



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN LETRAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

***EI NOMINALISMO EN LA CONCEPCIÓN DE “DIALÉCTICA” DE ALONSO DE
LA VERACRUZ: LOS LIBROS DE PRAEDICABILIBUS Y DE
PRAEDICAMENTIS.
ESTUDIO FILOLÓGICO Y CRÍTICO DE LOS TEXTOS LATINOS,
TRADUCCIÓN Y NOTAS.***

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN LETRAS

PRESENTA

MIGUEL ÁNGEL ROMERO CORA

TUTORA

DRA. CAROLINA PONCE HERNÁNDEZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

COMITÉ TUTOR

DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

DRA. MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Cd. Mx., enero de 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

*A mis padres, a mi hermana, a mis sobrinos,
a mis maestros y amigos,
por su infinito apoyo.*

Agradecimientos

A cada uno de los lectores y miembros del Comité Tutorial, mi más sentido agradecimiento:

A la Dra. Carolina Ponce Hernández, por la aguda y crítica dirección de la presente tesis.

A la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar, por su guía certera en cuestiones de filosofía.

Al Dr. Ambrosio Velasco Gómez, por su siempre atenta disposición para resolver mis dudas.

A la Dra. María Leticia López Serratos, por la lectura y apoyo para la conclusión de esta tesis.

A la Dra. Yazmín Victoria Huerta Cabrera, por la lectura, correcciones y observaciones puntuales de esta tesis.

Índice

I. Contribución al caso y propósitos.....	8
II. Estudio.....	10
II. 1 Valoración de la lógica escolástica de los siglos XII a XV: una lógica “formal”.....	10
II. 2 El surgimiento del “nominalismo” en el siglo XII: la progresiva autonomía de la “dialéctica” como ciencia.....	15
II. 3 Pedro Abelardo: una lógica de corte semiótico y semántico.....	23
II. 4 La lógica de los “modernos” o “terministas” en el siglo XIII: una disciplina “lingüística”.....	27
II. 5 La lógica de los “modernos”: hacia una teorización cuantitativo-matemática de la realidad. Sobre la intensidad y la remisión de las formas.....	30
II. 6 La teoría estoica del lékton en paralelo con la lógica de los “modernos” y la teoría del “argumentum” abelardiana.....	37
II. 7 Teoría realista del “significado” en Aristóteles.....	43
II. 8 El realismo tomista: Santo Tomás.....	44
II. 9 La “dialéctica” de Alonso de la Veracruz.....	48
II. 9. 1 En la vía del nominalismo: el análisis de los universales <i>in praedicando</i> e <i>in essendo</i> en la filosofía de Alonso de la Veracruz.....	59
II. 9. 2 La teoría platónica de las ideas: su revisión en Alonso de la Veracruz	70
II. 9. 3 Guillermo de Ockham en Alonso de la Veracruz.....	90
III. Criterios de la revisión crítica.....	105
IV. Siglas, signos y abreviaturas.....	107
V. Traducción	112
Libro <i>Sobre los predicables</i>	112
Libro <i>Sobre los predicamentos</i>	164
VI. Textos latinos.....	250
Revisión crítica: <i>Liber de praedicabilibus</i>	250
Transcripción: <i>Liber de praedicamentis</i>	303
VII. Apéndice.....	376
VIII. Bibliografía.....	409

I. Contribución al caso y propósitos

Hoy por hoy la obra filosófica de fray Alonso de la Veracruz sigue inédita. Salvo la edición crítica del tratado *De dominio infidelium et iusto bello*, preparada luego de diez años de arduo trabajo por el Padre Ernest Burrus de la Compañía de Jesús, no ha habido hasta la fecha alguna otra edición íntegra de alguna otra obra de fray Alonso. A mí mismo sólo me ha sido posible —por diversas circunstancias—, completar la revisión crítica del libro I de la *Dialectica resolutio*, cuyo texto latino, traducción y anotaciones presento aquí, y a la par la transcripción y traducción del segundo de los tres libros que la componen.

Precede a todo ello un estudio en que analizo qué entiende De la Veracruz por «dialéctica», recurriendo a sus propios textos, y valorando hasta qué punto cabe considerarlo como si de un filósofo “nominalista” se tratara más bien que “realista” —pese a la casi natural apreciación de cuantos se acercan a sus obras y quienes suelen colocarlo, indistintamente, dentro del realismo.

En efecto, es un debate aun abierto y muy álgido si acaso De la Veracruz no profesó de fondo —«salvadas las formas»— una filosofía tal, que no dista en gran medida sino es que en nada del nominalismo —o como prefiero yo del «conceptualismo».

La presente tesis es, pues, una contribución a tal debate, en tanto que aporta los textos latinos y traducción de los libros I y II de una obra en que —como podrá leerse en ella misma y me refiero, desde luego, a la *Dialectica resolutio*— su autor entra tal cual en discusión con los así llamados «nominalistas» y «realistas» con motivo de las categorías aristotélicas y los géneros y especies universales —siendo así posible, como no podía haber mejor vía, observar la propia filosofía de fray Alonso en acción.

Y es también esta tesis un aporte, en tanto que en el estudio que —decía— precede a los textos latinos y su traducción, presento —con tal de aunar en el nominalismo de fray Alonso, si es que lo hay, y con tal de contextualizarlo cada vez con más acierto— el desarrollo sobresaliente que la lógica —o la dialéctica, como usualmente la llama el mismo De la Veracruz y casi todos— cobró del siglo XII en adelante, gracias a la labor filosófica de Pedro Abelardo y el consiguiente trabajo de los que le sucedieron, hasta Guillermo de Ockham; y que condujo a una reformadora concepción de la lógica que, superando varios presupuestos metafísicos, acabó por disociar, vía un marcado nominalismo, aquel antiguo binomio aristotélico-realista de palabras y cosas (*res et verba*), en que hasta entonces se había sustentado la mentalidad de la Baja Edad Media, y del que De la Veracruz mismo se ocupa a lo largo de su *Dialectica resolutio*.

Es, pues, en el siglo XII cuando la lógica da un viraje total a su rumbo, a tal punto que viene a constituirse en toda una «disciplina lingüística» a la que no en vano —dada la estricta distinción que ésta estableció entre los objetos de la realidad y los del mero pensamiento— el mismo Bochenski ha calificado de «semiótica»; y de la que el mismo De la Veracruz incorpora no pocos presupuestos metodológicos y teóricos cuando, por ejemplo, discute si hay acaso universales *in praedicando* que también lo sean *in essendo*, siguiendo en su discurso filosófico al mismo Guillermo de Ockham.

Así, pues, los objetivos de la presente tesis estuvieron en:

a) ofrecer la traducción y revisión de los textos latinos de los libros I y II de la *Dialectica resolutio* —siendo posible, al momento, completar la revisión crítica del primero y la transcripción del segundo, cada cual acompañado de su respectiva traducción al español;

b) y analizar el posible nominalismo de fray Alonso de la Veracruz.

Objetivos que, de haberlos cumplido, espero les sean de ayuda y sirvan de herramientas de trabajo a los interesados en el estudio de la obra filosófica de fray Alonso de la Veracruz y, por consiguiente, de nuestra propia tradición filosófica mexicana de la que es De la Veracruz uno de «nuestros clásicos», pues a él le debemos los primeros textos de filosofía impresos no sólo en México sino en toda América: la *Recognitio summularum*, la *Physica speculatio* y la obra que aquí nos ocupa, la *Dialectica resolutio*.

II. Estudio

Valoración de la lógica escolástica de los siglos XII a XV: una lógica “formal”

Bien a bien aún no ha habido un estudio que nos permita al menos una valoración estimativa de todas las implicaciones que la palabra «dialéctica» lleva consigo y tras de sí, tantas y cuantas veces fray Alonso de la Veracruz la emplea; dedicándole de hecho dos de sus obras, cada una de las cuales —me refiero a la *Recognitio summularum* (México, 1554) y a la *Dialectica resolutio* (México, 1554)— respectivamente estudia la dialéctica —o lógica— desde su doble dimensión: «formal» y «material», tal y como la calificaríamos hoy día.¹

Así, pues, este estudio es una contribución al caso, explicitando con los propios textos de fray Alonso cuanto conlleva para él la «dialéctica», tanto como nos sea posible, pero no sin investigar la tradición que le antecede y que, como tendremos oportunidad de verlo más adelante, él recupera decantándose —de entre los representantes (escotistas, tomistas y nominalistas) de esa tradición adjetivada todavía hoy de medieval y escolástica—, por «cierta» valoración de la dialéctica que De la Veracruz cautelosamente traduce, con criterio propio y método filosófico, en términos que siguen muy de cerca la de Pedro Abelardo; con lo cual, hay que decirlo así de claro, la dialéctica de nuestro autor vendría a ser al fin y al cabo nominalista o, por lo menos, de un fuerte sustrato nominal.

Fue apenas en el año de 1935 cuando la «lógica escolástica»² —que es en buena medida la de fray Alonso— vino a ser objeto de investigación seria y rigurosa. Pues si bien es cierto que su existencia histórica constituía un hecho lo suficientemente palpable como para no ponerlo en duda, habían sido hasta ese entonces muy pocos los no prejuiciados e interesados en adentrarse en ella, dadas las graves notas de descrédito que algunos humanistas de enorme peso como Petrarca y Lorenzo Valla le endilgaron y, no se diga, la total descalificación con que la así llamada «modernidad» —con Descartes y Hegel clamando al frente— sepultó en el olvido y desprecio a esa edad oscura de medievales y escolásticos, trazando una línea recta que, pasando lastimosa y discriminatoriamente sobre todos los pensadores que mediaban entre la Edad Clásica y los sistemas idealistas alemanes, los anuló de la historia al poner en contacto directa con éstos y al colocar, como concesión *in extremis* y no muy de su gusto, el inicio de la modernidad de Descartes en adelante, como si antes no hubiera habido nada y cuya actitud el mismo Descartes adopta pendencieramente, siempre que reniega de la escolástica a la que, después de todo, le debe mucho.³

Todavía a finales del siglo XIX los tratados de lógica solían pasar por alto el periodo de la escolástica, aduciendo —y a la vez transmitiendo un mismo prejuicio dañoso— aquel famoso pasaje del prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en el cual Kant (valiéndose de un juicio lapidario que, tristemente, supo muy bien condensar en una frase que hizo historia) condenó a la lógica escolástica: “la lógica, dijo Kant, nació tan perfecta de la cabeza de Aristóteles, como Atenea de la cabeza de Zeus”; con lo cual no había sino que explicitar las consecuencias negativas que dicho juicio traía consigo, pues de ello resultaba que la lógica no había dado un paso atrás desde Aristóteles pero tampoco uno solo adelante. Quedaba así

¹ Cf. Mauricio Beuchot, *Lógica y Metafísica en Nueva España*, México, UNAM, 2006, p. 14ss.

² Cf. P. O. Kristeller, “Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance”, en *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1969, p. 553.

³ Cf. Néstor Martínez Valls, “Santo Tomás y la Posmodernidad”, en *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*, 2009, pp. 107-131.

anulada, sin verdadero criterio, la sustanciosa y riquísima reflexión de la escolástica en el campo de la lógica.

Por desgracia, la actitud adoptada por otros luego de Kant, no pareció diferir en lo más mínimo, sino todo lo contrario: vino como a confirmarla. En efecto, todavía personalidades como el célebre C. Prantl en su voluminosa obra, a la que suele atribuírsele el haber sido la primera historia científica sobre lógica, *Geschichte der Logik im Abendlande* (4 vols., 1855-1870), concede, pero dolosamente y sólo hasta cierta parte, que la lógica escolástica supuso alguna contribución por cuanto coadyuvó a la fijación de una terminología, pero de suyo no ve nada más en ella, como no sea una mera ejercitación verbal de cuño bizantino que acaba siendo, después de todo, inútil.

Pero, como se ha hecho observar hoy en día, tanto Kant como Prantl incurrieron en un error de principio y no sólo de método, tanto más acuciante en este último, pues ¿para qué hacer toda una voluminosa historia de la lógica si la soberana conclusión a que se llega, al cabo de leer páginas y páginas, es, bien que mal, que la lógica no tiene historia?; el caso es que, habiendo utilizado como único criterio la lógica de Aristóteles —que de hecho ni siquiera era en sí la de Aristóteles aquella que Prantl juzgó por tal, sino una lógica de inspiración más bien aristotélica y clásica—, el mismo Prantl vino a repetir por multiplicado el error de Kant, al utilizar el término «lógica» en sentido unitario, cuando en realidad es polivalente.

Sólo la certera crítica de años más recientes —de L.M. de Rijk y E. A. Moody, por ejemplo—⁴ ha ido permeando poco a poco el ambiente hasta ir permitiendo la superación de los errores del pasado (de los que, sin embargo, aún hoy por hoy no hemos conseguido liberarnos: sin ir nada lejos, Alonso de la Veracruz con ser uno de nuestros propios clásicos y de radical importancia, sigue siendo un olvidado de la historia); con mejores fundamentos se constató, pues, que la lógica escolástica, particularmente la de los siglos XII a XV, devino en una creación genuina como consecuencia de la paulatina autonomía y, por lo tanto, esencial diferencia, que ésta fue adquiriendo con respecto a Aristóteles y la tradición precedente.

En buena medida esta lógica, de los siglos XII a XV, vino a ser la que a inicios del siglo XVI heredó Alonso de la Veracruz, una vez incorporada a la Escuela de Salamanca; sin embargo, no está fuera de lugar advertir que aun cuando los criterios valorativos para con esta lógica se han ido expresando cada vez y con mayor fuerza en términos positivos, la propia contribución que Alonso de la Veracruz y la Escuela de Salamanca hicieron al caso, hoy por hoy sigue sin prestársele la atención debida, no habiendo por tal un estudio que nos permita saber siquiera un tanto cómo la Escuela de Salamanca y Alonso de la Veracruz lo mismo que otros colegas suyos asimilan esa lógica, dotándola como yo creo de nuevas vertientes y perspectivas críticas.

El caso que es que tanto la lógica de los siglos XII a XV como la que Alonso de la Veracruz enuncia tienen enormes puntos de coincidencia que permiten estudiarlas como si de dos conjuntos se tratara; de tal modo que puestas por separado pero una a lado de la otra y dentro de un gran marco referencial, aparecen definidas con claridad, y sin embargo en la medida en que se las va trayendo a más y más colación empiezan a surgir los intersticios que indican sus lugares de contacto, pero a la vez se suscitan sus puntos de diferencias que hacen de la una y la otra dos formas de pensamiento que, sin excluirse, se implican mutuamente pero guardando distancias positivas.

Habría hasta aquí dos objetos de estudio: la lógica de los siglos XII a XV y la lógica de Alonso que es la que atraviesa en directo todo el siglo XVI y tiene en la Universidad de Salamanca su centro, hasta extenderse con el propio De la Veracruz a la Universidad de México. Pero,

⁴ E. A. Moody, “The Medieval Contribution to Logic”, en *Studies Medieval Philosophy, Science and Logic*, Collected Papers, Berkeley, 1975, p. 375ss.

como lo hemos dicho, varios de las atribuciones con que hemos de calificar a la primera valdrán para la posterior, salvadas las justas y meritorias proporciones respectivas.

Pues bien, como lo decíamos párrafos atrás, superado lentamente el prejuicio kantiano y tras el descubrimiento de la lógica formal moderna a mediados del siglo XIX y el desarrollo de la lingüística desde comienzos del XX, se llegó al reconocimiento de una lógica escolástica que, por esencia, formulaciones y principios, fue de suyo «formal»,⁵ tal como los criterios adecuados de lógicos, semióticos, lingüísticos y filósofos del lenguaje así permitieron constatarlo. Y es que, como lo ha expresado E. A. Moody,⁶ de entre las notas más características de la lógica escolástica, marcadamente la de los siglos XII a XV, sobresalen:

- a) el método lingüístico de exposición;
- b) el procedimiento cuantitativo y extensional en el análisis del fenómeno llamado lenguaje; y
- c) el tratamiento formal de la estructura semántica y sintáctica de la lengua.

Con todo ello lo que ocurrió —y que de hecho está en el fondo de la enorme problemática que bajo los apelativos de «predicables», «predicamentos» y «ciencia» nos trae Alonso a discusión, uno a uno y a grados de menor a mayor radicalidad, en los tres libros de su *Dialectica resolutio* y todos los de la *Recognitio summularum*—, es que la lógica del siglo XII comenzó con pasos muy firmes y avasallantes a disociar el binomio casi dogmático y tradicional de palabras y cosas (*res et verba*), con un fuerte «nominalismo» de por medio, lo que en sentido altamente beneficioso posibilitó, sino es que más bien consiguió la superación definitiva del «realismo aristotélico», dándole un nuevo lugar de enunciación, pues la tan pretendida relación «isomórfico-realista» entre «pensamientos», «palabras» y «cosas» (que en mucho nos ha de recordar la triada parmenídea de «lenguaje, pensamiento y realidad»), vino a serlo sólo de nombre, no de sustancia ni de esencia.

Toda esta lógica resultó ser, quizás, la causa más natural de la Revolución intelectual que sacudió el siglo XII y que, con el surgimiento de las universidades y su institucionalización,⁷ supuso un giro de 180 grados en la concepción docente y mental de las artes liberales, llevando a la dialéctica a la cúspide dentro del conjunto de las ciencias, por encima de sus hermanas más cercanas en el esquema tradicional del trívium, la gramática y la retórica. En efecto, si estas dos no consiguieron de verdad constituirse en ciencias quedándose siempre en el papel de meras artes, la dialéctica, dotada cada vez más de una muchísimo mayor autonomía, reivindicando principios, métodos y objetos de estudio propios, llega a su auge en calidad de ciencia; con lo cual toda una tradición entró en crisis, dado el colapso que, era de prevenir, se aventuraría dentro del trívium y sus repercusiones en el cuadrívium y, todavía más escandaloso, los efectos que sobre la teología se dejarían sentir, a consecuencia de una ciencia tan autónoma y, por tal, capacitada para enjuiciar toda verdad, como lo estaba siendo la dialéctica. Desde luego, el orden eclesiástico entraría muy pronto en acción, con tal de frenarla, imponiéndole límites.

Es de reconocerles a las Facultades de Artes de París y Oxford⁸ el que fueron ellas dos las que irradiaron desde sí mismas esta lógica que, como no cabía esperar lo contrario, obtuvo en consecuencia de lo más natural el calificativo de «lógica moderna», por oposición a la «lógica

⁵ Cf. I. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1961, p. 148ss.

⁶ *op. cit.*, p. 378

⁷ Cf. H. Rashdall, *The Universities in the Middle Ages*, Oxford, 1942, III, p. 81ss.

⁸ Cf. Ch. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Age*, Paris, 1850, pp. 103ss; y cf. S. Gibson, *Statua Antiqua Unversitatis Oxoniensis*, Oxford, 1931, pp. 82ss.

antigua» de la tradición que le precedió, sin poder evitarse desde muy tempranas horas las continuas disidencias entre ellas, dada la distancia que la una fue guardando con la otra con respecto a las propias propuestas e interpretación y análisis de las hasta ese entonces obras conocidas del *Órganon* de Aristóteles y que, a final de cuentas, la condujo a adquirir una textura muy poco aristotélica y, menos aún, realista.

Es tal el ímpetu con que la lógica de Oxford y París se despliega dentro y fuera de sí misma, que todo lo conmueve fuertemente, levantando tales olas que éstas, vale decirlo, son como los preludios de la sensibilidad moderna y, sobre todo, de la Revolución científica del s. XVII, según lo precisa A. Crescini.⁹

Por supuesto, la tan marcada vitalidad y energía de esta lógica responde también —pues es causa que a la vez la explica, ya que le da incentivos— a las apasionadas polémicas que dentro del seno y fuera de la Escuela (Universidad) sostiene con académicos y autoridades civiles y eclesiásticas, y que aparecen claramente marcadas en la famosa escisión entre realistas y nominalistas que, *mutatis mutandis*, vino a ser a raja tabla la más nueva designación, aunque extremosa y viciosa, de los partidarios de la antigua y la nueva lógica, respectivamente.

Pero no hubo una sola y única reacción; andando el tiempo, el humanismo del Renacimiento le hundirá profundamente sus dientes a esta lógica, hasta querer desgarrarla por completo. Petrarca, pese a ser tan grande humanista, no tardó en calificarla de «inanidad» y «barbarie», con muy escasa razón de su parte, según entiendo. En efecto, si ni siquiera alcanzó a comprender los problemas filosóficos que esta lógica planteaba, ello no le daba ningún derecho a denostarla tan acerbamente como lo hizo; y es que hay especialistas para quienes no ha pasado desapercibido que la actitud de Petrarca responde en realidad a motivos nada objetivos sino personales, al sentirse herido en la alta concepción que tenía de sí mismo; y que en capítulos posteriores hemos de valorar en toda su dimensión. El caso es que Petrarca resultó ser el primero de una actitud luego muy generalizada entre los humanistas renacentistas.

Así, pues, la primera crítica del humanismo para con la lógica, moderna y antigua por igual, se manifiesta negativamente y es, sobre todo, en Italia en donde sienta su base de operaciones, a juzgar por los testimonios de Boccaccio, Salutati y Bruni. Sólo con la aparición en escena de una obra, las *Dialecticae disputationes* (1439), del humanista Lorenzo Valla, habrá un intento significativo de por sí, aunque de escaso despliegue, por elaborar una lógica sustanciosa, que tomará los *Topica* de Cicerón como uno de sus más grandes adalides, y querrá de fondo organizar nuevamente todo el programa de estudios bajo el lema de los *studia humanitatis*. Un tanto más significativa, porque supone la continuación y suma de esfuerzos con respecto a su predecesor Valla, es aquella obra que lleva por título *De inventione dialectica* y es debida al humanista frisón, Rodolfo Agrícola, desarrollada a finales de siglo y ampliamente difundida durante el s. XVI, tal como lo demuestra el hecho mismo de que Alonso de la Veracruz incorpore en apéndice a su *Recognitio summularum* (1554) una parte del Agrícola, glosándolo.

Con todo, y sin querer negar el significativo esfuerzo de humanistas tales como Valla y Agrícola, no cabe duda de que la crítica viró de signo en cuanto a la generalmente buena concepción que se tenía sobre las aportaciones del humanismo en el ámbito de la lógica, al tiempo que supo valorar en sus justos términos la lógica medieval. Debido a lo cual no faltaron los historiadores de la lógica contemporáneos, como William y Martha Kneale, para quienes la supuesta lógica humanística no pasó de ser un producto de mucho muy baja condición pero de profundas consecuencias adversas en la Edad Moderna, dada la ausencia de un verdadero sustento lógico, sustituido habilidosamente por un entramado retórico portentoso, del que Valla

⁹ *Il problema metodologico alle origini della scienza moderna*, 1972, pp. 45ss.

y Agrícola son los responsables directos, como si de dos culpables de corrupción se tratase.¹⁰ En términos un tanto más mesurados, W. Ong ha hablado también de la «exigua» lógica humanista y sus derivaciones en la teología de los lugares de la que Melanchton en Alemania y Melchor Cano en España acusan su signo inequívoco.¹¹

Para cuando Alonso de la Veracruz incide en materia el año de 1554, dando a conocer dos obras de orden lógico, la *Recognitio summularum* y la *Dialectica resolutio*, las discusiones que los humanistas sostienen contra los escolásticos en general —sin hacer, por lo mismo, la debida distinción entre las variadas vertientes que conformaron a la así llamada escolástica y, por lo tanto, cometiendo un error también de principio, al colocar bajo un mismo rubro inequívoco, como si ello fuera posible, a todos cuantos filósofos les parecieron escolásticos, no habiendo distingos, como clara y marcadamente los hay hoy para nosotros, entre la postura de un Pedro Hispano o la de un Tomás y la de un Ockham, por dar unos ejemplos—, siguen constituyendo un punto por resolver mucho muy álgido. Igualmente, le corresponderá a la Universidad de Salamanca el haber introducido cierto criterio de proporcionalidad entre las partes en conflicto, tal y como lo demuestra Alonso de la Veracruz quien tanto en método como en contenido y lo que de ahí va de la teoría a la práctica efectiva, intenta sumar en una sola resolución de conjunto, a partes iguales, humanismo y escolasticismo, situando uno a uno los postulados de ambas tradiciones y, tanto cuanto le es posible, salvando sus diferencias, con tal de evitar los peligrosos abismos que se abren cuando se llevan a su último extremo la aparente oposición de dos fuerzas implicadas en juicio.

Pero hay aquí algo que debemos subrayar sobremanera, y es que mientras que no pocos humanistas hablaron sin un verdadero conocimiento de causa al emitir sus juicios sobre una lógica (la escolástica) que no alcanzaron a calibrar bien a bien, Alonso de la Veracruz entiende todo cuanto de ella cabe saber, captando en su esencia pura la profunda problemática filosófica que ella supone y, necesariamente, sus implicaciones y derivaciones en otros órdenes, tales como el político y el religioso. Ello le confiere, así, mayor agudeza a la crítica que desde dentro y prestando atención a lo que viene de fuera, hace de una tradición lógica que por mucho es la suya; y cuya crítica tiene por objeto construir sin excluir ni lo propio ni lo ajeno.

De ahí que, ciertamente, Alonso de la Veracruz, como humanista y a la vez escolástico, alce la voz para protestar contra los excesos a que habían llegado «algunos lógicos modernos» que él califica de «sumulistas»; pero que, en claro error de lectura, ha habido quienes en tiempos muy recientes identificaron, sin más ni más, a éstos con los nominalistas, extrayendo de aquí la arbitraria y dicotómica consecuencia de que Alonso de la Veracruz no pudo ser nominalista sino realista, si tan abierta y decididamente se manifestó contra éstos. Ello, desde luego, carece de fundamentación filosófica, pues dejó de lado la valoración y comprensión en sí misma de los principios filosóficos sobre los cuales Alonso asienta su concepción de la lógica y aplicaciones a otros campos, habiéndose centrado exclusivamente en el discurso exterior de que Alonso se vale para revestir su pensamiento, sin prestar atención al hecho de que muchas veces su discurso vela por «salvar las formas» que su circunstancia histórica le exigía casi como imposición inquebrantable, con la Iglesia en calidad de institución censora y condenatoria, pero que en su sustancia, materia y constitución intrínseca es muy otro. De más está decir que tal discurrir supone un reto de interpretación tremendo, habida cuenta de que apunta por igual en direcciones exactamente contrarias; pero cuyos efectos son de lo más beneficiosos para quien lee, pues como pocas veces el lector queda situado justamente en medio, pudiendo optar en entero uso de su libertad de arbitrio por la vía que él resuelva.

¹⁰ *The Development of Logic*, 1962, pp. 108.ss.

¹¹ *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, 1958, pp. 73.ss.

Es cierto, y hay que concedérselo tal cual pues así es, que los sumulistas son una de las imbricaciones en que vino a desembocar el nominalismo, pero no por ello ha de descartarse en seco que Alonso de la Veracruz por estar contra éstos, haya rehusado, como si fuera un ciego, todo lo que viniera de parte del nominalismo. Pues tampoco ha de perderse de vista que las «súmulas», de que aquellos derivaron su nombre de sumulistas, no son sino la fase, a mi modo de ver, más extremosa de un nominalismo tal, que los sumulistas lo fueron conduciendo hasta desvincularlo, bizarramente, de la realidad, al grado de que muchas de sus discusiones acabaron siendo, en términos negativos, de puros nombres insustanciales sin sentido alguna para la realidad viva, y que a lo mucho conservaron, positivamente, las buenas aplicaciones de la lógica como la ciencia llamada a verificar la validez del pensamiento, pero en calidad de mera discernidora de formalidades silogísticas, vacías de sentido en sí mismas. Es contra ésta lógica, si cabe llamarla así, contra la que en específico se alza Alonso de la Veracruz, junto con otros de sus colegas salmantinos, como el mismo Domingo Soto, Villalpando y Báñez.¹²

Pero, es de insistir, ello no significa que Alonso de la Veracruz estuviera en contra del nominalismo en bloque. Al contrario, bien estudiadas sus obras lógicas, físicas, políticas y antropológicas, apuntan en directo a ciertos principios nominalistas, como los de la «suposición»¹³ y la «ampliación», que están en la base de su pensamiento, frente a otras posturas también mucho muy extremosas y de no escaso peligro en tantos órdenes no sólo especulativos sino fácticos sobre todo, con repercusiones atroces, por lo mismo, para la vida humana, tal cual fue el universalismo a ultranza de algunos realistas, casi dogmáticos.

Así, pues, sopesar qué tanto hay de realismo y cuánto de nominalismo en la filosofía de Alonso de la Veracruz, poniendo sobre la balanza obras y contexto, pero sin caer en dicotomías, nos ayudará muchísimo a mejor valorarlo, aportando un marco de referencia; desde luego, anticipándonos a lo que de aquí en adelante hemos de argumentar y hemos indicado ya, creemos que Alonso de la Veracruz sigue muy de cerca un nominalismo nada lejano del de un Pedro Abelardo e incluso un Guillermo de Ockham, pero salvada toda posición extremosa y, por ende, viciosa, así sea muy humanista cuanto se quiera. Pues estamos convencidos de que, de fondo, es el nominalismo, mucho más que el realismo, el que le aporta a Alonso de la Veracruz las categorías filosóficas más adecuadas, con que discurrir en su crítica a la clamorosa realidad que le tocó sentir en carne propia, y desde ellas hacer proposiciones, tomar decisiones y llevarlas a efecto.

El surgimiento del “nominalismo” en el siglo XII: la progresiva autonomía de la “dialéctica” como ciencia.

Las modificaciones que le sobrevinieron a la tradición cultural de Occidente, del s. XII en adelante y hasta el s. XVI, le dieron una configuración muy distinta a la que venía teniendo, y en cuyo eje articulador y transformador aparece en primer sitio un movimiento filosófico al que, de acuerdo con ciertas categorías también filosóficas, hemos de llamar «nominalismo».

De hecho, tal y como lo creemos, la historia ulterior de Occidente, del siglo XII y hasta nuestros días, sigue teniendo, así sea como marco de referencia —que por obvias razones le

¹² Cf. Miguel Ángel Romero Cora, “Alonso de la Veracruz y la Reforma de la lógica escolástica”, en *Libro Anual del Instituto de Estudios Superiores*, núm. 9, México, 2007.

¹³ Cf. I. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1961, pp. 162ss. Hasta la fecha, la obra del gran lógico Bochenski sigue siendo imprescindible para la comprensión del desarrollo de la lógica formal; las páginas, pues, que le dedica a la fundación de la semiótica resultan valiosísimas, y dentro de ellas, valen igualmente mucho las dedicadas a la “suposición”, “ampliación”, “apelación” y la “analogía”.

condiciona, positiva, negativa y quizás hasta inconscientemente, en sus esquemas de pensamiento y realidad—, los principios surgidos en el s. XII por obra de un Pedro Abelardo y luego precisados hasta sus últimas consecuencias por un Guillermo de Ockham.¹⁴

Sin duda, el s. XII implicó varios cambios de tan distintos órdenes que, no sin razón, para algunos medievalistas, constituyó un verdadero Renacimiento,¹⁵ menos ostentoso si se quiere en comparación con los que tradicionalmente suelen considerarse como tales, pero que en gran medida aún dentro de sí mismo las características que, de Burckhardt en adelante, otros investigadores le atribuirán al Renacimiento de los s. XV y XVI. De aquí que no sea del todo acertado considerar que las claves de lectura, por así decir, de la cultura europea moderna en su progreso interno y externo haya que encontrarlas en estos dos siglos, sino antes. El mismo Alonso de la Veracruz, situado en pleno renacimiento del s. XVI, apunta hacia esta dirección, al valorar tal cual lo hace la dialéctica en términos de un nominalismo del s. XII, sin por ello querer decir que nuestro filósofo agustino peca de anacrónico.

Y es que, entre otras creaciones que indican la relevancia de este siglo, no ha de olvidarse que es también en el s. XII cuando surgen las Universidades, con París y Oxford a la cabeza, irradiando en todas direcciones una filosofía altamente nominalista.

