens esse particulare, per accidentia individuantia *S* 31 tamen *om. S* 35 sic *om. S*

^A *De ente et essentia*, 4, 2 (ed. Marietti): [...] Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum horum convenit secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas inveniretur communitas. Et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuatum. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei accidat naturae humanae secundum esse quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus, et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi. Unde dicit Commentator in principio de anima quod intellectus est qui agit universalitatem in rebus. Hoc etiam Avicenna dicit in sua metaphysica [...] Et quia naturae humanae secundum suam absolutam considerationem convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate, ut dicatur: Socrates est species, quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse, quod habet in Socrate vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo. Quicquid enim convenit homini in quantum est homo praedicatur de Socrate.

- 131 Sin embargo, Santo Tomás piensa diferente en *Sobre el ente y la esencia*, capítulo 4, y en el *Opúsculo 55* y en I^a, q. 85, de cuyo pensamiento se da la conclusión.¹⁵³
- 132 Conclusión de la cuestión. No conviene a la naturaleza y a la esencia de la especie, consideradas en sí mismas, ni ser universales ni particulares, sino ser universales por abstracción del intelecto, y particulares por los accidentes individuales.¹⁵⁴
- 133 Se prueba, en primer lugar, porque, si por su propia naturaleza tuviesen ser universal por cualquier parte serían universales, como, por ejemplo, porque el hombre es por naturaleza racional y capaz de reír y en cualquier parte donde esté es tal, por consiguiente Pedro, a quien conviene la naturaleza humana, sería especie. Pero esto es falso, puesto que es individuo.
- 134 Se prueba, en segundo lugar, porque, si conviniera a la humanidad el ser universal por sí misma y según su propia razón, le repugnaría ser singular, como al hombre lo irracional. Sin embargo no le repugna a la naturaleza humana ser singular, esto es evidente porque es singular en Pedro.
- 135 [I n s t a n c i a] Ahora bien, en opinión de Escoto, podría haber un argumento contra lo anterior: circumscrip ta toda operación del intelecto, concedemos que existen muchas especies de animales y muchas sustancias y géneros de accidentes, pues, dado que desde el principio Dios creó todas las cosas, ha sido verdadero que existen especies y géneros, incluso sin la abs-

¹⁵³ En la siguiente conclusión, fray Alonso glosa ceñidamente el famoso capítulo cuarto *Sobre el ente y la esencia* de santo Tomás (ed. Marietti). Dos de las ediciones actuales, sin embargo, difieren en la numeración de los capítulos; de suerte que el capítulo al que fray Alonso refiere aparece en el *Corpus thomisticum* (ed. L. Baur, 1993) con el número II, mientras que el texto en la Biblioteca de Autores Cristianso se señala con el número III. El pasaje que fray Alonso glosa es el siguiente: no se puede decir que la noción de universal convenga a la naturaleza así entendida (*sc.* de manera absoluta), por cuanto de la noción de universal es propia tanto la unidad como la comunidad. Pero la naturaleza humana, absolutamente considerada, no conviene a ninguna de las dos. Porque si la comunidad fuera propia del concepto de hombre, entonces en cualquier que se diese la humanidad, debería encontrarse también la comunidad; y esto es falso, porque en Sócrates no se encuentra ninguna comunidad, más bien todo lo que hay en él esta individuado. De modo semejante, no se puede decir que la noción del género o de la especie pertenezca a la naturaleza humana según el ser que tiene en los individuos; porque en los individuos no se encuentra la naturaleza humana según la unidad, como algo uno que convenga a todos, cual lo exige la noción de universal. Resta por tanto que la noción de la especie adviene a la naturaleza humana según el modo de ser que tiene en el entendimiento. En efecto, la naturaleza humana en el entendimiento tiene el ser abstraído de todos los elementos individuantes, y por ello tiene una razón común a todos los individuos que existen fuera del alma, en cuanto es de modo igual la semejanza de todos, y conduce al conocimiento de todos en cuantos hombres. Y porque tiene una relación con todos los individuos, el entendimiento crea la noción de especie y se la atribuye. Por lo cual dice el Comentador al principio del libro del *Alma* que es el entendimiento el que hace la universalidad en las cosas, algo que también dice Avicena en su *Metafísica* [...] Y puesto que a la naturaleza humana considerada absolutamente conviene que se predique de Sócrates, y la noción de especie no le conviene según consideración absoluta, porque es de los accidentes que provienen según el ser que aquella tiene en el entendimiento, por ello el término de especie no se predica de Sócrates, como cuando se dice: "Sócrates es la especie"; esto se daría necesariamente si la noción de especie conviniese al hombre según el ser que tiene en Sócrates, o según la consideración absoluta, es decir, en cuanto es hombre, porque, en efecto, todo lo que conviene al hombre en cuanto hombre se predica de Sócrates. Trad. Abelardo Lobato.

¹⁵⁴ De nueva cuenta, la edición de Salamanca de 1569 modifica la redacción de las últimas líneas de este parágrafo, de esta manera: pero le conviene ser particular por accidente, por medio de los accidentes individuales. Literalmente, la edición mexicana (1554) dice: pero le conviene [se refiere a la naturaleza y esencia de la especie] ser universal por accidente, por medio de la abstracción del intelecto, y ser particular por los accidentes individuales. En nuestra edición del texto latino (y por consiguiente también en la traducción) suprimos el complemento circunstancial "per accidens". Porque, según santo Tomás, en *De ente et essentia*, capítulo cuatro (y fray Alonso glosa ese capítulo), la naturaleza del hombre es universal por abstracción del intelecto y particular por los accidentes individuales.

136 Argumentum urget sic, ut Paulus Venetus teneat propter hoc cum Scoto, universalia 40
esse in rebus absque intellectus operatione. Verum ad argumentum hoc respondet per
duas conclusiones magister Soto.

137 Prima conclusio. Res non est universale in actu nisi quando actu abstrahitur species
intelligibilis a phantasmatis. Patet, quia esse universale in actu, est esse intelligibile in
actu. Sed res non est actu intelligibilis nisi quando actu abstrahitur eius species, ut patet 45
III *De anima*, textu 8. Nam per speciem intelligibilem receptam in intellectu possibili per
virtutem intellectus agentis, intellectus possibilis sit actu intelligens, ergo non est actu
universale ante huiusmodi abstractionem.

f 8v2 Secunda conclusio. Res nihilominus ante quamcumque operationem intellectus sunt
simpliciter species et genera, et ita sunt appellandae. Quod patet ex communi modo con- 50
cipiendi, quia Petrus est homo et Paulus est homo, et homo est animal et equus est animal.
Nam, licet sine operatione intellectus non sint actu universalis, sunt tamen species et genera.

139 Etiam probatur ex eo quod universale est obiectum intellectus non solum quia actu
moveret sed quia est motivum intellectus, sicut color est obiectum visus, licet actu non
videatur. Sic etiam potest intelligi universale esse genus et species ante operationem in- 55
tellectus et tamen rationem universalis non habet.

140 Et, licet sit obiectum intellectus, ut Scotus argumentatur, et oportet obiectum esse ante
intellectum, cuius est obiectum, non obstat. Ratio est. Nam universale in actu, prout est in
intellectu possibili, praecedit quidem, et sic est ante operationem intellectus possibilis, nam
ante per virtutem intellectus agentis, abstracta specie intelligibili, est universale. Et in hoc 60
sensu est verum quod dicit Scotus universale obiectum intellectus esse ante operationem eius.

141 Si tamen intelligamus operationem intellectus agentis, abstrahentis species intelli-
gibiles a phantasmatis, cuius operatione sit universale actu, tunc universale non est
ante talem intellectus operationem, immo causatur per eam, et nunc universale non est
obiectum intellectus agentis, sed fit ab ipso intellectu agenti universale, et sic obiectum 65
intellectus possibilis fit universale actu per intellectum agentem.

41 verum ad argumentum hoc respondet per duas conclusiones magister Soto *M* : verum ad argumentum
respondetur duabus conclusionibus *S* 49 quamcumque] quancumque *M S* 60 ante *om. S* / est *M*: sit *S*

tracción del intelecto, porque siempre ha sido verdadero que los hombres son de la misma especie y los animales del mismo género.

136 Así insta el argumento, a tal punto que por esa razón Pablo Véneto¹⁵⁵, junto con Escoto,¹⁵⁶ piensa que los universales existen en las cosas sin la operación del intelecto. Pero el maestro Soto¹⁵⁷ responde a este argumento por medio de dos conclusiones.

137 Primera conclusión. Una cosa no es universal en acto sino cuando en acto se abstrae la especie inteligible de las imágenes. Es evidente, porque ser universal en acto es ser inteligible en acto. Ahora bien una cosa no es inteligible en acto sino cuando en acto se abstrae su especie, como es evidente en el libro III *Sobre el alma*, texto 8. En efecto, por medio de la especie inteligible recibida en el intelecto posible por virtud del intelecto agente, el intelecto posible se vuelve inteligente en acto. Por tanto, no hay universal en acto antes de este modo de abstracción.

138 Segunda conclusión. Antes de cualquier operación del intelecto, las cosas no son nada más que simples especies y géneros, y así deben nombrarse. Esto es evidente por el modo común de concebir, porque Pedro es hombre y Pablo es hombre y el hombre es animal y el caballo es animal. Pues, aunque no hay universales en acto sin la operación del intelecto, sin embargo hay especies y géneros.

139 Además se prueba por el hecho de que el universal es objeto del intelecto, no sólo porque en acto lo mueve, sino porque es motivo del intelecto, como el color es objeto de la vista, aunque no se vea en acto. Así puede entenderse que el universal es género y especie antes de la operación del intelecto; y sin embargo no tiene razón de universal.

140 Y, aun cuando, como argumenta Escoto, el universal es objeto del intelecto, y es necesario que el objeto exista antes que el intelecto del cual aquél es objeto, ello no obsta. Hay una razón. En efecto, el universal en acto, en tanto se da en el intelecto posible, ciertamente precede, y así es anterior a la operación del intelecto posible. Pues con anterioridad al intelecto posible, por virtud del intelecto agente, la especie inteligible abstracta es ya universal.¹⁵⁸ En este sentido es verdadero lo que dice Escoto: que el universal, objeto del intelecto, es anterior a la operación de éste.

141 Sin embargo si entendemos esto en relación con el intelecto agente, que abstrae las especies inteligibles de las imágenes por cuya operación se da el universal en acto, entonces el universal no es anterior a tal operación del intelecto más bien es causado por ella, y entonces el universal no es objeto del intelecto agente sino que viene a ser universal por el mismo intelecto agente, y así el objeto del intelecto posible es el universal en acto por medio del intelecto agente.

¹⁵⁵ Vid. nota 128.

¹⁵⁶ Vid. nota 26.

¹⁵⁷ Vid. nota 78.

¹⁵⁸ En la edición salmantina de 1569, dice: pues por virtud del intelecto agente la especie inteligible abstracta llega a ser universal.

142 [In quo differt haec opinio ab Scoto?] Haec sententia videtur quidem convenire cum Scoti opinione quantum ad aliquid, sed differt ab ea in hoc, quia Scotus opinatur rebus secundum se convenire universalitatem, omni prorsus seclusa operatione intellectus. Verum de mente sancti Thomae est id non convenire, sine operatione 70 intellectus. Nam, si intellectus agens species non abstraheret, numquam universale causaretur, licet species et genera essent in potentia tantum. Sed quod sit actu una natura humana in pluribus non est nisi abstrahatur.