Con la puesta en marcha de las Universidades y el descubrimiento e incorporación a la enseñanza académica de elementos hasta entonces no conocidos por completo o de plano ignorados, tal como lo fue el *corpus* aristotélico íntegro, cuya difusión no hubiera sido del todo factible a no ser por los centros de traducción italianos e hispánicos, tales como la Escuela de Traductores de Toledo,¹⁶ y los sabios ahí asentados, cuya comprensión de la lengua árabe les llevó a traducir los textos de Aristóteles que la cultura árabe había conservado como un legado precioso, desarrollando a la par de su lectura e interpretación ciertas corrientes filosóficas que, muy sutilmente vertidas dentro de las traducciones árabes de Aristóteles, no dejarán, por lo mismo, de hacerse presentes en Occidente al pasar al latín; decía, pues, que con todo ello ocurrió un cambio sustancial a lo largo del s. XII, que operándose gradualmente vino a cobrar una nueva estructura, salvada no sin dolor y crisis la disolución final del sistema anterior y la creación del nuevo, tal como lo refleja en carne propia y espíritu la vida de Pedro Abelardo. Pero cuyo testimonio más clamoroso de la revolución que estaba operándose y a la vez el más perspicaz, pues como pocos parece como si tuviera plena conciencia histórica de lo que estaba sucediendo,¹⁷ nos lo aporta Juan de Salisbury quien, en franca alusión al cap. 21 del *Apocalipsis*, nos dice desde un principio:

¹⁴ Cf. Philotheus Boehner, *Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to c. 1400*, Manchester University Press, 1952, 19ss.

¹⁵ Fue H. Rashdall quien en *The Universities of Europe in the Middle Ages* (Oxford, 1895) utilizó por vez primera la expresión “renacimiento del siglo XII”; desde entonces y hasta la fecha, ha tenido muy buena aceptación, a tal punto que buen número de connotados especialistas la han admitido, por ejemplo: Ch. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927; G. Paré, A. Burnet, P. Tremblay, *La Renaissance du XII: Les Ecoles et l'Enseignement*, Ottawa, 1933. Afirman estos estudiosos que éste sería el verdadero renacimiento, dada su enorme influencia y originalidad.

¹⁶ Cf. Marietta Gargatagli, “La historia de la escuela de traductores de Toledo”, en *Quaderns. Revista de traducció*, núm. 4, Universidad Autónoma de Barcelona, 1999, pp.9-13. También cf. Burnett, “A group of Arabic–Latin translators working in northern Spain in the mid-12th century”, en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, núm. 109, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 62-108.

¹⁷ Cf. Clement C. J. Webb, “John of Salisbury”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm. 2, Oxford University Press, 1892/1893, pp. 91-107.

ecce nova fiebant omnia; innovabatur grammatica, inmutabatur dialectica, contemnebatur rethorica; et novas quadruvii vias, evacuatis priorum regulis, de ipsis philosophiae aditis proferebant.¹⁸

He aquí, pues, que Juan de Salisbury contempla, no sin sobresalto, cómo una edad nueva parece desagarrar los cielos, anunciando la renovación de todo, trastocándose de su quicio por largo tiempo inmutable el conjunto de los saberes: si hasta entonces la gramática, la dialéctica y la retórica habían coexistido en una sola unidad, sino perfecta al menos mucho muy balanceada y enteramente pacífica bajo el esquema de un *trivium*, ahora una de ellas, la dialéctica, escinde sus relaciones, constituyéndose en «ciencia de la razón», tal y como seguirá entendiéndola Alonso de la Veracruz,¹⁹ y nos suena muy cercano a Hegel y no nada lejos de Kant. Las repercusiones de ello no se harán esperar en otros saberes, como los del *quadrivium*, sino que vendrán a hacer peligrar los principios de la teología misma y suscitar acendrado temor en el campo de la religión, lo político y lo social. No en vano, para la ortodoxia católica, el nominalismo, que vendrá a ser la denominación más difundida de esa forma novedosa de entender la dialéctica, fue un nombre del que se adjura como si de un demonio se apartara uno, apenas oído.

Desde luego, la dialéctica que vemos surgir ahí, crece a la par que durante el mismo s. XII cunde la curiosidad por el saber de los maestros árabes, que lleva a hombres como Adelardo de Bath a hacer largos viajes por el mundo, desde que abandona su escuela de Laon, pasa siete años recorriendo Italia, el Oriente Medio y al cabo, muy probablemente, España, para entrar en contacto directo con los maestros árabes, y a cuyo regreso trae incorporados a sí mismo elementos inusitados en la tradición medieval, que hacen de él el punto de encuentro entre la ciencia de las Escuelas Catedralicias de un lado y, del otro, la de los árabes. De vuelta en casa, hacia el 1126, no tarda en escribir unas *Quaestiones naturales* que acusan inequívocamente el signo de contradicción que ha de marcar de ahí en adelante los tiempos por venir: al incuestionable argumento de autoridad Adelardo de Bath le opone ahí, por vez primera, otra vía diferente para entender la naturaleza, humana y en conjunto, que a él le ha tocado en suerte oír de los maestros árabes y quiere hacerla del común conocimiento de los suyos.²⁰

No está fuera de lugar hacer notar aquí que le tocó a España el papel protagónico en la difusión y conocimiento del saber árabe, dada la marcada actividad de traducciones surgidas en Barcelona, Tarragona, Pamplona, León, Segovia y, sin duda alguna, Toledo que tras ser reconquistada en el año 1085, ocupó un lugar de alta preponderancia. No en vano el inglés Daniel Morley viene a Toledo movido por el deseo de oír a los filósofos más sabios del mundo, y regresa a su patria con una *pretiosa multitudo librorum*;²¹ e igualmente Gerardo de Cremona, futuro traductor al latín del *Almagesto* de Ptolomeo, emprende un viaje a la misma Toledo en busca de un ejemplar de la obra ptolemaica que no puede hallar entre los latinos.

Con ello lo que observamos es que, desde otros centros de cultura europeos, los hombres se ven impelidos a desplazarse hacia otros puntos colocados en la periferia o aun fuera de la misma, dotándose así de una verdadera movilidad intelectual todo el siglo XII; y que son las fuentes arábigo-hispánicas las que le aportan en buena medida los suministros más vitales y que

¹⁸ *Metalogicon*, I, 3 (ed. Clement C. J. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1929)

¹⁹ *Dial. res.*, I, ¶1ss

²⁰ Cf. Charles Burnett, *Adelard of Bath: an English scientist and Arabist of the early twelfth century*, Warburg Institute, Universidad de Londres, 1987, p. 23ss. De la célebre obra de Adelardo de Bath, *De eodem et de diverso*, hay una traducción parcial: Pedro Mantas-España, “Adelardo de Bath, *Sobre lo idéntico y lo diferente*”, en Alexander Fidora Rivera (ed.), *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 7, 2000, pp. 163-181.

²¹ Cf. Joseph F. O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1975, pp. 487ss.

no han de dejar de influir notablemente en Inglaterra, especialmente en Oxford, y en París, que de hecho presenciaron el surgimiento en su propio seno de una corriente filosófica de claro raigambre arábigo-hispánico: el así llamado averroísmo latino.

Es desde España, pues, que el pensamiento árabe repercute en las esferas y relaciones canónicas de las artes del trívio y del cuádrivio, afectando directamente el concepto mismo de ciencia habido hasta entonces y proponiendo, por consiguiente, una división muy distinta del esquema de las disciplinas.²² En el fondo de este cambio, se sitúan rotundamente los tratados de Alfarabí,²³ *De scientiis* y *De ortu scientiarum*, traducidos hacia el año 1150 por el arcediano de Segovia Domingo Gundisalvo —no sin olvidar que el segundo de estos tratados lo traducirá también el mismo Gerardo de Cremona, alrededor del año 1230.

Y aunque las escuelas del siglo XII y posteriores siguieron observando la disposición usual de las artes, atendiendo a la división interna y externa en dos ciclos, los del *trivium* y los del *quadrivium*, firmemente establecidos desde la época de Alcuino, las constantes discusiones habidas dentro de sí mismas sobre las implicaciones de unas con otras artes —y que explican de por sí la proliferación de numerosos *didascalía* o introducciones a las artes,²⁴ de los que el *Didascalion* de Hugo de San Víctor alcanzó una amplia difusión, y quien por cierto introdujo ahí como contrapartida de las siete artes liberales, siete artes mecánicas en calidad de partes de la filosofía— acusan los cambios conceptuales y prácticos que se están dando en el siglo XII, a consecuencia de las nuevas perspectivas del saber árabe, introducidas vía España.²⁵

Así, por ejemplo, habría aquí un autor y una obra por subrayar particularmente, Thierry de Chartres y su *Heptateucon*, pues son indicativos ya de «ese punto» que, a influjo de las fuentes arábigo-hispánicas, no tardará nada en aparecer en el siglo XII y será, sobre todo, de rotunda y grave escisión filosófica —con sus consiguientes derivaciones en lo político, religioso y social, con nominalistas y realistas de uno y otro bandos, y cuyo solo análisis no es nada fácil—: me refiero al binomio «*res et verba*», palabras y cosas. En efecto, Thierry de Chartres apunta, claramente, hacia él cuando en el prólogo a su *Heptateucon* llegue a afirmar que hay dos órganos del saber: la mente y su expresión, de los cuales la expresión es dada por el trívio en su triple dimensión de congruidad, razón y ornato, aportadas por las respectivas operaciones de la gramática, la dialéctica y la retórica, y la mente recibe su ilustración de la ciencia del cuádrivio;²⁶ el caso que aparece aquí enunciado tal cual el binomio que luchará por disolver el nominalismo, por considerarlo inoperante de suyo, pero que fue por mucho la base metafísica realista de la ontología católico-religiosa, sus dogmas y artículos de fe; de ahí que la discusión entre dos apreciaciones filosóficas del mundo se vuelva tan encarnizada, pues parecen diametralmente opuestas, y si a ello se le suma el que fue también en el s. XII cuando un nuevo Aristóteles advino, tendremos mayores nociones de a cuán álgida situación se llegó y por qué Alonso de la Veracruz tiene que incidir en la misma materia, no pudiendo darle vuela a la página, así sin más.

Así, pues, el siglo XII presenciaron el advenimiento de un «nuevo» Aristóteles, del que, apenas se sabía, había escrito muchísimas más obras dedicadas a diversos ámbitos de la filosofía, pero del que sólo se poseían un par de obras, en la traducción al latín de Boecio, el *De*

²² Cf. Charles Homer Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1924, p. 4ss.

²³ Cf. Ian Richard Netton, *Al-Farabí and his school*, Surrey, Curzon, 1999, pp. 4-8.

²⁴ Cf. Richard William Hunt, “The Introduction to the *Artes* in the Twelfth Century”, en *Studia Mediaevalia in honorem R. J. Martin*, Brujas, 1948, p. 99.

²⁵ Cf. Haskins, *op. cit.*, pp. 3-19.

²⁶ Cf. James A. Weisheipl, “Classification of the Sciences in Medieval Thought”, en *Mediaeval Studies*, núm. 27, 1965, p. 67.

interpretatione y las *Categorías*. Por lo mismo, hasta antes, la enseñanza de la dialéctica parece circunscribirse a los contenidos de estas dos obras y los comentarios que el mismo Boecio les dedicó; de tal forma que, con un panorama tan corto, la dialéctica no pasó de concentrarse en la técnica de elaborar argumentos racionalmente válidos y unas cuantas nociones metafísicas; y sin embargo, como lo ha señalado Southern,²⁷ el tejido filosófico que de ahí se fue hilvanando como si de esa enseñanza dialéctica, luego llamada *logica vetus*, se tomaran los hilos, configuró la concepción mental definitoria de la Baja Edad Media, pues bajo las nociones de sustancias y accidentes, géneros y especies, y otras más, se elaboraron las categorías filosófico-ideológicas imperantes de que los hombres de esta época se valieron para organizar los datos de su experiencia y orquestar así su visión del mundo.

Sin embargo, tras conocerse el *corpus* aristotélico en el siglo XII, un nuevo Aristóteles les mostró por primera vez a los medievales todo un sistema de comprensión del universo, además del de la doctrina revelada. Así, por ejemplo, los *Analíticos posteriores* —que el mismo de la Veracruz estudiará en extenso, dedicándoles todo el libro III de su *Dialectica*—, les enseñó cómo ha de hacerse en términos rigurosos una demostración tal que, netamente científica, sea válida en toda hora y todo momento, sin juicio subjetivo alguno, ni apelación a la Sagrada Escritura.²⁸ Y a la par la *Física* les develó una vía de acceso al conocimiento de la naturaleza, explicable por sí misma y no por entidades suprasensibles.

Es claro, pues, que la ciencia aristotélica abrió horizontes nuevos pero a la vez planteó muchos otros problemas, de cuya sola elucidación sobrevino muy pronto el conflicto con otros sectores canónicos de la época y la propia Iglesia.

Aun así, no cabe duda de que el sano contacto que en el siglo XII se experimentó fuertemente con el pensamiento aristotélico, conmocionó la estructura mental de la Edad Media y cuyas ondas se advierten, directamente, hasta por lo menos el siglo XIII. Pues, entre otras aportaciones, este nuevo Aristóteles —que como lo hemos dicho antes, las fuentes arábigo-hispánicas son las que lo posibilitan—, afecta beneficiosamente el anquilosado concepto de ciencia y sus vertebraciones, tanto en el aspecto material de los elementos integrantes de la misma como en el formal del método aplicable para su adquisición. Es tal el entusiasmo suscitado por el *corpus* aristotélico, que desde muy temprana hora los «comentarios» con que los filósofos de la escuela se dedicaron a su cabal entendimiento, vinieron a constituirse en toda una forma literaria, de exégesis y método —tan característica de la escolástica que, por solo ello, muchos todavía hoy califican a Alonso de la Veracruz de escolástico, no sin razón de su parte, pero no por completo acertado, pues no ha de tomarse solo ello como único criterio de identificación—; el caso es que los escritos aristotélicos acabaron por integrarse en los nuevos planes de estudio, cimbrando a su paso el esquema tradicional de las artes liberales o de plano modificándolo como sucedió con la dialéctica.

En efecto, al tiempo que la lógica de Aristóteles iba incorporándose, el concepto de ciencia fue modificándose a la vez, hacia una orientación que, positivamente dicho, valdría adjetivar de «cientificista» y, por lo tanto, netamente racional, habida cuenta de que Aristóteles en tratados tales como los *Analíticos posteriores* y varios otros, aunque no tan concisamente como en éstos, hace ver bien que la lógica tiene como finalidad estricta elaborar demostraciones universalmente válidas en apego a principios racionales. Es como si con el Aristóteles del siglo XII se hubiera introducido en el pensamiento canónico de entonces una corriente ilustrado-

²⁷ Richard William Southern, “Lanfranc of Bec and Berengar of Tours”, en *Studies in Medieval History*, Oxford, 1948, pp. 27-48.

²⁸ Sobre las traducciones de los *Analíticos posteriores* en el siglo XII y XIII y su amplia repercusión en la elaboración de una “nueva lógica”, cf. Haskins, *op. cit.*, 223-241.

científico-secularizante, con la proposición de otra vía de acceso a la verdad, fundamentada en la sola luz natural de la razón; y que hará de la dialéctica su ciencia propia y arma de batalla.

Visto así, la dialéctica pasó a ocupar la alta categoría de ciencia de la razón, tras haber sido hasta antes, decorosamente, un arte de la lengua, junto con sus hermanas del trívio, la gramática y la retórica, pero sin poder ir más allá, quedándose tan sólo al servicio, lo mismo que las otras dos, de la exégesis de la Sagrada Escritura.²⁹

De hecho, fue ese el papel, el de coadyuvadora de la Ciencia Sagrada, el que le correspondió desde tiempos de Alcuino a la dialéctica, y también a las otras dos.

Pero en el momento en que la dialéctica reivindicó para sí un objeto de estudio propio, nada más y nada menos que la razón,³⁰ y métodos también propios, comenzó justo ahí su emancipación y definición como saber autónomo.

Por supuesto, la aplicación de la dialéctica a la Sagrada Escritura desprendió, con entera naturalidad, graves problemas de carácter religioso y doctrinal: la dialéctica al estilo boeciano no entrañaba peligro alguno para la fe,³¹ pero ¡cuán muy diferente sucedía con la dialéctica al estilo abelardiano y, aun antes, “rosceliano”!; perspectiva hacia la que también apuntó, aunque desde otra órbita un tanto fuera de encuadre y miope, el mismo Otloh de San Esmmeram (ca. 1010-1070), al declarar que:

los dialécticos son lo suficientemente simples como para pensar que la Escritura ha de ser interpretada según la autoridad de la dialéctica (*valga decir*, “razón”) y creer en muchos pasajes de Boecio más que en los de la Sagrada Escritura. En su seguimiento de Boecio, me reprochan atribuir el nombre de «persona» a cualquier otro, como no sea sólo a la sustancia racional.³²

Perspectiva que, lo hemos dicho, nos parece un tanto desvirtuada, pues debió de atribuirle más que a Boecio quien bien que mal daba pautas interpretativas acordes con la fe, a los nuevos estudiosos de la dialéctica que la estaban llevando por derroteros impensables. A este respecto, también resultan muy reveladores los *Sermones* de San Odilón que son los claros ejemplos de esa clamorosa retórica de púlpito *in pseudodialecticos*.³³

²⁹ El papel desempeñado por la dialéctica (aun cuando, para el siglo XII, empieza a invertirse radicalmente), sigue concebido dentro del esquema tradicional, firmemente establecido desde Alcuino, pero cuya formulación (es decir, la división de las artes en trívium y quadrivium) es muy anterior al mismo Alcuino, pudiéndose ver, inclusive, en el mismo Boecio (*Inst. Arithm.* 1, 1); sólo que si hasta el siglo IX las artes de ambos ciclos, trívium y quadrivium, se concebía como la yuxtaposición de grados progresivos en el camino del saber (en palabras de Alcuino *septem philosophiae gradus, Grammatica*, Pat. Lat., 101, 853 C), tal esquema está a punto de resquebrajarse, dada el paulatino avance y autonomía de la dialéctica, a finales del siglo XII; de hecho, la división en dos ciclos, hasta antes armoniosa, ahora parece como si se la viviera en una tensión constante, y cada vez más notoria entre las artes sermocionales y las artes reales; tensión que, justamente, determinará su proceso ulterior, tal como lo hace notar Pio Rajna, “Le denominazione Trivium e Quadrivium”, en *Studi medievali*, núm. 1, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1928, pp. 4-36.

³⁰ Así lo es para el mismo De la Veracruz quien en la primera cuestión preliminar de su *Dialectica resolutio*, concluye que la dialéctica es “ciencia de la razón”, y tienen a ésta, precisamente, por objeto de estudio. Cf. *Dial. res.*, I, ¶ 3ss.

³¹ Así lo considera, por ejemplo, Beryl Smalley (*The Study of the Bible in the Middle Age*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1964, pp. 44ss.), para quien es claro que una retórica del tipo de Casiodoro no entrañaba ningún peligro para la fe, no así la dialéctica que, en manos de un hábil dialéctico, podía suscitar muchas y álgidas ámpulas doctrinales.

³² *Dialogus de tribus quaestionibus*, pref., Pat. Lat., 146, 60

³³ Smalley, *op. cit.*, p. 50 (los *Sermones* de san Odilón constan en Pat. Lat., 142)

Así también, sin darse cuenta, Otloh de San Emmeram tocó ligeramente, casi imperceptible, un enorme problema filosófico en que se debatirán por siglos numerosos filósofos: el de los universales, y de manera muy marcada los filósofos de la inmediata generación; en efecto, apenas unos años más tarde, en 1092, Roscelino entrará en acción³⁴ y, no se diga, su futuro alumno Pedro Abelardo.

Es, pues, de notar cómo desde finales del siglo XI la coexistencia de las otras artes con la dialéctica se ve alterada, hasta desembocar en la plena ruptura que supuso la dialéctica al estilo ya no boeciano. Tan es así que las escuelas del s. XII padecen una grande demanda de libros de dialéctica con que poder satisfacer al crecido número de alumnos atraídos por la dialéctica, al grado de que, según testimonio de Juan de Salisbury, éstos gritaban en coro “que se pudra en su maldita mugre el que no llegue a la lógica”.³⁵

Todo ello es razón suficiente como para creer que, en efecto, los años de docencia en la Escuela Parisiense de Notre-Dame fueron de verdadera gloria y triunfo para Abelardo, pues los testimonios de entusiasmo a favor de la dialéctica abelardiana parecen corresponder con la realidad.³⁶ Y es que aun sus detractores no pudieron negar lo exitoso de su figura, pues, a creerles tal cual, toda la Europa le enviaba a sus jóvenes hijos para que escucharan de sus labios la más preciosa enseñanza, como de la fuente más límpida. Roma, otrora maestra de las artes, no se sustraía al caso; la lejana Bretaña le mandaba a sus hijos, sin importarle ni la travesía ni las tempestades del mar; los angevinos en su ferocidad innata callaban ante la palabra del maestro; gascones, iberos, normandos, flamencos, teutones y suavos celebraban por doquier su ingenio, su ciencia, tan agudos.

Claro está que esta dialéctica de la que Abelardo encarna su adalid más preclaro, no tardó nada en chocar con la doctrina católica y ortodoxia espiritual, que a su vez en la figura de un San Anselmo vendrán a incorporarse en carne y hueso, temibles. Es a instancias de San Anselmo que la condenación cae sobre Roscelino³⁷ y, en seguida, sobre todos los nuevos maestros de dialéctica que, como insistieran en sus disquisiciones fabulosas, habrían de ser apartados de discutir cuestiones espirituales. Lo verdaderamente curioso es que el mismo San Anselmo da cabida

³⁴ El así llamado nominalismo extremo que Roscelino desarrollará es signo del alcance, temible, a que estaba llegando la dialéctica; Roscelino será condenado por triteísmo, pues al defender la teoría nominalista extrema que niega los *nomina universalia*, considerándolos un mero *flatus vocis*, suponía un riesgo teológico de muchísimo cuidado; sobre todo, si se tiene en cuenta que algunos de los dogmas fundamentales de la Iglesia, así como la doctrina de la Trinidad, se hallan formulados sobre la base de un realismo metafísico y ontológico y la necesaria correlación entre los conceptos de “sustancia” y “persona”. Mauricio Beuchot, aunque le dedica páginas a Roscelino (en *El problema de los universales*, México, UNAM, 1981, pp. 123-128) no le parece tan acertado ver en Roscelino el iniciador de la corriente nominalista: “algunos han querido hacer de Roscelin el iniciador de la corriente nominalista en el medioevo; sería demasiado aventurado aseverarlo de esta manera; mejor sería que fue uno de sus principales impulsores en la primera escolástica” (*op. cit.*, p. 23).

³⁵ *Metalogicon*, II, 6

³⁶ El estudio de Michael T. Clanchy, *Abelard. A Medieval life*, Oxford/Cambridge, 1997 (2ª ed., 1999) es de primer orden para acercarse a la figura de Pedro Abelardo; no menos que *The Philosophy of Peter Abelard* de John Marenbon (Cambridge, Cambridge University Press, 1997); ambos se complementan en rigor, acertando a darnos una imagen bien nítida del célebre Abelardo.

³⁷ San Anselmo, *De fide Trinitatis contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini*, Pat. Lat., 158.

dentro de su argumento ontológico³⁸ sobre la existencia de Dios, a las aplicaciones de esa dialéctica que tan acerbamente ataca.³⁹

En una línea muy parecida se mueve, como hemos observado, Juan de Salisbury al hablar en tono satírico de un antiguo alumno suyo, un tal Guillermo de Soissons, de quien nos recuerda que: “después hizo una máquina para, como dicen los suyos, acabar con la vieja lógica y elaborar conclusiones inaceptables y demoler las opiniones de los antiguos... como que la misma conclusión puede inferirse de cualquiera de dos proposiciones contradictorias, aunque Aristóteles enseña lo contrario”.⁴⁰

Resulta claro que la dialéctica está desplazándose hacia el centro; a cuyo desplazamiento es inevitable que otras esferas no lo resintieran de algún modo en sus propios puntos de gravedad y estabilidad; concretamente, si hasta entonces la gramática pasaba por ser el fundamento de las ciencias, pero sin demérito de las otras, ahora la dialéctica lo reclama para sí, y con ello se puso en juego todo el esquema mental imperante —de ahí también que la sensibilidad misma de algunos hombres, como San Anselmo, se sintiera profundamente herida.

Ocurrió, pues, que la gramática, si la pensamos en su esencia misma, más allá de lo que pudieran llevarnos a entender las designaciones estereotipadas de “ciencia sermocinal” o “nodriza” o “paridora del saber”, constituía una determinada manera de pensar el mundo (que no es poca cosa) y cuya base misma (y ello es lo radical) estaba sustentada sobre la relación isomórfico-realista de palabras y cosas que, metódicamente, la dialéctica en boga estaba echando abajo, piedra por piedra.

Aquella gramática, a la que tan elogiosamente se había referido Juan de Salisbury,⁴¹ perdía su fuerza centralizadora; aquella cuna de la filosofía y la primera nodriza de todo saber; aquella que recién nacidos del seno de la naturaleza, nos amamanta de inmediato y, luego, nos asiste en el camino de la ciencia; aquella ciencia de la lengua que nos abría los secretos de la sabiduría a través de los ojos (letras y signos) y a través de los oídos (sonidos y voces); aquella gramática, dice Juan de Salisbury,⁴² salía sobrando ahora en que la escisión entre sus objetos (*verba*) y sus contenidos (*res*) quedaban dislocados, como dos categorías aparte. De nada servía ya apelar a aquella íntima correlación entre palabras y cosas, que la gramática conserva como depósito precioso, y que, de acuñación casi divina, partía del supuesto de que lo que es en el orden divino es también en el orden de la naturaleza, pues ¿acaso no fue Dios mismo quien mandándoselo a la criatura racional le dijo que impusiera un nombre a cada una de las cosas para en verdad significar lo que ellas son? Con lo cual, se da a entender, que las palabras son tal cual las cosas, y las cosas tal cual las palabras, expresándose así en idéntica correspondencia la naturaleza de las cosas, obra de Dios, y los signos de las mismas, y todo lo que ello conlleva como medio para conocer a Dios mismo.⁴³

³⁸ Mucho se ha escrito sobre el argumento ontológico de san Anselmo; sobre tal argumento y, en general, sobre san Anselmo, sirve de muy buena introducción la hecha por Julián Velarde Lombraña: San Anselmo de Canterbury, *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 35-68.

³⁹ Cf. Kneale, *op. cit.*, p. 201

⁴⁰ *Metalogicon*, II, 10.

⁴¹ *Metalogicon*, I, 13-14.

⁴² *Id.*

⁴³ No hay sino que recordar a Nietzsche cuando con una plasticidad y laconismo únicos nos dice, a propósito del papel director de la gramática en el orden del saber y las creencias: “temo que no nos libraremos de Dios, mientras sigamos creyendo en la gramática” (*El crepúsculo de los ídolos*, trad. J. Mardomingo Sierra, Barcelona, Folio, 2007, p. 29). Con respecto al papel que juega el lenguaje (*sc.* la gramática) en Nietzsche, bien puede leerse de inicio: Mauricio Amar Díaz, “La gramática como Dios.

Con tan inusitada dialéctica de por medio, no cabía más creerle a la gramática cuando, como en cumplimiento de un plan divino, sostenía que la estructura de la lengua es una reproducción en el plano de las palabras de la estructura en sí de las cosas, de carácter necesariamente universal. Palabras y cosas no fueron más uno y lo mismo. Toda la ontología de aquel entonces, y que le había proporcionado a la Iglesia la suficiente base filosófica de no pocos de sus artículos de fe, resintió de inmediato los efectos.

De ahí que tampoco hayamos de ver en las constantes acusaciones de herejía formuladas contra la dialéctica una mera expresión de intolerancia religiosa, sino la más connatural respuesta de un sistema a punto de derrumbarse.

Pedro Abelardo: una lógica de corte semiótico y semántico

Valdría decir que fue él quien, no sin dolor y sangre y bajo riesgo de su propia alma, demolió el sistema metafísico que, hasta antes del siglo XII, había dado soporte al mundo cristiano de confesión católica, introduciendo en lugar de una pretendida realidad de entidades insustanciales, la realidad de carne y hueso.

En efecto, con un fuerte nominalismo de por medio que jamás puso el individuo concreto por sobre el universal abstracto, Pedro Abelardo hizo de la dialéctica la piedra de choque que de tan fuertes embestidas dirigidas contra el realismo metafísico, poco le faltó para devastarlo por completo; pero que, en todo caso, marcó en la filosofía de Occidente lo que en el orden de las creencias religiosas suele llamarse: “cisma”; de ahí en adelante parece como si la filosofía de occidente viniera, aún hoy, corriendo por dos causas muy distintos y tan separados uno del otro, casi irreconciliables; y que se dejan oír cuando hablan y hablamos, un tanto dicóticamente, de fe y razón, de época medieval y siglo de las luces, de sustancia y accidente, de finito e infinito, de materia y espíritu y, en nuestro objeto de estudio, de nominalismo y realismo; sin mencionar tantas cosas más que nuestra mentalidad de corte europeo, nos guste o no, nos hace concebirlas así, pero cuyas categoría filosóficas de encuadre, se originan justo aquí en el siglo XII y con Pedro Abelardo al centro.

He ahí, pues, que la dialéctica cobra un poderoso impulso en la figura de Abelardo, y que habrá de proyectarse en dos niveles: por una, la superación de la doctrina dictada por la tradición, y por otro, en la aplicación de un nuevo método dialéctico a todo saber.

Y así como en la generación anterior san Anselmo clamó contra Roscelino, así también san Bernardo ha de hacerlo contra Abelardo. En carta que le dirige al Papa Inocencio III, san Bernardo le da informe de cierta situación precaria en que han venido a parar algunas verdades de la Fe, a raíz de Abelardo; dice san Bernardo:

tenemos en Francia un teólogo nuevo de un maestro viejo (se refiera a Roscelino) que se ha divertido con el arte de la dialéctica desde el comienzo de sus estudios y ahora dice locuras de la Santa Escritura. Intenta resucitar teorías pasadas y condenadas en otro tiempo, suyas y ajenas. Pone la boca en el cielo y escruta los misterios de Dios, y dispuesto a dar razón de todo, afirma cosas que están sobre la razón y van en contra de la razón misma y de la fe.⁴⁴

Algunas reflexiones en torno al lenguaje en Nietzsche y Benjamin”, en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, núm. 7, Universidad Autónoma de Madrid/Asociación de Estudiantes Bajo Palabra, 2012, pp. 543-553.

⁴⁴ *Contra quaedam capitula errorum Abelardo epistola CXL seu tractatus ad Inocentium pontificem*, Pat. lat., 182, 1.072

Es de resaltar en la cita de san Bernardo, un algo en particular: la actitud crítica de Abelardo ante cualquier cosa, y que se traduce en términos de un acentuado racionalismo (“dispuesto a dar razón de todo”); desde luego, no había de estar exenta de las críticas venidas desde el otro bando y la polémica anti-dialéctica que se desataría a muy tempranas horas. Lo cierto es que varias de esas críticas adversas pecaron como de cierta miopía intelectual y religiosa: Pedro Abelardo y otros tantos dialécticos jamás se propusieron atender contra una fe, que experimentaban con profunda sinceridad y convicción personal desde el fondo de sus almas; de ahí que una ciega ortodoxia, que los tachara de criminales, sólo les resultaba explicable como el efecto más directo a que conduce la ignorancia. Así de contundente nos lo hace saber Abelardo en persona cuando con alguna ligera modificación de aquella vieja fábula de Esopo, compara a los denostadores de la dialéctica con la zorra esa, que incapaz de alcanzar las cerezas, las desprecia según ella por verdes. En un pequeño escrito al que le tituló, y muy seguramente va dirigido a San Bernardo,⁴⁵ *Invectiva contra un ignorante de la dialéctica*, así se comportan nos dice el mismo Abelardo:

ciertos doctores de este tiempo que al no poder captar el valor de las razones dialécticas, execran la dialéctica, hasta el punto de pensar que todas sus teorías son sofismas y engaños más bien que razones[...] De todo lo que no entienden, dicen que es necedad, y lo que no pueden captar, lo consideran simple delirio.⁴⁶

Ahora bien, nos es necesario desentrañar, o al menos intentarlo, qué es lo que está en juego, filosóficamente hablando, en lo que va de san Bernardo a Abelardo con respecto a la dialéctica; y que es lo que marca lo álgido de la situación.

Aunque conscientes del riesgo a que exponemos la valoración, precisa y objetiva, de las circunstancias al simplificarlas, podemos decir en pocas palabras que tanto en san Bernardo y todos los que con él vienen, como con Abelardo y los suyos, oscila de un lado a otro fuertemente la concepción de la dialéctica como un mero instrumento del saber, inadecuado por lo tanto para las verdades reveladas; y otra concepción de la dialéctica, la de Abelardo, que más valdría calificarla con otro término que no fuera el de mera “concepción” o “conceptualización” y que indicara más su radical diferencia; en efecto, en Pedro Abelardo la dialéctica es llevada a la práctica, hasta alcanzar a ser ciencia tal cual, trascendiendo así los estrechos márgenes en que venía circunscrita, al ser concebida como un mero instrumento de escaso provisionalismo y aplicación minúscula; para lo cual Abelardo tuvo que hacer la tarea ingente a que se ve obligado un filósofo de verdad y en rigor de los términos: aportar las demostraciones necesarias al caso.

De la dialéctica pensada como un instrumento a la dialéctica entendida como ciencia, iba de por medio todo el sistema operatorio de Occidente. Y es justo en el s. XII con Pedro Abelardo que ello está ocurriendo.

Cuando Juan de Salisbury, atisbando lo que estaba por venir, limita a la dialéctica apelando una y otra vez al carácter meramente instrumental de ésta frente a otras ciencias, a cuyo servicio, de hecho, la supedita; lo que de facto estaba afirmando es que la dialéctica es inútil en sí misma, dada su llana función ancilar.⁴⁷

⁴⁵ Es lo que sostiene Luigi Tosti en su conocida obra *Storia di Abelardo e dei suoi tempi divisa in libri quattro*, Napoles, 1851, p. 97ss.

⁴⁶ *Invectiva in Quendam ignarum dialectices*. Epist. XIII, Pat. lat., 178, 353.

⁴⁷ *Metalogicon*, II, 3-12; IV, 28

Sin embargo, Pedro Abelardo hará ver que no es así,⁴⁸ al reivindicar para la dialéctica demostrativamente tres atribuciones —que a oídos de los filósofos de hoy en día, seguramente, les evocarán de inmediato la densidad filosófica de su empresa,⁴⁹ como igualmente lo fue la de Hegel al querer hacer de la lógica ciencia—; a saber: a) principios, b) objeto de estudio y c) método propios.⁵⁰

Al poner estos tres factores en funciones, lo que Abelardo obtuvo fue ciencia; y es que haciéndolos entrar en función unos con otros, lo que también consiguió fue autonomía para la misma y extensión universal de su aplicabilidad a todo. No en vano fue de temerse.

Es de creer que Pedro Abelardo tuviera plena conciencia de los pasos que estaba dando; y que por lo mismo obrara con extrema cautela, mediatizando tanto cuanto le fuera posible su discurso, y dejando que las consecuencias se efectuaran por sí mismas.

En efecto, aun cuando Abelardo mantuvo —al menos en teoría— el esquema tradicional de las artes, salvada así la interconexión y dependencia mutua de las mismas, hizo que la dialéctica fuera más allá; con lo cual, al sobrepasar sus límites, la oposición no se hizo esperar. Pero fue ahí cuando Abelardo supo desenvolverse con consistencia y he ahí también el punto fundamental sobre el cual, como lo ha marcado claramente M. T. Beonio-Brocchieri Fumagalli,⁵¹ Abelardo apuntó su defensa como sobre una piedra de toque, por lo que hacía a su persona y a la dialéctica: el saber, vino a concluir, es éticamente neutro, pues si algún mal resulta de por medio, éste no ha de imputarse a la esfera del saber (*sapere*) sino a la esfera del obrar que es precisamente en donde el mal se ejerce (*in agendo*), como desviación en todo caso de un saber que en sí mismo no es ni bueno ni malo.⁵² Ni la dialéctica ni él —hay que entender—, obran el mal.

Pensando así las cosas, Abelardo, que de suyo estaba marcando ya una escisión con todo lo que le precedía, todavía vino a operar otro cambio radicalmente sustancial en la mentalidad medieval: y es que, al deshacer aquella asociación, ontológico-realista, de palabras y cosas⁵³ —y que será la base de una nueva apreciación de la dialéctica y la realidad misma, tal como se seguirá debatiendo hasta el siglo XIII con santo Tomás y, al poco rato, con el mismo Guillermo de Ockham a inicios del s. XIV—, de paso también disoció «ciencia» y «virtud», «saber» y «obrar».

Desde luego, esta disociación sólo le fue factible a base de aquella otra (pensamiento y realidad), que a su vez implica una tercera, muy concomitante a la segunda; y cuya explicitación filosófica, aunque es ardua, bien puede ponderarse en los siguientes términos: la dialéctica abelardista rechazó resueltamente el paralelismo de acuñación aristotélica entre las categorías del pensamiento y las del conocimiento,⁵⁴ por considerar un rotundo error el que el conocimiento se explicara, tal como venía haciéndose, como reproducción en el intelecto de unas tales especies o imágenes que, abstraídas de las cosas pero existentes en ellas mismas, le hacían conocer al

⁴⁸ Para la exposición que en seguida se hace, del pensamiento de Pedro Abelardo me he valido, sobre todo, de la obra de M. T. Beonio-Brocchieri —que a la fecha sigue marcando pauta—: *La logica di Abelardo*, Florencia, La Nuova Italia Editrice, 1964.

⁴⁹ M. T. Beonio-Brocchieri, *op. cit.*, pp. 1-15.

⁵⁰ M. Brasa Díez, “Metodología filosófica de Abelardo”, en *La Ciudad de Dios*, núm. 192, 1979, pp. 398-402.

⁵¹ M. T. Beonio-Brocchieri, “La relation entre logique, physique et theologique chez Abelard”, en Buytaert (ed.), *Peter Abelard. Proceedings of The International Conference*, Lovaina/La Haya, 1974, p. 154ss. Cf. del mismo M. T. Beonio-Brocchieri, *La logica...*, p. 26ss

⁵² Cf. Abelardo, *Dialectica*, pp. 469-471 (ed. L.M. de Rijk, Assen, 1956)

⁵³ Cf. L. M. de Rijk, “Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being”, en *Vivarium*, vol. 24, núm. 2, Brill, 1986, pp. 101ss.

⁵⁴ M. T. Beonio-Brocchieri, *op. cit.*, p. 33ss.

intelecto lo que, universalmente dicho, había en ellas de eterno e inmutable, bajo su forma.⁵⁵ Abelardo, pues, entró aquí al problema de los universales.⁵⁶ Ante él, Abelardo afirmó un acuciante individualismo, si bien no tan exacerbado como el que suele achacársele a Ockham.

De ahí derivó que, si las cosas son y existen en estricta singularidad, tal y como nos lo muestra nuestra experiencia sensible, no han de existir ningunas otras cosas, llamadas universales (género o especies), más que éstas, las individuales;⁵⁷ por lo mismo creer que el intelecto abstraer de las cosas individuales ciertas formas de ser eternas y universales, como si estas supuestas formas fueran cosas que existieran de verdad, le parezca absurdo; en todo caso, lo que sucede es que es el intelecto el que forma nociones o conceptos universales, de extensión mayúscula a una gran colección de individuos, en el cual aparecen indicadas las notas características y comunes de esa colectividad, y que los hacen predicables de varios individuos; pero no es que esos conceptos sean cosas en sí mismas, reales.⁵⁸

Para demostración de ello, Abelardo hizo concurrir otro elemento más y de no escasa trascendencia dentro de su filosofía y extensión a otros campos: el *argumentum*.⁵⁹ Pues no contento con negar la existencia de esas cosas universales —de muy difícil intelección metafísica sino es que de puros absurdos—, Abelardo introdujo una verdadera novedad que, pese a ser sospechada por los antiguos griegos, no había sido notada sino hasta ahora: junto con las cosas de la realidad (*res*) y su intelección (*intellectus*) hay una proposición (*argumentum*) que es indicativa de las cosas,⁶⁰ vía el intelecto, y que está hecha sobre la base de los nombres y su significado (*nomina et nominum significatio*),⁶¹ pero no expresa una relación, mediación o dimensión metafísica ni psíquico-anímica, entre las cosas y el intelecto, que nos lleve a concluir con la escolástica tradicionalista que hay cierta *adecuatío rei et intellectus*.

Y es la dialéctica la que, para Abelardo, tiene como objeto de estudio propio y sin petición de principio a terceras ciencias, el *argumentum*; y cuyo método (o proceder) versa, precisamente, en torno a él, pues circunscribiéndose a él, la dialéctica lo que hace, es atender a las diversas funciones y posibilidades predicativas de la proposición o *argumentum*. El argumento no es, pues, ni una cosa ni una intelección, sino solo eso, una proposición, y justamente la dialéctica es así definida como *discretio argumentandi* que trata de *ratione argumentorum componenda*.⁶²

En términos tal cual del propio Abelardo, la dialéctica quedó definida así: “es ciencia cuya propiedad consiste en discernir lo que se propone en una oración o dicción”;⁶³ con lo cual se entiende, la dialéctica es la llamada a decidir sobre la verdad o falsedad de las proposiciones, sean cuales sean. Así, la dialéctica pasó de ser un mero arte de argumentos y contra-argumentos, a ser plenamente una ciencia, cuyo objeto consistía en discernir lo verdadero de lo falso en el discurso verbal (*argumentatio*), constituyéndose así por vez primera en un discurso sobre el discurso mismo o, como dijo Fumagalli, en un “metadiscurso”.⁶⁴

⁵⁵ Cf. Abelardo, *Logica ingredientibus*, p.314ss (ed. Geyer, Münster, 1919)

⁵⁶ Hasta la fecha, se considera que es en su *Logica ingredientibus* (llamada así porque comienza justamente con el término *ingredientibus*) en donde puede encontrarse el tratamiento más directo que Abelardo hace del problema de los universales. Cf. Beuchot, *op. cit.*, p. 129ss.

⁵⁷ M. T. Beonio-Brocchieri, *op. cit.*, p.64ss.

⁵⁸ *Id.*, p. 68ss.

⁵⁹ De nueva cuenta, se sigue aquí para la exposición de la filosofía abelardiana del *argumentum* a M. T. Beonio-Brocchieri, en su *Logica di Abelardo*, especialmente el capítulo V: “L’argumentatio” (p.89ss).

⁶⁰ M. T. Beonio-Brocchieri, *op. cit.*, p. 103ss.

⁶¹ *Id.*, p. 105

⁶² *Id.*, pp.97-98

⁶³ *Introductiones parvulorum*, p.236, lín. 13ss. (ed. M. del Para, *Pietro Abelardo, Scritti Filosofici*, Milán, 1954)

⁶⁴ Fumagalli, “La relation entre logique...”, p. 174

No sin razón el mismo Fumagalli, coloca a Pedro Abelardo en las antípodas de una concepción instrumental de la lógica que, superada su meridiana aplicación en la habilidad elocutiva de engarzar argumentos durante una discusión escolar, se ofreció para todos (de Pedro Abelardo en adelante) como un método general y esencial de todo lo que tuviera pretensiones de ser una investigación en forma, pues ella, imprescindiblemente, aportaba los fundamentos de todas las reglas necesarias para cualquier clase de discurso: “la dialéctica, dice Abelardo, es tal que a ella le está sometida la discreción de toda verdad y falsedad, de manera que como guía del saber universal posee el principado y el gobierno de toda la filosofía”.⁶⁵

Grosso modo dicho, la dialéctica de Abelardo configuró en gran medida lo que en el siglo XIX, y aún hoy, vino a llamársele “lógica formal”.

Desde luego, ello supuso toda una novedad en época de Abelardo; toda una nueva perspectiva mental que Bochenski mismo calificó de “semiótica”.⁶⁶

La lógica de los “modernos” o “terministas” en el siglo XIII: una disciplina “lingüística”.

Insospechadamente, la introducción de la lógica aristotélica fue generando, a la par, un amplio margen de cuestiones ni siquiera avizoradas por el Filósofo; y éstas a su vez originaron un número increíble de *tractatus* que en terminología y problemáticas nada tenían que ver ni con la tradición anterior ni con Aristóteles. He ahí, por ejemplo, al mismo Abelardo. Pero no fue él el único, pese a ser el primero; poco a poco y al paso del tiempo, acabó por constituirse un grupo de “lógicos modernos”, cuyas características más definitorias están, para Ernest A. Moody,⁶⁷ en el hecho de que, relegada como a segundo plano la metafísica, centran su atención en el estudio de la lengua por cuanto hace a sus estructuras formales, sintácticas y semánticas, pero sin presupuestos metafísicos ni ontológicos (por lo menos no exacerbados).

Para el siglo XIII, los problemas esenciales a que dichos *tractatus* habían conducido, y las respuestas dadas a los mismos, aparecen reunidos bajo el título genérico de *De proprietatibus terminorum*, y quienes se dedicaban a ellos con especial atención fueron llamados “terministae” o “moderni”.⁶⁸

Para el mismo De Rijk,⁶⁹ es claro que esta lógica moderna es ante todo una disciplina lingüística que sin soslayar equivocadamente problemas epistemológicos o naturalistas, busca como objetivo, y bajo una metodología marcadamente formal, desentrañar las propiedades sintácticas y semánticas de las expresiones lingüísticas, y estudiar los diversos elementos verbales que determinan, en sus relaciones e implicaciones mutuas, la forma lógica de las proposiciones.

Si todo ello era de por sí ya un parte-aguas en la mentalidad de los medievales, acostumbrados como estaban a pensar las cosas dentro de una tremenda categorización de sustancias, géneros y especies trascendentes o inmanentes, y demás ideaciones metafísicas; el vuelco que el análisis de las propiedades de los términos, llevado a cabo por los modernos, fue a mayores; ellos hicieron ver con toda claridad las diferentes funciones que las expresiones (o términos) podían desempeñar como elementos integrantes de una proposición determinada,

⁶⁵ *Dialectica*, p. 470, lín.11-20

⁶⁶ I. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1961, p. 174

⁶⁷ Moody, “The Medieval Contribution to Logic”, en *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, Berkeley, 1975, p. 375

⁶⁸ Por analogía con los *Parva naturalia* de Aristóteles, De Rijk cree que, por ello, los tratados de la lógica de los modernos recibió el nombre de *Parva logicalia*.

⁶⁹ *Logica Modernorum*, I, Assen, 1962, p. 15, núm. 3

dentro de un contexto verbal dado, eliminando así toda supuesta expresión universal, de puras y vanas connotaciones metafísicas.⁷⁰

Para los que se avocaron al tratamiento de las propiedades de los términos (y que Alonso de la Veracruz no deja de aplicar en su propia lógica), el punto de partida, y a la vez base, estuvo en la «teoría de la suposición» que, al desplazar el centro de atención de la aparente imposición original de un significado dado a las palabras, casi divino, hacia no un significado precisamente, sino hacia los significados que supone el uso de «esta palabra» en «esta proposición»,⁷¹ enfocó todo en un giro de 180 grados desde una innovadora perspectiva contextual.⁷² no había más universales de ninguna clase, metafísicos, ontológicos, gnoseológicos o cualquier otro. La teoría de la suposición resultó así la noción clave de la lógica terminista.⁷³

Y así como desde los días de Abelardo la dialéctica venía corriendo impetuosa por entre sus cauces, su avance no se detuvo en el siglo inmediato: para mediados del mismo la nueva lógica de los modernos está ya mucho muy afianzada en las Facultades de Artes de París y Oxford, y aparece reunida como todo un cuerpo doctrinal, por vez primera, en la obra del Papa portugués Pedro Hispano: las *Summulae logicales*.

Pocos *tractatus* como lo fue el de este Papa, corrieron con tan buena fortuna, llegando a contar entre sus haberes con cientos de copias manuscritas, fenómeno sólo equiparable al de textos tales como la *Vulgata*.⁷⁴

La sola definición con que las *Summulae logicales* dan inicio, es reveladora de la total y diferente atmósfera que, de fondo, se ha operado en la mentalidad medieval,⁷⁵ con sus consiguientes modificaciones en aspectos tales como la percepción empírica de las cosas y su valoración estética: «la dialéctica es arte de las artes y ciencia de las ciencias, que da el acceso a todos los principios de todos los métodos; puesto que solamente la dialéctica cuestiona los principios de todas las demás artes, debe tener el primer lugar en la adquisición de las ciencias».⁷⁶

De entonces y en adelante, aquella máxima que llamaba a la teología como reina de las ciencias, no iba ser sino como el pregón de cualquier parroquia pueblerina. Pues, de facto, era muy otra la que ocupaba el trono, no sin que estuvieran ausentes los que conspiraban por derrocarla y mandarla al fuego, apenas pudieran.

Esta nueva dialéctica, hacia la que apunta en directo la obra del citado Papa portugués, incidió como era de esperarlo, en la epistemología o teoría de la ciencia con una óptica revolucionaria. En efecto, la noción de sustancia, que es la piedra angular en el constructo abovedado de la física y metafísica de Aristóteles y, por lo tanto, en su teoría del conocimiento, les resultó irrisoria a los dialécticos modernos y de todo punto incompatible consigo mismos — sino es que más bien una monstruosidad a decir de Juan de Salisbury.⁷⁷

Estaban de acuerdo, como lo requiere el conocimiento científico para de verdad ser tal, en que éste consiste en cierta captación de lo universal y necesario, y no de lo particular y

⁷⁰ Cf. Kneale, *op. cit.*, pp. 246ss

⁷¹ I. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1961, pp. 162-173.

⁷² De Rijk, *Log. Mod.*, II, pt. 1, pp. 116ss

⁷³ A ello se avoca el artículo de Philotheus Boehner, “A Medieval Theory of Supposition”, en *Franciscan Studies*, vol. 18, núm. 3-4, St. Bonaventure University/Franciscan Institute, pp. 240-289.

⁷⁴ De las *Summulae logicales* constan unos 300 manuscritos en diversas bibliotecas europeas y 200 ediciones entre 1474 y 1639. Cf. Dumitriu, *History of Logic*, Kent, 1977, p.124

⁷⁵ En efecto, aunque la dialéctica es curricularmente una disciplina, sin mayores apariencias, dentro de las Facultad de Artes y es entendida y enseñada como una ciencia de la lengua, el nuevo enfoque que se le dio por parte de los terministas implicaba una forma diferente de aprehensión de las cosas.

⁷⁶ *Summule Logicales. Tractatus*, p. 1 (ed. De Rijk, Asse, 1972)

⁷⁷ *Metalogicon*, II, 17.

contingente,⁷⁸ pero de ahí a que haya, tal como parece considerarlo Aristóteles,⁷⁹ cierta correlación isomórfica entre pensamientos, palabras y cosas, de modo tal que captadas las supuestas esencias eternas e inmutables de las cosas, por abstracción de sus accidentes particulares, el pensamiento opera lo que de universal y enteramente verdadero hay en ellas;⁸⁰ con lo cual se daba a entender que el orden del pensamiento es tal cual el orden de las cosas, sólo que en tanto pensadas, habiendo así entre ellos una continuidad real y no sola y llanamente nominal o si se quiere mental. Consecuencia de ello fue establecer que las palabras de significado universal expresaban realidades netamente objetivas, a las que Aristóteles las llamaba sustancias y que están en la base tanto de la estructura ontológica como lógico-predicativa de las cosas.

Por supuesto, ello les resultó a los lógicos modernos como un portentoso edificio pero de puros andamiajes metafísicos, poco menos que sin sentido; la tajante disociación entre palabras y cosas, por la que Pedro Abelardo había vertido gotas de sudor y sangre hasta demostrar la nula validez de quienes hacían entrar en correlato cosas y palabras, como si de una y la misma categoría se tratase, la siguieron cultivando metódicamente los lógicos modernos, desatando a su paso verdaderas tempestades cuando, entre otros problemas más, tocaron el de los así llamados «universales». Pero la respuesta que radicalmente Abelardo había dado al problema de los universales, indica las mismas coordenadas por donde navegaron los lógicos modernos que vinieron tras de él, surcando las olas de un nominalismo cada vez más consistente: «los hombres individuales concretos convienen entre sí en que son hombres. No digo en *el hombre*, pues un hombre es solamente una cosa concreta, sino en *ser hombre*. Ahora bien, *ser hombre* no es un hombre ni cosa ninguna».⁸¹ Llanamente, cabría concluir con Pedro Abelardo que no existe una sustancia universal que esté como encarnada en todos y cada uno de los hombres de la especie humana, a la que pueda llamarse con el portentoso nombre de “el hombre”, común y universal, eterno e incorruptible; y que como forma que se incorpora a la materia, hace que los hombres sean lo que son.

Cuando así discutieron los lógicos modernos, la categoría aristotélica de la sustancia resintió duros embates, peligrando con venirse abajo el esquema mental que concebía el mundo en géneros y especies, propiedades y accidentes, sobre la base misma de la sustancia; y que de hecho determinaba la propia configuración de la lengua y el valor atribuido a las expresiones lingüísticas.⁸² Desde la perspectiva de la lógica moderna, fue muy otro el sentido de una expresión de lo más simple como pudo ser ésta: «Sócrates es hombre»; y es que en clara desavenencia con el realismo ontológico precedente, la única realidad verdaderamente objetiva ahí enunciada es la del sujeto, Sócrates en este caso, pues el predicado “hombre” —que hasta antes era expresión, a oídos de los realistas, de una realidad hasta más objetiva que la del propio sujeto, dada su naturaleza trascendente más allá de cualquier edad, lugar o tiempo— no era en absoluto expresión de ninguna cosa real, ni existente en sí misma ni fuera de un sujeto, y por lo tanto, tampoco puede entenderse como tal ni mucho menos predicarse de las cosas, a no ser violentando, erróneamente, aquel principio de lógica elemental: *res de re non predicatur*.⁸³

Fue, pues, para los lógicos modernos claro, que las cosas no se predicaban en sí de las cosas, sino las palabras. De aquí que concluyeran que la predicación es una función estricta y

⁷⁸ Así en Aristóteles, *An. Post.*, I, 8

⁷⁹ Cf. Arist., *Cat.*, 5, 2a 16-18.

⁸⁰ Arist., *De Interpret.*, 7, 17a 38

⁸¹ *Log. Inged.*, 19

⁸² Bochenski, *op. cit.*, p.44ss

⁸³ *Id.*, p.150

exclusivamente verbal; que no denota entidades extralingüísticas, puestas en un mundo aparte como lo es el platónico, ni incoadas en los individuos, al modo aristotélico.

También les fue claro, que el conocimiento científico requiere de universalidad y cero contingencia, pero no elaboraron una teoría que satisficiera el punto, como lo habían hecho sus predecesores, acudiendo a un modelo «cualitativo» de inveteradas sustancias universales, sino labrando piedra a piedra un patrón «cuantitativo» de la experiencia, positivamente ordinaria, del mundo.

La lógica de los “modernos”: hacia una teorización cuantitativo-matemática de la realidad. Sobre la intensidad y la remisión de las formas.

A juicio de los estudiosos, no cabe duda de que tanto para los aristotélicos de los siglos XII y XIII como para los lógicos modernos de iguales siglos, el punto del que ambas partes avanzan en su consideración de lo real y lo verbal, es radicalmente opuesto, como también lo es el procedimiento, que aplicaron, de los datos del conocimiento y el uso y valor de los elementos lingüísticos;⁸⁴ la misma crítica que los lógicos modernos emiten contra la sustancia aristotélica, los lleva por lo mismo a soslayar no sin razones la noción de ciencia en Aristóteles: sucede que la noción aristotélica de ciencia consiste en un conjunto de silogismos demostrativos que, obrando sobre la base de la experiencia sensible, presupone una correspondencia tal entre el ámbito de lo real y el de lo verbal y mental,⁸⁵ pero (y he aquí la crítica aguda de los lógicos modernos) aplicándoles a las cosas reales tales o cuales cualidades meramente hechas que no tiene de suyo fundamento en ellas mismas; sino que más bien son elaboraciones que el intelecto les atribuye como efecto de su gran capacidad creadora, y que le permiten al intelecto organizar los datos de la experiencia sensible, dada su naturaleza comprensiva de las cosas.

Desde luego, al rechazar la teoría de ciencia de Aristóteles, se enfrentaron con los mismos problemas con los que desde hacía muchísimo se habían topado no pocos pensadores de la Antigua Grecia; como Aristóteles y tantos otros, los lógicos modernos se dieron cuenta de que la ciencia para ser tal precisaba de inmutabilidad y universalidad. Pero cómo conseguir ello en un mundo en donde desde el propio individuo todo está sujeto a un cambio y flujo constantes, y, por lo mismo, cualquier cualidad que se le atribuya a un individuo caería en la misma mutación e indeterminación. Pues bien, los lógicos modernos intentaron dar respuesta a hechos tan innegables como éste, apuntalando una teorización cuantitativo-matemática que andando el tiempo, dará lugar a la ciencia moderna —con Newton, por ejemplo.⁸⁶

Y aunque disintieron de Aristóteles, ello nos les fue impedimento para valorar la propia experiencia filosófica de éste y atender a ciertas observaciones atinadas del mismo. En efecto, Aristóteles observó⁸⁷ bien que hay ciertas palabras dentro del lenguaje que expresan cualidades inmutables y estáticas y, por lo tanto, medibles o, mejor dicho, cuantificables, por ejemplo, «triángulo», «cuadrado», «círculo», etc; pero no así otras, nada cuantificables o muy difícilmente cuantificables, dados sus variados patrones, y que son las que admiten mayores o menores grados de aumento y disminución, aun estando dentro del mismo marco cuantitativo, tales como «blanco», «pálido», «justo», «noble», «negro», etc. Desatará una verdadera polémica determinar, a propósito de este segundo grupo de palabras que expresan cualidades intensificables o

⁸⁴ Bochenski, *op. cit.*, 152ss.

⁸⁵ Arist., *An. Post.*, I, 1-2; *Metaph.*, IV, 2, 1003b5-35

⁸⁶ Cf. Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Age*, Madison, University of Wisconsin Press, 1959, p. 119-121.

⁸⁷ *Cat.*, 8, 10b26-11a14

disminuibles, cómo se opera la modificación de estas cualidades dentro de su mismo campo referencial o marco categorial; bajo el rótulo sumario de *de intenssione et remissione formarum*, correrá, pues, toda una discusión subida de tono, y que en la obra de Duns Scoto, en pleno siglo XIV, adquirirá una clara contextura cuantitativa; y apenas unos años después desembocará en una matematización de lo más genuina en manos de un grupo de profesores del Merton College de Oxford, entre 1328 y 1350.⁸⁸

Llegará así el día en que los maestros del Merton College explicarán las variaciones de una cualidad como una operación de adición o sustracción de grados en una misma latitud (*latitudo*),⁸⁹ e iniciarán así algo enorme en Occidente: la matematización de la física,⁹⁰ al otorgarle a los fenómenos físicos una ponderación cuantitativa que a su vez permitirá algo también enorme: la superación de la mera experiencia sensible, tan cara al aristotelismo.

Pero los maestros del Merton College no son explicables históricamente sino en razón de los avances que trajo consigo la lógica cuantitativa moderna. Los lógicos modernos, conscientes de que la intensidad variable de una cualidad entraña en su seno un problema de denominación serio, se preguntaron cómo llamar a un sujeto al cual se le atribuye una cualidad que varía de momento a momento; en su búsqueda de una respuesta, no pudo pasarles inadvertido la cuestión de lo numérico como alternativa para ponderar numéricamente, es decir, cuantificativamente, las diferentes etapas de variación en el espacio y en el tiempo de una cualidad⁹¹ (por ejemplo, la del movimiento en sus diversas especies: locacional, aumentativo, etc.). Y es precisamente el concepto de latitud (*latitudo*) el que responde a esta búsqueda: las diferentes cualidades que puede adquirir una cualidad pueden medirse, razonarse o comprenderse como una serie de grados (*latitudo*), casi valdría decir de mayor o menores exponenciales, en términos de una cantidad dada. He ahí la fórmula precisa de William Heytesbury: *quaelibet latitudo finita est quaedam quantitas*.⁹²

De hecho, es William Heytesbury quien trasluce muy bien en su persona este paso hacia la matematización de los fenómenos físicos, como efecto a su vez de la aplicación de la lógica moderna a la física; y que a la vez no permite dilucidar por qué varios lógicos modernos, apenas concluyen sus sendos tratados lógicos, pasan de inmediato al estudio de la naturaleza o física, tal y como lo hará el propio Alonso de la Veracruz al publicar inmediatamente después de su *Dialectica resolutio* su *Physica speculatio*, y ello nos dice mucho de su tendencia científica.

En efecto, William Heytesbury piensa y escribe como hombre de lógica, valiéndose de los materiales conceptuales de William de Sherwood y Pedro Hispano, pero haciendo derivaciones directas a la captación de los fenómenos físicos: «mi propósito, nos dice, es establecer un conjunto de convenciones matemáticas precisas y relacionadas con las de la lengua ordinaria, que han de determinar cómo denominar un sujeto en todas las circunstancias concebibles de cambio y variación».⁹³ Heytesbury se da a entender más en el capítulo VI de sus *Regule solvendi sophismata*, obra que compone en el Merton College hacia el 1335, y la dedica, según

⁸⁸ Cf. Marshall Clagett, “Some General Aspects of Physics in the Middle Ages”, en *Isis*, vol. 39, núm 1-2, The University of Chicago Press, 1948, p. 29.

⁸⁹ Edith Dudley Sylla, “The Oxford Calculators' Middle Degree Theorem in Context”, en *Early Science and Medicine: Forms of Mathematization (14th-17th Centuries)*, vol. 15, núm 4/5, Brill, 2010, pp. 340ss.

⁹⁰ Clagett, *op. cit.*, p. 35ss.

⁹¹ Curtis Wilson, *William Heytestubry, Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, Madison, University of Wisconsin Press, 1956.

⁹² *Regule solvendi sophismata* (Venecia, Bonetus Locatellus, 1494), fol. 40va. El texto en Curtis Wilson, *William Heytestubry, Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, Madison, Wisconsin University Press, 1956, p. 21

⁹³ Wilson, *op. cit.*, p. 22

lo declara él mismo en el prólogo, a los estudiantes del primer año de lógica. Así, en capítulo VI y bajo el epígrafe general de *De tribus predicamentis*, analiza todas aquellas proposiciones que reportan un movimiento o cambio en cada uno de los tres predicamentos en que se da el movimiento, de acuerdo con Aristóteles: el lugar (el *ubi*), la cantidad (el *quantum*) y la cualidad (el *quale*).⁹⁴

En la base de la filosofía que aplica Heytesbury tanto a la lógica como a la física, yace desde luego una clara separación entre el mundo físico de las cosas objetivas, el de los conceptos de la mente y las palabras que representan a éstos y designan a aquéllas; lo cual no significó sino seguir andando por la vía que lógicos como Pedro Abelardo —y posteriormente los terministas o modernos— venían trazando, operando a su vez sobre una base de orientación nominalista para la cual la suposición realista que une cosas palabras y pensamientos creando entidades metafísicas, es absurda.