143 Solutio. Ad argumenta in contrarium, ex dictis patet solutio. Ad primum enim conce-
f9r1 dimus verum esse ex sua natura habere aptitudinem. | Et sunt species et genera, sed ta- 75
men actu universalia non sunt nisi per operationem intellectus. Ad secundum, conceditur quod universale est obiectum intellectus possibilis, sed tamen non est obiectum intellectus agentis, sed per virtutem eius constat universale, abstrahendo species intelligibiles a phantasmatis. Et sic respondetur ad tertium esse enim reale habet ante operationem intellectus, sed esse universale est per operationem intellectus. 80

67 In quo... Scoto *om. S* 72 tantum *S* : tamen *M* 74 Solutio *om. S* 75 verum + esse *S* 77 sed *om. S*
79 Et sic + respondetur *S*

142 [¿En qué difiere esta opinión de Escoto?] Hasta cierto punto esta sentencia parece convenir con la opinión de Escoto, y sin embargo difiere de ella. Porque Escoto opina que la universalidad conviene a las cosas en cuanto tales, excluida absolutamente toda operación del intelecto. Pero, de acuerdo con el pensamiento de santo Tomás, esto no les conviene sin la operación del intelecto. Pues, si el intelecto agente no abstraiera las especies, nunca se causarían el universal, aun cuando existiesen solamente en potencia especies y géneros. Ahora bien que exista en acto una sola naturaleza humana en muchos, no se da a menos que se abstraiga.

143 Solución. Por lo dicho es evidente la solución de los argumentos en contra.¹⁵⁹ Pues, en cuanto al primero, damos por cierto que el universal, por su propia naturaleza, tiene la aptitud para existir en las cosas; y que en ellas hay especies y géneros; pero no universales en acto, sino por medio de la operación del intelecto. En cuanto al segundo, se concede que el universal es objeto del intelecto posible, pero no es objeto del intelecto agente; por el contrario, por virtud de éste, consta el universal, abstrayendo las especies inteligibles de las imágenes. Y así se responde al tercero, que el universal tiene ser real antes de la operación del intelecto, pero viene a ser universal por la operación del intelecto.

¹⁵⁹ Se refiere, en realidad, a los argumentos a favor.

Q U A E S T I O T E R T I A

De secundis intentionibus

- 144 Quaestio tertia: utrum nomina secundarum intentionum supponant pro singularibus
individuis personaliter. 5
- 145 Argumentum <pro quaestione>. Et videtur quod sic, quia, teste Aristotele, universalia nihil
sunt praeter singularia, sed sunt idem cum eis realiter, licet ratione distinguantur, ut dictum est,
ergo nomina universalium supponent pro singularibus. Ita ut haec sit vera “Petrus est species”
et haec bona consequentia “Petrus est homo”, et “homo est species”, ergo “Petrus est species”.
- 146 Argumentum in contrarium. In contrarium est, quia cum species sit quae praedica- 10
tur de pluribus numero differentibus, et Petrus et Ioannes non sic praedicentur, sequitur
quod species non supponat pro Petro.
- 147 [Nota. <Quid est intentio?>] Pro solutione quaestionis notandum quod,
apud dialecticos, intentio est conceptus intellectus. Unde prima intentio est primus con-
ceptus habitus de re, ut conceptus qui habetur de Petro in quantum talis res. Et termini 15
significantes tales res dicuntur primae intentiones.
- 148 Secunda intentio est secundus conceptus habitus de re, qui ideo secundus dicitur,
quia praesupponit priorem. Nam, cognito homine, intellectus, quia potentia reflexiva,
reflectit se supra rem cognitam et attendens quod talis natura sic abstracta convenit
pluribus numero, format secundum conceptum, scilicet, speciem, quo significatur illa 20
proprietas, scilicet, convenire pluribus.
- 149 Et sic egregie Boetius declarat secundas intentiones fundari in primis tamquam in
fundamento et causa. Nisi enim ex primaria significatione intellectus intelligeret natu-
ram humanam sic pluribus communicatam, non secundum haberet conceptum speciei.

CUESTIÓN TERCERA

Sobre las segundas intenciones

- 144 Tercera cuestión: si los nombres de segundas intenciones se suponen personalmente por los individuos singulares.¹⁶⁰
- 145 Argumento a favor. Y parece que sí, porque, según Aristóteles, los universales no son nada más que los singulares, pero, como se ha dicho, en realidad son uno mismo junto con ellos, aun cuando se distingan por la razón; por tanto, los nombres de los universales se suponen por los singulares. Por tanto, así como es verdadera esta predicación “Pedro es especie”, también es buena esta consecuencia: “Pedro es hombre”, y “hombre es especie” luego “Pedro es especie”.
- 146 Argumento en contra. Hay un argumento en contra, porque la especie es aquello que se predica de muchos que difieren en número, y Pedro y Juan no pueden predicarse así, por tanto se sigue que la especie no se supone por Pedro.
- 147 [Nota. ¿Qué es intención?] Para solucionar la cuestión debe señalarse que, entre los dialécticos, intención es un concepto del intelecto. Donde la primera intención es el primer concepto que se tiene de la cosa. Por ejemplo, el concepto que se tiene de Pedro en cuanto tal. Y los términos significantes de tales cosas se llaman primeras intenciones.
- 148 La segunda intención es el segundo concepto que se tiene de la cosa, y por ello se llama segundo porque se presupone al primero. En efecto, una vez conocido el hombre, el intelecto, porque es potencia reflexiva, reflexiona la cosa antes aprehendida y atendiendo al hecho de que tal naturaleza así abstracta conviene a muchos en número, forma un segundo concepto, a saber, el de especie, por el cual se significa aquella propiedad, es decir, el convenir a muchos.
- 149 Y así el egregio Boecio declara que las segundas intenciones se fundamentan en las primeras, como en el fundamento y la causa. Pues, si el intelecto no inteligiera por medio de la primera significación que de cierta manera la naturaleza humana es compartida por muchos, no tendría el segundo concepto, es decir, el de especie.

¹⁶⁰ Sobre la estrecha relación que, en nuestra opinión, guarda fray Alonso con Ockham a propósito de las “segundas intenciones”, en la cuarta parte de nuestra introducción nos ocupamos de tal asunto.

f9r2 Verum haec talis secunda notitia, quae comparativa est, non facit actu univer|sale, 25
sed praesupposita eius universalitate et communicabilitate, cognoscens illam rei proprie-
tatem, tribuit ei nomen speciei. Et, quia contingit saepe res nominare nomine concep-
tuum, sicut statuum vocamus artem, sic res vocantur intentiones, ut intentio dupliciter
accipitur, uno modo pro conceptu formali, alio modo obiective. Et sic in praesentiarum.

151 [Quid prima <et secunda> intentio?] Prima ergo intentio est id quod 30
primo de re concipitur, sine respectu ad intellectum. Secunda intentio est quod secun-
dum concipitur de re per operationem intellectus. Ex istis sequitur quod tam prima in-
tentio quam secunda, si formaliter accipiuntur, sunt entia realia; si vero obiective, prima
intentio est ens reale, secunda rationis. Et si prima non est relatio, secunda tamen est
relatio rationis, quia per operationem intellectus solum. Quae relatio non est qua univer- 35
sale vel illa secunda intentio ad intellectum refertur, sed quia ad sua inferiora et de quibus
praedicatur refertur.

152 Et sic, licet secunda intentio sit ens rationis et vocetur ens diminutum, non tamen est
fictitium ut Chimaera. Nam non est ens rationis sicut pura negatio, quae nullum prorsus
habet fundamentum in re correspondentem, nec est tantum sicut privatio, quae, licet sit ens 40
rationis, habet fundamentum remotum animal et propinquum aptitudinem ad videndum.

153 Sed tamen relatio seu universalitas quae est relatio rationis habet in re fundamentum
remotum, scilicet, naturam denominatam speciei vel generis, et fundamentum proximum
est cognitio, quia per intellectum abstrahitur, quorum abstractorum non est mendacium,
ut solet dici,^A *abstrahentium enim non est mendacium.* 45

34 si S : sic M 35 qua S : q M 39 quae S : q M 40 tantum om. S / quae S : q M 41 ad videndum M : ad
actum S 44 abstrahitur + in quo differt a privatione S 44 mendacium S : mendatium M

^A Cfr. Arist., *Ph.*, II, 2 (193b34-35): <τὰ συμβεβηκότα> τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει, οὐδὲ
γίγνεται ψεῦδος χωριζόντων.

150 Pero esta segunda noción, que es comparativa, no produce el universal en acto, sino que, presupuesta su universalidad y comunicabilidad, el intelecto, al conocer aquella propiedad de la cosa, le atribuye el nombre de especie. Y, porque con frecuencia acontece que las cosas se nombran por el nombre de los conceptos, como cuando llamamos a una estatua arte, las cosas se llaman intenciones, de tal suerte que la intención se asume de dos modos: como concepto formal y como concepto objetivo. Así está la cuestión.

151 [¿Qué es la primera, y la segunda intención?] En consecuencia, la primera intención es aquello que en primer lugar se concibe¹⁶¹ de la cosa, sin relación con el intelecto. La segunda intención es aquello que en segundo lugar se concibe de la cosa por medio de la operación del intelecto. De esto se sigue que tanto la primera intención como la segunda, si se asumen formalmente, son entes reales, pero, si se entienden objetivamente, la primera intención es ente real, la segunda ente de razón. Y si la primera no es relación, la segunda, sin embargo, es relación de razón, porque sólo se concibe por medio de la operación del intelecto. Relación que no se da porque el universal, o aquella segunda intención, se refiere al intelecto sino porque se refiere a sus inferiores y de ellos se predica.

152 Y así, aunque la segunda intención es ente de razón¹⁶² y se llame ente diminuto,¹⁶³ sin embargo éste no es ficticio, como sucede con la Quimera. En efecto, la Quimera no es ente de razón como pura negación,¹⁶⁴ porque de ninguna manera tiene fundamento que corresponda totalmente con una cosa; ni tampoco es como privación,¹⁶⁵ pues, aunque es ente de razón, tiene cierto fundamento que remonta al animal y cierta capacidad para ser vista.¹⁶⁶

153 Ahora bien la relación o universalidad que es relación de razón tiene fundamento que remonta a una cosa, a saber, a la naturaleza que denomina a la especie o al género, y tiene también fundamento próximo en la cognición, porque se abstrae por medio del intelecto,¹⁶⁷ de cuyas abstracciones no se da falsedad,¹⁶⁸ pues, como suele decirse,¹⁶⁹ *de lo que se abstrae no se da falsedad*.

¹⁶¹ anot. ms.: "*concipitur*", *id est, quod convenit res de se* ("se concibe", es decir, lo que le conviene de suyo).

¹⁶² "Ente de razón" (*ens rationis*) es aquello que sólo puede existir como contenido del pensamiento, careciendo, por tanto, de existencia "en sí", es decir, como ente independiente del pensar. Por consiguiente, al ente de razón se le llama "ente" en sentido impropio, como efecto de concebirlo nosotros a modo de tal. Sin embargo, no es necesariamente una mera imagen engañosa; antes bien tiene, por lo regular, un determinado fundamento real ontológico (*fundamentum in re*), al que la peculiaridad de nuestro pensamiento añade un determinante puramente mental.