No causa extrañeza, pues, que los maestros del Merton College, como lo es el mismo Hetsbury, insistan una y otra vez, en aplicación de ese nominalismo, en que el mundo físico de las cosas reales consta de objetos singulares e independientes que no han de observarse desde una sola y unívoca designación con pretensiones universalistas, sino que hay varias y diferentes perspectivas de apreciación, desde las cuales también es cierto denominarlas. De aquí que las denominaciones lingüísticas (sobre todo, las de especies o géneros “universales”) no han de tomarse ineludiblemente como referencias objetivas de tales o cuales naturalezas supuestamente comunes a muchos individuos, como si éstas existieran en sí misma o dentro de cada individuo; de ninguna manera, las denominaciones lingüísticas aún las de carácter universal, adquieren un valor por sí mismas, independientemente de los objetos reales. Y es aquí cuando como lo dirá el mismo Alonso de la Veracruz al establecer, en términos técnicos, que el sujeto de la dialéctica es el universal pero no en sentido absoluto sino intencional o lógico;⁹⁵ pues, bien que mal, y tal como lo sostuvieron los lógicos modernos, al lógico le corresponde precisamente la función de analizar ese valor no necesariamente objetivo de la lengua y las palabras (o voces) que las integran. Se trata, pues, de verificar la predicabilidad misma de los términos y no de las cosas, pues lo opuesto reporta a todas luces un contrasentido ilógico y contra-natural en sí mismo, dado que las cosas no se predicán de las cosas, sino los términos.⁹⁶

⁹⁴ Sylla, *op. cit.*, p. 347

⁹⁵ Cf. *Dial. res.*, I, ¶ 25ss; I, ¶203: *Dialectica tractat de universalibus pro quanto substant secundis intentionibus, hoc est, sic tractat de universalibus, ut non secundum absolutam considerationem, sed secundum quod conveniunt esse universalia per operationem intellectus, abstrahendo a singularibus [...]* 205. *Ex quo sequitur quod ad dialecticum expectat de istis universalibus considerare non absolute, sed pro quanto substant secundis intentionibus.*

⁹⁶ Cf. *Dial. res.*, I, ¶ 152: *Ad argumentum in contrarium, quando dicitis: “aliae scientiae sunt de universalibus, ergo haec non peculiariter habet pro subiecto universale”, (cf. Dial. res., I, ¶ 197) 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. Et simili modo in omni scientia dicendum. Sed dialecticus sic tractat de homine universali prout nomine secundae intentionis significatur, prout operatione intellectus est cognitum esse quandam specificam naturam communem omnibus hominibus. Et sic patet solutio argumenti.*

[Solución] Con respecto a aquel argumento en contra, que alegaba que, además de la dialéctica, hay otras ciencias reales que tratan de los universales, de tal modo que, de ser así, ésta no tendría peculiarmente al universal como su propio sujeto, todo ello es de solucionarlo concediendo como verdadero que hay otras ciencias reales que tratan de los universales, pero de modo absoluto y no por cuanto se subordinan a las segundas intenciones. En efecto, cuando el físico trata las propiedades del hombre, no lo hace por cuanto

Como lo hará a su tiempo De la Veracruz, también Hetesbury procedió así: por sanos principios metodológicos pero de ningún modo excluyentes, distinguió, separó y precisó tanto cuanto fuera necesario los ámbitos de la lógica y de la física, y por lo tanto los de la ontología y la metafísica; pues, y son casi las palabras de Alonso de la Veracruz, al lógico no le compete tal cual el estudio de la naturaleza de las cosas, sino al físico;⁹⁷ pues, nos dice el mismo Hetesbury, que él no escribe *secundum res* sino *secundum imaginationem*, que es la fórmula a la que constantemente se atiene en sus *Regule*, citándola una y otra vez, y con la cual nos hace saber que lo importante para él en el ámbito de la lógica es la estructura lógico-formal de las expresiones lingüísticas, que viene a constituirse así en el criterio para aceptar o rechazar cualquier proposición determinada (religiosa, política, social, histórica, etc.): en efecto, cualquier proposición se dará por válida, y por lo tanto cierta y verdadera, siempre y cuando no implique contradicción formal en sí misma. Como en época de Pedro Abelardo, también en la Hetesbury y aún en la de Alonso de la Veracruz, no es poca cosa lo que se discute cuando se afirma que la dialéctica versa sobre la «imaginación» y no sobre la «realidad», pero sin que ninguno de estos tres personajes caiga en una fría y vacía lógica formalista que, desvinculada por completo de la realidad, acabe discutiendo, como en un proceso circular estúpido, constructos lingüísticos insustanciales, fabricados sin darse cuenta por sí misma y que la llevan a debatirse consigo misma, dando vueltas sin sentido en torno a puras vaciedades, inanidades o cavilaciones.⁹⁸

éstas se significan con el nombre de alguna especie o algún género, sino con el nombre de alguna primera intención. Y algo semejante aplica en el caso de toda otra ciencia real. Pero el dialéctico somete a estudio al hombre universal por cuanto éste se significa con un nombre de segunda intención y por cuanto, mediante la operación del intelecto, viene a conocer que hay cierta naturaleza específica que todos los hombres tienen en común. Queda así resuelto el argumento.

⁹⁷ Cf. *Dial. res.*, I, ¶ 203, ¶ 212, ¶ 85

⁹⁸ Cf. *Dial. res.*, I, ¶ 7ss; ¶ 13ss. Hago referencia aquí a algunos párrafos en donde De la Veracruz, preguntándose por el objeto de estudio propio de la dialéctica, nos hace ver cómo ésta no se reduce para él a un frío formalismo, de mera silogística, que acabe por perderse en discusiones fuera de toda sana realidad. La cuestión primera preliminar abunda en razones sobre el sentido de la dialéctica dentro del orden de las ciencias. Así, por ejemplo, comentado De la Veracruz las opiniones, a este respecto, de Escoto, Alberto Magno y Algazel, nos dice lo siguiente —para luego establecer su propia conclusión—:

24. [Opinión de Escoto y Alberto Magno] Sin embargo, Escoto⁹⁸ dice en la segunda cuestión de su *Dialéctica* que el sujeto propio de la dialéctica es el silogismo porque es él lo que ella tiene en mayor y más importante consideración. Siguiendo a Avicena y Algazel, Alberto Magno considera que la argumentación es el sujeto de la lógica, porque es sujeto aquel que enseña aquello con respecto a lo cual se ordena tal o cual ciencia, pero la dialéctica nos enseña de qué manera proceder de lo conocido hacia lo desconocido, lo que ocurre por medio de la argumentación. <Sin embargo>

25. Cuarta conclusión. El sujeto de este *Libro de los predicables* es propiamente el universal (cf. ¶196).

26. [Razón] Ello es evidente porque el universal es lo más importante que viene a tratarse en los predicables, y todas las cosas que allí vienen a tratarse, se ordenan y atribuyen al universal, que el intelecto obtiene por medio de la operación del intelecto (cf. ¶135ss.; 157ss.).

27. [¿Qué es el universal?] El universal es aquello que se predica de muchos unívoca y divisivamente, de tal 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 igual forma, el término “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, pues no se diría de ellas si no las contuviera.

28. De ahí que al universal también se le llama predicable. En efecto, se dice que el término “hombre” es universal y no singular por cuanto en principio significa la naturaleza humana que

Pero como bien lo sabemos, no hay problema de lógica que a su vez y en su propio seno no entrañe alguno de ontología, metafísica o física —y en ocasiones de lo más grave, como lo es el del ser y su predicabilidad. De ello tienen plena consciencia Abelardo y Hetsbury, lo mismo que Alonso de la Veracruz; sólo que si se esfuerzan tanto en separar lo más posible los ámbitos de la lógica, la ontología, la física y la metafísica —obrando, decíamos, sobre esa base nominalista disociativa de aquella cuasi trinidad mística de palabras, cosas y pensamiento; no es porque quieran descontextualizar unos de otros, como si no tuvieran bien claro que unos y otros se implican y superponen necesariamente. Es sólo que intentan diferenciar tanto cuanto sea posible lo que directamente les compete a unos y no a otros, para no andar mezclando las cosas bizarramente y sin sentido; y luego entonces constestar a las cosas, según el orden desde el que se las vea y no universalistamente.

Por esto Hetsbury estableció una acentuada diferencia entre lo imaginable, lo posible y lo real, distinguiendo a su vez un *realiquer loquendo* de un *physice* y más aún un *logice loquendo*. Es evidente que el último de estos modos de hablar, es el que propiamente le toca al lógico, y que se caracteriza sobre todo por la libertad de la imaginación y los objetos de la misma, que son por citar algunos ejemplos *imaginabilia* tales como el punto, la línea, la superficie, los instantes, las latitudes de variación, etc.; pero cuya norma, que siempre ha de precederlos inviolablemente, es la no-contradicción interna o, lo que es lo mismo, su inherente coherencia verbal.

Desde luego que, desde la óptica de un Hetsbury, las extensiones, que no precisamente implicaciones, de la lógica moderna a tantos otros ámbitos, resultaron muy amplias, casi irrefrenables por su misma naturaleza, fuera el ámbito que fuera, incluido por supuesto el delicado de la teología y la religión:

a modo de disputation, nos dice Hetsbury, pueden admitirse muchos casos como imaginables, pero no como posibles. Es bien sabido que muchas cosas que no son posibles, son sin embargo imaginables, como que el vacío existe, que el hombre es

comparten por igual muchos individuos de la especie humana, pero también se le 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 le llama universal porque contiene aquella generalidad y universalidad de las cosas que están contenidas en él; y predicable, porque se predica verdaderamente de ellas.

29. [¿Cómo es que el intelecto produce el universal] El universal al que nos referimos, es causado por medio de la operación del intelecto así: 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.

30. Así la dialéctica que propiamente es 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.^{98 31} Por lo tanto, el intelecto puede así entender una cosa inmaterial, puesto que él es potencia no material.

31. [El predicable sigue al universal en consecuencia] Por todo lo anterior, es de concluir que este libro de Porfirio también trata de los cinco universales, dado que somete a examen los cinco predicables —el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente. En efecto, el predicable sigue en consecuencia al universal como si fuera la pasión propia de su sujeto, pues así como por el hecho de que alguien es hombre, se sigue en consecuencia que es capaz de reír, así también se sigue en consecuencia que el universal es un predicable, por contener a muchos.

inmortal y así sucesivamente...Así, pues, todo caso que no encierra contradicción formalmente o un imposible tal que no pueda fácilmente imaginarse, como que un hombre se vuelva asno, puede admitirse para la disputación.⁹⁹

Es de resaltar, en suma, que los maestros del Merton College, con un tan sobresaliente Heytesbury entre sus filas, elaboraron una proto-especie, por así decir, de matematización de la física,¹⁰⁰ mucho muy paralela a la que luego vendrá a ser la física moderna; pero no de suyo sobre la base de las matemáticas sino, como lo hemos visto, sobre la base de la así llamada lógica moderna de acuñación nominalista; de ahí que, valga la redundancia, los problemas matemáticos y físicos ni los formulan ni los responden en términos matemáticos u operaciones algebraicas o numéricas, sino en términos de una lógica, semántica y proposicional; pero sí, inversamente, y he ahí otra parte de su genialidad, aplicando nociones físicas y matemáticas (como los puntos, líneas y latitudes de grado de que nos ha hablado Heytesbury, antes) a la resolución de problemas semánticos, como lo fue para ellos el de la denominación de la mayor o menor adquisición cualitativa que reporta una misma cualidad dentro de una misma categoría referencial, y cuya respuesta, lo hemos visto, la cifran en términos, contrariamente a lo que cabría esperar, cuantitativos y no cualitativos.¹⁰¹

Razonando así y de maneras semejantes, los lógicos modernos fueron desplazando el vetusto y meramente ficticio y engañoso significado original o natural de las palabras; haciendo ver que las palabras no son elementos creados *ex nihilo* por un Dios que las ha dotado de un significado único y trascendente, atemporal y eterno, porque no es mero signo de las cosas sino que son las cosas mismas las que en sustancia ahí se designan; nada de eso, las palabras por más extensión universal que se le pretenda conferir, son elementos funcionales dentro de una proposición dada, en un contexto dado, y es justo ese valor proposicional que adquieren ahí, el que es el objeto de estudio de la lógica y que se determina fundamentalmente según el criterio cuantitativo de la extensión del término.

Pese a todo, tampoco es de descartar el papel ceñero que juega la lógica de Aristóteles, pues, así haya sido en determinado momento un solo flanco de ataque, constantemente se vuelve a sus doctrinas que no dejan de marcar una ruta de investigación. Quiero decir que la misma lógica de los modernos conoce a perfección, como no podía esperarse de otro modo, lo que dice Aristóteles, a fin de poder enfrentarlo cara a cara. Por más que no se quiera, su carácter de autoridad se hacía presente de mil modos.

No en vano, he ahí la capital sentencia de Kant en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, a la que nos hemos referido mucho antes, al principio de esta introducción, y que puso a Aristóteles por los cielos, muy por encima de toda incipiente especulación lógica, como no fuera la del mismo Kant. De ahí en adelante, la lógica de Aristóteles acabó por volverse referencia obligada y, quizás, hasta ritual —ni siquiera los mismos escolásticos le habían proferido tal veneración.

Pero la actitud de Kant, francamente despectiva y totalmente injusta, para con toda otra manifestación de saber lógico, tampoco fue una novedad, sólo que él vino a autorizarla con su enorme peso; de hecho, el mismo Alonso de la Veracruz clama por una lógica a favor de Aristóteles, y que como tal tome del Estagirita sus principios, retornando así a su natural y

⁹⁹ *Regule*, §de incipit et desinit, fol. 26ra (Wilson, *op. cit.*, p. 24)

¹⁰⁰ W. A. Wallace, *Prelude to Galileo: Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought*, Dordrecht, Reidel, 1981, pp.30ss.

¹⁰¹ Edith Sylla, "The Oxford Calculators", en Norman Kretzmann *et al.* (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, pp. 545.

prístino origen.¹⁰² Proclama que en Alonso no quiere significar que haya de incurrirse en el error de despreciar, como lo hará Kant y otros, diferentes formas de lógica, tal como la de los modernos que él mismo De la Veracruz acoje dentro de sus obras, la *Recognitio summularum* y la *Dialectica resolutio*, hasta llevar sus aplicaciones al campo de la naturaleza con la *Physica speculatio*.

Alonso de la Veracruz no fue, desde luego, el único humanista y escolástico que en el siglo XVI invitó a volver la mirada al “verdadero Aristóteles”; el célebre Julius Pacius (1550-1635) al final del siglo seguía insistiendo en que “Aristóteles era el único que había redactado un arte de la lógica, pues los demás autores escribieron algunas introducciones, pero no enseñaron en realidad el arte de la lógica”.¹⁰³

El caso es que, fuera a favor o en contra de Aristóteles o en pro de la lógica de los modernos, Alonso de la Veracruz lo mismo que Pacius escriben teniendo de trasfondo toda una época en que los estudios sobre lógica han alcanzado una maravillosa floración y aportaciones genuinas, que hacen inexplicable las injustas palabras de Kant. Así, nos lo comunica el que ha sido considerado el primer historiador de la lógica, B. Bartolomeo Keckermann,¹⁰⁴ que por los mismos días en que su contemporáneo Pacius se permitió hacer comentarios como aquél, nos cuenta que: “desde el comienzo del mundo hasta el presente no hubo siglo alguno tan deseoso de lógica o en el que se hayan editado más libros de lógica y los estudios lógicos hayan florecido más que en este siglo de la era cristiana en que vivimos”.¹⁰⁵

Así, pues, aunque las reacciones para con la lógica de Aristóteles y para con la misma lógica de los modernos revelan actitudes muy diversas de valoración y muy heterogéneas, cabe —creo yo— enforclarlas desde una perspectiva doble y complementaria, indicativa no de sus diferencias, por sí mismas más que notorias, sino de sus convergencias: en efecto, la lógica aristotélica pese a los embates que sufrió, no dejó de ser imperativa de los caminos a seguir, de ahí la valoración positiva que de ella se suele hacer y de franca aceptación; en cambio la lógica moderna, de los siglos XII y XIII, sostuvo desde muy muy pronto los ataques del rechazo y no pocas reservas a su introducción; pero una y otra vinieron (aun cuando cada cual por su parte y manteniendo siempre sus distancias) a converger en una acendrada teoría de la lengua, que condicionó una determinada concepción del mundo, sus realidades, sus individuos y sus fenómenos éticos, políticos, sociales, religiosos, etc. Hacia esta línea de interpretación apunta el autor anónimo de un tratado de lógica moderna del siglo XV, los *Copulata tractatum parvorum logicalium*, salva la retoricidad de su discurso, pues tras enumerar los diferentes tratados sobre las propiedades de los términos, así sitúa la relación entre Aristóteles y los lógicos modernos, en una doble perspectiva de compromiso y no menos complementariedad mutua de aquél con éstos:

si estos tratados anteriormente enumerados pertenecieran a la lógica, se seguiría que Aristóteles nos habría transmitido la lógica de manera incompleta e insuficiente y que pediría, sin razón, al final de las *Refutationes sophisticas*, que se le dieran las gracias por haber completado la doctrina lógica. La conclusión se prueba, porque no nos ha transmitido noticia alguna de estos tratados. La respuesta es doble. En primer lugar se ha de afirmar que Aristóteles completó suficientemente la lógica *en cuanto al ser de la lógica*. Sin embargo, se pueden añadir algunos trataditos *para el bien ser*, los cuales aclaran los libros principales y les sirven de complemento. En segundo lugar, se ha de decir que, aunque Aristóteles no inventó esta lógica que aquí se enseña, en sí misma y en la forma propia de estos tratados, sin embargo inventó estos tratados en sus principios, pues formuló

¹⁰² Cf. Romero Cora, “Alonso de la Veracruz y la Reforma de la lógica...”, 2007.

¹⁰³ *In Porphyrii Isagoge et Aristotelis Organon*, Frankfurt, 1597, p.125b.

¹⁰⁴ Joseph S. Freedman, “The Career and Writings of Bartholomew Keckermann (d. 1609)”, en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 141, núm. 3, American Philosophical Society, 1997, pp. 305-364.

¹⁰⁵ *Precognitorum Logicorum Tractatus III*, Hanover, 1598.

algunos principios de los cuales se derivaron y elaboraron ulteriormente estos tratados. Y así se dice que inventó estos tratados de alguna manera, o sea, en su raíz y virtualmente. Está, pues, claro que más se ha de agradecer al Filósofo que a Pedro Hispano, pues el mayor trabajo es el de la invención de los principios. Una vez que se tienen los principios, es fácil añadir y aumentar el resto, como dice el Filósofo en las *Refutaciones*.¹⁰⁶

Con todo, cabe deducir de sus mismas palabras, y sin fiarnos a pie de la letra del compromiso a que parece obligarle la autoridad del mismo Aristóteles, que a éste no le ha de haber salido tan bien la lógica, cuando se tuvo necesidad de los lógicos modernos *para el bien ser de la misma*.

La teoría estoica del lékton en paralelo con la lógica de los “modernos” y la teoría del “argumentum” abelardiana.

Con el desarrollo tal cual de la lógica formal desde mediados del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX, y sin olvidar el mismo avance que casi a la par fue teniendo la lingüística, salieron a relucir valoraciones, esta vez asertivas por estar bien ponderadas, sobre la propia lógica de Aristóteles y la lógica medieval, en conjunto.

Y no hubo quien con juicio más certero le contestara a Kant, que De Rijk;¹⁰⁷ para él, si Kant tan sólo se hubiera reservado para el fuero interno de su conciencia su sentencia y, sin ánimo despectivo, se hubiera concretado a realizar lo suyo, hubiera hecho mucho más bien; pues, después de todo, cometió un error de principio, al tomar por unívoco un término que nunca lo ha sido: el de “lógica”.

De mediados del siglo XIX en adelante, fue quedando más y más claro que la mal llamada lógica aristotélica ni fue en sí la de Aristóteles, ni la de Aristóteles debía tomarse como criterio inequívoco; ciertamente, el sistema aristotélico ofrece los fundamentos de la lógica de clases,¹⁰⁸ pero cuyos fundamentos no se agotaron sólo dentro de Aristóteles, como si, digámoslos así, afuera no hubiera nada; al contrario, éstos reportaron un incremento altamente notable no sólo en el siglo XX sino aún antes, en la Edad Media, siglos XII a XIV.

De hecho, al poco rato, también quedó al descubierto que la lógica de proposiciones estuvo prácticamente ausente en la de Aristóteles, y que fue más bien, cultivada por la tradición megárico-estoica;¹⁰⁹ tan es así que salta a la vista la sorprendente presencia de principios lógico-estoicos en el mismo Abelardo;¹¹⁰ y que, infiltrándose paulatinamente, acaban por desembocar e incorporarse, durante la Edad Media,¹¹¹ en la lógica de los modernos, aportándoles una metodología de análisis formal del hecho lingüístico, con extensiones hasta el siglo XVI.

Ahora bien, pese a la transmisión fragmentaria en que nos ha llegado lo que se refiere a la lógica estoica, ella nos permite obtener una idea certera de estudio y comprensión de la misma. En efecto, mientras que la lógica de Aristóteles está orientada básicamente a organizar y estructurar la demostración científica, la lógica estoica centra su atención en el análisis lingüístico de las proposiciones,¹¹² tal como lo hace la lógica de los modernos, según lo hemos subrayado. Pues así como hicieron éstos últimos, también los estoicos aislaron el estricto valor significativo de las palabras en su estricta función lingüístico-proposicional.

¹⁰⁶ Citado por De Rijk, *op. cit.*, p. 15

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 13ss

¹⁰⁸ Bochenski, *op. cit.*, pp. 88ss.

¹⁰⁹ Bochenski, *op. cit.*, pp. 105ss.

¹¹⁰ De Rijk, *Log. Mod.*, II, pt. 1, p. 95

¹¹¹ Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 1985, pp. 31-36; 51-56

¹¹² Bochenski, *op. cit.*, p. 115

Dejadas a un lado, por irrelevantes al fin y al cabo, las rivalidades, glorificaciones y mutuas execraciones entre la lógica aristotélica y la estoica, es de resaltar la asimétricamente opuesta función significativa atribuida a las palabras por una y otra lógicas y, por ello mismo, también la asimétricamente opuesta relación entre palabras, cosas y pensamiento. Al igual que los lógicos modernos del XII y más aún los del XIII y XIV, los estoicos rechazaron casi en bloque la correlación isomórfica que Aristóteles establecía entre éstos tres (pensamientos, palabras y cosas),¹¹³ por considerar que se mezclaban bizarramente y sin ningún acierto la esfera lógica y ontológica, y además en detrimento y disminución del valor pura pero positivamente significativo y cognoscitivo de la lengua y las palabras por sí mismas, sin presupuestos metafísicos de vanas entelequias. De hecho, uno de los más graves problemas que presenta la lógica aristotélica, al ser leída, es que no se sabe en no pocas ocasiones y a ciencia cierta si Aristóteles en muchos de sus enunciados y contenidos se refiere a realidades tal cual extralingüísticas o expresiones y propiedades sin más de la lengua; o como lo dirá Alonso de la Veracruz, comentando el tratado de las *Categorías*, si ahí Aristóteles habla de las cosas (*res*) o de solos nombres (*nomina*),¹¹⁴ y cuya interpretación escinde a realistas y nominalistas, ambos fundados y no sin razón en el mismo Aristóteles.

Tan es así que la noción misma de sustancia es aplicada con una delimitación, a ratos, nada precisa, a las cosas, las palabras y los conceptos; de aquí que resulte muy arduo y a veces infranqueable saber si Aristóteles se refiere a realidades o a ideas y vocablos, sin más connotaciones. Es cierto que Aristóteles, como verdadero padre de la lógica, no le pasó desapercibida (y aun muchas razones de peso para creer que tuvo plena conciencia) la esencial diferencia que hay del nivel lógico al ontológico y real, y a la inversa, pero, por lo mismo, uno no se explica bien por qué entonces no puso por efecto esa radical diferencia, esforzándose más bien por mantener lo que Graeser¹¹⁵ ha llamado con muy feliz acierto la estructura predicativa de la realidad o teoría realista del significado que tanto pabulo dio al bando de los realistas medievales, y que, así como los nominalistas habrían de oponérsele decididamente, había ya suscitado la crítica acerba de los estoicos.

En efecto, decíamos que éstos establecieron como base de operaciones una separación entre las esferas de las palabras y cosas, y sobre ella misma diferentes niveles de la lengua; con lo

¹¹³ *Metba.*, 1017b23-28

¹¹⁴ Cf. *Dial. res.*, II, q. 1 antepred.: [cuestión primera antepredicamental] De entre las primeras cuestiones por dilucidar aquí, ha de examinarse, antes de aventurarse por tierras más adentro, si acaso Aristóteles en este libro de las categorías intenta tratar las cosas o solamente las palabras, también llamadas nombres. La razón de esta duda es porque Alejandro de Afrodisia y Simplicio, junto con Boecio, creen que Aristóteles discurrió sobre los nombres, teniendo esto por principal intento. Empero el Comentador y Eustracio disienten, pues opinan que Aristóteles habló aquí de las cosas. Y ambas razones tienen a Aristóteles a su favor. En efecto, como lo anotamos allá en el principio del Libro de los predicables cuando dijimos en qué se distinguen los nominalistas de los realistas, hicimos ver cómo Aristóteles unas veces habla, principalmente, de los nombres, y otras, a la sola vuelta de la página, de las cosas. Así, pues, en este libro de los predicamentos, cuando se expresa de los “equivocos equivocados”, entiéndase, ha hablado de las cosas, y cuando, líneas adelante, escribe “de las cosas que se dicen, unas son con compleción...”, habla de las voces, pues ello no le conviene a las cosas. Por lo cual, a modo de resolución, mencionemos sobre la cuestión cuanto a este propósito es necesario, con las siguientes conclusiones de por medio.

¹¹⁵ Andreas Graeser, “On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy”, *Dialectica*, vol. 31, núm.3-4, Wiley, 1977, pp. 359-388.

cual crearon toda una semántica y teoría original del significado,¹¹⁶ haciendo de la dialéctica o lógica, como natural consecuencia, su más materia predilecta.

A decir de Diógenes Laercio,¹¹⁷ los estoicos dividieron la materia de la dialéctica en dos partes: 1a. lo significado (*tà semainómevā*) y lo significante (*tà semainontā*), y 2a. los elementos integrantes de la lengua; no es de extrañar que el estudio sistemático de esta segunda parte culminara en la elaboración de la ciencia de la lengua a la que hoy le damos el nombre de gramática y cuya primera configuración definida parece ser la *techné grammatiké* de Dionisio de Tracia (s.I a.C.).

Sin duda, la contribución más *sui generis* de los estoicos estuvo en su teoría de lo significado (*lékton*) que, amén de marcar una clara separación con respecto a la lógica aristotélica, vino a constituir toda una novedad en el desarrollo de la lógica.¹¹⁸

A pesar de que los textos que han llegado hasta nosotros trasmitiéndonos su teoría, ni son numerosos ni del todo explícitos, la crítica filológica y análisis filosófico¹¹⁹ han obtenido en claro y con fundamento una visión precisa sobre tres niveles que, siendo diferentes entre sí, adquieran la categoría de objetos de estudio autónomos, pero sin descartar, desde luego, sus mutuas conexiones; ellos son: el nivel de las cosas objetivas o reales, el nivel de las palabras y el nivel del “significado”.

De entre las fuentes que conservamos para el estudio de su teoría, Sexto Empírico es quizás la más relevante, por transmitir la descripción más completa de la misma:

los estoicos dicen que tres cosas están unidas: lo que es significado, lo que significa y el objeto. De éstas, lo que significa es la palabra, como, por ejemplo, “Dión”; lo que es significado es la misma cosa revelada por aquella y que aprendemos con nuestro pensamiento; el objeto es lo que existe fuera, como, por ejemplo, el mismo Dión. De éstas, dos son materiales, o sea, la lengua y el objeto, mientras que una es inmaterial, o sea, la cosa que es significada, es decir, el *lékton*, que es verdadero o falso.¹²⁰

Ahora bien, a partir de esta cita, empiezan las observaciones, pues hay tres cosas que, derivadas del texto, pueden ponerse de relieve:

- 1a. que lo significado o *lékton* no es un pensamiento, idea o concepto;
- 2a. que no es tampoco una cosa u objeto real; y
- 3a. que es expresado por la palabra, pero es diferente de ella.

¿Qué es entonces el *lékton* o lo significado? La traducción en sí misma del término griego *lékton* no está nada exenta de dificultades; desde luego, gramaticalmente, es claro que se trata del participio del verbo *légein*, que bien puede vertirse por “significar” o más llanamente por “decir” o aun por “querer decir”; en griego, *légein* se refiere generalmente a personas, pero cuando el sujeto del verbo es una frase o palabra se utiliza *semaínein* que, aquí, vale inequívocamente por “significar”; sin embargo, los estoicos identifican ambos verbos, en sus respectivas formas

¹¹⁶ Marcelo D. Boeri y Ricardo Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2014, p. 175ss.

¹¹⁷ Diogenes Laertius, *Vitae*, VII, 43. 62

¹¹⁸ W. and M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, p. 140

¹¹⁹ Marcelo D. Boeri y Ricardo Salles, *op. cit.*, p. 83ss.

¹²⁰ *Adversus Mathematicos*, VIII, 11, 12 (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, Leipzig, 1903-1905)

participiales *semainómenon* y *lékton*,¹²¹ queriendo indicar con ello que una frase significa lo que una persona dice o expresa al formularla.

Ello es, pues, que el significado material puede adoptar diversas formas de expresión: una persona puede emplear expresiones diferentes para significar lo mismo y varias personas pueden usar la misma expresión para significar cosas diferentes; con lo cual el significado depende básicamente de la forma verbal en sí misma. Un *lékton* es, así pues, el resultado de la abstracción hecha sobre la base de las formas o modos concretos de las expresiones lingüísticas.

Es el mismo Sexto Empírico quien nos proporciona una definición de lo que ha de entenderse por *lékton*, y que pone de relieve su estructura formal y su carácter estrictamente lingüístico:

dicen (*sc.* los estoicos) que el *lékton* es lo que subsiste según una representación racional, y una presentación racional es aquella en la cual lo que es representado puede ser expresado en la lengua.¹²²

Entre los latinos, es Séneca quien nos ofrece a su vez una traducción que con mucho nos acerca más a lo que los estoicos entendían por *lékton*, dada la relación de maternidad, por así decir, de nuestra lengua con el latín; Séneca traduce *lékton* por *effatum*, *enuntiatum* y *dictum*, y explica el vocablo:

veo a Catón andar. Los sentidos me muestran esto, la mente lo cree; así, pues, digo: “Catón anda”. No es un cuerpo lo que digo con ello, sino un enunciado de un cuerpo, al cual unos llaman *expresado*, otros *enunciado*, otros *dicho*.¹²³

Con ayuda de Séneca, sabemos, pues, que un *lékton* es un enunciado, y el ejemplo que el mismo nos propone nos hace muy inteligible la teoría estoica del *lékton*, sino es que por completo; nos lo explicamos así porque, como lo dijimos en seguida de la cita de Sexto Empírico, un *lékton* no es un concepto, pensamiento o idea, sino un enunciado que, sólo por composición o unión de conceptos, puede entonces resultar verdadero o falso, pues en sí mismos los conceptos no son ni falsos ni verdaderos (y cuyas implicaciones de todo esto también están presentes en la teoría de la *symploké*,¹²⁴ platónica y aristotélica).

No sin razón, ha sorprendido a muchos el paralelismo tan notorio que hay entre Pedro Aberlardo y los estoicos. Como para éste, también así para éstos un enunciado es un significado

¹²¹ Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VIII, 12.

¹²² Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VIII, 11, 70

¹²³ *Epistulae*, 117, 3

¹²⁴ *Complexio* traduce al latín el griego *symploké* que Aristóteles utiliza en *Cat.*, 2 (1a16-19). Algunos lo traducen así: “con unión” o “en combinación”, y sus respectivas negaciones. En cualquier caso, es un tanto más sencillo captar lo que Aristóteles expresa con tal término, acudiendo a los ejemplos que él mismo aduce en *Cat.*, 2 (1a 16-19): con compleción son “un hombre corre” o “un hombre triunfa” y sin compleción “hombre”, “buey”, “corre” y “triumfa”. Sin embargo, 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 un enunciado que como tal consta de un sujeto y un predicado (según precisa, además, la traducción que Bonitz da del término en el *Index Aristotelicus*, p. 718: *coniungendo praedicato cum subjecto*), para que haya posibilidad cierta de juicio, lo cual está en los extremos de la interpretación.

y no una cosa real u objetiva en sí mismo (lo que apunta contra el realismo);¹²⁵ si bien puede referirse a cosas, pero sin que se identifique, como por vuelos metafísicos y ontológicos descomunales, con las cosas en sí mismas, habiendo, pues, una radical diferencia entre ellos (es decir, el *lékton* y las cosas). De hecho, es también de lo más sorprendente que, pese al acentuado materialismo de los estoicos que consideraban materiales o corpóreas a todas las cosas, incluida el alma, sólo al *lékton* lo marcaron con el carácter de inmaterial; lo que en todo caso abona a favor de la radical diferencia (esta vez si se quiere, vale decirlo), metafísica u ontológica entre el *lékton* y las cosas, pues unos son enunciados de la mente y las otras los objetos reales.