¹⁶³ "Ente diminuto" (*ens diminutum*) es un ser intermedio entre el ser real y el de razón; el mejor ejemplo, es la Quimera, como en seguida lo explica fray Alonso.

¹⁶⁴ La negación tiene su lugar en el juicio. De ordinario niega la existencia de un objeto, es decir, expresa su no ser; y tal negación es verdadera cuando, en efecto, el objeto correspondiente no existe.

¹⁶⁵ "Privación" significa generalmente la no existencia de un estado o propiedad en una cosa o persona capaces de ello y que habrían de poseerlos para ser perfectas en su especie.

¹⁶⁶ En la edición salmantina, cambia la expresión "ad videndum" por "ad actum"; de tal modo que habría que leer: (la Quimera) tiene cierto fundamento que remonta al animal y capacidad próxima al acto.

¹⁶⁷ En la edición de Salamanca (1569) añade: en lo cual difiere de la privación.

¹⁶⁸ anot. ms.: *relatio rationis medio modo se habet inter negativa et privativa* (la relación de razón es un modo intermedio entre la privación y la negación).

¹⁶⁹ *Cfr.* Arist., Ph., II, 2 (193b34-35): <las propiedades de las cosas> en el pensamiento son separables del cambio, y no hace diferencia ni se produce ningún error al separarlas.

154 Prima conclusio ad quaestionem. Ad quaestionem ergo respondetur per duas conclusiones quarum prima: nomen secundae intentionis universalis non supponit pro singulari in quo est natura, sed pro sola natura sic abstracta cui convenit illa intentio.

155 Quod probatur de hoc nomine species. Non enim supponit pro Petro aut Ioannes sed pro homine in universali. Quod ex dialecticorum regula constat: *talia sunt subiecta quae permittuntur ab eorum praedicatis*. Nomen enim secundae intentionis, positum a parte praedicati, proprium appellat conceptum, supra subiectum. Ut in hac: “homo est species”, facit praedicatum, ut subiectum supponat pro homine non quomodocumque, sed in quantum concipitur illo universali conceptu “homo”. Et sic res quae est homo est species, f9v1 in quantum obiicitur huic conceptui “homo” | per quem abstrahitur a singularibus. 55

156 Et sic facit ut *ly* homo supponat suppositione non personali sed simplici pro natura, ut nos diximus quando de suppositionibus locuti sumus. Patet in hac: “Petrus est species” est falsa, et haec “homo est species” est vera. Causa est quia *ly* species nomen secundae intentionis non supponit pro re in qua est natura, nam alias tam vera esset haec “Petrus est species” sicut ista “homo est species”, sed ista secunda conceditur ut vera, ergo... Ratio 60 est quia in ista: “homo est species”, *ly* species supponit pro illa natura universali sic considerata et per intellectum abstracta.

157 Secunda conclusio. Sicut nomen secundae intentionis speciei vel generis non supponit pro individuo sed pro natura cuius est intentio, sic nomen secundae intentionis individui non supponit pro specie vel pro genere. Probatur. Haec est falsa: “homo est individuum”, 65 et non ob aliud nisi quia individuum non significat speciem neque genus, ergo sequitur quod nomen individui solum supponit pro individuo et non pro specie vel genere.

158 Solutio quaestionis. Et sic manet soluta quaestio, videlicet, quod nomina secundae intentionis solum supponant pro illa natura abstracta per operationem intellectus agentis abstrahentis a conditionibus individuantibus. 70

159 [Ad argumentum in contrarium] Ad argumentum in contrarium, quando dicebatur “quia universalis nil aliud sunt quam ipsa singularia quia idem realiter, &c., licet ratione distinguantur”, concedimus ita esse, sed non sequitur ergo intentio pro illis

154 Primera conclusión de la cuestión. Por lo tanto se responde a la cuestión por medio de dos conclusiones. Primera conclusión: los nombres de segunda intención universal no se suponen por lo singular en que es naturaleza, sino sólo por la naturaleza de tal manera abstracta a quien conviene aquella intención.

155 Esto se prueba del nombre de especie. Pues no se supone por Pedro o Juan, sino por el hombre universal. Lo que consta por la regla de los dialécticos: *tales son los sujetos cuales son sus predicados*. En efecto, el nombre de segunda intención, puesto aparte del predicado, se llama, además de sujeto, concepto propio. Por ejemplo, en “el hombre es especie”, <especie> viene a ser predicado en la medida en que el sujeto se supone por el hombre, y no de cualquier modo sino en cuanto el término “hombre” se concibe como aquel concepto universal. Y así la cosa, que es el hombre, es especie en cuanto se pone en lugar de este concepto,¹⁷⁰ por medio del cual se abstrae de los singulares.

156 Y así sucede que el término hombre no se supone por suposición personal sino por aquella naturaleza simple, como dijimos cuando hablamos de las suposiciones.¹⁷¹ Es evidente, porque esta predicación “Pedro es especie” es falsa, y “el hombre es especie” es verdadera. La causa de esto es porque el término especie, que es nombre de segunda intención, no se supone por la cosa en que es naturaleza, pues de otro manera tanto sería verdadera esta “Pedro es especie” como esta “el hombre es especie”; pero la segunda se conocele como verdadera, *ergo...* La razón es porque en esta última “el hombre es especie”, el término especie se supone por aquella naturaleza considerada universal y abstraída por medio de la operación del intelecto.

157 Segunda conclusión. Así como el nombre de segunda intención, el de especie o el de género, no se supone por el individuo sino por la naturaleza de la cual es intención, así también el nombre de segunda intención de individuo no se supone por la especie o por el género. Se prueba: “el hombre es individuo” es falsa, y no por otra cosa sino porque el individuo no significa la especie ni el género; por tanto se sigue que el nombre de individuo sólo se supone por el individuo y no por la especie ni por el género.

158 Solución. Así queda resuelta la cuestión. A saber: los nombres de segunda intención sólo se suponen por aquella naturaleza abstraída por medio de la operación del intelecto agente, que la abstrae de las condiciones individuales.

159 [En cuanto al argumento en contra¹⁷²] En cuanto al argumento en contra, donde se decía que “los universales no son otra cosa más que los singulares, pues son uno mismo en realidad, aunque se distingan por la razón”¹⁷³; concedemos que así es, pero no se sigue como consecuencia que la intención se suponga por aquéllos, porque la intención es causada por medio de la operación del intelecto que la abstrae, y, aunque en verdad la

¹⁷⁰ Es decir, el concepto de hombre universal.

¹⁷¹ Fray Alonso trata las propiedades de los términos, en particular la suposición, en la *Recognitio summularum*.

¹⁷² Se refiere, en realidad, al argumento a favor con el cual inicia la cuestión.

¹⁷³ Parágrafo 145.

supponit. Quia intentio est causata per operationem intellectus abstrahentis et, licet in veritate ipsa natura non sit nisi in singulari, tamen quia intentio ad ipsam naturam termi- 75 natur sic consideratam prout abstracta, in qua abstractione habet rationem universalis, ob id solum intentio supponit pro tali natura, et non pro singulari in quo est ipsa natura.

160 [R e p l i c a t u r] Sed posset quis contra solutionem insurgere hoc non posse stare. Nam, cum, ut dictum est supra, natura ipsa sit idem realiter cum singulari, quomodo potest in veritate fieri talis abstractio? Et si fieri non potest, cum natura non per se reperia- 80 tur, sequitur secundam intentionem solum pro re singulari supponere.

161 [N o t a : d u p l e x a b s t r a c t i o] Pro solutione notandum quod, ut dicit sanctus f 9v2 Thomas I^a, q.85, a.1, ad 1,^A abstrahere contingit duplici|ter. Uno modo per modum compositionis aut divisionis, et isto modo abstrahere rem ab aliquo a quo separata non est non contingit sine falsitate, ut si quis abstraheret risibilitatem ab homine. Alio modo contingit 85 abstrahere per modum simplicitatis, sicut quando intelligimus unum in aliqua re, non considerando aliam rem. Ut, si albedinem considerem in lacte non considerando dulcedinem, fieret talis abstractio, vel considerando risibile in homine nihil de rationali considerando.

162 Et sic solet fieri abstractio, et de istis dicitur abstrahentium non est mendacium. Potest enim intellectus per vim suam illa, quae separata non sunt, distinguere et separare unam intelligendo 90 sine alia. Et sic intellectus abstrahit universale a singularibus et naturam specificam a suis individuis, et genericam ab speciebus et sic fit abstractio. Et ibidem sanctus Thomas, et in *Opusculum* 55 sic intellegit. Et quidem ista abstractio cuius non datur mendacium fit penes hoc, quod intellectus comparat illam naturam sic abstractam a conditionibus individuatibus ad ipsa singularia.

76 sic om. S 87 albedinem + considerem S 94 sic om. S

^A *Summa Theol.*, I^a, q.85, a.1, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.

naturaleza misma no se da sino en lo singular, sin embargo, porque la intención se determina respecto de la naturaleza misma considerada como abstracta, en cuya abstracción tiene razón de universal, por ello la intención sólo se supone por tal naturaleza y no por lo singular en el cual es naturaleza.

160 [R é p l i c a] Pero alguien podría objetar que esta solución no puede sostenerse. Pues, dado que, como dijimos antes, la naturaleza misma es en realidad uno mismo junto con lo singular, cómo puede ser verdadera tal abstracción. Y, si no puede acontecer esto, dado que por sí misma la naturaleza no se encuentra sino por sus singulares, se sigue que la segunda intención sólo se supone por la cosa singular.

161 [N o t a: l a a b s t r a c c i ó n e s d o b l e] Para solucionar la cuestión debe señalarse, como dice santo Tomás en I^a, q.85, a.1, ad 1,¹⁷⁴ que el abstraer sucede de dos modos: en uno por composición y división, y de este modo el abstraer una cosa de algo de lo cual no está separada no sucede sin falsedad, como si alguien abstrajera la risibilidad del hombre; en otro modo el abstraer sucede por simplicidad, como cuando entendemos algo en una cosa sin considerarlo en otra. Tal abstracción sucedería, por ejemplo, si yo considerara la blancura de la leche sin tener en cuenta su dulzura, o considerando lo risible en el hombre prescindiendo de lo racional.

162 Así suele suceder la abstracción. Por ello se dice que lo abstracto no es falso. En efecto el intelecto, por su propia fuerza, puede distinguir y separar aquellas cosas que no están separadas, entendiendo una sin la otra. Y así el intelecto abstrae el universal de los singulares, y la naturaleza específica de sus individuos y la naturaleza genérica de las especies. Así acontece la abstracción. Allí mismo lo expresa santo Tomás, y así lo entiende en el *Opúsculo 55*. Y ciertamente esta abstracción, de la cual no se da falsedad, sucede dependiendo de que el intelecto compare aquella naturaleza abstraída de las condiciones individuales con los singulares mismos.

¹⁷⁴ *Summa Theol.*, I^a, q.85, a.1, ad 1: a la primera objeción hay que decir: hay dos maneras de abstraer. 1) Una, por composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. 2) Otra, por consideración simple y absoluta, como cuando entemos una cosa sin pensar en ninguna otra. Así, pues, abstraer según la primera manera indicada, esto es, abstraer con el entendimiento cosas que en la realidad no están abstraídas, no puede darse sin error. Pero no hay error en abstraer según la segunda manera, como resulta evidente en el orden sensible, pues si pensamos o decimos que el color de un cuerpo no le es inherente, o que está separado de él, hay falsedad en el juicio o en la expresión. En cambio, si consideramos el color y sus propiedades sin referencia alguna a la manzana en que está el color, o expresamos de palabra lo que así entendemos, no habrá error ni en el juicio ni en la expresión. Pues la manzana no pertenece a la esencia del color, y, consecuentemente, no hay inconveniente en que consideremos el color sin referirnos para nada a la manzana. Igualmente, lo que pertenece a la esencia específica de cualquier objeto material, una piedra, un hombre o un caballo, puede ser considerado sin sus principios individuales, que no entran en el concepto de esencia. En esto consiste precisamente abstraer lo universal de lo particular por la especie inteligible de las imágenes, esto es, considerar la naturaleza específica independientemente de los principios individuales representados por las imágenes.

163 Solutio. Ex istis ergo solvitur argumentum, nam, licet verum sit naturam ipsam non re- 95
periri nisi in singularibus, intentio tamen non supponit pro singularibus, sed pro natura ipsa
sic abstracta ab intellectu, sine aliquo mendatio in hoc quod illam naturam consideratam
absolute, sine aliqua conditione individuante comparat intellectus ad singularia ipsa, quae
talem participant naturam. Et, licet realiter non differant sed ratione, sufficit talis differen-
tia et distinctio ad hoc quod intellectus possit naturam ipsam sic denudatam considerare. 100

164 [N o t a] Hic obiter notandum erit, ut bene notat magister Soto in ista quaestione et
Ayala in suis *Praedicabilibus*, in prima quaestione: *De existentia universalium*, quendam male
intellexisse sanctum Thomam putantem eum dicere illam naturam fieri universalem sine
comparatione intellectus ad singularia, sed, ut dicit Ayala, a veritate Thomae, toto caelo
deviavit, cum ipse in locis citatis dicat, quod species non est universalis, quia est in anima; 105
sed ex hoc quod comparatur ad multa singularia.

165 Sed, pro complemento materiae de universalibus, oportet notare modum loquendi in
f 10r1 istis et similiter advertere quomodo sit verum solum ratione distingui uni|versalia ab ipsis
singularibus in quibus sunt et quid antiqui senserunt de ipsis universalibus.

166 [D u p l i c i t e r c o n t i n g i t l o q u i d e u n i v e r s a l i b u s] Quantum ad pri- 110
mum de universalibus contingit dupliciter loqui. Uno modo per nomina primae intentio-
nis, alio modo per nomina secundae intenionis.

167 Primo modo enuntiando concretum de concreto aut abstractum de abstracto aut abs-
tractum de concreto. Exemplum primi, ut “homo est animal”, “homo est rationalis”. Et sic
notum est has predicationes esse veras formaliter, quia quidditative unum de alio. 115

168 Secundo modo contingit sic: “humanitas est animalitas”, “humanitas est rationali-
tas”. Utrum ista veniant concedendae? Nam reales omnes concedunt eas veras praedica-
tiones sicut quando concretum de concreto sic quando abstractum de abstracto. Doctor
subtilis tamen negat esse veram praedicationem in I *Sententiarum*, d. 2, q. 7 et d. 5, q. 1. Et
ratio eius est, quia ponit inter illa formalem distinctionem, de qua inferius. 120

97 sic om. S 100 sic om. S 101 bene om. S / magister om. S 103 sine comparatione intellectus ad singu-
laria M : solum per comparationem intellectus ad singularia S 107 singularia + sed absque tali comparatione
S 114 exemplum primi S : primo modo M 118 sicut om. S

163 Solución. Con base en lo anterior, se soluciona el argumento, pues, aunque es verdadero que la naturaleza misma no se encuentra sino en los singulares, sin embargo la intención no se supone por los singulares, sino por la naturaleza misma que se abstrae por el intelecto, sin falsedad alguna en tanto que el intelecto compara aquella naturaleza considerada como absoluta, sin condición individual alguna, con los singulares mismos, que participan de tal naturaleza; y aunque no difieren en realidad sino sólo por la razón, son suficientes tal diferencia y distinción para que el intelecto pueda considerar a la naturaleza misma como desprovista de sus condiciones individuales.

164 [Nota] De paso deberá señalarse aquí, como bien anota el maestro Soto respecto de esta cuestión y Ayala¹⁷⁵ en sus *Predicables* en la primera cuestión: *Sobre la existencia de los universales*, que interpretó mal a santo Tomás cierto filósofo, cuando afirmó que aquél había dicho que la naturaleza llega a ser universal sin necesidad de que el intelecto la compare con sus singulares;¹⁷⁶ pero, como dice Ayala, santo Tomás se alejó del camino correcto y de la verdad, puesto que él mismo en los lugares citados dice que la especie no es universal, porque está en el alma; pero es por esto que se compara con muchos singulares.¹⁷⁷

165 Ahora bien, como complemento para la materia de los universales, es conveniente indicar el modo de hablar sobre ellos, y asimismo advertir en qué sentido es verdadero que los universales se distinguen de los individuos mismos en los cuales existen solamente por la razón, y además qué pensaron los antiguos de los universales mismos.

166 [El hablar sobre los universales acontece de dos modos] En cuanto a lo primero, el hablar sobre los universales sucede de dos modos: en uno por medio de los nombres de primera intención y en otro por medio de los nombres de segunda intención.

167 El primer modo se da enunciando lo concreto de lo concreto o lo abstracto de lo abstracto o lo abstracto de lo concreto. Ejemplo del primer caso: “el hombre es animal”, “el hombre es racional”. Y así es de señalarse que estas predicaciones son verdaderas formalmente, porque quiditativamente¹⁷⁸ se sigue lo uno de lo otro.

168 En el segundo caso sucede así: “la humanidad es animalidad”, “la humanidad es racionalidad”. Sobre si estas predicaciones deben aceptarse, todos los realistas conceden que son verdaderas predicaciones aquéllas donde se predica tanto lo concreto de lo concreto como lo abstracto de lo abstracto. Sin embargo, el Doctor sutil niega que sean verdaderas predicaciones en libro I de las *Sentencias*, d. 2, q. 7 y d. 5, q. 1. Y su razón es porque establece

¹⁷⁵ Fray Alonso refiere a esta persona como su maestro y autor de un libro *Sobre los predicables*, en *Dialectica resolutio*, Liber I, *Quaest. unica. De genere*. fol.12r1; fuera de estas noticias, no tengo más datos.

¹⁷⁶ En la edición salmantina de 1659, cambia sustancialmente la redacción de la frase: sin necesidad de que el intelecto la compare con sus singulares. En vez de esto, se lee: solamente porque el intelecto la compara con sus singulares.

¹⁷⁷ La misma edición salmantina de 1569, agrega lo siguiente: pero sin tal comparación.

¹⁷⁸ La expresión *quid est res* (qué es la cosa) es traducción de la frase aristotélica *tì tò estí*, y pregunta por la esencia del sujeto. Suele, por tanto, utilizarse como equivalente del término “esencia”. En escolástica tal expresión sustantivó en la forma *quidditas* (quididad) y derivó también en el adverbio *quidditative* (quiditativamente). Ambos términos, pues, connotan la esencia o sustancia del objeto. Para fray Alonso, quididad, sustrato, esencia y naturaleza son lo mismo. *Vid.* parágrafos 190-191.

169 Tertio praedicatur abstractum de concreto, ut “homo est humanitas”. Et hanc omnes reales dicunt esse falsam. Quam negant non quia distinguatur essentia hominis ab ipso cuius est, sed propter diversum modum significandi terminorum, quia abstractum significat per modum formae et sic per modum partis, et concretum seu denominatum per modum habentis formam et sic per modum totius. 125

170 Et ob id potius conceditur homo habet humanitatem quam homo est humanitas. Et sic ait Aristoteles II *De anima*, commento 64: *humanitas non net aut ambulat, sed homo*. Sic antiqui omnes distinctionem realem ponebant inter hominem et humanitatem. Quia aliquid includitur in supposito, quod non est de essentia naturae vel speciei, quae per definitionem declaratur.

171 Quando vero universalia nominibus secundae intentionis nominantur, iam dictum est 130 in quaestione praecedenti, ut quando dicitur “homo est species”, “animal est genus”, “Petrus est individuum”. Restat dicere de distinctione realis et rationis.

172 [Quomodo aliqua distinguuntur? Distinctio realis et rationis] Pro nunc, alibi forte latius, distinguuntur aliqua realiter quando se habent sicut res et res, et unum non est aliud, seclusa omni operatione intellectus, sicut accidens et 135 subiectum et Petrus et Ioannes.

173 Alia distinguuntur ratione, et sunt illa quae sunt idem in veritate sed tamen, secundum operationem intellectus, fit distinctio et abstractio unius ab alio, ut universale distinguitur a singulari in quo est, ut dictum est naturam humanam distingui per operationem intellectus a Petro in quo est, non distinguitur sicut res et res, sicut in homine 140 animalitas et rationalitas solum ratione distinguuntur, et Petrus dormiens distinguitur a se ipso quando disputat per solam operationem intellectus.

174 Omnes antiqui fuerunt contenti hac duplici distinctione, scilicet, reali et rationis.

175 [Distinctio formalis] Doctor subtilis suo ingenio adinvenit aliam distinctionem mediam inter has duas, quam vocat formalem, minorem quidem reali sed maiorem 145 quam sit rationis. In loco supra citato et in distinctione 8, quaestione 4, loquens de attributis divinis, dicit: *illa distinguuntur formaliter quae, licet sint una res, aliquid tamen est de essentia et definitione quidditativa unius quod non est de essentia alterius*.

entre ellas una distinción formal, de la cual se hablará más adelante.¹⁷⁹

169 El tercer caso sucede cuando se predica lo abstracto de lo concreto. Por ejemplo: “el hombre es humanidad”. Todos los realistas dicen que ésta es falsa.¹⁸⁰ Y la rechazan no porque la esencia del hombre se distinga de aquello mismo de lo cual es, sino por causa de los diversos modos de significación de los términos, porque lo abstracto se significa por la forma y así por la parte; y lo concreto o denominado por el que tiene la forma y así por el todo.

170 Por ello se concede más bien que el hombre tiene humanidad que el hombre es humanidad. Así lo dice Aristóteles en el libro II *Sobre el alma*, comentario 64: *la humanidad no teje o camina sino el hombre*. Tan es así que todos los antiguos establecían una distinción real entre el hombre y la humanidad; porque se incluye en un supuesto cualquier cosa que no es parte de la esencia de su naturaleza o especie, esencia que se declara por su definición.

171 Ya se ha dicho en la cuestión precedente cuándo los universales se designan por los nombres de segunda intención. Por ejemplo cuando se dice: “el hombre es especie”, “animal es género”, “Pedro es individuo”. Resta hablar de la distinción real y la distinción de razón.

172 [¿De qué modo algo se distingue realmente? Distinción real y de razón] En otra ocasión se hablará con mayor amplitud, por ahora algunas cosas se distinguen realmente cuando, excluida toda operación del intelecto, se consideran como una y otra cosas, y uno no es otro, como el accidente y el sujeto, Pedro y Juan.

173 Otras cosas se distinguen por la razón, y son aquellas que en verdad son uno mismo, y sin embargo, de acuerdo con la operación del intelecto, ocurre el distinguir y el abstraer uno del otro, como el universal se distingue del singular en el cual existe, tal como se dijo que la naturaleza humana se distingue de Pedro en el cual existe, por medio de la operación del intelecto, y aún así no se distinguen como una y otra cosa, como a su vez la animalidad y racionalidad en el hombre sólo se distinguen por la razón; y Pedro cuando duerme sólo se distingue de él mismo cuando disputa por medio de la operación del intelecto.