Por lo tanto, contra las formas altamente especulativas de la filosofía realista de Platón, de Aristóteles y en adelante, el significado de un enunciado es una mera “entidad lingüística”, a la cual no corresponde en la realidad ninguna cosa objetiva; y por tal constituye a la vez una enunciación autónoma de la realidad objetiva y aun de la realidad material de las palabras: el significado de un enunciado es, como dice Sexto Empírico, una pura forma racional.

Al igual que Pedro Abelardo y el nominalismo, los estoicos al no aceptar la mentada correlación aristotélica isomórfica entre pensamientos, palabras y cosas, hicieron que se viniera a pique la metafísica, ontología y teoría de ciencia de Aristóteles y ulteriores seguidores; pues, negada ella, el pensamiento no podía concebirse como una reproducción en la mente de supuestas esencias incoadas en la realidad y acequibles sólo vía el propio pensamiento; y las palabras, como sus propias esencias. Los estoicos, en paralelismo igualmente increíble con el nominalismo, entendieron el análisis ontológico como algo subjetivo o funcional, en tanto que, para unos y otros, es la mente humana la que impone a las cosas categorizaciones que (meramente subjetivas, nominales, ficticias o hechizas) unen o separan cosas de suyo unidas o separadas en la realidad y crea expresiones articuladas en palabras, como “parte”, “todo”, “causa”, “sustancia”, “materia”, “accidente”, “cantidad”, “cualidad”, “tiempo”, “relación”, “pasión”, “acción, etc., pero a las cuales, es de insistir, no corresponde ninguna realidad concreta, subsisten en sí mismas, como pudieran ser las ideas platónicas o las especies aristotélicas.

Por consiguiente, todas estas expresiones y tantas otras parecidas, expresan estructuras lógicas más bien que ontológicas, y son producto de la reflexión del intelecto o una creación subjetiva de la mente, más bien que un descubrimiento de una cosa real y nueva existente en el mundo de las cosas exteriores.

Podemos comprender así —dada la doble dimensión en que, de muy difícil desenvolvimiento sino es que insoluble, son entendidas las expresiones de la lengua en la lógica de Aristóteles: lógico-ontológica y lingüístico-real— “por qué los estoicos, dice Graeser, sencillamente no podían aceptar las categorías aristotélicas que trataban en parte de la lengua y en parte de “cosas-que-son”(pero de delimitaciones nada claras y harto bizarras), y básicamente de cosas significadas por los nombres”.¹²⁶ Como también lo ha señalado G. Patzig, y por ello mismo los estoicos habrían de rechazar las categorías de Aristóteles, “los seres (*ónta*) de que habla Aristóteles en el tratado de las *Categorías* son también las cosas en cuanto podemos hablar de ellas con sentido”. Lo cierto que no habiendo en Aristóteles una delimitación rotunda y concisa de las esferas de las palabras, voces o conceptos y las cosas mismas, la lectura de sus categorías resulta de muy ardua intelección, tal como lo demuestra De la Veracruz en persona.¹²⁷

¹²⁵ Bochenski, *op. cit.*, pp. 105-108.

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 383

¹²⁷ Son indicativo de ello las propias conclusiones que De la Veracruz apunta con respecto a si el objeto de estudio del tratado de las *Categorías* de Aristóteles son “cosas” o “nombres” (*Dial. res.*, II, q. 1 antepaerod.):

Primera conclusión. Aun cuando cosas y nombres se ponen en predicamento, no sólo las voces o nombres se predicán, sino también las cosas mismas, real y objetivamente, y sus nombres se toman como signos de ellas.

[Razón de la primera parte de la conclusión] Puede probarse así la primera parte de esta conclusión: el hombre, dejada aparte la cosa, es un animal racional, sin ninguna operación del intelecto presupuesta; y el animal es una sustancia sensible, y el viviente es un cuerpo animado, y el cuerpo animado es cuerpo, y el cuerpo, sustancia. Por lo tanto, en las cosas mismas, existe el animal como género delimitado por la diferencia “racional”, por cuanto se refiere a la esencia del hombre; y por la diferencia “sensible”, el viviente, por cuanto respecta a la esencia del animal.

Se prueba que las voces se ponen en predicamento: pues el intelecto abstrae de cualquier “conveniencia” esencial un concepto formal adecuado. Por lo tanto, tal cual sea el orden en las cosas, tal será también en los nombres (hombre, animal, viviente y demás), así como, igualmente, en los signos de las cosas.

[Razón de la segunda parte de la conclusión] Se prueba la segunda parte, a saber, que la predicación conviene a las cosas así de bien como a los nombres o voces. Dice Aristóteles (libro primero de los *Elencos*, capítulo primero): “pues ya que no podemos traer a presencia las cosas durante la discusión, usamos de las voces en lugar de las cosas”; por cuyas palabras consta que las voces se predicán, instrumentalmente, como signos; y las cosas, real y objetivamente (a juzgar por el libro primero del *Peribermeneias*, capítulo 3).

Es evidente, también, por estas palabras, que las cosas se predicán más principalmente, porque, a seguir la regla,¹²⁷ “aquello por lo cual algo es tal, eso mismo es más”;¹²⁷ pero por las cosas se predicán los nombres; entonces, las cosas mismas se predicán más. En efecto, aunque es verdadero que los nombres más propiamente son los que se predicán, por el hecho de que la significación propia de la palabra es la predicada, razón por la que la predicación les conviene a los nombres,¹²⁷ sin embargo la causa principal de ello (es decir, que las cosas sean las que se prediquen) consiste en que las cosas mismas son como los fines de las voces. Santo Tomás, por esto, afirma en el *Opúsculo* 56, con Aristóteles en mano, que son las cosas las que se predicán principalmente. Y, después, en el *Peribermeneias*, libro I, lección 5, dijo que son las voces las que más propiamente se predicán, distinguiendo así entre lo que se predica “principalmente” y lo que se predica “propiamente”, de acuerdo con el sentido antes dicho.

Sin embargo, ha de considerarse aquí que, así como arriba dijimos de los universales que tienen fundamento real en las cosas, pero que se presentan en acto por medio de la operación del intelecto, así también las cosas, antes de toda operación del intelecto, se predicán fundamentalmente y una subyace a otra, porque la razón está en Pedro sustancialmente y la blancura accidentalmente. Sucede, sin embargo, la predicación actual cuando el intelecto considera al animal en acto bajo la razón del predicado “hombre” y el término “hombre” bajo la razón del sujeto. Por ello es doble el sentido de esta y semejantes proposiciones: “el animal se predica de muchos que difieren en especie”.¹²⁷ Pues o el sentido es que la naturaleza común del animal es la que se predica, y así el término animal se supone simplemente, como de modo similar sucede con el término hombre en esta predicación: “el hombre es animal”; o es otro el sentido si el término “hombre” y el término “animal” se suponen materialmente, porque en tal caso se predicán como nombres, pues no es una proposición de cosas sino de nombres.

Segunda conclusión. El libro de los predicamentos trata de las cosas, en tanto que se significan por medio de los nombres; y de los nombres, en tanto que éstos significan las cosas.

Esta es la conclusión del santo padre Agustín en el principio de su *Libro de las categorías*, y de Avicena en su *Lógica*, quien apunta que las voces no caen bajo la consideración de la lógica, salvo hasta donde son signos de las cosas.

Tercera conclusión. A pesar de que aquí las cosas se consideren en orden a las segundas intenciones, que son las que en realidad se establecen en la predicación, sin embargo, vuelvo a decirlo, aquí no se definen como segundas intenciones, como en los predicables, sino que se explican como sustancias de la naturaleza de las cosas, o como su cantidad o como algún otro predicamento.

[Razón] Esta conclusión se prueba por el hecho de que en los predicables se define qué es el género y qué es la especie, y es allí donde vienen a consideración las segundas intenciones. En cambio,

Ahora bien, independientemente de los problemas que gesta dentro de sus entrañas mismas la lógica aristotélica, lo cierto es que Aristóteles no sólo por lo que respecta a su lógica sino aún más a su metafísica y ontología, le proporcionaba las bases filosóficas que la Iglesia necesitaba urgentemente, cuando se trataba de no pocas materias de fe; de ahí que hiciera de éste algo así como su caballo de batalla, y a quienes como los nominalistas le salieran al paso, sus oponentes a vencer; y es que la teoría realista del significado esgrimida por Aristóteles le cuadraba de las mil maravillas a la Iglesia.

Sin embargo, no es sólo esa razón de política eclesiástica la que hace de la teoría realista del significado de Aristóteles un objeto de estudio, necesario para entender a su vez los terrenos en los que De la Veracruz se mueve; sino que en sí misma, sin presupuestos de ningún otro tipo, reviste la mayor importancia, pues tampoco es de creerse que un mentalidad tan descomunal como la de Aristóteles, elaborara una fantasmágorica entelequia, simplona.

En efecto, la lógica y la metafísica aristotélicas presuponen, como lo hemos observado, una doble vertiente íntimamente compenetradas: la lógico-ontológica de la lengua y la correlación objetiva entre palabras y cosas, vía el alma. Quizás en ningún otro pasaje de sus obras, como en el de *De interpretatione*, 16a38, el Estagirita refiere cómo funda él esa vertiente sobre la relación isomórfica entre palabras y cosas, vía el alma:

los sonidos (*sc.* las palabras habladas) son símbolos de las afecciones del alma y los signos gráficos son símbolos de los sonidos. Las letras no son las mismas para todos los hombres y tampoco los sonidos. Las afecciones del alma, de las que son signos, son, en cambio, idénticas para todos, y también las cosas, de las cuales aquéllas son semejanza.

N. Kretzmann¹²⁸ mismo ha juzgado este pasaje como el más influyente en la historia de la semántica; y en particular en todas aquellas teorías semánticas que, como la platónica y la misma aristotélica, acusan una teoría realista del significado. Pues aunque Aristóteles rechaza, al menos verbalmente, la teoría platónica, al final la recoge en herencia, incorporando, claro está, elementos suyos: las llamadas “ideas” son, lo mismo para el uno que para el otro, objetos de significado y referencia lingüística¹²⁹ y, como tal, son el soporte ontológico de la lengua,¹³⁰ sea que se las conciba como puestas en un mundo aparte al modo de Platón, o sea que, al modo de Aristóteles, estén no en un inventando mundo ideal sino en éste, de carne y hueso, poblado de individuos, siendo los individuos mismos los que las llevan dentro de sí, como una sola y misma naturaleza igual para todos, pero sólo cognoscible vía el intelecto.

Aquí habría que aducir *in extenso* la teoría platónica de las ideas, y la crítica que generó y ha generado, pues aún hoy sigue siendo de lo más debatida como lo fue desde sus orígenes en el

en este libro de los predicamentos, entran a consideración: las naturalezas de las cosas, qué le convenga a la sustancia, de qué modo ella misma no sufre aumento o disminución alguna y, en fin, el que nada le es contrario; y así predicamento por predicamento.

Todas estas conclusiones quedarán probadas con mayor amplitud en el transcurso del libro, pero de momento vayan al lado en calidad de cierto preludio.

¹²⁸ “Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention”, en J. Corcoran (ed.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht-Boston, 1974, p. 3ss.

¹²⁹ *Entidemo*, 284a1-4; 286b3-6

¹³⁰ Cf. A. Graeser, “Die platonischen Ideen als Gegenstände sprachlicher Referenz”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29, 1975, pp. 218-234.

propio seno de la Academia. Pero de momento cabe apuntar ciertas líneas generales sobre la misma, por cuanto a su teoría del significado se refiere. Platón, pues, consideró que a cada segmento de la realidad correspondía un *lógos*, y a cada *lógos*, un segmento de la realidad;¹³¹ y el mismo Aristóteles afirma que “como platónicos hablamos de los objetos sensibles conforme a las ideas y en referencia a ellas, según las cuales son nombrados”.¹³² Platón veía en las ideas una condición ineludible de la estructura lógica de la lengua y en ellas la única posibilidad de dotar de significado a las cosas y, sólo así, un discurso lingüístico. En nada extraña por lo mismo aquella afirmación del Parménides de que aquel que niegue la existencia de las ideas, destruye al mismo tiempo los objetos del pensamiento y la posibilidad de un lenguaje racional, con el consiguiente hundimiento del conocimiento o ciencia.¹³³

Y aunque Aristóteles rechaza, o así parece, la teoría de las ideas, la correlación isomórfica que él establece entre palabras y cosas, apunta en directo a la teoría de su maestro, bajo nuevos adimentos si se quiere; en las *Categorías*, por ejemplo, los géneros y las especies aparecen calificados de “sustancias segundas”, ciertamente; pero Aristóteles insiste en que los universales no han de considerarse como sustancias,¹³⁴ pues lo único existente es la “cosa singular”, y sin embargo, he ahí en seguida la zancadilla, la forma de la cosa singular (ésa sí) ha de considerarse como universal;¹³⁵ con lo cual “sustancia” y “forma” parecen tener idéntico significado para Aristóteles,¹³⁶ y por lo tanto Aristóteles no es sino Platón; hecho que no pudo pasarle desapercibido a un enorme genio como Pedro Abelardo para quien, a propósito de la teoría de las ideas, maestro y alumno diferían en las palabras pero no en la manera de pensar.¹³⁷

Con todo, las implicaciones metafísicas de la lógica de Aristóteles se dejan sentir bien claras en la función vicaria o instrumental que la lengua misma cumple pero sin llegar a ser ni mucho menos a constituir un objeto de investigación autónomo, a diferencia de la concepción nominalista. Así tal cual lo refiere el mismo Aristóteles en un pasaje de las *Refutaciones sofísticas* que hará historia, pues le dio verdadero pábulo a los realistas: “No es posible traer a discusión a las cosas mismas; antes bien, en lugar de ellas usamos de los nombres como símbolos, y por eso suponemos que lo que ocurre en los nombres, ocurre igualmente en las cosas”;¹³⁸ palabras y cosas no guardan, pues, sino una estrecha vinculación ontológica, al grado de que lo designado por las cosas, y máxime lo genérico o universal, es una sustancia que como tal es una entidad.

El realismo tomista: Santo Tomás

A pesar del amplio peso que, como es cosa comúnmente sabida, tuvo la lógica aristotélica durante toda la Edad Media —y debido a ello la consideración de la lógica como un instrumento que no ciencia, sino hasta Pedro Abelardo—, sin embargo otras formas de concebir la lógica, como la estoica, lograron perpetuarse. Así sin ir más lejos, Boecio quien suele aparecer como el más fiel seguidor de la doctrina lógica del Peripato¹³⁹ y por ende de la aristotélica, es quien, haciendo frente común con el célebre aristotélico Alejandro de Afrodisias y Galeno en su censura

¹³¹ *Eutidemo*, 284 a1-4.9; 286 b 3-6

¹³² *Metaph.*, A, 6, 987b9-10

¹³³ *Parménides*, 135c

¹³⁴ *Metaph.*, 1038 b 8-9

¹³⁵ *Metaph.*, 1034 a 5-6

¹³⁶ Cf. *Metaph.*, 1032 b 1-4; 1033 b 17

¹³⁷ Abelardo, *Log. Nostr.*, pp. 527ss.

¹³⁸ *Ref. Sof.*, 165a6-13

¹³⁹ Bochenski, *op. cit.*, p. 139

de la lógica estoica, transmitió al Occidente una parte muy significativa de la lógica estoica, así haya sido bajo la censura.

En efecto, los peripatéticos le reprocharon en no pocas ocasiones a los estoicos una viciosa dedicación al estudio de las palabras que los llevó en su refinamiento de sutilezas lógicas, a precisiones y argucias innecesarias. Así lo pensó de hecho Alejandro de Afrodisias quien llegó a decir que los estoicos eran rigurosos en el análisis de los argumentos, mucho más de lo necesario, entablando disputas y formulando cuestiones sin sentido alguno para la vida cotidiana;¹⁴⁰ y en términos más o menos parecidos, Galeno también se mostró reacio a la lógica de los estoicos, lamentando que éstos prestaran más atención a la manera de expresarse que a las cosas mismas.¹⁴¹

Cuando uno sabe de las álgidas discusiones que sostuvieron los nominalistas y los realistas de los siglos XII a XIV, y los pone en paralelo con los peripatéticos y estoicos de la antigüedad y sus también bastante acaloradas discusiones, se llega a creer que, en efecto, la historia es cíclica, y que los problemas de ayer no son sino los de hoy, con nuevos actores, pero al cabo los mismos; y es que sorprende que, así como los realistas tacharon de “modernos” a los nominalistas, también, mucho antes, aristotélicos tales como Alejandro, Galeno y Boecio, se refirieron a los estoicos tiltándolos con igual apelativo y hasta parecidas connotaciones, pues las posturas filosóficas de unos y otros van como por iguales caminos y a la vez opuestos entre sí; en todo caso, lo que aquí interesa marcar es que Boecio nos proporciona amplia información sobre las controversias filosóficas entre peripatéticos y estoicos, transmitiéndonos a la vez partes mucho muy considerables de la doctrina estoica.

Ahora bien, es particularmente curioso cómo Boecio, pese a decidirse en pro de los primeros, acaba aportando en germen un algo decisivo para el ulterior desarrollo de la lógica: me refiero a la concepción de la lógica como una disciplina lingüística, que establece al modo estoico una íntima conexión entre la misma lógica y la teoría de la lengua; llegando a afirmar el mismo Boecio en su comentario a las *Categorías* que *omnis ars logica de oratione est*, y llegando hasta a atribuir una importancia radical al análisis de las palabras, pese a que la clasificación de las cosas que él opera, la hace sobre la base de un realismo isomórfico: “las cosas y el significado de las cosas están unidos, pero es más principal la discusión sobre las palabras, y en segundo lugar, la que trata de la razón de las cosas”.¹⁴²

Vemos, pues, cómo la lógica estoica consigue permear el pensamiento de Boecio y, vía el mismo Boecio, introducirse en el Occidente medieval; de Abelardo en adelante, son sorprendentes las notabilísimas semejanzas que la lógica nominalista mantiene con la estoica, sobre todo por lo que respecta a la así llamada lógica proposicional, que vino a estar en la base de la teoría de las *consequentiae*. Todavía hoy la crítica vacila en afirmar si se trata ello de un redescubrimiento o más bien de una continuidad sorprendente. J. Lukasiewicz fue el primero en llamar la atención sobre este punto y no dudó en aseverar su continuidad.¹⁴³ En el mismo sentido, se ha expresado Moody para quien también hay una marcada continuidad de los estoicos a Pedro Abelardo y siguientes;¹⁴⁴ no así para alguien de tanto peso como lo es el mismo Bochenski quien considera que la teoría escolástico-nominalista es un verdadero redescubrimiento.¹⁴⁵

¹⁴⁰ *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I Commentarium*, II, 1 (ed. M. Wallies, Berlín, 1883)

¹⁴¹ Galeno, *Institutio Logica*, 11 (ed. Kalbfleisch, Leipzig, 1896)

¹⁴² *In Categorías Aristotelis* I, Pat. lat., 64, 161 C: res enim et rerum significatio iuncta est, sed principalior erit illa disputatio quae de sermonibus est, secundo vero loco illa quae de rerum ratione formatur.

¹⁴³ “Zur Geschichte der Aussagenlogik”, *Erkenntnis*, 5, 1935, p. 111-127.

¹⁴⁴ *Truth and Consequence...*, p. 3

¹⁴⁵ “De consequentiis scholasticorum earumque origine”, *Angelicum*, 15, 1938, pp. 92-109.

El hecho es que, aun siendo diversas las opiniones de especialistas tan connotados como los anteriores, hay un algo inegable: del siglo XII al XIV se generó y extendió, ampliando su desarrollo, un cuerpo doctrinal coherente de una lógica que, aun siguiendo a Aristóteles en cierta parte, reviste aportes novedosos en su vertiente nominalista.

Pues bien, esta lógica que se enseña básicamente en las Facultades de Artes, presenta tal configuración que puede caracterizársela con mucho acierto como una teoría de la lengua, que a empeñones entre nominalistas y realistas jaloneando cada cual de su lado, se va decatando por un formalismo lingüístico, sin inclusión lo más posible de cuestiones filosóficas, teológicas, metafísicas u ontológicas, pero cuyos procedimientos hacen sentir sus efectos en la metafísica, la teología, etc.

Será, sobre todo, un personaje el que sitúe a la lógica y a varios de los problemas que desde antiguo venían discutiéndose junto con ella, dentro de una dimensión plenamente lingüístico-formal: Guillermo de Ockham, del que nos ocuparemos más adelante al revisar la doctrina de fray Alonso de la Veracruz sobre los universales *in praedicando*, y constatar si, en efecto, éstos también lo son *in essendo*.

Pero, dados los fines que aquí perseguimos, no podemos llegar a Ockham sin antes revisar la figura de otro personaje de enorme trascendencia, que aún hoy representa como la contraparte, filosóficamente más bien sustentada, del nominalismo en bloque: santo Tomás.

Santo Tomás viene a ser el estandarte de lo que para algunos es un realismo tal que al no pecar de los excesos del platonismo ni al incurrir en los extremos del nominalismo total, sabe guardar moderadamente las justas proporciones.

En efecto, Santo Tomás no admite la teoría platónica de las ideas, pues aun como recurso para fundamentar el conocimiento verdadero y para explicar los fenómenos del lenguaje, le parece innecesaria,¹⁴⁶ pero sin que haya podido, como tampoco Aristóteles, sustraerse a sus implicaciones ontológicas y semánticas, teniendo por lo mismo que mantenerlas en sustancia.

Con Aristóteles, pues, santo Tomás reprueba a Platón, pero lo mismo que aquél acaba por admitir la existencia de ciertas especies —Platón diría ideas— con las cuales poner a salvo las exigencias de universalidad y necesidad de cualquier conocimiento que se precie de ser verdadero y científico; sólo que, en total disidencia con Platón y haciendo frente común con Aristóteles, santo Tomás ubica esas especies no en un mundo y cielo platónicos aparte, sino en las mismas cosas materiales individuales de aquí y de ahora.

Ello quiere decir que en las cosas hay una sola y misma forma inmaterial, individualizada ciertamente por la materia, que es por sí misma el sustrato que en común tienen varios individuos y que, por ello, los hace pertenecientes a un mismo género, y que bien podemos llamar con mejor

¹⁴⁶ *Summ. theol.*, I^a, q. 84, a. 1, sol.: Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilibium dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas. (Platón, para salvar la certeza de nuestro conocimiento intelectual de la verdad, sostuvo que, además de lo corporal, hay otro género de seres sin materia ni movimiento, que llamó especies o ideas, de cuya participación cada realidad singular y sensible recibe su nombre, como el de hombre, caballo o cualquier otro. Afirmaba, consecuentemente, que las ciencias, las definiciones y todo lo referente al acto del entendimiento no se centra en lo sensible, sino en aquello inmaterial y separado, de forma que el alma no entiende lo corporal, sino su especie separada. [Trad. José Martorell Capó, BAC])

nombre, tal como lo hace santo Tomás, naturaleza o especie;¹⁴⁷ se entiende que esta naturaleza o especie común no es sino la esencia o sustancia de los individuos, la que ocasiona que ellos — los humanos, por ejemplo—, sean lo que son.

Y es, precisamente, esta forma la que, siendo ella misma universal, necesaria e inmutable, posibilita el conocimiento verdadero en sus mismas facetas de universalidad, necesidad e inmutabilidad.

Es también ella la que constituye el objeto propio del intelecto, siendo ella misma un algo sólo inteligible vía el intelecto, y no más;¹⁴⁸ es así el intelecto el que, tras una operación generalmente llamada en la tradición escolástica “abstracción”,¹⁴⁹ entiende que en las cosas singulares material existen formas universales que, como naturalezas comunes, están siempre presentes, en el tiempo y el espacio, *ab aeterno*.

Con todo, cabe hacer una triple distinción de esas especies universales: ontológica (en las cosas), intelectual (en el intelecto) y verbal (en las palabras); de aquí que de nuevo nos salga al paso, revisando santo Tomás, aquel isomorfismo realista, pues los nombres universales no significan así sin más un concepto común a muchos en el que a su vez aparecen colegidos múltiples individuos, sino que expresan, así sea en conceptos, una realidad universal —aunque de una intelección metafísica bastante dura de desentrañar y captarla bien a bien; hay, en suma, una íntima correlación ontológica entre palabras y cosas, vía el pensamiento.¹⁵⁰

Dicha distinción condujo a su vez a la elaboración de una terminología con la cual indicar los diferentes *status* de esas especies universales, y que se volvió de uso tradicional en la filosofía escolástica, perviviendo hasta la fecha, y de la que aún Alonso de la Veracruz se vale: universal *in re*, universal *post rem* y universal *ante rem*.

Grosso modo dicho, el universal *in re* es la naturaleza común y específica existente en todos los individuos de un mismo género; *post rem*, el abstraído en la mente; y *ante rem*, no el universal separado, al modo platónico, pues, hemos dicho, santo Tomás rechaza la teoría platónica de las ideas, sino aquel universal que existe de suyo en el entendimiento de los ángeles, quienes acceden a ese universal por captación y aprehensión directa e inmediata de las formas inmateriales, sin necesidad de abstraerlas de las materiales.¹⁵¹

¹⁴⁷ Esta especie, naturaleza común, principio formal, etc., constituye el objeto propio del intelecto, y es necesaria, universal, inmutable y necesaria, pudiendo sin embargo considerarse en su aspecto real (*secundum rem*) o bien en su aspecto racional (*secundum rationem*). Así, por ejemplo, entre tantos lugares en *Summ. theol.*, I^a, q. 13, a. 9

¹⁴⁸ *Summ. theol.*, I^a, q. 50, a. 2

¹⁴⁹ *Summ. theol.*, I^a, q. 85, a. 1, conclus. et ad. 1

¹⁵⁰ *Summ. theol.*, I^a, q. 85, a. 2, ad 3:

¹⁵¹ Así explica de la Veracruz los universales *in re*, *ante rem* y *post rem* (*Dial. res.*, I, ¶133-134):

De todo lo anterior (*sc.* la discusión sobre la existencia o no de los universales) la inteligencia nos lleva a distinguir el universal en:

universal *ante rem*, que es el que como tal, supuestamente, existe separado de las cosas, aunque no es de creer que exista uno así, 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 cuya causa son los individuos, o bien es aquella naturaleza en sí misma universal que se abstrae en acto.

El punto, en todo caso, en la apreciación filosófica desde la cual santo Tomás mira la dialéctica y los objetos propios de ésta, es que ella se halla fuertemente anclada en una ontología de carácter realista aristotélico, y no platónico. De ahí que si bien la dialéctica pasa para Tomás por ciencia, no alcanza los bríos que había en el siglo XII con Abelardo, ni la potente fuerza de que la había dotados los nominalistas o modernos del siglo XIII.

La “dialéctica” de Alonso de la Veracruz

Hasta aquí, pues, tenemos una valoración (así sea somera) del proceso que la dialéctica experimentó del siglo XII al XIV hasta configurarse (debido a la labor de filósofos tales como Pedro Abelardo, Pedro Hispano y Guillermo de Ockham) como una ciencia tal cual, dada la natural autonomía que fue cobrando con respecto a sus dos hermanas del trívium y tantas otras ramas del saber, no sin que, como lo hemos visto, tal proceso conllevará varias convulsiones no sólo filosóficas sino histórico-sociales.

Y este es el contexto que precede y a la vez dentro del cual encuadra, por así decir, la obra lógica de Alonso de la Veracruz: la *Dialectica resolutio*.

En efecto, revisando la primera cuestión con que De la Veracruz da inicio a dicha obra, puede apreciarse cómo la concepción que él tiene de lo que es la “dialéctica” remonta en directo al duro proceso de configuración por el que debió pasar la dialéctica para adquirir la categoría de ciencia, y cómo el discurso filosófico del mismo De la Veracruz incorpora ciertos presupuestos doctrinales y metodológicos no nada lejanos de un Pedro Abelardo o incluso un Guillermo de Ockham (por supuesto, vía el tamiz de un santo Tomás).

Habiéndonos, pues, indicado De la Veracruz desde el primer párrafo de toda su *Dialectica resolutio* que la ciencia de que ahí se ocupará (*sc.* la dialéctica) tiene por objeto de estudio a la razón misma (pero vale que lo digamos nosotros, analizándola De la Veracruz no sólo en sus operaciones formales y/o lógicas sino hasta en su sustancia misma, evitando así incurrir en un frío formalismo sin sentido alguno), nos hace saber que detendrá el cálamo para poner a prueba si la dialéctica es “ciencia” (habiéndonos indicado también los objetos de estudio particulares de cada uno de los tres libros de su obra, a saber, el libro I tratara de los predicables, el libro II, de las voces simples o categorías, y el libro III, de la teoría de ciencia). Dice De la Veracruz:

Como en esta ciencia de la razón que es la dialéctica, la primera operación del intelecto es la simple aprehensión, primero habremos de tratar las voces simples —orden que también observó Aristóteles—, pero no sin someter previamente a estudio aquellos cinco predicables o cinco voces, cuyo conocimiento nos ha legado Porfirio de tradición en tradición. Por lo tanto, hemos de traer a discusión, en calidad de inicio, la concepción de lo universal, pues se dice que esas cinco voces tienen cierto carácter de universales.¹⁵²

Sin embargo, es necesario, con antelación a todo ello, demostrar que nuestra dialéctica es ciencia y, a la par, que tiene su propio sujeto.¹⁵³

De aquí que también pueda decirse que los universales son *ante rem*, pero no porque existan antes que los individuos, pues quedó resuelto que así no existen, sino porque comprenden en sí una verdad perpetua, puesto que antes de existiera este o aquel hombre, ya era verdadero que el hombre es un animal racional. Es así que los universales son, por naturaleza, anteriores a los singulares mismos.

¹⁵² *Dial. res.*, I, ¶ 3

¹⁵³ *Dial. res.*, I, ¶ 4

He aquí, pues, que en el libro I de la *Dialectica resolutio* su autor se adentrará en el estudio de la *Isagoge* de Porfirio, según era costumbre, para someter a análisis los así llamados cinco universales (género, especie, diferencia, propio y accidente), ponderando si acaso la concepción misma de lo universal tiene validez o no;¹⁵⁴ pero antes nos llevará a verificar, con las debidas demostraciones de por medio, por qué la dialéctica (tal como lo hicieron, sobre todo, Pedro Abelardo y Guillermo de Ockham) ha de concebirse como si de una ciencia se tratara, en rigor, y no una ciencia así sin más, sino una muy en especial.

Es de resaltar que el discurso filosófico del que nuestro autor se valdrá en sus demostraciones, empata con las características que A. Moody¹⁵⁵ ha señalado (y a su modo también Bochenski)¹⁵⁶ para definir los principales atributos de esa lógica de acuñación más bien “nominalista”, originada y desarrollada del siglo XII al XIV; efectivamente, en su discurrir filosófico Alonso (como marcadamente los lógicos de los siglos XII a XIV) emplea:

- a) un método lingüístico de exposición;
- b) un procedimiento cuantitativo y extensional (antes que cualitativo) en el análisis del fenómeno llamado lenguaje; y
- c) un tratamiento formal de la estructura semántica, sintáctica y proposicional de la lengua.

De aquí que no nos extrañe nada que, previo al establecimiento de las conclusiones sobre si la dialéctica es ciencia o no y como primer paso a dar, De la Veracruz introduzca tantas veces observaciones de carácter lingüístico y semántico por medio de las cuales aclara las muchas acepciones en que suelen tomarse estos o aquellos términos; y es de hecho, lo que bien mirado, hace también en esta ocasión cuando precise qué ha de entender por “ciencia” para luego entonces atribuirle tal predicado de ciencia, si cabe, a la dialéctica:

Primero conviene considerar que «ciencia» es el hábito de obtener una conclusión que el intelecto produce con un discurso silogístico de por medio. Es asentimiento de ello que en esta ciencia toda consecuencia es ilativa de un consecuente y un antecedente.¹⁵⁷

Continuando, así, con estas observaciones de carácter más bien semántico, de inmediato precisa ahora De la Veracruz qué cabe entender por “hábito”, sobre todo porque ha quedado definido el término ciencia como un “habito”, pues no podría seguirse buenamente adelante si antes, a su vez, tampoco se declara el término “hábito”; por ello, aclara De la Veracruz:

Aquí por «hábito» entiendo cierta cualidad que existe en potencia y que la inclina y la dispone para producir actos semejantes con los cuales viene a engendrarse el hábito. Sin embargo, no ha de entenderse que la ciencia sea un solo y único hábito en número o el hábito de obtener una sola y única conclusión, sólo que se dice que uno solo y único es el hábito como una sola y única es la ciencia, en el sentido de que agrega y ordena diversas conclusiones con respecto a un solo y único sujeto.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Dial. res., I, ¶ ss.