174 Todos los antiguos estuvieron de acuerdo con esta doble distinción: la real y la de razón.

175 [Distinción formal] El doctor sutil, gracias a su ingenio, encontró otra distinción intermedia entre esas dos, a la cual llamó formal, ciertamente menor que la real pero mayor que la de razón. En el pasaje arriba citado¹⁸¹ y en la distinción 8, cuestión 4, hablando de los atributos divinos, dice que *se distinguen formalmente aquellas cosas que, aunque son una sola, sin embargo, algo que no es de la esencia quidditativa de uno es de la esencia y definición del otro*.¹⁸²

¹⁷⁹ Parágrafos: 175-176.

¹⁸⁰ La edición de Salamanca (1569) añade: aunque Ockam la conceda, como lo dijimos antes.

¹⁸¹ Se refiere a la cita del párrafo 168: I *Sententiarum*, d. 2, q. 7 y d. 5, q. 1.

¹⁸² En la Edición vaticana la d.8, q.4 versa sobre la simplicidad de Dios; desafortunadamente, no encontramos la cita que fray Alonso expresa. Tampoco acertamos al buscar las dos referencias anteriores.

176 Et sic ad propositum dicit humanitas est eadem res quae animalitas, sed quia in definitione humanitatis includitur rationalitas, quae non includitur in definitione animalita- 150
tis, humanitas et animalitas distinguuntur formaliter. Ob id dicit hanc esse falsam “humanitas est animalitas”, licet haec sit vera “humanitas est res quae est animalitas”.

177 Verum sanctus Thomas et alii solum ponunt rationis distinctionem inter humanitatem, animalitatem et rationalitatem. Et licet opinio Scoti possit defendi et habeat suam probabilitatem, tamen videtur esse contra intentionem Aristotelis qui ponit so- 155
lum rerum duas distinctiones, scilicet, realem et rationis (V *Metaphysicae*, commento 14 et libro VI, commento 6). Cum ergo distinctio sequatur rerum naturam et non detur nisi ens reale et ens rationis, non est necessarium ponere distinctionem ultra realem et rationis. Sed de hoc alias.

178 [Quid antiqui de universalibus?] Sequitur quid antiqui senserint de 160
istis universalibus. Commentator Averrois, ultra illa quae supra allegata sunt, in libro *Perihermeneias*, commento 4,^A super illa Aristotelis verba: *rerum aliae sunt universales*, ait: *intentiones sunt duobus modis aut universales aut particulares*. Universalis definitionem glossat sic: *est intentio de cuius proprietate est quod praedicetur de pluribus, ut animal, de homine et de equo*. Ubi constat intentiones capi non pro conceptibus sed pro ipsis rebus cognitis, quod 165
maxime favet realibus.

f 10v1 Boetius, gravissimus auctor simul et beatus, in editione secunda *Perihermeneias*, libro II, ait: *omnis propositio significationis suae proprietatem ex subiectis intellectis capit, sed quoniam necesse est in intellectu rerum esse similitudines, vis propositionum per intellectum ad res quoque continuatur*. Atque ideo, cum aliquid affirmare vel negare cupimus, hoc ad intellectus et 170
conceptiones animaeque qualitatem refertur. Quod enim imaginatione intellectuque concipimus, id in affirmatione vel negatione ponentes affirmamus vel negamus. Haec ille.

149 sic om. S / quae S : q M 158 non S : nec M / est M : erit S 160 senserint S : senserit M 163 glossat S : glosat M

^A *Int.*, 7 (17a38).

- 176 Y así, a propósito, dice que la humanidad es lo mismo que la animalidad, pero, porque en la definición de humanidad se incluye la racionalidad, que no se incluye en la definición de animalidad, la humanidad y la animalidad se distinguen formalmente. Por ello dice que es falsa esta “la humanidad es animalidad”, aunque es verdadera esta “la humanidad es una cosa que es animalidad”.
- 177 Pero santo Tomás y otros sólo consideran la distinción racional entre humanidad, animalidad y racionalidad. Y, aunque podría defenderse la opinión de Escoto, pues tiene su probabilidad, sin embargo parece que está en contra de la intención de Aristóteles, quien, en el libro V de la *Metafísica*, comentario 14 y libro VI, comentario 6, establece solamente dos distinciones entre las cosas, a saber, la real y la de razón. En consecuencia, dado que la distinción se sigue de la naturaleza de las cosas y no se da sino como ente real y ente de razón, no es necesario poner otra distinción más allá de la real y la de razón. Pero de esto debe hablarse en otro momento.
- 178 [¿Qué pensaron los antiguos de los universales?] Sigue qué pensaron los antiguos sobre los universales. El comentador Averroes, además de las cosas que antes se alegaron, dice, en el libro *Sobre la interpretación*, comentario 4, respecto de las palabras de Aristóteles¹⁸³: *de las cosas unas son universales, que las intenciones son de dos modos: universales o particulares*. Así glosa la definición del universal: *el universal es intención, cuya propiedad es el predicarse de muchos, como animal del hombre y del caballo*. Donde consta que las intenciones se asumen no por los conceptos sino por las mismas cosas conocidas, lo que en gran medida favorece a los realistas.
- 179 Boecio, autor gravísimo e igualmente beato¹⁸⁴, en la segunda edición del *Sobre la interpretación*, libro II, dice que *toda proposición toma de los sujetos inteligidos la propiedad de su significación, pero, ya que es necesario que existan imágenes semejantes de las cosas en el intelecto, la fuerza de las proposiciones también es continua a las cosas por medio de la operación del intelecto*. E incluso, puesto que deseamos afirmar o negar algo, tal cosa concierne tanto a las concepciones del intelecto como a la cualidad del alma. Pues, al proponer, afirmamos o negamos aquello que concebimos en la imaginación y en el intelecto. Esto es lo que afirma Boecio.

¹⁸³ *Int.*, 7 (17a38).

¹⁸⁴ Es célebre aquella noticia según la cual Boecio (Roma, ca. 480-Milán, 524), durante el largo año que paso en prisión antes de ser torturado y decapitado en el *Ager Calventienus*, al norte de Pavía, supuestamente por haber conspirado a favor del Imperio Bizantino y en contra de la corte de Teodorico, rey de los ostrogodos en Italia, escribió el famoso diálogo *De consolazione philosophiae*; y aunque esta obra tuvo gran importancia para la ulterior teología del cristianismo medieval, hubo quienes llegaron a discutir si realmente Boecio había sido cristiano, porque en dicha obra no plantea los problemas que allí expone en términos de la fe cristiana; por el contrario sigue más bien los presupuestos estoicos. Tal vez ecos de esta discusión están en la palabra “beatus”, con la cual fray Alonso califica a Boecio, a fin de poner en claro el cristianismo del filósofo romano. “Beato” también es un estado anterior a la santidad, que la Iglesia católica suele conceder a ciertos personajes; pero no consta que, en época de fray Alonso, Boecio hubiera sido beatificado. Es hasta el 25 de diciembre de 1883 cuando León XIII, tal vez porque la ciudad de Pavía lo celebra en la liturgia como mártir de la fe, aprobó su culto, sólo para la diócesis de Pavía. Para muchos, Boecio representa la unión entre la filosofía antigua y la medieval. Su obra, de gran autoridad en la Edad Media, comprende la traducción de la *Isagogé* de Porfirio y varias obras de Aristóteles, sobre todo las *Categorías* y el tratado *Sobre la interpretación*. Hasta el siglo XII, Boecio fue la principal fuente de información sobre la filosofía antigua.

180 Ex quibus coligere licet quod in hac: “homo est animal”, cum subiicitur universale, subiectum erit homo, secundum quod habet esse cognitum. Et sic universale erit conceptus obiectivus, ut supra diximus; et post dicit, ex rebus intellectis, sumitur quantitas propositionis, et ex placito, qualitas. Videmus enim alias esse in rebus huiusmodi qualitates, quae in aliam convenire non possunt, sed in unam particularem singularemque substantiam. Alia est enim qualitas singularis, ut Platonis vel Socratis, alia est quae communicata cum pluribus, totam se singulis, et omnibus praebet, et ipsa humanitas est huiusmodi qualitas, quae singulis tota et omnibus tota. 180

181 Cum hoc ergo ita sit, homo dicitur universale, ipsa vero platonitas particulare, et infra homo est universale, humanitas namque ex singulorum hominum collecta naturis in unam quodammodo redigitur intelligentiam.

182 Teophrastus, Aristotelis discipulus, universale vocat quod de pluribus naturaliter praedicatur, ut homo, non quod positione, ut hoc nomen Alexander de Troyano et Macedoni filio Philippi praedicatur. Hoc enim positione de pluribus dicitur, illud natura. Haec ille. 185

183 Et haec sufficiant de universalibus.

180 De lo cual conviene deducir que en esta proposición “el hombre es animal”, puesto que el universal se sujeta, el sujeto será “hombre” en tanto que tiene “ser conocido”¹⁸⁵. Por consiguiente el universal será un concepto objetivo como dijimos antes;¹⁸⁶ y en seguida dice¹⁸⁷ que de las cosas inteligidas se asume la cantidad de la proposición, como a partir de su principio [*explacito*], se conoce su cualidad. Veremos, en efecto, que en las cosas hay de tal modo ciertas cualidades que no pueden convenir en otra sustancia sino en una particular y singular. Pues una es la cualidad singular, como la de Platón y Sócrates, y otra es aquella que, compartida igualmente por muchos, aun cuando toda ella es singular, se presenta en todos. La humanidad misma es de este tipo de cualidad, pues toda ella es singular pero a la vez conviene a todos.

181 En consecuencia, puesto que esto es así, “hombre” es universal, pues la “platoneidad” es particular; pues también la humanidad, una vez conjuntada a partir de la naturaleza de los hombres singulares, se reúne en una sola noción.

182 Teofrasto¹⁸⁸, discípulo de Aristóteles, llama universal a aquello que se predica de muchos por naturaleza, como el término “hombre”; pero no considera universal a aquello que se dice por suposición, como el nombre de Alejandro que se afirma del de Troya y del hijo de Filipo de Macedonia. En efecto, éste se predica de muchos por suposición; aquél por naturaleza. Hasta aquí Teofrasto.

183 Y sea suficiente lo dicho sobre los universales.

¹⁸⁵ Sobre la expresión “ser conocido”, véase la nota 54.

¹⁸⁶ *Vid.* párrafos: 110-116.

¹⁸⁷ Boecio, según parece.