¹⁵⁵ E. A. Moody, “The Medieval Contribution to Logic”, en *Studies Medieval Philosophy, Science and Logic*, Collected Papers, Berkeley, 1975, p. 375ss.

¹⁵⁶ I. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1961, p. 148ss.

¹⁵⁷ Dial. res., I, ¶ 5

¹⁵⁸ Dial. res., I, ¶ 6

Es verdad que estas definiciones de “ciencia” y “hábito” —hechas, ciertamente, desde una perspectiva semántico-lingüística—, inciden, no obstante, en la ponderación filosófica que de tales términos quiere hacer De la Veracruz, dotándolos por lo mismo de una marcada carga connotativa que alude a las tradiciones y discusiones filosóficas de cuantos tratadistas le han precedido, y de los humanistas en boga, con quienes sutilmente Alonso nunca deja de dialogar en su *Dialectica resolutio*. Quiero decir, pues, que si bien son observaciones de carácter semántico-lingüístico éstas como tantas otras que hace De la Veracruz durante toda su obra, no se ahogan en sí mismas, en solo ese carácter, sino que suponen en ocasiones, como aquí, cierta tradición filosófica que De la Veracruz acepta (esta vez, la comúnmente llamada tomista), pero que a la par permiten el diálogo, por encima de todo dogmatismo, con otras tradiciones de pensamiento, sea el nominalismo o el humanismo de su época.

Ello es, pues, que si tanto la definición del término “ciencia” como la de su otro alterno “hábito”, apuntadas por De la Veracruz, pudieran remontarnos muy estrechamente al tomismo (con Santo Tomás, por supuesto, como su adalid más preclaro); no es razón como para excluir en seco otras tradiciones filosóficas que Alonso tiene muy a la vista. Tan es así que estas dos definiciones aportadas por Alonso, sin adolecer del debido rigor filosófico, tampoco incurren en el vicio contrario de caer en el excesivo formalismo, a pie juntillas, de un filósofo analítico al que no le importara nada más que decir lo que son las cosas tal cuales, con el lenguaje más frío y racional posible de por medio.

Las definiciones de ciencia y de hábito de Alonso de la Veracruz resultan, pues, más incluyentes y, por lo tanto, más abiertas a la comprensión de un gran número de hombres, y no sólo dirigidas a un grupo selecto; de hecho, es como si incluso en estas definiciones Alonso sumara fuerzas en común con el humanismo de su época, pues es de notar sobre manera que Alonso ha acentuado antes que el carácter “objetivo” que va de por medio en el término ciencia, más bien su carácter “subjetivo”, y más aún cuando lo reafirma con su definición de aquel otro término alterno en cuestión, “hábito”.

En efecto, constituye un logro enorme de Alonso de la Veracruz y la escolástica haber entendido la ciencia en su aspecto subjetivo (contra el ulterior racionalismo cartesiano) al considerarla no como una cualidad fríamente objetiva de un constructo llamado “mente” sino de los hombres de carne y hueso; claro está, siempre y cuando tal cualidad que cualquier hombre puede adquirir, pase de una mera disposición en potencia a ser, propiamente dicho, un hábito en acto, de constante actividad intelectual metódica; todo lo cual cabría decirlo, con mayor elegancia y no menor rigor filosófico, con las palabras de un Cicerón, quien en su tratado de juventud *De inventione* y que, consta fehacientemente, la Época medieval conoció muy bien, así se expresa con respecto al término “hábito” y sus implicaciones con la ciencia:

habitum 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.¹⁵⁹

¹⁵⁹ *Inv. rhet.*, I, 36: “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 afección es un cambio repentino del ánimo o del cuerpo, por alguna causa, como alegría, codicia, miedo, molestia,

Se ve, pues, que el concepto de ciencia que manejaba Alonso de la Veracruz y la escolástica es, hasta la fecha, muchísimo más comprensivo del hombre y su realidad que los modernos conceptos de ciencia actuales, pues hoy día áreas del conocimiento a las que se le niega su *status* de ciencia, lo habrían obtenido sin reparo, unos cuantos siglos atrás.

Una vez establecida por el mismo De la Veracruz una parte importante de la semántica con que él va a seguir construyendo su discurso filosófico, tras haber observado los dos términos de ciencia y hábito, no duda Alonso de la Veracruz en establecer la primera de sus conclusiones, pero no sin, en seguida, cimentarlas debidamente con pruebas (él las llama de manera general “razones”) que como tal le den validez a lo que pone por conclusión.

Así, pues, la primera conclusión a que llega Alonso con respecto a si la dialéctica es ciencia o no, es contundente (su misma brevedad no deja lugar a dudas):

Primera conclusión. La dialéctica es propiamente ciencia.¹⁶⁰

Y de inmediato aporta las pruebas necesarias; al caso, son dos las que aquí presenta: la primera fundada, como solía hacerse, en el argumento de autoridad (es decir, la apelación al nombre de algún filósofo de gran autoridad en la materia), pero no aceptado sin criterio alguno, sino antes bien previamente sopesado, tal como puede constatarse en seguida; y la segunda prueba fundamentada, como casi siempre lo hace De la Veracruz, en la razón misma:

[Primera razón] Ello es evidente¹⁶¹ por la autoridad de todos los que así lo determinan y también por esta primera razón: la ciencia verdadera está allí donde hay agregación de muchos hábitos y de muchas conclusiones, las cuales se ordenan con respecto a un solo y único primer sujeto y se demuestran 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.¹⁶²

[Segunda razón] Y ello también resulta evidente¹⁶³ por esta segunda razón: allí donde está el encontrar la definición —es decir, lo que es la cosa—, lo definido y las propias pasiones, allí también estará la materia de la demostración, como lo diremos más adelante en el *Libro de los posteriores* (sc. *Dial. res.*, III). Pero esto sucede en esta ciencia. Por lo tanto, la dialéctica es propiamente ciencia.¹⁶⁴

Vemos con estas dos citas de Alonso De la Veracruz, que así como lo fue para los lógicos de los siglos XII a XIV, particularmente; también para Alonso de la Veracruz, no hay por qué negarle a una ciencia como la dialéctica el que a ella verdaderamente pueda atribuírsele el predicado de “ciencia”.

Ciertamente, Alonso hasta aquí no ha indagado cuál es el objeto de estudio propio de la dialéctica, pues para que una ciencia se considere como tal, es necesario que reivindique para sí

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”.

¹⁶⁰ *Dial. res.*, I, ¶ 7

¹⁶¹ Es decir, que la dialéctica es ciencia

¹⁶² *Dial. res.*, I, ¶ 8

¹⁶³ Es decir, que la dialéctica es ciencia

¹⁶⁴ *Dial. res.*, I, ¶ 9

misma uno tal cual. Sin embargo, ha dado ciertas indicaciones, sutilmente previas, con las cuales uno mismo puede determinar hacia dónde va De la Veracruz: en efecto, es sobre todo en la segunda de las pruebas en donde nuestro autor apunta en directo hacia la demostración como el objeto (o en sus palabras, “sujeto” o también “materia”) de análisis indicativo de la dialéctica.

Ello significa que, en una línea de continuidad filosófica con la reflexión que surge en el siglo XII y se va afianzando hasta llegar a Guillermo de Ockham y, desde luego, habiendo transitado por Pedro Abelardo, De la Veracruz se decanta por una dialéctica tal, que está llamada a dar demostraciones de todo cuanto cae bajo su mirada, a fin de aceptar o negar la validez de cualquier proposición surgida de donde sea (incluidas, como no podía ser de otro modo, las de la misma teología y la religión). Cuidadosamente leído, nos está diciendo De la Veracruz que la dialéctica es, como para Pedro Abelardo y Ockham, *de propositionibus*.

Y es que, así como aquellos dos pensadores reivindicaron un objeto de estudio para la dialéctica, logrando paulatinamente que, así, ésta pasara de su mero uso instrumental a su concepción como ciencia verdadera; exactamente lo mismo concluye De la Veracruz. Con lo cual si Pedro Abelardo y Ockham pusieron en conflicto el sistema operatorio de sus días (con la consiguiente tensión en diversos órdenes, social, filosófico político, etc., que de ahí surgió) y debieron moverse con todo cuidado, salvando prudentemente las palabras de su discurso filosófico; igual le ocurre a De la Veracruz.

Páginas antes, señalé que al superarse aquella concepción habitual, según la cual la dialéctica era, ciertamente, un instrumento (de enseñanza escolar) para la elaboración de argumentos y contra-argumentos, pero sin un verdadero bagaje filosófico, quedándose por lo tanto la dialéctica recluida dentro de unos límites muy estrechos; al superarse, pues, tal concepción (vía primeramente Pedro Abelardo), hubo una irrupción en el esquema configurativo de la mentalidad medieval, instaurándose poco a poco la dialéctica en calidad de ciencia autónoma. Lo cual (como quedó dicho) suscitó las reacias reacciones de Juan de Salisbury no porque se trate de un personaje falto de juicio, sino, al contrario, éste advierte todo lo que de revolucionario conlleva el avance de la dialéctica y busca remediarlo a su modo; de aquí que insista (no precisamente por falta de criterio) en el carácter de instrumento, y no más, que la dialéctica ha de prestar a las ciencias, supeditándola siempre a otras, como instrumento que es. Pese a cuyos reparos Pedro Abelardo consiguió abrirle el camino a la dialéctica elevándola de su simple carácter instrumental hasta llegar a más.

Páginas antes, también quedó apuntado que para salvarse de la condena en todos sentidos, Pedro Abelardo en el revirar completo que le imprimió a la dialéctica, tuvo que probar entre otras cosas que el saber es en sí mismo neutro, ni bueno ni malo, mientras que no así el uso que se haga de él. Para lograr lo cual, hubo de establecer una estricta separación entre la realidad (*res*) y las palabras (*verba*), siendo éstas en su función proposicional el objeto de estudio inequívoco de la dialéctica y concretándose ésta, por así decir, a verificar la sola validez de las proposiciones, sin necesariamente contrariar la realidad, pues la dialéctica no es *de rebus* sino de *propositionibus*. Ciertamente que, procediendo así Abelardo, es como si, con una habilidad filosófica innegable pero a la vez muy retórica, buscara precisamente con un hábil discurso retórico de por medio, salvarse del cadalso. Pues es claro que, por mucho que la dialéctica sea sólo *de propositionibus*, sus consecuencias se extienden hasta la realidad.

Empero, no es menos claro que hoy hablamos con una libertad de la que él no dispuso, ni muchos menos De la Veracruz quien, seguramente por ello, obra con tanta cautela dialéctica.

El caso es que De la Veracruz entiende bien cuánto le va de por medio hablando como habla sobre la dialéctica. De ahí que busque matizarlas, tal como lo hace aquí en seguida, pues si bien él se decide (y así lo concluye) por que la dialéctica es ciencia, no deja de incluir a quienes

consideran lo contrario, pero de tal manera que parezca que él mismo está también de acuerdo con ellos, y sin incurrir, pese a ello, en una contradicción flagrante:

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 por cuanto a su uso respecta, 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 a su 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. Y así en el libro IV de la *Metafísica* Aristóteles la enumera entre las ciencias comunes. Por lo cual el dialéctico recibe el nombre de artífice general. Y, de acuerdo con todo esto, la dialéctica a veces es considerada como un modo de conocer sin el cual otras ciencias no pueden alcanzarse y a veces es considerada arte cuando enuncia un conjunto de muchos principios con respecto a un único fin, lo que también se dice de la ciencia.¹⁶⁵

Mediando así, viene a decir De la Veracruz que la dialéctica por cuanto respecta a su uso (que es lo mismo que decir, en tanto instrumento) es más un método común que les es lícito a todos emplearlo, pero no precisamente ciencia; mientras que, por cuanto respecta a sus propios principios (que es en realidad lo que él cree), es indudablemente ciencia.

No ha de perderse de vista, sin embargo, el objeto de estudio de la dialéctica a que apunta De la Veracruz que, hasta donde permiten inferirlo los términos en que se expresa, está más en la demostración de la validez de las proposiciones que en otra cosa, pues no en vano y sin una fuerte razón, De la Veracruz dedicará todo el último libro de su *Dialectica resolutio*, como si de su cuspide se tratara, al *quid* de la demostración, sometiendo a riguroso análisis un texto de Aristóteles casi nada estudiado, dada su natural aridez, y que es, sin embargo, poco menos que el más importante por haber desarrollado en éste Aristóteles su teoría de ciencia, y en el que se avoca a examinar el silogismo demostrativo: los *Analíticos posteriores*.

Así, pues, tras probar De la Veracruz la validez de la primera de sus conclusiones, viene ahora a expresarse, precisamente, sobre el objeto de estudio que ha de designarle a la ciencia de que en todo su tratado se ocupa.

Nada extraño en el procedimiento dialéctico (y todo lo que en él va también de retórico), esta vez nos hará observar De la Veracruz, en la segunda de sus conclusiones, la especificidad que, sin duda alguna, le corresponde como atributo propio a la dialéctica; con lo cual, una vez establecida y demostrada con pruebas tal especificidad, la dialéctica (volvemos a verlo) quedará posicionada por parte de nuestro filósofo en el mismo lugar y con la misma categoría de ciencia con plena autonomía que, tiempo atrás, le habían ido confiriendo ciertos lógicos de los siglos XII a XIV (Abelardo, Pedro Hispano, Ockham, entre otros).

Y, justamente, para hablar conforme al rigor filosófico de un término tal como lo es “especificidad” e incluso más aplicado a una ciencia, es consciente De la Veracruz que no cabe asignárselo a la dialéctica a menos que a ésta le corresponda de suyo un objeto de estudio que no lo sea sino de sí misma y, por lo tanto, de ninguna otra. Demostrado un objeto para la dialéctica, ésta no sólo afianza su carácter científico (superando a la vez el mero carácter instrumental y limitativo, que algunos le atribuían, de ser un modo común de adquisición de conocimiento); sino, aún más, su capacidad autónoma de proceder por sí misma, dado que, dotada de un objeto de estudio, puede obrar por sus propios principios y poner en cuestionamiento a todas cuantas ciencias (y ramas del saber en general) tengan un algo que ver, por mínimo que sea, con su objeto de estudio. Y no cabe duda de no hay una sola ciencia y rama

¹⁶⁵ *Dial. res.*, I, ¶ 11

del saber (es lo que de fondo y con enorme radicalidad nos dirá De la Veracruz) que pueda mantenerse fuera de la visión de la dialéctica, pues cuál ciencia es la que no acude siempre, en algún punto, al objeto de estudio a que la dialéctica (nos lo ha dicho De la Veracruz desde el primer párrafo de la *Dialectica resolutio*) mira de suyo: la razón.

En efecto, en tanto que la dialéctica es *de propositionibus*, el objeto de estudio que siempre está al centro es la razón, en sus operaciones, en sus modalidades, en su sustancia misma. No en vano la dialéctica es “ciencia de la razón”, tal como lo dijo De la Veracruz, tan pronto dio inicio a su tratado; y no hay ciencia, por consiguiente, que de un modo u otro se salve de pasar por su tamiz.

He aquí, pues, la segunda de sus conclusiones —misma que en seguida el mismo De la Veracruz sabe debe cimentar con las debidas pruebas y así lo hará:

Segunda conclusión. La dialéctica no solamente es ciencia, sino una sola y única ciencia especial.¹⁶⁶

Consta en el discurso filosófico de nuestro autor, que de entre las ciencias la dialéctica reviste (para De la Veracruz, como igualmente para Abelardo, Ockham y Pedro Hispano) una marcada unicidad en sí misma, y que la hace *sui generis* con respecto a cualquier otra ciencia que se le ponga en frente; y ello es porque dispone por sí sola de principios para ejercerse a sí misma, sin necesidad de apelación a terceros, en su indagación de la razón (que es lo mismo que la verdad), y que le vienen dados, precisamente porque dispone a su vez de un objeto específico. De ahí que ahora Alonso vaya a presentar pruebas de la especificidad del objeto de la dialéctica y, consecuentemente, la unicidad de ésta. Dice así:

En efecto, ello es evidente:¹⁶⁷ las ciencias se clasifican de acuerdo con las cosas de las que ellas tratan, según consta en el libro I de los *Analíticos posteriores*, com. 42,¹⁶⁸ pues, tal como lo dice Aristóteles en el libro I de *Sobre el alma*, com. 38,¹⁶⁹ “una sola es la ciencia de un solo sujeto”.¹⁷⁰

¹⁶⁶ *Dial. res.*, I, ¶ 10

¹⁶⁷ Es decir, que la dialéctica es una sola y única ciencia especial.

¹⁶⁸ *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 afecciones 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”. Cf. *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>”.

¹⁶⁹ *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”. Cf. Santo Tomás, *Summ. 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 el libro III de *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”.

¹⁷⁰ Por la disposición del texto latino, parece que De la Veracruz refiere la cita: “una sola es la ciencia de un solo sujeto” al libro I de *De an.* y la siguiente: “las ciencias se clasifican de acuerdo con las cosas de las que ellas tratan” al libro I de los *An. post.* Pero en realidad la primera está en *An post.*, 28 (87a38) y la segunda en el libro III de *De an.*, 8 (431b24-25). De la Veracruz, o tal vez el impresor, confundió la correcta ubicación de las referencias. Hay además una ligera omisión en la primera cita. En efecto, la frase precisa es: “una scientia est unius <generis> subjecti”. Así está en santo Tomás, por ejemplo, en *Super*

Ahora bien, la dialéctica tiene un solo y único sujeto al que le atribuye aquellas cosas que tiene en consideración, y que es —de momento pongamos por caso hasta no probarlo poco más adelante—:¹⁷¹ o el silogismo o el ente de razón o la argumentación. Por lo tanto, la dialéctica es una sola y única ciencia por agregación. Y también por ello se dice que es una ciencia especial pues lo especial tiene su propio sujeto; en efecto, así como su unidad resulta de la unidad de su sujeto, así también su especificidad resulta de la especificidad de su sujeto.¹⁷²

Si aquí, de momento, De la Veracruz no ha designado, aparentemente, cuál es el objeto atributivo de la dialéctica, abriendo más bien la discusión al respecto tras proponer tres posibles opciones, y manteniéndola así en suspenso (pues se ha de ver cómo la designación de uno en especial es adentrarse en el grave problema de los así llamados universales, y de larga historia en la filosofía, todavía hoy por hoy); sin embargo, ya antes nos ha dado indicaciones que, bien colegidas, apuntan hacia el objeto mencionado (la razón); y en todo caso lo que De la Veracruz busca empezar a probar en la cita anterior es que, en efecto, la dialéctica tiene un objeto propio, que la reviste de unicidad y especificidad, alegando entre otros argumentos decisivos (dadas las implicaciones filosófico-metodológicas ahí implícitas, e independientemente de quien lo emite, Aristóteles) el que “una sola es la ciencia de un solo sujeto”.

Si antes, pues, De la Veracruz sondeó un tanto el camino, sugiriendo tan sólo cuál pudiera ser aquel objeto al que la dialéctica va encaminada, al tiempo que éste le otorga a ésta orden y estructura; al establecer una tercera conclusión nuestro filósofo discurre en estos términos:

Tercera conclusión. El sujeto de la dialéctica es el ente de razón, como lo infiere santo Tomás en sus comentarios al libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, lect. 3 y 5,¹⁷³ puesto que el término “ente” es común a todos los entes de razón.¹⁷⁴

Discurriendo así, De la Veracruz filosóficamente sigue poniendo bloque sobre bloque con tal de hacer constar el carácter netamente científico de la dialéctica (que como nos lo ha dicho es uno de sus objetivos), resolviendo esta vez un aspecto determinante que es si acaso hay algún objeto atributivo de la dialéctica; y que, por estas palabras, De la Veracruz responde afirmativamente.

Es cierto que, con esta conclusión, volvemos a enfrentarnos con esas dificultades a que, vez tras vez, nos conduce De la Veracruz: En efecto, si en todo el discurso filosófico por donde nos venía trayendo nuestro autor agustino quedaba en claro que su concepción de lo que es la dialéctica guarda estrechas relación con la reflexión de los lógicos de los siglos XII a XIV, al punto de que recuerda muy de cerca, particularmente, la de Pedro Abelardo, Pedro Hispano y Ockham; en el momento en que éste determina palmariamente que el objeto de la dialéctica es el ente de razón, surge ahí una complicación, por no decir contradicción, no nada fácil de examinar. Pues si tal es el sujeto de la dialéctica, está pasando a situarse en una posición más cercana a la del tomismo.

Sin embargo, a todos los que nos hemos dedicado al estudio de las obras de Alonso de la Veracruz, no es causa de extrañeza tal modo de discurrir filosófico, en el que el autor hace una

Sent., lect.1, q.1, a.2, arg.2: “una scientia est unius generis subiecti”, y en varios lugares de la *Summ. theol.*, por ejemplo, I^a, q.1, a.3, arg.1 y III^a, q.11, a.6. Cabe, pues, la posibilidad de que el fraile agustino cite de memoria, lo que de vez en cuando ocasionaría leves variantes en sus citas.

¹⁷¹ Cf. *Dial. res.*, I, ¶ 13

¹⁷² *Dial. res.*, I, ¶ 11

¹⁷³ *In Metaph.*, lib.4, lect.1, num.6: “el ente se predica de todos los entes”.

¹⁷⁴ *Dial. res.*, I, ¶ 13

“afirmación” que luego parece entrar en contradicción evidente con otra (así, por ejemplo, la licitud de la guerra contra los indios del Nuevo Mundo en aras de la propagación de la fe).¹⁷⁵

Si De la Veracruz le asigna a la dialéctica el ente de razón por objeto de análisis, es porque evita así que la misma dialéctica caiga en el exacerbado formalismo a que en su tiempo habían llegados ciertos lógicos que él junto con otros de la Escuela de Salamanca tilda de “sumulistas”; entre cuyos aciertos estaba el haber, ciertamente, concebido que la dialéctica es *de propositionibus*, pero exacerbándola a tal grado que comenzaban y acababan discutiendo hasta el vómito (*usque ad nauseam*) la sola validez formal de premisas tras premisas, desprovistas de contenidos con sentido y, por tal, un total desapego de la realidad de carne y hueso.

Por lo mismo, al hacer del ente de razón el objeto de análisis de la dialéctica, posibilita De la Veracruz que ésta adquiera mayor vitalidad reflexiva, pues así el quehacer de un dialéctico no está en la mera validación de premisas, sino en desentrañar más que la sola razón formal de un algo: su sustancia misma. Es innegable, claro está, que en no pocas ocasiones la dialéctica de Alonso es también una metafísica, y a la vez una ontología. Pero aún hoy en día es bien sabido que no hay problema de lógica que en su seno no entrañe uno de metafísica y ontología, de tal modo que puedan ponerse problemas de orden lógico por completo aparte de problemas de orden ontológico-metafísico, pues necesariamente van de la mano (tal como lo es, por mejor ejemplo, el caso de los universales, que De la Veracruz ha de examinar con método e inteligentemente, al discernir si los universales *in praedicando* lo son también *in essendo*; y cuya postura ante el así llamado problema de los universales constará más adelante).

Moviéndose filosóficamente así, evita bien que mal De la Veracruz el que se lo coloque en las antípodas de una concepción instrumental de la lógica (tal como lo ha hecho Fumagalli para con el mismo Pedro Abelardo, pese a sus decisivas aportaciones en el desarrollo de la dialéctica), pero sin que ésta pierda su carácter de método general y esencial de todo lo que tuviera pretensiones de ser una investigación en forma, pues ella, imprescindiblemente, aporta los fundamentos de todas las reglas necesarias para cualquier clase de discurso; y sin dejar de superar su meridiana aplicación en la habilidad elocutiva de engarzar argumentos durante una discusión escolar. Pues, como ya había dicho Abelardo, “la dialéctica es tal que a ella le está sometida la discreción de toda verdad y falsedad, de manera que como guía del saber universal posee el principado y el gobierno de toda la filosofía”.¹⁷⁶

De hecho, el mismo De la Veracruz (pese a haberle atribuido tal objeto a la dialéctica) no pierde de vista la decisiva relevancia que la dialéctica guarda en el conjunto general de las ciencias, a tal grado que pese a haber mencionado un objeto especificativo de la dialéctica, no obstante no lo hace con intención de que ésta se vea circunscrita ni a las solas atribuciones de su objeto ni al sólo formalismo de cosas *de propositionibus*; por el contrario, discurre, filosóficamente, de tal forma que comprende dentro de la dialéctica ciertas operaciones que a un tiempo son lógicas y a un tiempo son también de la metafísica y la ontología, pero que le confieren a la dialéctica no poca prelación (por no decir con Pedro Abelardo “principado” o “gobierno”) en todos los órdenes del conocimiento.

En efecto, operaciones tan determinantes como lo son la composición, la división, la definición y la demostración no duda De la Veracruz en reivindicarlos para la dialéctica antes que para otra ciencia; con lo cual ésta viene a constituirse en la piedra angular de toda la filosofía,

¹⁷⁵ Hay pues quienes están de acuerdo en que De la Veracruz se decide a favor de la guerra contra los indios por razones de la fe; y quienes por el contrario nos oponemos radicalmente a tal lectura del *De dominio infidelium et iusto bello*, tratado en el cual De la Veracruz discute dicha “licitud”. Pero este es el caso típico (que suscita amplias y acaloradas discusiones) del discurrir filosófico de Alonso de la Veracruz.

¹⁷⁶ *Dialectica*, p. 470, lín.11-20

pues sin el conocimiento de esas operaciones que proporciona la dialéctica, ¿quién podría filosofar prósperamente? Así lo afirma De la Veracruz cuando, sentando las pautas introductorias al estudio de la *Isagoge* de Porfirio (de que se ocupa el primero de los tres libros de su *Dialectica resolutio*), observe que esta obra tradicionalmente se considera como una introducción al tratado de las Categorías de Aristóteles, pero que en realidad lo es a toda la filosofía, pues justamente en ella se enseña la dialéctica necesaria para entablar definiciones, divisiones y demostraciones y hacer así filosofía con método:

En griego, esta obra de Porfirio¹⁷⁷ lleva por título *Εἰσαγωγή* (*Eisagōgḗ*), que quiere decir “introducción”.¹⁷⁸

En efecto, esta obra, también llamada *Libro de los predicables*, es una introducción a las categorías de Aristóteles —que son aquellos diez predicamentos—, aunque, a decir verdad, lo es a toda la filosofía, pues sirve para establecer las definiciones, las divisiones y las demostraciones, sin las cuales no habrá nadie que llegue a filosofar prósperamente¹⁷⁹.¹⁸⁰

Esta misma apuesta de Alonso de la Veracruz por una dialéctica que, al modo de la abelardiana y hasta ockhamista, verse sobre objetos que no sean meras inanidades formales, vacías de contenido; sino que trate ciertamente problemas lógicos a nivel de proposiciones pero yendo más a fondo, lo vuelve a expresar De la Veracruz bajo otros términos, luego de aportar dos pruebas a favor de que el objeto de la dialéctica es el ente de razón:

[Primera prueba] Ello es evidente, pues el sujeto de la lógica¹⁸¹ es aquel por el cual ella misma se distingue de otras ciencias reales y sermocinales. Pero este es el ente de razón, por el cual la dialéctica se distingue de otras ciencias. Por lo tanto, el ente de razón es el sujeto de la dialéctica. La premisa mayor y la menor constan en Aristóteles. En efecto, ella misma se distingue de otras ciencias reales porque la lógica trata del ente de razón, y la dialéctica se distingue de otras ciencias sermocinales porque el ente de razón —al igual que la esencia— se obtiene por medio de la operación del intelecto.¹⁸²

[Segunda razón] Ello también es evidente porque así como se considera el objeto con respecto a su potencia, así también el sujeto con respecto a su 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 con respecto a la potencia visiva. Por lo tanto, también así sucede con el sujeto

¹⁷⁷ *not. ms.*: Porphyrius natione tyrius, unde dictus est Senex tyrius (Porfirio fue originario de Tiro, por lo cual fue llamado “el Viejo tiro”).

¹⁷⁸ *Dial. res.*, I, ¶ 76

¹⁷⁹ Con acierto, David Becerra Islas resalta la notable afinidad que este párrafo guarda con los siguientes comentarios de Ammonio a la *Isagoge*: 20, 21-24 (*In Isag.*): “escribió (*sc.* Porfirio) este librito, la *Isagoge*, pues es un camino para toda la filosofía...”; y, especialmente, 22, 5-6: “el librito es útil para introducir a toda la filosofía...”; de modo que De la Veracruz o sabía griego y, por lo tanto, pudo leer directamente al comentador de lengua griega o bien tuvo conocimiento de sus comentarios por medio de la traducción latina de Pomponio Gaurico (*Ammonius Hermiae Commentaria in quinque voces Porphyrii*, 1504) que, como también lo señala Becerra Islas, circulaba ya desde 1508 en las Universidades de Alcalá de Henares y Salamanca, en la cual De la Veracruz realizó sus estudios. Cf. David Becerra Islas, “Aproximación a la presencia de la *Isagoge* de Porfirio de Tiro en la *Dialectica resolutio*”, en Ambrosio Velasco Gómez (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, 2009, pp. 191-193.

¹⁸⁰ *Dial. res.*, I, ¶ 77

¹⁸¹ De aquí en adelante De la Veracruz comienza a utilizar indistintamente los términos “lógica” y “dialéctica”, identificando uno con el otro.

¹⁸² *Dial. res.*, I, ¶ 14

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 la *Suma teológica*, I^a, q.1, a.7.^{183 184}

Y escribe de inmediato:

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.¹⁸⁵

Se percibe, pues, cómo De la Veracruz pugna por que no se caiga en el extremo de atenerse a una dialéctica carente de sentido, que mire al silogismo y, por ende, a la argumentación miopemente, como si sólo hubiera de ponderarse la forma en detrimento de lo verdaderamente medular. La dialéctica de Alonso de la Veracruz persigue cuestiones más a fondo; por lo cual, hay reiteradas ocasiones en que es también una metafísica y una ontología. De aquí que su objeto sea, necesariamente, el ente de razón, y no vacíos constructos de la mente.

Ahora bien, al llegar aquí nos sale al paso una dificultad absolutamente nada sencilla no sólo de examinar sino de revolver: y que es la posición filosófica adoptada por De la Veracruz ante la disociación nominalista que los lógicos de los siglos XII a XIV marcaron, *strictu sensu*, entre la esfera del pensamiento y la esfera de la realidad, al discutir como lo hicieron todos el problema de los universales —y el mismo De la Veracruz ha de hacerlo—; y así determinar, con De la Veracruz mismo, qué es un ente de razón.

Habría, pues, que recordar en este punto que una de las más decisivas características de la lógica de los siglos XII a XIV (que los así llamados “nominalistas” le imprimieron, tal como lo demuestra el pensamiento de Pedro Abelardo y no menos el de Ockham, y cuantos los siguieron, incluido también Pedro Hispano) estuvo en la progresiva y cada vez más marcada disociación (de índole metafísica y ontológica realista) del que había sido un binomio casi dogmático de operaciones de muchas ciencias: *res et verba* (pensamiento-realidad); y que, como hemos visto, Pedro Abelardo se encargó de demolerlo hasta sus cimientos, poniendo en juego peligroso (incluso para su propia persona) el tejido filosófico configurativo de la concepción mental de la Baja Edad Media, que bajo las nociones de sustancia y accidente, géneros y especies, sustentados precisamente sobre aquella asociación indisoluble de *res et verba*, elaboró las categorías ideológicas y hasta religiosas de que se valieron los hombres para organizar los datos de su experiencia y visión del mundo.

Veámos, pues, que Pedro Aberlado entre los primeros (y luego Ockham y Pedro Hispano con la teoría de la suposición de los términos) hizo ver (introduciendo una verdadera novedad)¹⁸⁶ que a la par de las cosas de la realidad (*res*) y su intelección o pensamiento (*verba/intellectus*) hay una proposición (*argumentum*) que, ciertamente, es indicativa de las cosas, vía el intelecto, y que está hecha sobre la base de los nombres y su significado (*nomina et nominum significatio*), pero que no expresa una pretendida relación, mediación o dimensión metafísica ni psíquico-anímica entre las cosas y el intelecto, como para conceder las existencia de las que son solo entidades mentales, tales como los géneros y especies universales. Y es, recordemos, la

¹⁸³ *Summ. theol.*, I^a, q.1, a.7, arg.2: “todo lo que trata una ciencia está comprendido en su sujeto”. *Ib.*, 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”.

¹⁸⁴ *Dial. res.*, I, ¶ 15

¹⁸⁵ *Dial. res.*, I, ¶ 16

¹⁸⁶ Excepción hecha, del *lékton* de los estoicos.

dialéctica la que para Abelardo tiene como objeto de estudio la proposición (*argumentum*) que, es de insistir, no es ni una cosa ni una intelección, sino una proposición que la dialéctica analiza en sus diversas funciones y posibilidades predicativas, pero sin presupuestos ontológicos ni metafísicos (la dialéctica abelardiana es, pues, *discretio argumentandi* y trata *de ratione argumentorum componenda*. Vista así, la lógica desarrollada del siglo XII al XIV con Abelardo, Ockham y Pedro Hispano a la cabeza, bien cabe calificarla con Bochenski de semiótica).

Ello era de recordarse, pues De la Veracruz sabe bien, debe entrar a discutir si las cosas y sus intelecciones (máxime las de orden universal) necesariamente implican (o no, con los nominalistas) una tal correlación metafísica, que permita hablar, y no sólo de lengua, de géneros y especies “universales”.

En suma, también De la Veracruz ha de poner en juego, de mano de los nominalistas, aquella disociación de pensamiento y realidad, palabras y cosas, intelecciones y proposiciones (en que fuertemente se sustentan graves dogmas de la fe católica) cuando valiéndose de su habitual agudeza filosófica, con criterio y términos propios nos lleve a saber si hay universales *in praedicando* que a la vez vengan a serlo *in essendo*.

Hemos, pues, de seguir ahora a De la Veracruz por entre este nuevo camino que se abre a nuestra vista, para acabar así de dimensionar su concepción de dialéctica.

En la vía del nominalismo: el análisis de los universales in praedicando e in essendo en la filosofía de Alonso de la Veracruz.

Al año de inaugurada la Universidad de México (en 1553), fray Alonso de la Veracruz publicó el que pasaría a ser en la historia de la filosofía mexicana,¹⁸⁷ el primer tratado impreso en toda América sobre lógica material: tal es la *Dialectica resolutio*;¹⁸⁸ con este tratado y el que pocos meses antes también había publicado De la Veracruz, la *Recognitio summularum*, y el que publicaría en 1557, la *Physica speculatio*, nuestro autor compondría todo un Curso de Filosofía completo —y, por cierto, también el primero de todos los que posteriormente saldrían a la luz en el Nuevo Mundo.

Uno de los principales problemas filológicos y a la par hermenéuticos y filosóficos, que plantea la lectura, edición y traducción de la *Dialectica resolutio*, se centra en lo que de modo muy general suele llamarse “nominalismo” y su contraparte el “realismo”. La duda está, pues, en saber si Alonso de la Veracruz diserta desde una filosofía a la cual quepa adjetivarla de “nominalista” o más bien “realista”.¹⁸⁹ O dicho en otras palabras, la duda es si acaso Alonso es un nominalista o un realista. Desde luego, la duda no quiere caer, pese a su formulación, en dicotomías como para categóricamente concluir, en respuesta cerrada y por lo mismo arbitraria, el nominalismo o

¹⁸⁷ Sobre la acertada ponderación del concepto “filosofía mexicana” y sus relaciones con el republicanismo, cf. Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanismo y Multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006, p. 20ss.; del mismo autor, también cf. los artículos “Republicanismo” en N. Rabotnikof, *et al.*, *La tenacidad de la política*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995, pp. 109-120; y “Democracia liberal y democracia republicana”, en *Araucaria*, Revista Iberoamericana de Filosofía Política y Humanidades, Universidad de Sevilla, año 1, núm. 1, 1999, pp. 72-82.

¹⁸⁸ Cf. Mauricio Beuchot, *Lógica y Metafísica en Nueva España*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006, p. 7ss.

¹⁸⁹ Para un primer acercamiento al término nominalismo y lo que con él suele entenderse (lo mismo que de su contraparte el término “realismo”), cf. “The Medieval Problem of Universals”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2008: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/universals-medieval/>. También cf. Terry Penner, *The ascent from Nominalism*, Norwell, Mass., D. Reidel Publishing Company, 1987, p. 362ss.

el realismo de fray Alonso a secas y sin más; de tal modo que aceptado uno de los dos, se deseche el otro como si de basura se tratara. Pues lo cierto es que ambos, nominalismo y realismo, no son sino dos apreciaciones filosóficas del mundo, pero, claro está, de amplias repercusiones, según se postule como propia una de las dos, ante las problemáticas que el mismo mundo impone, con instituciones como la Iglesia, a la que Alonso no teme enfrentar —con todo y que es miembro muy prominente de la misma—; el Imperio Español, al que Alonso tampoco duda en enjuiciar duramente, pero no al punto de abominar de él como el peor de los males; y una realidad de lo más álgida, como lo fue la que Alonso experimentó en carne propia al ver, y no de oídas, los excesos a que llegaban los encomenderos al oprimir a los indios del Nuevo Mundo.

Desde luego, el duro punto de inflexión entre si Alonso es nominalista y para nada realista, está en que de haber optado por el nominalismo al modo de un Abelardo, un Ockham, un Gregorio de Rímini, o el de su propio profesor y protector, el nominalista Martínez de Silíceo,¹⁹⁰ no pocos aspectos de la doctrina católica, en que él funda su fe, entrarían en grave crisis, pues como es bien sabido, desde muy pronto todas aquellas filosofías de base realista suministraron el sustento filosófico que el cristianismo católico necesitaba para mantenerse en pie; no así formas de pensar filosófico siquiera cercanas a un nominalismo, que por ello se volvió objeto de censura.

En efecto, si Alonso profesó de fondo un nominalismo (que claro está habrá que ver cuál, si ello cabe), la metafísica y la ontología, que van presupuestas necesariamente en creencias confesionales como la católica, así sean ellas de inspiración platónica, aristotélica, agustiniana, tomista, escotista o cualquier otra, se verían gravemente afectadas en su centro neurálgico, y con ello el mundo mismo vendría a ser otro, dado que se lo mira, precisamente, desde otro y muy distinto punto de vista; hecho que, sin duda, repercute también en tantos ámbitos más, como en el de la epistemología e incluso el político y social, por contravenir una forma de concebir las cosas fuera de lo establecido. No es, pues, vana la cuestión, aunque en su formulación adolezca de defectos, sobre si Alonso es nominalista o realista.

El tratado mismo que aquí nos ocupa (la *Dialectica resolutio*), decíamos, ofrece una intrincada problemática de lectura en tantos sentidos (filológico, filosóficos, metafísico, histórico, etc.), cuando uno se adentra en ella.¹⁹¹ Y es que en su mismo punto vital va de por medio tanto, que se hace casi imposible ponderar todas las consecuencias derivadas de ahí, según se lo interprete; quiero decir que en toda la obra está presente de principio a fin —y aún más, pues sus articulaciones se extienden a toda la obra filosófica de Alonso de la Veracruz—, saber

¹⁹⁰ Cf. Clara Inés Ramírez González, “Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo, en *Salmanticensis*, Universidad Pontificia de Salamanca, núm. 3, 2007, p. 635ss:

<https://summa.upsa.es/details.vm?q=id:0000029764&lang=es&view=main>. También sobre la presencia en Salamanca de Martínez Silíceo, cf. Vicente Muñoz Delgado, “La lógica en Salamanca durante la primera mitad del siglo XVI”, en *Salmanticensis*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1967, pp. 171-207: “según el testimonio de Zumel y del doctor Antonio Honcala, éste último fue enviado a París con la consigna de pagar buenos salarios a dos profesores que viniesen a Salamanca a enseñar al modo de París. Honcala cumple la comisión de la Universidad trayendo a Domingo de San Juan, joven mercedario que enseñaba en París por el año 1515, para explicar al modo de París *in via realium*, y a Juan Martínez Silíceo, ilustre sacerdote, que más tarde fue preceptor del príncipe Felipe y posteriormente Arzobispo de Toledo y Cardenal, para enseñar *in via nominalium*”. (p.182)

¹⁹¹ Las referencias que aquí se hagan a la *Dialectica resolutio* de Alonso de la Veracruz corresponden a la *editio princeps* de la obra, realizada en México, el año de 1554, por Juan Pablos; sólo que el número que aparezca cada vez que se cita la *Dialectica resolutio*, precedido del signo ¶, es el que le asigné a los párrafos en la edición que preparé y consta en adelante. Véase el Apéndice.

si existen sustancias tales que, siendo una y la misma para todos los de un mismo género o especie, existen en muchos individuos, pero sin dejar de ser una y la misma para todos y en todos, dada su unidad de esencia característica; o si tan sólo son conceptos de orden muy general, sin que constituyan en sí mismos algo real.

En párrafos anteriores, pero particularmente en este último, no he hecho sino referirme someramente a una de las por demás extensas y variadas aristas (con sus concatenaciones y consecuencias) de un enorme problema filosófico que corre aún hoy latente en toda la tradición filosófica occidental, y que es, por así decirlo, “en términos de Platón” la teoría de las ideas,¹⁹² que en su versión medieval vino a ser lo que en designación casi histórica ya, se ha dado en llamar “el problema de los universales”;¹⁹³ y para decirlo ahora “en términos de Aristóteles”, es la de los diez géneros generalísimos o categorías —a cuyo estudio se avoca, precisamente, el libro II de la *Dialectica resolutio* del fraile De la Veracruz.¹⁹⁴

Pues bien, sea en su versión platónica (y valga decir neo-platónica y augustiniana), o sea en su versión medieval (escotista, tomista y nominalista) o sea en su versión aristotélica, De la Veracruz trata *ex professo* tal problema, y es, sobre todo, entonces cuando puede alcanzarse a desambiguar, creo yo, el nominalismo o el realismo de que Alonso se arroja, puesto a discutir sobre universales y categorías; y la *Dialectica resolutio* es de sus obras la que nos indica en gran medida cuál es el camino (lógico, metafísico, ontológico y, en consecuencia, religioso y hasta político y social) por el que en su discurrir anduvo De la Veracruz.

Apenas abiertos los folios de la *Dialectica resolutio*, De la Veracruz sitúa el terreno de estudio y a los que con él gusten ir por entre él, precisando desde un principio los objetos y métodos de estudio, y aportando las definiciones indispensables al caso; de ahí que, habiéndonos puesto sobre aviso, como es debido, De la Veracruz nos diga en el primer párrafo de toda la dialéctica que el objeto de estudio en que hemos de discurrir buen rato, son “aquellas voces simples” de que se ocupa el así llamado libro de las categorías de Aristóteles, y de cuya ardua intelección y acuciosa comprensión depende el determinar si aquellas voces simples o son cosas, entitativamente dicho, tal cual reales, o son nombres que a modo de signos, pero sin constituir

¹⁹² La bibliografía sobre la teoría de las ideas es abundantísima; pero, para un primer aproximamiento, no está demás acudir al mismo D. Ross y su obra *Theory of ideas*, Oxford, Greenwood, 1951. Más adelante, haré una revisión de la teoría de las ideas, siguiendo la exposición que el mismo De la Veracruz hace.

¹⁹³ En lengua española, la obra que Mauricio Beuchot dedica al estudio del así llamado problema de los universales sigue siendo una excelente puerta de acceso al mismo, no sólo porque es una exposición de lo más completa (desde época antigua hasta la actualidad), sino también porque hay constantes citas y textos en los cuales cimentar la reflexión: Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1981. De entre las obras dedicadas al problema de los universales en lengua inglesa, cabe citar por los menos las siguientes: Michael J. Loux, “The Problem of Universals” en Michael J. Loux (ed.), *Metaphysics: Contemporary Readings*, Nueva York, Routledge, 2001, pp. 3–13; Roberto Pinzani, *The Problem of Universals from Boethius to John of Salisbury*, Leiden, Brill, 2018; Paul Vincent Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Hackett Publishing Company, 1994.

¹⁹⁴ Sirve de muy buena introducción al tratado de las *Categorías*, particularmente a los primeros cinco capítulos, el siguiente artículo: B. Jones, “An Introduction to the first five chapters of Aristotle’s Categories”, en *Phronesis*, 20, 1975, pp. 146–172; otros artículos que también dan una primera pauta de acercamiento son: Moravcsik, “Aristotle’s Theory of Categories”, en *Aristotle: a Collection of Critical Essays*, Garden City, Doubleday & Co., 1967, pp. 125–148; J. W. Thorp, “Aristotle’s Use of Categories”, en *Phronesis*, 19, 1974, pp. 238–256; Alan Code, “On the Origins of Some Aristotelian Theses About Predication,” in J. Bogen and J. E. McGuire (ed.), *How Things Are: Studies in Predication and the History of Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 101–131; y Michael Baumer, “Chasing Aristotle’s Categories Down the Tree of Grammar”, en *Journal of Philosophical Research*, XVIII, 1993, pp. 341–449.

entidades consideradas en sí mismas, designan colectividades de cosas, seres o entes. Y a todo ello dedicará el segundo libro de la *Dialectica resolutio*, como de hecho lo hemos anticipado.

Sin embargo —y he aquí en seguida las propias palabras de fray Alonso—, antes de ir más allá, nos viene bien a todos no dar pasos en falso, apresurándonos por resolver cuestiones como aquella de esas “voces simples” que abundan en metafísica y ontología, sin haber sentado previa y metódicamente una sólida base de operaciones más de orden lógico que de otra índole; y para ello De la Veracruz le franquea la entrada, pero con verdadero criterio, a una tradición filosófica mucho muy antigua; en efecto, De la Veracruz opta por comenzar toda su *Dialectica resolutio* con el análisis en muy diversos niveles de la *Isagoge* de Porfirio que —aun cuando es de suyo una apreciación en sí misma difícil de desentrañar, pero que más parece de orden lógico, antes que metafísico u ontológico, sobre precisamente aquellas voces simples—,¹⁹⁵ vino a ser la piedra angular y de choque sobre la que se debatieron filósofos y filósofos:

Como en esta ciencia de la razón que es la dialéctica, la primera operación del intelecto es la simple aprehensión, primero habremos de tratar las voces simples —orden que también observó Aristóteles—, pero no sin someter previamente a estudio aquellos cinco predicables o cinco voces, cuyo conocimiento nos ha legado Porfirio de tradición en tradición.¹⁹⁶

Nos está diciendo fray Alonso que ha dispuesto dos de los tres libros que integran su *Dialectica resolutio*, al entendimiento de las *Categorías* de Aristóteles y a la *Isagoge* de Porfirio —que, bien lo sabemos, no versan sino sobre un mismo objeto de análisis, pero visto de dos perspectivas totalmente distintas, aunque no excluyentes una de la otra ni por lo tanto contradictorias. Dedicará, pues, De la Veracruz el libro primero a la *Isagoge*, que trata de esas “cinco universales” o “cinco voces”, y el segundo a la obra de Aristóteles, que versa sobre esas “voces simples”, las *Categorías* o predicamentos; y la razón es porque, en principio, el mismo Porfirio, según parece y así lo dice,¹⁹⁷ concibió su obra como una introducción, sin mayores atribuciones ni intenciones, al tratado aristotélico de las *Categorías*, apuntando las definiciones indispensables al caso, como son la de género, especie, diferencia, propio y accidente —usualmente llamados cinco

¹⁹⁵ A propósito de la grave problemática sobre si el planteamiento de la cuestión de los universales la hizo Porfirio sesgadamente, aunque en apariencia rehusó tomar una postura propia, pero de tal modo que pareciera decantarse, bien que mal, por la línea platónica y no por la aristotélica, y por lo tanto si su postura es de orden metafísica más bien que solo meramente lógica; son clara muestra las apreciaciones antagónicas de dos de los editores más recientes de la *Isagoge*, pues, para Giuseppe Girgenti, más de un pasaje de la obra es “relativo della forte mediazione tra logica aristotelica ed henologia platonica” (Porfirio, *Isagoge*, Milán, Rusconi, 1995, p. 176), mientras que, para Alain de Libera, “l’*Isagoge* est bien une oeuvre de provenance aristotélico-stoïcienne plutot qu’un texte néoplatocien”

¹⁹⁶ *Dial. res.*, ¶ 3

¹⁹⁷ *Isagoge*, I, 1-3 (ed. Adolf Busse, Berlín, Academia Litterarum Regia Boroussica, 1887): 1. ὄντος ἀναγκαίου, Χρυσόοριε, καὶ εἰς τὴν τῶν παρὰ Ἀριστοτέλει κατηγοριῶν διδασκαλίαν τοῦ γνῶναι τί γένος καὶ τί διαφορὰ τί τε εἶδος καὶ τί ἴδιον καὶ τί συμβεβηγός, εἷς τε τὴν τῶν ὀρισμῶν ἀπόδοσιν καὶ ὅλως εἰς τὰ περὶ διαιρέσεως καὶ ἀποδείξεως χρήσιμης οὐσης τῆς τούτων θεωρίας, σύντομόν σοι παράδοσιν ποιούμενος πειράσομαι διὰ βραχέων ὥσπερ ἐν εἰσαγωγῆς τρόπῳ τὰ παρὰ τοῖς πρεσβυτέροις ἐπελθεῖν, τῶν μὲν βαθυτέρων ἀπεχόμενος ζητημάτων, τῶν δ’ ἀπλουστέρων συμμέτρως στοχαζόμενος. 2. αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἶτε ὑφέστηριεν εἶτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἶτε καὶ ὑφεστηρότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὐσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως. 3. τὸ δ’ ὅπως περὶ αὐτῶν καὶ τῶν προκειμένων λογικώτερον οἱ παλαιοὶ διέλαβον καὶ τούτων μάλιστα οἱ ἐκ τοῦ περιπάτου, νῦν σοι πειράσομαι δεικνύναι.

predicables y aún más ostentosamente cinco universales; pero sobre cuya intelección, y he ahí lo radical del asunto, se fundan la metafísica y la ontología de Aristóteles presentes, si es que las hay, en las *Categorías*, y ante todo la lógica del Estagirita.

Como es bien sabido, la *Isagoge* sentó histórica y filosóficamente base, a tal grado que, bien valdría decir, no hubo un solo filósofo que a lo largo de la Edad Media no incidiera en ella, y aún antes;¹⁹⁸ y acaso será porque, amén de otras cosas, en su inicio mismo se halla, por vez primera en toda la historia de la filosofía, la formulación más expresa y más concisa como ninguna otra, y a la vez, terminológicamente, las más acotada del problema, que hasta hoy y desde sus orígenes escinde a la filosofía; y al que nos hemos estado refiriendo, llamándolo con diversidad de nombres —indicativo de por sí de su misma complejidad—, tales como: teoría de las ideas, problema de los universales, categorías, voces simples, predicables, géneros y especies, predicamentos y predicados, unidad y pluralidad, sustancias universales e individuales, primeras y segundas intenciones, universales reflejos, universales *in re*, *ante rem* y *post rem*, y un largo etcétera.

Compuesta, pues, hacia el 268-270 d.C., la *Isagoge* del neo-platónico Porfirio así formula aquel problema,¹⁹⁹ llámesele como se le llame, luego de ciertas palabras que a modo de proemio sirven de preparación para la materia:

Como es necesario, Crisaorio, para aprender la doctrina sobre los predicamentos de Aristóteles (*sc.* las categorías), conocer qué es el género, qué es la diferencia, qué es la especie, qué es el propio y qué es el accidente, y como también es útil la observación acuciosa de todos éstos para asignar definiciones y para realizar divisiones y demostraciones completas, me esforzaré por transmitirte en pocas palabras aquello que nuestros mayores han establecido al respecto.

Así, pues, como si fuera cierta entrada, te presentaré las cosas más fáciles, tal cual ahora las considero adecuadas a ti, con el fin de demostrarlas todas y prescindir ciertamente de cuestiones más profundas.

En consecuencia (*y he aquí la formulación del problema*), omitiré por el momento decirte si los géneros y las especies existen, de verdad, en la naturaleza de las cosas o, por el contrario, son puros y simples conceptos; y, por consiguiente, si son corpóreos o carecen de cuerpo y, en fin, si están separados de las cosas sensibles o subsisten en ellas y con respecto a ellas mismas, dado que tal estudio es profundísimo y necesita de otra investigación mayor. Por ahora, pues, intentaré mostrarte y examinar cómo los antiguos y de entre ellos, sobre todo, los peripatéticos, los han tratado —tanto a éstos, los géneros y las especies, como a los otros poco ha citados—, más desde el ámbito de la lógica.²⁰⁰

Con Porfirio, pues, fray Alonso ha planteado el problema.²⁰¹ Dicho problema en terminología más del ámbito de fray Alonso es si acaso hay géneros y especies, como igual otros predicables o predicamentos, que no fungen así sin más dentro de un enunciado como simples predicados lógicos de extensión muy universal a una enorme colectividad de individuos, sino más bien si acaso hay géneros y especies tales que en sí mismos son entidades²⁰² y que, sea al modo en como

¹⁹⁸ Cf. Sten Ebbesen, “Porphyry’s Legacy to Logic. A Reconstruction”, en Richard Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Nueva York/ Londres, Cornell University Press-Duckworth, pp. 141-171.

¹⁹⁹ *Isagoge*, 1, 1-3.

²⁰⁰ *Dial. res.*, ¶ 80-82.

²⁰¹ Es de recordar que la traducción latina que Alonso de la Veracruz propone, dentro de su propia *Dialectica resolutio*, para acceder tanto a la *Isagogé* de Porfirio como a las *Categorías* y los *Analíticos segundos* de Aristóteles, es la del humanista bizantino Argyrúpilo de Bizancio.

²⁰² Cf. Roberto Pinzani, *The Problem of Universals from Boethius to John of Salisbury*, Leiden, Brill, 2018, pp. 5-45.

Platón los concebía, participan su ser a todos aquellos individuos que le son correspondientes, y se ubican en un tiempo y en un espacio que no son, precisamente, el de los individuos de carne y hueso, sino más allá de este mundo sensible; o sea al modo como Aristóteles los entendía, se encuentran incardinados dentro de sus respectivos individuos, como si de su naturaleza más propia se tratara, y que pese a hallarse en muchos, esos géneros y especies son una sola y la misma entidad en sí y para todos;²⁰³ o sea al modo en como otros dan en considerarlos, y lo indica el mismo Porfirio,²⁰⁴ al sopesarlos antes que como entidades, como conceptos generales, y no más.

Ahora bien, como de la elucidación de este problema dependen otros órdenes, como el de gnoseología, y sus derivaciones en campos tales como el de la creencia religiosa, De la Veracruz de inmediato viene a tratarlo. En efecto, de entre todas las cuestiones que nos pondrá a discutir, la primera es justo la de los universales —vale decir la de aquellos géneros y especies acaso en sí mismos entidades, dotadas de una unidad y universalidad sustanciales de portento; sino es que acaso puramente conceptuales. De aquí que tras presentar el problema, vía el texto de Porfirio antes citado, De la Veracruz postula así la primera cuestión y procede acto seguido a señalar los órdenes que ahí se inter-articulan, entretejiéndose unos con otros, con tal de dimensionarlos, y avistar de inmediato cuáles de esos órdenes no parecen no poder separarse, y con lo cual de concluirse el uno, habría que concluirse también el otro, necesariamente:

Viene a discusión si acaso el universal existe y qué es.²⁰⁵ Dado que en primer lugar es necesario distinguir y dividir todo lo múltiple, ha de considerarse que el universal es cuádruple, a saber, *in essendo*, *in causando*, *in praedicando* e *in repraesentando*:

Universal *in essendo* es aquel que realmente subsiste por sí mismo, separado de las cosas singulares —si es que tal universal existe, como habremos de discutirlo aquí mismo.²⁰⁶

Universal *in causando* es aquel que es causa del universal separado de la materia, tal como son las inteligencias —esto lo trata Aristóteles en los libros I y XII de la *Metafísica*.²⁰⁷

Universal *in praedicando* es aquel que se predica formalmente de los individuos, tal como son las especies y los géneros que se dicen de las especies y de los individuos de éstas.

Universal *in repraesentando* es el concepto del intelecto que es imagen de la cosa, o bien es la especie inteligible extraída de las imágenes sensibles.²⁰⁸

Hasta aquí, y con esta cita, quiero indicar que para De la Veracruz el problema de los universales se le presenta como un punto de tremenda inflexión entre dos órdenes: el de la lógica y el metafísico-ontológico. Pues, desde un principio, lo primero que ha hecho en estas líneas es precisarnos que el universal cabe considerarlo por la vía de la metafísica y la ontología, cuando nos dice que hay un universal *in essendo*, como también hay uno *in causando* e *in repraesentando*, pero también, y no ha de dejarse de lado, hay uno tal que es más atributivo de la lógica, cuando nos trae a colación uno que es *in praedicando*.²⁰⁹

²⁰³ *Id.*, p. 8ss.

²⁰⁴ *Id.*, pp. 38-45

²⁰⁵ Cf. *Dial. res.*, ¶27-29.

²⁰⁶ Cf. *Dial. res.*, ¶90ss.

²⁰⁷ Cf. *Metaph.*, I, cap. 3-7 (983a24-988b20); XII, cap. 4-7 (1070a30-1073a14).

²⁰⁸ *Dial. res.*, ¶88

²⁰⁹ Para captar más la terminología de Alonso de la Veracruz, al clasificar los universales en: *in essendo*, *in causando*, *in repraesentando* e *in significando*, cf. Mauricio Beuchot, “El problema de los universales en la escolástica tomista y su repercusión en el lenguaje”, en *Espíritu*, XLII, Barcelona, Instituto Santo Tomás, 1993, pp. 116-118.

Procediendo en seguida con una agudeza filosófica como pocos, que le hace por lo mismo circunscribir la cuestión a sus justos términos, y así en su sola formulación, con brevedad y síntesis increíbles, ir ponderando de una vez por dónde está la solución, De la Veracruz la reduce, positivamente dicho, y como si de un genio matemático se tratara, a sus últimas expresiones, obteniendo en consecuencia una exactitud tal en la dimensión de lo por discutir, que nunca antes creo se halla dado por parte de filósofo alguno ni aún ni siquiera en un filósofo contemporáneo suyo de enorme prestigio intelectual como lo fue Domingo de Soto;²¹⁰ y es que para Alonso de la Veracruz resulta claro que el punto de inflexión está en saber, sin más palabras de por medio, si acaso el universal *in praedicando* lo es también *in essendo*:

Esta cuestión por cuanto respecta al universal *in causando* o al universal *in repraesentando* no parece dudosa, puesto que es evidéntísimo que ambos existen en las cosas. Sin embargo, es dudoso si el universal *in praedicando* sea también *in essendo*, y esto equivale a resolver si dichos universales existen en la naturaleza de las cosas, como lo decía Platón con su teoría de las ideas auto-subsistentes, o por el contrario, si sólo existen objetivamente en el intelecto, de tal modo que, de ser así, ninguno de los universales tendría que ser un algo natural sino sólo ficticio, tal como lo es la quimera que sólo existe objetivamente en el intelecto; o bien si dichos universales son tan así de predicables en el intelecto, como para que también existan en la naturaleza de las cosas.²¹¹

En síntesis, y siguiendo a De la Veracruz, el punto a desentrañar es si en predicaciones del tipo «A es B», en donde B es mucho más que el predicado del sólo y único sujeto A, toda vez que B es, ciertamente, un predicado, pero universal, de todos y cada uno de los que con A están vinculados en género o en especie; tal predicado es una entidad o ser por sí mismo (*in essendo*), que les viene dado por igual a todos los de A, de tal forma que constituye su sustancia o esencia; o por el contrario, si tal predicado en sí mismo no es ni ser ni entidad ni sustancia ni esencia algunas, sino tan sólo un concepto que, al expresar aquello que tienen en común todos los de un mismo género o especie, cabe predicarlo (*in praedicando*) de todos ellos, como si fuera, y no más, un término de extensión sólo lógica o nominal, sin mayores connotaciones metafísicas y ontológicas.

Sírvanos de ejemplo la predicación: «Pedro es hombre». Consta, en efecto, que aquí el término «hombre», puesto en función de predicado, es un universal pues lo mismo se predica de Pedro como de cualquier otro sujeto incluido en la especie humana, y expresa un algo común a todos y cuantos sean hombres, sin equivocidad alguna. Pero he aquí explicitado el problema: ¿acaso ese algo común que parece implicar el predicado hombre, constituye realmente un algo

²¹⁰ Cf. Mauricio Beuchot, "El problema de los universales en Domingo de Soto y en Alonso de la Veracruz", en *Revista de Filosofía*, 17, 1984, pp. 249-273. En este artículo, Mauricio Beuchot contrasta mesuradamente cuánto le debe Alonso de la Veracruz a Domingo de Soto y cuánto avanza el primero con respecto al segundo en el tratamiento del problema de los universales. Ahora bien, Mauricio Beuchot y Walter Redmond (en el libro *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM, 1987, p. 40), al investigar cómo De la Veracruz analiza el problema de los universales, hacen notar uno de entre otros aspectos o cualidades en que De la Veracruz aventaja a Domingo de Soto; y es testimonio de que Alonso no se concreta a copiar o resumir la obra de Soto: "acerca del tipo de existencia del universal, y siguiendo la división que del mismo ha trazado, Fray Alonso realiza una eliminación. Dice que la cuestión no versa sobre el universal *in causando* ni *in repraesentando*, pues resulta claro que ambos tienen existencia en las cosas, es decir, tienen existencia de tipo cosa. La cuestión es: si el universal *in praedicando* es también *in essendo*. Lo cual equivale a esta cuestión: si los universales existen en la naturaleza de las cosas. *Este es un planteamiento notable, el cual nos parece que avanza en claridad incluso con respecto de alguien tan connotado como el filósofo dominico Domingo de Soto* (las cursivas son mías)".

²¹¹ *Dial. res.*, ¶ 89

en sí mismo como para considerar que es una entidad de suyo, y es esencia de aquello por lo que los hombres son hombres, a tal grado que constituye su naturaleza, también llamada género o especie; o al contrario, ese algo en común que como el término hombre cabe decirlo de todos los hombres, no es para nada ni entidad ni esencia ni género ni especie ni entelequia alguna de índole metafísica, sino sólo un concepto común a muchos que, por colegir precisamente una comunidad de individuos afines entre sí, vale tomarlo por predicado de todos ellos pero sólo de nombre, no porque, ontológicamente, posea existencia tal cual?

Los partidarios que conciben, como verdaderamente existentes en sí mismos, predicados de especie o género tales como hombre, son los así llamados realistas —si bien entre ellos hay diferencias—, mientras que todos cuantos les niegan existencia real, entendiéndolos más bien como conceptos comunes que como otra cosa, han sido llamados nominalistas —aun cuando entre ellos hay también diferencias.²¹²

El caso es que, retomando a fray Alonso, es hasta hoy día incierto si hay ciertos predicados que aún en el orden de la lógica (*in praedicando*) lo sean también en el orden del ser (*in essendo*). De su respuesta penden muchas cosas al aire.

Verdaderamente interesante me parece, sin embargo, resaltar de una vez que De la Veracruz sitúa el problema más como un nominalista al estilo de Ockham, interesado en la lógica del lenguaje y sus implicaciones en la construcción de una teoría del conocimiento cierta y válida, que no como un realista de una metafísica avezadísima en escudriñar entelequias puras, y será acaso porque el metafísico que también es De la Veracruz nos saldrá al paso hasta más adelante al llegar a la *Physica speculatio*, y no en principio, aquí, en la *Dialectica resolutio*.