¹⁸⁸ Teofrasto (*ca.* 372/374-287 a.C.), filósofo y naturalista griego nacido en Eresos (villa marítima de la isla de Lesbos). Según parece, su nombre verdadero era Tyrtamos, que Aristóteles cambio por Teofrasto (el que habla divinamente), por causa de su gran capacidad para disertar. En 321, sucedió a Aristóteles en la dirección del Liceo. Teofrasto fue escritor prolífico; por desgracia la mayoría de sus obras se perdieron. Por relación copiosa que ofrece Diógenes Laercio, es posible tener idea de los múltiples tratados que escribió y materias de las que se ocupó, especialmente, de la lógica (el reconocido historiador de la lógica Bochenski ha llegado a afirmar que Teofrasto es uno de los grandes lógicos de la época, sobre todo, porque introdujo la doble cuantificación y desarrolló la lógica modal aristotélica). Su obra más conocida es *Caracteres éticos* (*Characteres*), donde reduce la filosofía aristotélica a psicología de los tipos humanos. Teofrasto se propuso continuar la obra de Aristóteles sólo donde éste parecía más confuso o presentaba alguna deficiencia, pero no introdujo cambios sustanciales en las teorías aristotélicas, sólo clarificó los puntos más oscuros de su maestro, de tal forma que escribió un comentario a cada una de las obras de Aristóteles para que sirviese de complemento. Sin duda, las obras que dedica a la historia natural son donde presenta rasgos originales, indicando gran cantidad de datos acerca de las plantas y vegetales conocidos en su tiempo; por tal razón ha sido considerado el padre de la botánica.

Q U A E S T I O Q U A R T A

De subiecto praedicabilium

184 Quaeritur principaliter quid sit subiectum huius libri praedicabilium: vel universale
vel praedicabile. 5

185 Argumentum <in contrarium>. Et videtur quod nec hoc neque illud. Non universale
quia cuiuslibet propriae scientiae proprium est subiectum, sed dialectica est scientia pe-
f 10v2 culiaris, ut supra dictum est, ab aliis distincta, ergo eius | subiectum oportet sit particu-
lare et distinctum. Sed universale est quod commune in omnibus scientiis realibus, quia
scientia non est de singularibus sed de universalibus, idem dicendum de praedicabili. 10

186 Argumentum <pro quaestione>. In contrarium est quia una scientia solum circa unum
obiectum vel unum proprium subiectum, sed haec quae de istis quinque universalibus,
una est ergo circa unum obiectum, et non videtur aliud nisi universale, cum ipsa quinque
praedicabilia, quinque sint universalia; et de ipsis dicat Porphyrius se tractaturum.

187 [T r i p l i c i t e r s u m i t u r u n i v e r s a l e] Haec quaestio mota videtur, ut fiat dis- 15
tinctio de universale, prout in dialectica, et de eo, prout in aliis scientiis. Nam, sicut argu-
mentum a principio positum probat universale est quod in aliis realibus scientiis conside-
ratur, cum scientia non nisi de incorruptibilibus, ut sunt universalia, pro quo notandum
universale sumi tripliciter, uno modo pro abstracto, alio modo pro per se significato, id
est, pro universalitate, et tertio modo sumitur pro aggregato ex utroque. 20

188 Licet improprie hoc sit, non enim “album” dicit aggregatum ex Petro et albedine, quod est
ens per accidens, sic nec proprie universale capitur pro aggregato ex natura et universalitate,
immo nec secundo modo accipitur proprie universale, scilicet, pro universalitate, quia albedo
non est album sed albi forma. Ita secunda intentio obiectiva non est universale sed universalitas.

CUESTIÓN CUARTA

Sobre el sujeto del libro de los predicables

- 184 Se investiga principalmente cuál es el sujeto de este libro de los predicables: si el universal o el predicable.
- 185 Argumento en contra. Y parece que ni éste ni aquél. El universal no puede serlo, porque de cualquier ciencia propia hay un sujeto propio, pero la dialéctica es una ciencia peculiar, como se dijo antes,¹⁸⁹ distinta de otras, por tanto necesariamente su sujeto es particular y distinto. Sin embargo el universal es común a todas las otras ciencias reales, porque no hay ciencia de singulares sino de universales. Lo mismo debe decirse del predicable.
- 186 Argumento a favor. Hay un argumento en contra de lo anterior, porque una ciencia versa solamente sobre un único objeto o un solo sujeto propio, pero la dialéctica que trata los cinco universales, es una ciencia, por tanto versa sobre un único objeto, y parece que no es otro sino el universal, puesto que los cinco predicables son los mismos cinco universales; y Porfirio dice que los tratará.
- 187 [El universal se asume de tres modos] Esta cuestión parece motivo para determinar la distinción del universal tanto en la dialéctica como en otras ciencias. En efecto, dado que el argumento puesto al principio prueba que el universal es aquello que se considera en otras ciencias reales, ya que no hay ciencia sino de lo incorruptible, como son los universales, por ello es de notarse que el universal se asume de tres modos: en primer lugar como sustrato; en segundo lugar como un significado por sí mismo, es decir, como universalidad; y en tercer lugar como agregado de ambos.
- 188 Aunque esto último es impropio, pues “blanco” se predica como agregado de Pedro y de la blancura por el hecho de que es ente por accidente. Y así el universal no se asume propiamente como un agregado de naturaleza y de universalidad, más aún tampoco se asume propiamente de acuerdo con el segundo modo, es decir, como universalidad, porque la blancura no es lo blanco sino una forma de blanco. En consecuencia la segunda intención objetiva no es universal sino universalidad.

¹⁸⁹ Parágrafos 5 y 6.

189 Ob id si proprie loquendum est, universale dupliciter accipitur, uno modo pro natura 25
absolute, quod est pro substracto, alio modo pro ipsa natura in quantum est conceptus
obiectivus vel in quantum sic cognita.

190 Natura dicitur substractum, quia substernitur secundae intentioni, et ab ea denomina-
tur. Et intentio dicitur per se significatum, quia quod concretum per se significat, forma est.

191 Substractum multis modis nominantur, aliquando per formam humanitas, animalis- 30
tas, aliquando quidditas, essentia, natura, aliquando ratio hominis, ratio animalis. Quod
est id quod importat definitio.

192 Ad quaestionem prima conclusio. Dialectica tractat de universalibus pro quanto subs-
tat secundis intentionibus, hoc est, sic tractat de universalibus, ut non secundum absolu-
tam considerationem, sed secundum quod conveniunt esse universalialia per operationem 35
intellectus, abstrahendo a singularibus.

193 Probatur sic. Nam dialecticus considerat de homine sicut etiam physicus, sed tamen
f 11r1 considerat de eo, | quia constat ex materia et forma, neque quia propria eius passio sit
esse risibilem vel disciplinae capacem, sed solum per hoc quod natura eius est species
quaedam, quae communicatur individuis aequaliter. Nec tractat de homine quatenus ap- 40
tus ad virtutem, sicut moralis philosophus.

194 Similiter considerat dialecticus de animali non in quantum hanc vel illam habet ani-
mam, quae educibilis est de potentia materiae vel non educibilis, quia hoc ad naturalem,
sed pro quanto habet naturam genericam quam plures participant species. Ex quo sequi-
tur quod ad dialecticum expectat de istis universalibus considerare non absolute sed pro 45
quanto substant secundis intentionibus.

33 ad quaestionem + sit S 37 etiam M : et S / physicus S : phisicus M 46 secundis intentionibus + et ad-
verte quod ratio entis rationis, ut ad dialecticum expectat, non est quod ens de quo considerat subiective sit in
intellectu, ut conceptus et species intelligibiles et habitus scientifici, neque est ut obiective, sic in intellectu, quia
sic lapis est in intellectu sed est de eo quod est in intellectu, sicut modus consequens naturam rei, ut obiicitur
intellectui, verbi gratia, si natura hominis debet intellegi sed ut obiiciatur sine conditionibus individuandis,
non ut habet esse in forte vel Platone, scilicet, ut quodam (*sic*) commune et indistinctum, communitas ergo
consequitur naturam intelligibilem, et tale proprie dicitur ens rationis, ut distinguitur contra ens reale quod
dicitur secunda intentio obiective, super quam intellectus fundat conceptum generis vel speciei, quia sic inte-
llectus apprahendit naturam, ut praedicabilem de pluribus, et quod fit ens rationis, patet quia illa communitas
non convenit rei, ut habet esse in singularibus neque causatur ab intellectu possibili, immo praecedit actum
intelligendi, prius enim natura rei in communi et non ut haec, obiicitur intellectui, per receptionem speciei
intelligibilis quam intelligatur, et sic non sunt subiective in intellectu huiusmodi entia, et si non sunt subiective
erunt obiective, et nullo modo habent esse in singularibus et sic sunt entia rationis S

- 189 Por ello, si ha de hablarse con propiedad, el universal se asume de dos modos: primero se asume absolutamente como naturaleza, es decir, como sustrato, y luego como la misma naturaleza en tanto es un concepto objetivo o en la medida en que así se conoce.
- 190 La naturaleza se llama sustrato, porque se subordina a la segunda intención y de ella recibe su nombre. Y la intención se llama significado por sí mismo, porque aquello que significa por sí mismo algo concreto, es forma.
- 191 El sustrato se nombra de muchos modos: unas veces, si se atiende a la forma, se le llama humanidad, animalidad...; otras quiddidad, esencia, naturaleza...; y otras tantas, razón de hombre, razón de animal... Y ello porque el sustrato es aquello que lleva consigo su definición.
- 192 Primera conclusión de la cuestión. La dialéctica trata los universales por cuanto están supeditados a las segundas intenciones, es decir, no los considera de manera absoluta sino en la medida en que les conviene ser universales por medio de la operación del intelecto, abstrayéndolos de los individuos.
- 193 Se prueba. En efecto el dialéctico considera al hombre como también el físico, pero no porque conste de materia y forma ni porque su propia pasión sea el ser capaz de reír o de adquirir disciplina, sino sólo por cuanto su naturaleza es cierta especie, que comparten por igual sus individuos. Tampoco trata hasta qué punto el hombre es apto para la virtud, como sí el filósofo de la moral.
- 194 Asimismo el dialéctico considera al hombre no en cuanto tiene ésta o aquella alma, que es conducible o no por la potencia de la materia, porque esto es atribución de la física, sino por cuanto tiene tal naturaleza genérica de la cual participan muchas especies. De esto se sigue que concierne al dialéctico el considerar los universales no de modo absoluto sino en tanto que se subordinan a las segundas intenciones.¹⁹⁰

¹⁹⁰ En la edición salmantina de 1569, fray Alonso agrega lo siguiente: y en cuanto al ente de razón, que concierne a la dialéctica, advierte que ese ente que considera no está subjetivamente en el intelecto, como concepto, especie inteligible y hábito científico, ni tampoco está objetivamente en el intelecto, porque de esa manera una piedra estaría en el intelecto; pero, entonces, es por ello que está en el intelecto como un modo que sigue a la naturaleza de la cosa, de tal manera que sea objeto del intelecto, por ejemplo: si la naturaleza del hombre debe entenderse, ha de realizarse pero de tal modo que sea objeto del intelecto sin condiciones individuales, y no en tanto tiene ser, casualmente, en Platón; debe entenderse, pues, como algo común e indistinto, ya que la comunidad sigue a la naturaleza inteligible, y a tal cosa, que se distingue del ente real, es a lo que se llama ente de razón, que es denominado segunda intención objetiva, sobre la cual el intelecto funda el concepto de género o el de especie, porque así el intelecto aprehende la naturaleza como predicable de muchos; y que es ente de razón consta porque aquella comunidad no conviene a la cosa en tanto tiene ser en los singulares ni en tanto es causado por el intelecto posible, sino que más bien precede al acto del entendimiento, pues, antes de que se entienda, es objeto del intelecto la naturaleza común de la cosa y no su naturaleza particular, por la recepción de la especie inteligible, y de este modo los entes no están subjetivamente en el intelecto, y si no están subjetivamente, entonces estarán objetivamente, y de ningún modo tienen ser en los singulares, y los entes de razón son así.

195 Secunda conclusio. Subiectum huius libri praedicabilium est universale habens rationem communem genericam ad quinque praedicabilia. Nam illud est subiectum alicuius libri quod principaliter tractatur in eo et ad quod omnia quae ibi considerantur reducuntur et sub ratione illius considerantur. Sed sic est quod quinque praedicabilia habent 50 ordinem ad ly universale tamquam genus et omnia considerata in eis sub ratione universalis considerantur, ergo... Nec obstat quod aliqui negent universale esse genus et vocent analogum respectu quinque praedicabilium, quia per prius dicitur de genere quam de differentia. Sed tamen potest dici genus.

196 Corolarius. Sequitur ex dictis quod subiectum huius libri est inferius ad subiectum dia- 55 lecticae absolute. Nam subiectum in dialectica est ens rationis, modo universale, inferius ad ens rationis est. Nam sequitur: “est universale” ergo “ens rationis”. Non tamen valet e contra: “est ens rationis” ergo “universale”, cum multa sint entia rationis, quae non sunt universalia.

197 Tertia conclusio. Licet universale et praedicabile convertuntur sicut subiectum et propria passio (praedicabile enim est propria passio universalis), non tamen proprie sub- 60 iectum huius libri dicitur praedicabile. Nam illud proprie est subiectum de quo demonstratur propria passio, sicut scientiae de homine subiectum est homo, et non risibile, de quo risibile probatur. Sed de universali probatur propria passio, scilicet, esse praedicabile, et non e contra de praedicabili, universale. Ergo universale est subiectum, et non praedica- f 11r2 bile, licet nominales persistentes in suis nominibus differentiam non | ponant inter uni- 65 versale et praedicabile, et sic dicunt esse subiectum universale et praedicabile.

198 Verum satius est loqui et sentire, ut locuti sumus de universalibus, ad mentem realium in quibus fuit sapientia et maxime fuerunt in Aristotele versati.

199 Solutio. Ad argumentum in contrarium, quando dicitis “aliae scientiae sunt de universalibus, ergo haec non peculiariter habet pro subiecto universale”, solutio est conce- 70 dendo verum esse scientiam realem de universalibus, sed tamen de universalibus absolute, et non prout substant secundis intentionibus. Nam si physicus de homine tractat de suis proprietatibus, non prout nomine specie vel generis significatur, sed nomine primae

50 sic est quod om. S 52 ergo om. S 56 inferius ad ens rationis + est S 66 sic om. S / esse subiectum + hoc nomen S

- 195 Segunda conclusión. El sujeto de este libro de los predicables es el universal, porque tiene cierta razón genérica que es común a los cinco predicables. Pues es sujeto de cualquier libro aquello que se trata principalmente en él y hacia el cual se conducen todas las cosas que allí se consideran y bajo su razón son consideradas. Pero de esta manera es que los cinco predicables se orden de acuerdo con el universal como género, y todas las cosas consideradas en ellos se consideran bajo la razón del universal, *ergo...* Y no obsta que algunos nieguen que el universal es género y digan que es análogo respecto de los cinco predicables, porque se dice del género antes que de la diferencia. Sin embargo, puede decirse género.
- 196 Corolario. De lo dicho se sigue que el sujeto de este libro de los predicables es absolutamente inferior al sujeto de la dialéctica. Pues en la dialéctica el sujeto es el ente de razón; y el universal, aunque universal, es inferior al ente de razón. En efecto, es buena la consecuencia “es universal” luego “es ente de razón”. Sin embargo, no vale al contrario: “es ente de razón” luego “es universal”, puesto que existen muchos entes de razón que no son universales.
- 197 Tercera conclusión. Aun cuando el universal y el predicable se invierten como sujeto y pasión propia (pues el predicable es la pasión propia del universal), sin embargo, el sujeto de este libro no será propiamente el predicable. En efecto es propiamente sujeto aquel del cual se demuestra su propia pasión, como el sujeto de la ciencia del hombre es el hombre y no la capacidad de reír, pues de él se prueba el ser capaz de reír. Ahora bien del universal se prueba su propia pasión, a saber, el ser predicable; y no al revés, es decir, del predicable el ser universal. Por tanto el sujeto es el universal y no el predicable, aunque los nominalistas insistiendo en sus nombres no distingan entre el universal y el predicable, pues dicen que es sujeto el universal lo mismo que el predicable.
- 198 Pero, en cuanto a los universales, es preferible hablar y pensar, como lo hemos hecho, de acuerdo con las ideas de los realistas en quienes hubo sabiduría y fueron sumamente versados en Aristóteles.
- 199 Solución. En relación con aquel argumento en contra, donde se dice: “existen otras ciencias sobre los universales, por consiguiente la dialéctica no tiene al universal peculiarmente por sujeto”¹⁹¹, se da una solución concediendo que la dialéctica es ciencia real de los universales mas no de manera absoluta sino en tanto se subordinan a las segundas intenciones. En efecto, si el físico trata al hombre a partir de sus propiedades, no lo hace por cuanto se signifique por el nombre de la especie o del género, sino por el nombre de

¹⁹¹ Parágrafo 185.

intentionis. Et simili modo in omni scientia dicendum. Sed dialecticus sic tractat de homine universali prout nomine secundae intentionis significatur, prout operatione intellectus est sic cognitus esse quandam specificam naturam communem omnibus hominibus. Et sic patet solutio argumenti.

primera intención. Y cosa semejante debe decirse de toda ciencia. El dialéctico, en cambio, trata al hombre universal pero por cuanto se significa por el nombre de segunda intención, en la medida en que se conoce, por medio de la operación del intelecto, que existe cierta naturaleza específica que es común a todos los hombres. Y así es evidente la solución del argumento.

B I B L I O G R A F Í A

Ediciones conforme a las cuales citamos los textos latinos y griegos

- Aristóteles, *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- , *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon, 1949-1964.
- , *Aristotle's metaphysics*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924, 2 vols.
- , *Aristotelis topica et sophistici elenchi*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1958.
- , *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- , *Aristotle's Ethica Nicomachea*, ed. J. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894.
- Autores Historiae Ecclesiasticae: Eusebii Pamphili Caesariensis libri novem, Ruffino interprete. Ruffini presbyteri Aquileiensis libro duo. Item ex Theodorito Episcopo Cyrensi, Sozomeno et Socrate Constantinopolitano libri duodecim, versi ab Epiphanio Scholastico, abbreviati per Cassiodorum Senatorem: unde illis Tripartita e historiae vocabulum. Omnia recognita ad antiqua exemplaria latina per Beatum Rhenanum, Basileae, MDXXXV. Edición consultada en la Biblioteca digital de la Universidad de Granada.
- Burley, Walter, *De puritate artis Logicae tractatus longior, with a Revised Edition of the Tractatus brevior*, ed. Philotheus Boehner, New York, St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1995.
- Cicerón, *De l'invention*, ed. H. Bornecque, Paris, Garnier, 1932.
- Duns Scotus, John, *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia* iussu et auctoritate Rmi. P. Augustini Sépinski totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Carolo Balić, IV, Civitas vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1956, 16 vols.
- Hermosilla, Pedro, *In universam fratris Francisci Titelemani Dialecticam tractatus argumentativus, additis solutionibus. Una cum eiusdem Titelmani textu. A Petro Femosello*, Hispali, Excudebat Martinus a Montesdoca, MDLV. Obra consultada en: <http://fondosdigitales.us.es>.
- Horacio, *Epístolas. Arte poética*, ed., trad. y not. Fernando Navarro Antolín, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- Ockham, Guillermo de, *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ed. E. A. Moody, St. Bonaventure, New York, 1965.
- , *Guillelmi de Ockham opera theologica*, ed. Franciscan Institute, New York, St. Bonaventure, 1967-1986.
- , *Guillelmi de Ockham Summa Logicae*, ed. Philotheus Boehner, New York, Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1974, vol. 1. Forma parte de la siguiente edición crítica: *Guillelmi de Ockham opera philosophica*, ed. Franciscan Institute, New York, St. Bonaventure, 1974-1988.
- Pedro Hispano, *Tractatus llamados después Summule logicales*, ed. L. M. De Rijk, trad. castellana de Mauricio Beuchot, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1986.

- P e t r a r c a, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, ed. L. M. Capelli, París, 1960.
- P o r f i r i o, *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello y B. G. Dod, Bruges/Paris, Desclée de Brouwer (*Aristoteles latinus I*, 6-7), 1966.
- P l o t i n o, *Ennéades*, ed. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Letres, 1924-1938, 6 vols.
- Q u i n t u s C u r t i u s R u f u s, *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*, ed. Theodorus Vogel, Leipzig, Teubner, 1904.
- S é n e c a, *L. Annaei Senecae. Ad Lucilium epistulae morales*, ed. L. D. Reynolds, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- T a r t a r e t o, Pedro, *Comentarii in Isagogas Porphyrii et libros logicorum Aristotelis*, Basilea, [¿?], 1514.
- , *Expositio et quaestiones super Logicam Aristotelis*, Lugduni, Nicolaus Wolff, ca. 1500.
- T o m á s, Juan de, Santo, *Ars logica. Segunda pars. Explicatio textus Isagogis Porphyrii*, ed. B. Reiser, Turín, Marietti, 1930.
- T o m á s d e A q u i n o, Santo, *I^a Sancti Thomae Aquitanis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889.
- , *I^a-IIae Sancti Thomae Aquitanis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 6-7: Prima secundae Summae theologiae, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891-1892.
- , *II^a-IIae Sancti Thomae Aquitanis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 8-10: Secunda secundae Summae theologiae, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899.
- , *III^a Sancti Thomae Aquitanis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 11-12: Tertia pars Summae theologiae, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1903-1906.
- , *Sancti Thomae Aquitanis Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42: De regno ad regem Cypri, Roma, Editori di San Tommaso, 1979.
- , *Sancti Thomae Aquitanis Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, Parisiis, P. Lethielleux, 1929-1947, 4 tt.
- , *Sancti Thomae Aquitanis In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala et R. M. Spiazzi, Taurini-Romae, Marietti, 1971.
- , *Sancti Thomae Aquitanis Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43: De ente et essentia, Roma, Editori di San Tommaso, 1976.

Traducciones citadas o referidas

- Agustín, San, *Obras completas de san Agustín, XL: Escritos varios (2.^a)*, introd., vers., not. e índ. Teodoro C. Madrid, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, 2 vols.
- Alegre, Francisco Javier, *Instituciones teológicas (antología)*, María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández (comps.), México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma del Estado de México, 2007.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, introd., trad., y not. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos (Biblioteca Básica Gredos, 34), 2000.
- , *Ética nicomaquea*, vers. esp. y not. Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1954.
- , *Física*, trad., y not. Ute Schmidt Osmanczik, introd. de Antonio Marino López, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2005.

- , *Metafísica*, introd., trad., y not. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 200), 1994.
- , *Metafísica*, trad. Patricio de Azcárate Corral, Madrid, Espasa Calpe, 1997.
- , *Tópica*
- , *Tratados de lógica (Órganon). I: Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, introd., trad., y not. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 51), 2008.
- , *Tratados de lógica (Órganon). II: Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*, introd., trad., y not. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 115), 1998.
- Cicerón, *De la invención retórica*, introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1997.
- , *Disputas tusculanas*, introd., trad. y not. Julio Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2008.
- , *De los fines de los bienes y los males*, ed., introd., trad. y not. Julio Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2002-3, 2 tt.
- , *Catón el Mayor: De la vejez. Lelio: De la amistad*, introd., trad. y not. Julio Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1997.
- , *Sobre la naturaleza de los Dioses*, introd., trad. y not. Julio Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1976.
- Crisipo de Solos, *Testimonios y Fragmentos*, introd., selec. tex., trad. y not. F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras, Madrid, Gredos, 2006, 2 vols.
- Eusebio, *Historia eclesiástica*, trad. George Grayling, not. Samuel Vila, Barcelona, CLIE, 1987-1988, 2 tt.
- Plotino, *Enéadas*, introd., trad. y not. Jesús Igal, Madrid, Gredos (Biblioteca Básica Gredos, 145-147), 2002, 3 tt.
- Porfirio, *Isagoge*, trad. Alain de Libera y Alain-Philippe Segonds, introd. y not. Alain de Libera, Paris, Vrin, 1998. Incluye la traducción de Boecio.
- , *Isagoge*, introd., trad. y not. Juan José García y Rogelio Rovira, Madrid, Anthropos, 2003.
- Quinto Curcio Rufo, *Historia de Alejandro Magno*, introd., trad. y not. Francisco Pejenaute Rubio, Madrid, Gredos (Biblioteca Básica Gredos, 88), 2001.
- T o m á s d e A q u i n o, Santo, *Sobre el ente y la esencia*, traducción y notas de Abelardo Lobato, Biblioteca de Autores Cristianos...
- Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, introd. Antonio Fontán, trad. y not. Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos (Biblioteca Básica Gredos, 70-71), 2001, 2 tt.

Bibliografía “frayalonsina”

- Antología de Fray Alonso de la Veracruz*, introd. y selec. de teks. Mauricio Beuchot, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Biblioteca Nicolaita de Filósofos Michoacanos, 1), 1988.
- Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, Carolina Ponce Hernández (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 2007.
- Becerra Islas, David, “Aproximación a la presencia de la *Isagoge* de Porfirio de Tiro en la *Dialectica resolutio*”, en prensa.
- Romero Cora, Miguel Ángel, “Alonso de la Veracruz y la reforma de la lógica escolástica” en Federico

- Altbach y Rafael Soto (comps.), *Libro anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos* (No.9), México, Editorial del Seminario Conciliar de México, 2007.
- Veracruz, Alonso de la, *De dominio infidelium et iusto bello*, ed., trad., y not. Roberto Heredia Correa, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas, 2007.
- , *Espejo de los Cónyuges* (antología), trad. Carolina Ponce Hernández, México, Los libros de Homero (Novohispanía, 2), 2007.
- , *Espejo de matrimonios. Primera parte*, introd., transcrip., trad. y not. Luciano Barp Fontana, México, Universidad La Salle/ Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- , *Tratado de los tópicos dialécticos*, introd., transcrip., trad. y not. Mauricio Beuchot, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas (Bibliotheca Philosophica Latina Mexicana, 3), 1989.
- Redmond, Walter y Mauricio Beuchot, *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 26), 1987.
- Torquia Estrada, Juan Carlos, “Fray Alonso de la Veracruz: guía temático bibliográfica”, en *Anuario de Estudios Latinoamericanos* (Latino América, 17), Universidad Nacional Autónoma de México/ Facultad de Filosofía y Letras, 1985.

Bibliografía complementaria

- Alain Guy, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985. Obra consultada en libros Google: <http://books.google.com.mx/>.
- Apel, Karl-Otto, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1980.
- Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.
- , *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2004.
- , “La semántica de Walter Burleigh” en *Discurso* (UNAM), 8 (1985), pp. 65-74.
- , *Lógica y Metafísica en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.
- , *Manual de historia de la filosofía medieval*, México, Jus, 2004.
- , “Textos filosóficos en la Nueva España”, en *Nova Tellvs. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas, 2008 (26.2).
- Brown, S. F., “Walter Burleigh’s Treatise *De suppositionibus* and its Influence on William of Ockham”, en *Franciscan Studies* 32, 1972 [Faltan datos]
- Carreño Velázquez, Elvia, *Libro antiguo*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2007.
- Da Silva Santos, J. A., “O Universal como ‘intentio animae’ em Guilherme de Ockham”, en *Síntese. Revista de Filosofia* (32/102), 2005, pp. 61-76.
- D’Ors, Angel, “Las *Summulae* de Domingo de Soto: los límites de la regla *tollendo ponens*”, Universidad de Navarra... Artículado consultado en: [].
- Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, vers. esp. Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Madrid, Gredos, 1976.
- Faitanin, Paulo, “El problema de individuación en Pablo Soncinas”, *Universidade Federal Fluminense...* Artículado consultado en: www.Aquinate.net/artigos.
- Fraile, Guillermo de, *Historia de la filosofía española. Desde la época romana hasta finales del siglo XVII*,

- Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.
- Gallegos Rocafull, José M., *Pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 1974.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- Garin, Eugenio, *History of Italian Philosophy. Volume I*, trad. y ed. Giorgio A. Pinton, Rodopi, 2008. Obra consultada en libros google: <http://books.google.com.mx/>.
- Gibbon, E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 2a ed., ed. J. B. Bury, Methuen, London, 1926, 7 vols.
- González, Gabriel, *Dialéctica escolástica y lógica humanística*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987.
- Hillard, Denise, “Imprimeurs et libraires parisiens du XVIIe siècle. Ouvrage publié d’après les manuscrits de Philippe Renouard. Tome IV: Binet-Blumenstock”, en *Bibliothèque de l’école des chartes*, París, Société de l’École des chartes, 1988, vol. 146-1, pp. 195-197. Artículo consultado en: www.persee.fr.
- Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, Madrid, Gredos, 1966-1968, 3 vols.
- Maieru, Alfonso, *Terminología logica Della tarda scolastica*, Roma, Edizione dell’Ateneo Roma, 1972.
- Marcas de fuego* [CD], Elvia Carreño Velázquez (coord.), México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2008.
- Matula, Jozef, “John Argyropoulos and his Importance for the Latin West” en *Acta Universitatis Palackianae Olomouncensis*, Facultas Philosophica (Philosophica-Aesthetica, 32), 2006, pp.45-62.
- Medina, José Toribio, *La imprenta en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990, 8 vols.
- Mohino Manrique, Ana, “Contribución al estudio de la recuperación de la posesión iure postliminio” en Patricio-Ignacio Carvajal (coord.), *Estudios de Derecho Romano en homenaje al profesor Dr. D. Francisco Samper*, España, Librotecnia, 2007.
- Moody, Ernest A., *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Amsterdam, North-Holland, 1953.
- Pimentel Álvarez, Julio, “Cicerón: la disputatio in utramque partem” en *Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990 (8), pp. 187-196.
- Plaza y Jaén, Cristóbal de la, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1931, 2tt.
- Proyecto de estatutos ordenados por el virrey Cerralvo (1626)*, ed. crít. Enrique González, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Redmond, Walter, *La lógica mexicana en el siglo de Oro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- Rotterdam, Erasmo de, *Collected Works of Erasmus. Annotations on Romans*, ed. Robert D. Sider, University of Toronto Press, 1994. Obra consultada en libros google: <http://books.google.com.mx/>.
- Tecla Jiménez, Alfredo, *La teoría del conocimiento y el problema de los universales en la Edad Media*, México, Ediciones Taller Abierto, 1989.
- Troje, Hans Erich, “Sobre la crítica y las ediciones de textos en la jurisprudencia humanística”, en Francisco Lisi Bereterbide (ed.), *Res Publica Litterarum. Suplemento Monográfico “Tradición Clásica y Universidad”*, Madrid, Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”/Universidad Carlos III de Madrid, 2008-02, pp. 3-22. Artículo consultado en: http://e-archivo.uc3m.es/dspace/bitstream/10016/2022/1/suptradclas_02.pdf.
- Sartori, Paolo, “La controversia neotestamentaria tra Frans Titelmans ed Erasmo da Rotterdam (1527-1530 ca.): linee di sviluppo e contenuti” en *Humanistica lovaniensia: journal of neo-latin studies* (Nº 52), 2003, pp. 77-135.

Stewart, Selina, "The blues of Arato" en Annette Harder et alii (ed.), *Beyond the canon*, Peeters Publishers, 2006, pp. 319-344. Artículo consultado en libros google: <http://books.google.com.mx/>.

Vassileiou, Fotis, y Barbara Saribalidou, "John Argyropoulos teacher of Leonardo Da Vinci", en <http://www.philosophypathways.com/newsletter/issue117.html>.

Enciclopedias y diccionarios

Brugger, Walter, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Herder, 2005.

Enciclopedia británica, consultada en: www.britannica.com

Enciclopedia católica, consultada en: <http://ec.aciprensa.com/>

Hofmann, Johann Jacob, *Johannis Jacobi Hofmanni Lexicon Universale, Historiam Sacram et Profanam omnis aevi, omniumque gentium; Chronologiam ad haec usque tempora; Geographiam et Veteris et Novi Orbis; Principum per omnes terras familiarum ab omni memoria repetitam Genealogiam; Tum Mythologiam, Ritus, Caerimonias, Omnemque Veterum Antiquitatem ex philologiae fontibus haustam; Virorum ingenio atque eruditione Celebrium Enarrationem copiosissimam; Praeterea Animalium, Plantarum, Metallorum, Lapidum, Gemmarum, Nomina, Naturas, Vires Explanans. Editio Absolutissima..*, Lugduni Batavorum (Leiden), Jacobus Hackius, Cornelius Boutesteyn, Petrus Vander et Jord. Luchtman, MDCXCVIII, 4tt. Obra consultada en: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenaref/hofmann.html>.

Sobrino Ordoñez, Miguel Ángel, *Me llamo... pero me dicen... Sobrenombres, títulos honoríficos, abreviaturas y más. Repertorio de autoridades citadas por pensadores novohispanos*, México, Los libros de Homero (Novohispanía, 4), 2007.

Smith, William, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, 1870, 3 vols. Diccionario consultado en: <http://www.ancientlibrary.com/smith-bio/1695.html>.

The Oxford Classical Dictionary, ed. Simon Hornblower and Antony Spawforth, Oxford/New York, Oxford University Press, 1996.

Recursos web

<http://www.corpusthomisticum.org>

Contiene todas las obras de santo Tomás, con índices, léxico y bibliografía tomística, así como fuentes sobre la vida del aquinate, catálogo de sus obras y repertorio de ediciones críticas, entre otros recursos más.

<http://www.augustinus.it>

Presenta la edición latina y versión española de todas las obras de san Agustín. Está auspiciada por la Federación Agustiniiana Española y la Biblioteca de Autores Cristianos.

<http://fondosdigitales.us.es>

La Universidad de Sevilla, España, ha digitalizado buena parte de su acervo antiguo. En esta página, por ejemplo, es posible consultar la penúltima edición de la *Physica speculatio* (Salamanca, Ioannes Baptista a Terranova, 1569).

<http://www.digitale-sammlungen.de/>

El Münchener Digitalisierungszentrum ha reproducido buen número de ediciones antiguas, para consulta de los interesados. Aquí, por ejemplo, revisamos los comentarios de Tartareto a la *Isagogé* de Porfirio y a los tratados lógicos de Aristóteles (hay varias ediciones más del mismo autor). También pone a disposición de cualquier usuario el *De inventione dialectica* de Rodolfo Agrícola (ediciones de 1527, 1528 y 1539), entre otras obras más del humanista frisón.