²¹² Así caracteriza el mismo De la Veracruz a realistas y nominalistas, cuando aborda el duro y árido punto de inflexión que supone hablar de aquello que se designa con el término “predicación” (y cuya propia postura, es decir, la de Alonso de la Veracruz, suena a nominalismo, según se verá en la cita siguiente): “44. Dado que aquí estamos hablando del predicable y del universal, conviene, por lo tanto, explicarlos con mayor detenimiento, pero no sin antes mostrar cuán múltiple es la predicación. 45. [Diferencia entre los nominalistas y los realistas] Ante todo, deberá considerarse que entre los nominalistas y los realistas hay diferencias tanto en esta materia como en otras, al menos en su modo de hablar, puesto que los nominalistas les atribuyen primera y principalmente a los nombres las propiedades de la predicación, tanto en función de sujetos como en función de predicados; por lo cual son llamados nominalistas. Y es que a tal punto les atribuyen ello que entienden que los nombres se predicán en vez de las cosas, pues, tal como lo dice Aristóteles en el libro I *De los elencos sofísticos*, “usamos de los términos en lugar de las cosas, porque durante la discusión no podemos traerlas a presencia”. Efectivamente, en los *Antepredicamentos* Aristóteles también pone en vez de éstas a los términos cuando afirma que: “de las cosas que se dicen, unas se dicen con compleción²¹² y otras sin ella”, pues es propio de los términos el que se digan con o sin compleción, pero no de las cosas. 46. Los realistas, que son los antiguos tomistas y escotistas, aunque conceden que los términos tienen la propiedad de ser sujetos y predicados, sin embargo consideran que ello no les conviene por sí mismos y principalmente, sino en razón de las cosas que son las que, en realidad, se ponen en predicamento, pero no de cualquier manera sino conocido su ser en el intelecto. Y éstos también citan en su favor a Aristóteles quien dice en los *Antepredicamentos* que: “de las cosas que son, unas se predicán del sujeto”, texto en el cual parece que atribuye la predicación a las cosas; y, asimismo, esto resulta evidente, porque aquello que propiamente se pone en predicamento, propiamente se predica, pero como las cosas son de esta condición, la predicación se atribuye, por lo tanto, a las cosas y no a los términos. La premisa menor de este silogismo consta en los *Predicamentos* del mismo Aristóteles, en donde atribuye las propiedades de los predicamentos a las cosas. 47. Con estas breves palabras entenderás, por así decir, el “misterio”, cuando escuches a los nominalistas expresarse así, al tiempo que los realistas opinan lo contrario. 48. [¿Qué es la predicación?] Predicación no es más que un enunciado en el cual se dice algo de algo o se separa algo de algo.”

Bien podríamos decirlo también así: fray Alonso reviste una actualidad tal y tan enorme, que parece oímos a algún lógico moderno diciéndonos —como de hecho siguen haciéndolo sanamente muchos manuales de lógica abierta su primera página—, que él es muy consciente de que no hay problema de lógica que en su seno no entrañe uno de metafísica y ontología, ¡y cuál otro habría más representativo de ello que, justamente, saber si los universales *in praedicando* son también *in essendo*!; pero, insisto, nótese que el ámbito desde el cual fray Alonso ha movido la cuestión no es otro sino, principalmente, el de la lógica; y como lógico ha de proceder.²¹³

De hecho, recién iniciada la obra con un número suscinto de “cuestiones preliminares”, mediante las cuales De la Veracruz nos señala las pautas por seguir, nos prescribe sin más preámbulos la que, bien leída, es la definición de “universal” por la que él se decanta de entre otras; y se advierte de inmediato que tal definición es más de un nominalista que de un realista, avocado a la lógica de los conceptos que no a la ontología o metafísica entrañada en los mismos.²¹⁴ Dice, en efecto, De la Veracruz:

El universal es aquello que se predica de muchos unívoca y divisivamente, de tal 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 igual forma, el término “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, pues no se diría de ellas si no las contuviera.²¹⁵

De ahí que al universal también se le 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 le 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 le llama universal porque contiene aquella generalidad

²¹³ En efecto, aunque el tratamiento que De la Veracruz le dará al problema de los universales, acabé por sonarle a muchos como volver a darle voz a la Edad Media y sus tan trillados filósofos; no ha de olvidarse que, por mucho que quiera soslayarse tal problema, éste sigue siendo de lo más vigente: “Un filósofo moderno (nos dice R. Verneaux, en *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Barcelona, Herder, 1967, p. 207) se creería deshonorado si volviese a plantear la vieja querrela de los universales. Y no obstante es un problema eterno, uno de esos problemas que cada generación de filósofos encuentra de nuevo en su camino, y debe de buen o mal grado, resolverlo por su cuenta”. Pero también es cierto que en Alonso de la Veracruz hay aportaciones inteligentes para su solución, las cuales seguramente le serán de gran ayuda a los filósofos que, quieran o no, han de enfrentarse algún día con la cuestión de los universales. Pues, como nos dice G. Fraile (en *Historia de la filosofía*, Madrid, BAC, 1960, vol. II, p. 360): “constituye un problema crucial, en el cual convergen las cuestiones fundamentales de la ontología, de la lógica, la cosmología y la psicología. Solamente un concepto exacto del ser, de la realidad, del constitutivo intrínseco de las esencias de las cosas corpóreas o incorpóreas y del fundamento de nuestras facultades cognitivas hasta llegar a la elaboración de los conceptos, puede conducir a un planteamiento claro y preciso de la cuestión y a una solución satisfactoria”.

²¹⁴ Hoy día, sin embargo, se está viviendo un fuerte impulso a los estudios de la semántica, pero no fría ni descarnada, sino sobre todo en cuanto a la enormes vinculaciones que la misma semántica mantiene con la ontología; tanto así que ha llegado a hablarse de una “ontosemántica” (Cf. C.U. Moulines, “Ontosemántica de las teorías”, en *Teorema*, Valencia, 1980). De hecho, la postura del mismo Alonso de la Veracruz, que mantiene varios puntos de contacto con la de Guillermo de Ockham, no es que estudie los conceptos por sí solos, como si no entrañaran nada más que puros constructos mentales; al contrario, tanto Ockham como De la Veracruz se cuidan mucho de incurrir en semejante postura, pero sin tampoco caer en excesos. Es sólo que ante el problema de los universales su interés viene a centrarse en lo que más adelante se verá: un conceptualismo.

²¹⁵ *Dial. res.*, ¶ 27

y universalidad de las cosas que están contenidas en él; y predicable, porque se predica verdaderamente de ellas.²¹⁶

Con mucha seguridad, pudo De la Veracruz definir en otros términos lo que cabe entender por “universal”, tales que nos condujeran no por la vía de la lógica; y sin embargo he ahí su definición. Desde luego, pues ya oigo decirlo, si Alonso fuera un nominalista jamás se hubiera consentido traer a colación, ni siquiera en lo más mínimo, aquella “naturaleza común” que aparece referida en el segundo de los dos parágrafos antes citados. Pero, anticipándonos pues hemos de volver a ello, vale respondamos que ahí tampoco consta tal cual que Alonso acepte ni afirme contundentemente la existencia de tal naturaleza común, como si de una entidad en sí misma se tratara. De aquí que el realismo que algunos le achacan a Alonso, tampoco acabe por convencernos a todos.

Pero, como lo decíamos, será en la cuestión que *ex professo* les dedica a los universales, en donde apreciaremos cómo va hilando Alonso entre opiniones de realistas y nominalistas, y tejiendo a la vez su propio discurso filosófico. Observemos, pues, y sólo hasta entonces afirmemos con fundamento, a qué conclusión llega Alonso tras discutir si los universales *in praedicando* lo son también *in essendo*.²¹⁷

Una vez planteada la cuestión, De la Veracruz nos presenta, acto seguido, dos argumentos con los que, de optar por ellos, resultaría casi por completo inválido sostener que hay ciertos universales que, amén de predicados, hacen referencia a entidades auto-subsistentes, eternas e inmutables, tales como las ideas platónicas; y es que estos dos argumentos nos obligarán, tan pronto los leamos, a preguntarnos por la teoría de las ideas y a revisarla necesariamente. Dice, pues, así:

Y parece que no es así (*es decir, comienza Alonso por oponerse a que haya universales in praedicando que lo sean también in essendo*), de acuerdo con Aristóteles quien en muchos lugares de la *Metafísica* prueba en contra de Platón que aquella teoría de las ideas es ficticia pues, también, en el libro I de los *Analíticos posteriores*, com. 35, dice con algo de ironía: “¡que les vaya bien a las especies, porque son puras cantinelas!”²¹⁸ Por lo tanto, el universal no es nada más que las cosas

²¹⁶ *Dial. res.*, ¶ 28

²¹⁷ La distinción que Alonso hace de los universales (siguiendo una tradición firmemente sustentada en sus días) en: *in essendo* e *in praedicando*, y sobre todo si los universales *in praedicando* lo son también *in essendo*, incide directamente en el punto neurálgico de las discusiones que hasta nuestros días se mantienen vivas; así, por ejemplo, tal distinción recuerda muy de cerca lo que el mismo Peirce ha dicho con respecto al problema de los universales, para quien este problema “es la respuesta, a por lo menos, dos cuestiones generales: 1ª) por qué las cosas son lo que son, y 2ª) por qué somos capaces de nombrar las cosas como lo hacemos” (“Universals”, en *The Philosophical Quarterly*, 1, 1951, p. 219). Y de hecho la pauta que, como se verá en adelante, sugiere Alonso para responder al problema de los universales, no parece distar en gran medida de la del propio Peirce, pues así como para este último responder la primera de las dos preguntas planteadas requiere la respuesta dinámica de los científicos, y la segunda, la estática de los lógicos; así también, para Alonso de la Veracruz, una respuesta la tienen los metafísicos, y otra los lógicos; y es la de éstos la que analizará en detalle, decantándose por ella poco a poco, más que por la de los metafísicos.

²¹⁸ *Cf. 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, el animal: en efecto, el hombre es lo que precisamente es el animal. Ahora bien, todas las cosas que no

singulares, y esto consta por la siguiente razón, tal como lo argumenta Aristóteles en contra de Platón en el libro VII de la *Metafísica*, com. 45:²¹⁹ el universal es aquello que es apto por naturaleza para estar en muchos, pero una misma cosa no puede estar en muchos, pues así como un mismo color no está en muchos, mucho menos una sustancia.²²⁰

Y apunta, consecuentemente, el segundo argumento:

Cualquiera cosa que existe en este mundo es singular, como es evidente probándolo por inducción. En efecto, cualquier cosa creada es única, sea visible o sea invisible—incluso Dios mismo quien es, por sobre todo, único y simplicísimo. Por lo tanto, tal universal creado no tiene existencia, separado de las cosas.²²¹

Inicia, pues, De la Veracruz como posicionándose primeramente más del lado de los nominalistas: sin duda, tanto para ellos como para él, la primera prueba más evidente de que “un universal *no es nada* más que las cosas singulares” es la que nos viene dada a todos por nuestra propia experiencia; en efecto, nos consta, pues así nos lo muestran nuestros sentidos, que “así como un solo y mismo color no puede estar en muchos, mucho menos una sola y misma sustancia”, habida cuenta de que todo cuanto existe en el mundo es único e individual, incluso Dios mismo; de ahí que no ha de haber sustancias universales y, por lo mismo, peca de viciosa aquella definición según la cual “universal es aquello que es apto por naturaleza para estar en muchos”, no habiendo sustancia alguna que posea tan portentosa aptitud. Y ha probado todo esto Alonso, como de costumbre, por autoridad: la del mismo Aristóteles, y por razón: la ahí apunta.

Pero, sobre todo, el primero y segundo argumentos centran su flanco de ataque contra la teoría de las ideas a la que evidentemente se refieren cuando niegan que haya “universales separados de las cosas”; que es lo mismo que negar haya universales *in essendo*.

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 (*sc.* la demostración): pues las demostraciones versan sobre las cosas de aquella otra clase”.

²¹⁹ Cf. *Metaph.*, VII, 13 (1038b6-23): “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, como 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”. Cf. *id.*, VII, 14-16 (1039a24-1041a5).

²²⁰ *Dial. res.*, ¶ 91

²²¹ *Dial. res.*, ¶ 92

Hemos llegado al punto en que nos vemos obligados a tratar de la teoría de las ideas, así sea nada más con tal de dimensionar mejor lo que se discute cuando se habla de universales, y poder así ponernos en mejor contexto con Alonso y entenderlo bien a bien.

Comencemos por advertir que la primera fuente de acceso a la teoría platónica de las ideas que a primera vista nos deja ver Alonso y es la suya, es Aristóteles, y no los textos de Platón en sí, a pesar de que, es muy probable, Alonso conociera de primera mano algunos de ellos. Quiero decir que, por mucho tiempo, Alonso y tantos más vieron con los ojos de un Aristóteles a Platón, con lo cual hay un sesgo que bien pudo ocasionar ciertas desvirtuaciones.

Y tal parece que no pudo ser de otro modo; la misma crítica filológica de los textos platónicos, una y mil veces vuelve a Aristóteles, se quiera o no, pues es y ha sido un pasado obligado que no nos es dado rehuir tampoco a nosotros.

En efecto, los solos datos históricos de Aristóteles sobre Sócrates y por ende sobre Platón son incalculablemente valiosos tanto cuanto porque todos ellos se refieren a la así llamada teoría de las ideas y a su vinculación o bien con Sócrates o bien con Platón. Sabemos sí, por otras fuentes, además de Aristóteles, que fue este desde muy tempranas horas un problema de lo más debatido en la misma Academia y en el que Aristóteles en persona debió debatirse consigo mismo, su maestro y condiscípulos durante al menos los veinte años de su estancia ahí (siendo uno de los puntos más difíciles a resolver el origen y paternidad de tal teoría); así lo demuestra el solo hecho de que en los diálogos de Platón, Sócrates aparece como el enorme filósofo que expone la teoría de las ideas, dándola expresamente por supuesta, como algo de lo más familiar para el círculo de sus discípulos; tan es así que, por paradójico que resulte, no hay en todos los diálogos platónicos uno solo que se avoque a ella de inicio a fin, ni aun en un diálogo como *La república* ni ni siquiera *Las leyes*; a no ser desperdigadamente, porque aquí y allá, en este u otro diálogo, Platón va dándonos cuenta de ella, pero nunca metódica ni sistemáticamente.²²²

Sin embargo, hasta donde cabía creerle a Aristóteles, habida falta de más fuentes y dada su descomunal autoridad, quedaban en claro tres aspectos sobre la teoría de las ideas y sus vinculaciones con Sócrates y Platón, aportados por el mismo Aristóteles sobre todo en la *Metafísica*:

1. Al inicio, Platón había sido influido fuertemente —como el mismo De la Veracruz lo sabía por su lectura de la *Metafísica*, tal cual consta porque él mismo nos remite a ella como a su fuente de primer orden—, por el discípulo de Heráclito, Cratilo, con quien llegó a profesar aquel principio de que en la naturaleza todo es cambio, todo fluye y nada permanece firme y estable, uno y lo mismo por siempre. Pero al conocer a Sócrates, Platón supo de otro mundo totalmente distinto del que nos mostraban nuestros sentidos. Y aun cuando Sócrates se circunscribía por entero, antes que a otros, a los problemas éticos (que no a los lógicos, ontológicos y metafísicos), sin embargo, nos es evidente a todos que se esforzaba por investigar conceptualmente, a influjos de su célebre mayéutica, aquello por lo que lo bello es bello, lo bueno, bueno, lo justo, justo, el

²²² Comenta Jaeger: “No cabe duda de que ya en tiempo de Platón los debates críticos mantenidos en el seno de la Academia durante sus últimos años recaían a veces, como lo demuestran los diálogos dialécticos, sobre el problema ontológico-metodológico, y es aquí donde hay que buscar la raíz de la crítica aristotélica a las ideas. Pero basta echar una mirada a los diálogos, desde el Critón y el Gorgias hasta la República, para convencerse de que este aspecto no representa, ni mucho menos, el conjunto de la filosofía platónica, y hasta en la misma vejez del filósofo nos encontramos al lado de esta discusión crítica con una obra como las *Leyes*, que representa más de la quinta parte de toda la obra escrita de Platón y en la que la teoría de las ideas no desempeña ningún papel (las cursivas son mías)”. Jaeger, *Paideia*, Mécio, FCE, 2002, p. 462

bien, bien, etc.; con lo cual Sócrates no hacía sino apuntar a un mundo de realidades permanentes, inmutables y eternas. Mientras que quizás para varios de nosotros nos parecerían del todo irreconciliables las posturas filosóficas de un Cratilo y un Sócrates, para Platón no lo fueron: tan sencillo como que Platón se encontraba convencido a más no poder del flujo nunca estable de las cosas que aun tras su encuentro con Sócrates, su fe en ello no salió quebrantada, pues acabó por persuadirse de que ambos, Cratilo y Sócrates, aunaban cada cual su parte de razón, toda vez que se referían a mundos por completo distintos, y en ello no veía contradicción alguna. En efecto, el principio de Cratilo según el cual todo estaba en incesante fluir, remitíase a la única realidad que conocía aquel filósofo, a saber, a la realidad de los fenómenos sensibles; en tanto que Sócrates al apuntarnos todo él en dirección al cielo a la esencia conceptual de aquellos predicados tales como lo bueno, lo bello, lo justo, etc., sobre cuya base descansa nuestra propia existencia de seres humanos, nos llevaba al conocimiento de otra realidad que no está en flujo sino que siempre y de verdad “es”, sin cambiar en nada.²²³

2. El hecho de que Sócrates captara en conceptos generales la esencia de predicados tales que, apenas oídos, nos remiten a algo que en común tienen cosas como, por ejemplo, lo bello, lo bueno, lo justo, etc., lo asimiló Platón pero de tal forma que, implicado en esos conceptos generales, estaban para él el verdadero ser de las cosas, sustraído al mundo del eterno fluir. Pues bien, tales esencias que sólo captamos en nuestro pensamiento y sobre las que descansa el mundo del verdadero ser, son las que Platón llamó “ideas”. Con esto y según Aristóteles que hasta aquí no ha dejado de ser la fuente de estos primer y segundo aspectos, Platón se remontaba por encima de Sócrates, quien jamás habló de ideas ni estableció una separación entre éstas y las cosas materiales, ni mucho menos les confirió existencia; sino que fue Platón el que hizo de las ideas entidades ontológicas.

3. De ahí que, en justicia, dos y sólo dos cosas son las que —de nuevo, según Aristóteles—, deben atribuírsele a Sócrates, y no, por lo mismo, la teoría de las ideas: la determinación de los conceptos generales y el método inductivo de investigación.²²⁴

De constar, pues, la veracidad de estas tres observaciones de Aristóteles²²⁵ con respecto a la teoría de las ideas y su vinculación con Platón como con Sócrates, debería de concederse que las ideas platónicas son entidades ontológicas y no sólo conceptos, y que la paternidad de tal teoría está netamente en Platón y no en Sócrates. Y durante mucho tiempo así se tuvo por cierto, dada como decíamos la gran autoridad de quien está detrás, Aristóteles, y además el firme sustento metódico en que se apoya.²²⁶

En efecto, nos consta hoy que en aquellos de sus diálogos que son considerados los primeros, las investigaciones que Platón o bien el propio Sócrates emprenden, giran todas ellas

²²³ Cf. Arist., *Metaph.*, A, 6, 987a32

²²⁴ Cf. Arist., *Metaph.*, A, 6, 987a32-b10; M, 4, 1078b17-32; M, 9, 1086b-27; De part. an., I, 1, 642a28.

²²⁵ Desde luego, no han faltado los opositores a la interpretación que Aristóteles hace de la teoría de las ideas, como tampoco los que la consideran acertada, así, por ejemplo, el mismo Ross en su conocida obra *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, pp.33ss.

²²⁶ Así, por ejemplo, lo consideró el mismo Zeller en, por ejemplo, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1955, pp. 107ss. (esta obra, como es bien sabido, es una traducción parcial de la ingente obra de Zeller, *Die Philosophie der Griechen*). Es cierto que aquí el interés de Zeller se centra en valorar la confiabilidad que debe darse o no a Aristóteles para la reconstrucción del Sócrates histórico, pero no cabe duda de que Zeller, obrando con todo criterio, confiaba plenamente en el testimonio de Aristóteles, pues no dejaba de ver en el mismo Aristóteles a un investigador objetivo que, como tal, se encontraba lo suficientemente cerca en el tiempo de Sócrates como para poder averiguar sobre él más de lo que hoy sería posible, pero a la vez lo suficientemente apartado y libre del apasionamiento de los inmediatos discípulos de Sócrates por transmitir una imagen poco menos que apoteótica de su maestro.

en torno a preguntas sobre conceptos generales, cuya definición se busca siempre alcanzar sin lograrlo las más de las veces —sino es que más bien nunca—, así por ejemplo: ¿qué es la valentía?, ¿qué es la piedad?, ¿qué es el dominio de sí mismo?, ¿qué es lo bueno?, ¿qué es el bien?, ¿qué es lo justo?, etc. De hecho, hasta el mismo Jenofonte nos hace saber así sea solo de pasada que, efectivamente, Sócrates desarrollaba sin cesar investigaciones de este tipo, esforzándose con todas las fuerzas de su alma por conseguir la determinación de los conceptos.²²⁷ Con lo cual, dicho en otros términos, Aristóteles no parece mentir en nada: Sócrates es, en justicia, el fundador de la filosofía conceptual, pero no el ontólogo ni el metafísico de las ideas que es Platón. Esta es, precisamente, la conclusión a que llegó Eduard Zeller, en su célebre historia de la filosofía griega, dando continuidad al plan de investigación trazado por Schleiermacher: Sócrates es, valga la impresión, algo así como el umbral más sobrio de la filosofía de Platón en el cual se evitan las audacias metafísicas de éste, con su teoría de las ideas, quedándose Sócrates tanto solo en el concepto.²²⁸

Decíamos que durante mucho tiempo, esto se tuvo por cierto. Pero todo el que lee los diálogos platónicos y escucha sea a Platón por boca de Sócrates o sea a Sócrates mismo, seguramente acaba por convencerse a sí mismo que el maestro como por igual el discípulo se hallan tan en posesión y tan en certeza de que existen, más que meramente en concepto, lo bello en sí, lo justo en sí, lo bueno en sí, que aun cuando no nos lo comunican tal cual nunca, ellos lo saben y quieren al menos advertirnoslo tanto cuanto pueden a quienes los escuchamos.

En consecuencia, no ha de fiarse uno tanto de Aristóteles como para cerrar la puerta a toda otra lectura y concluir que la filosofía de Sócrates está hecha solo de la aprehensión de conceptualizaciones generales, y que la teoría de las ideas es, así sin más, la “ontologización” elaborada por Platón de esos conceptos generales.

La posterior crítica de los textos platónicos y también los aristotélicos arrojó nuevas luces. Cupo, pues, preguntarse a modo de planteamientos iniciales si Aristóteles que por mucho tiempo dio las pautas interpretativas sobre la teoría de las ideas se hallaba de verdad tan desinteresado ante ella, pues pese a descalificarla en seco la combate tan violenta y apasionadamente, que da la impresión de que peca de falta de objetividad:²²⁹ ¿acaso no Aristóteles mismo se había equivocado también en su apreciación de otros hechos? y ¿acaso no, para decirlo en suma, Aristóteles se deja llevar en sus doxografías sobre la historia de la filosofía por sus propios puntos de vista a tal grado que “aristotelizaba” todo? La paulatina respuesta a estas preguntas provocó que el suelo firme que hasta entonces se creía pisar, girara de eje.

Así, por ejemplo, el mismo filósofo berlinés H. Maier y la misma Escuela Escocesa encarnada en filólogos como J. Burnet y el filósofo A. E. Taylor en su reconstrucción del “Sócrates histórico” coincidieron en la eliminación de Aristóteles como testimonio histórico,²³⁰ pues tras acuciosos procedimientos se percataron de que pese a lo que tradicionalmente se creía, Aristóteles no nos transmitía sino una imagen mucho muy sesgada del Sócrates de carne y hueso; de tal forma que éste debió de ser algo mucho más que el simple pensador teórico, descubridor sin más de conceptos generales.

Por lo tanto, si la valoración de Sócrates efectuada por el mismo Aristóteles pecaba de aristotélica, tanto más su crítica de la teoría de las ideas y de su maestro, Platón. Sólo que

²²⁷ Cf. Jenofonte, *Mem.*, IV, 6

²²⁸ Cf. Jaeger, *op. cit.*, p. 400

²²⁹ Fue sobre toda la crítica y reservas de H. Maier, Burnet y Taylor para con la fiabilidad de Aristóteles como fuente o testimonio inequívoco, lo que abrió nuevas brechas interpretativas. Cf. A. E. Taylor, *Sócrates*, México, FCE, 1961, p. 10ss.

²³⁰ Cf. Taylor, *op. cit.*, 20ss.

hubieron de pasar siglos y siglos hasta que, vía la labor acuciosa de filólogos y filósofos a la vez, nos fuera dado apreciar a Platón y a la teoría de las ideas con otros ojos que no sólo los de Aristóteles, cuya autoridad se mantuvo casi inequívoca al respecto, aun cuando y pese a la falta de los propios textos platónicos —hay que decirlo— hubiera filósofos guiados por su sola pero genuina intuición, como el mismo De la Veracruz para quien no pasaron desapercibidos, como tendremos ocasión de citarlos aquí, ciertos aspectos que le resultaban nada bien articulados en Platón y en su filosofía, pero que debían atribuirse más a posibles errores de su fuente de acceso, Aristóteles, que no a Platón mismo. Hecho, sin duda, meritorio: el que, sin poder apelar a los textos platónicos, filósofos del tipo De la Veracruz consiguieran ir más allá de donde Aristóteles les marcaba el límite, no siempre acertado, y con la ayuda de su sola facultad filosófica.

Desde luego, tampoco es que Aristóteles quede descartado por completo, como filósofo de una inconmensurable profundidad que es; sabiendo, sobre todo, como sabemos hoy, cuán problemática es en sí misma la teoría de las ideas. Pero con que no perdamos de vista que no siempre su testimonio está en lo correcto, habremos adelantado junto con De la Veracruz no poco.

Para nosotros, actualmente, seguir la teoría de las ideas no es tanto más factible, debido a un hecho elemental: disponemos de los diálogos platónicos, y hartamente depurados por la ciencia filológica.

Por indicaciones del *Fedón*, sabemos que fue a consecuencia de la crítica que el mismo Sócrates realizó de la explicación de la naturaleza sostenida por físicos tales como Anaxágoras, el que por sí solo llegara a la teoría de las ideas, cuya paternidad, no obstante, le niega Aristóteles según hemos visto.

En todo caso, muy seguramente Platón se sintió más autorizado a poner en labios de Sócrates una teoría como la de las ideas que bien pudo ser por completo creación suya; pero que, a pesar de ello, derivaba en línea recta de las investigaciones socráticas sobre lo universalmente bueno en todas las cosas.

En efecto, uno de los ejes articuladores en rededor del cual gravitan otros componentes de la teoría de las ideas, está en que en los llamados diálogos elénticos siempre hay un intento repetido por captar el concepto general que a su vez sirve de base a la palabra usada para expresar un valor moral, tal como justicia o valentía; pero sin llegar a decir *sensu stricto*, como se lo atribuye Aristóteles no a Sócrates sino a Platón, que tras de los conceptos generales haya una hipóstasis o personificación de los mismos, como si de entidades se tratara.²³¹

Y es que aun cuando varios de los diálogos platónicos parecen perseguir —tras preguntas y respuestas sobre conceptos generales como, por ejemplo, qué es la justicia en sí—, las definiciones rigurosas de éstos, no todos los estudiosos se muestran de acuerdo con ello: “el diálogo socrático-platónico no pretende, nos dicen, ejercitar ningún arte lógico de definiciones, sino que es simplemente el camino, el método del logos para llegar a una conducta acertada”,²³² oponiéndose así a tesis reduccionistas del tipo Aristóteles —y otro tanto Zeller—, ante cuyos ojos Sócrates no aparece con toda la riqueza de su vivacidad sino sólo como el generalizador de conceptos.

De ahí que no ha de extrañarnos —aunque las más de las veces así nos sucede— que ninguno de los diálogos platónicos obtenga en resultado la definición efectiva y terminológica del concepto moral investigado; y por lo cual a estudiosos como Jaeger les resultaba una mera trivialidad y hasta risible el que durante mucho tiempo se divulgara, teniéndola por cierta, la general opinión de que ni un solo diálogo de Platón llegaba a nada en sus conatos de definición.

²³¹ Arist., *Metaph.*, A, 6, 987b1; M, 3, 1078b18-27.

²³² Jaeger, *op. cit.*, p. 444

El propósito, pues, de los diálogos socráticos ha de buscarse más bien en la voluntad de llegar junto con otros hombres a ver bajo un sol esplendoroso que, una vez reducidos los fenómenos a uno solo, hay un bien supremo y general, como hay una justicia y una belleza, que son más que un concepto. Pero de ahí a que sean entidades éstas, que Platón llamó ideas, es más seguir sobre la misma lectura canónica de la teoría de las ideas trazada por Aristóteles, desde hace mucho.

En efecto, el paso nada fácil en la interpretación de la teoría de las ideas está todavía en saber si, sin lugar a dudas, las ideas son entidades ontológicas en Platón, pues ni siquiera sus propios textos dan respuesta contundente a ello.

Así, por ejemplo, entraña un problema de lo más grande alcanzar a determinar cómo Platón pudo llegar a su pretendida teoría de las ideas como entidades ontológicas tan de pronto, si lo que demuestran sus primeros diálogos es que, en efecto, su autor concebía ciertos fundamentos de la lógica formal, tales como los de la definición, la inducción y el concepto, pero no que de estos conatos de abstracción lógica diera tan devariado vuelo hasta adjudicarles a las ideas la categoría de entidades ontológicas;²³³ máxime cuando en sus primeros diálogos no consta un testimonio claro ni equívoco referente a la teoría de las ideas, ni mucho menos hipostasiadas; teoría que, además, ha de ser lo característico de la filosofía platónica pero sólo después en obras ulteriores, y no tan definitoria al grado de que en una obra como las *Leyes* que suma más de la quinta parte de la obra escrita de Platón, no desempeña ningún papel.

Es cierto que, como les parece a algunos,²³⁴ a Platón pudo serle de lo más connatural, como a cualquier hombre griego de su época, que hubiera un mundo de realidades ultraterrenales, que le harían explicarse y afirmar sueltamente su teoría de las ideas creyéndolas en todo iguales a entidades ontológicas, y a las que Sócrates nos remitía más que en sólo concepto.

Por ello cuando Aristóteles nos dice²³⁵ —más bien aristotelizando que apreciando objetivamente las cosas— que Sócrates no llegó nunca, como sí Platón, a hipostasiar los conceptos generales que apuntaban en línea directa a un algo distinto de las realidades sensibles, no ha de interpretarse ello en dos sentidos:

primero, en el sentido que Sócrates hubiera llegado a la teoría aristotélica de lo general; y segundo, y tanto más importante, en el sentido de que el divino Platón hubiera de verdad cometido el grandísimo error de duplicar en un retroceso al infinito y absurdo la realidad, al colocar al lado del concepto general de todo aquello que es justo, la idea de justicia existente por sí misma, como si fuera una entidad ontológica —a la que cabría concebirla casi con pies, cuerpo y cabeza; y así sucesivamente y sin término, por cada concepto general de cosas concretamente reales, una idea entitativamente real.

De asentir lo contrario, es seguir sobre los pasos de Aristóteles, y aristotelizando a la vez.

En efecto, resulta obvio que para Aristóteles las ideas nos conllevaran a una duplicación inútil de la realidad y por demás superflua —si es que Platón, tal como él lo interpreta y si de verdad es así, entendió por ellas un mundo de realidades aparte, existentes por sí mismas y distintas de los fenómenos sensibles—; porque Aristóteles todo lo vio desde su óptica y como él había ido mucho muy lejos remontándose a la naturaleza abstracta del concepto general, entreveró lo suyo con lo socrático-platónico, atribuyéndole a Sócrates y a Platón no necesariamente lo que de verdad concibieron éstos.

Más seguro resulta que para la época de los primeros diálogos platónicos su autor no hubiera llegado a tanto, hasta crear toda una teoría de las ideas, ni mucho menos Sócrates; sino

²³³ Cf. Jaeger, *op. cit.*, p. 483

²³⁴ Así el mismo Jaeger, *op. cit.*, p. 483

²³⁵ Arist., *Metaph.*, A, 6, 987b1

que tanto sólo cabe concluir, contrariando a Aristóteles, que Platón fue el primero cuyo genio lógico se planteó el problema del carácter de aquel algo (si es que es algo) a que tendían las indagaciones de Sócrates en torno a lo bueno, lo justo, lo bello, etc.; sin que, necesariamente, le confiriera entidad a ese algo.

Sócrates o Platón inquirían, pues, la esencia de la justicia, la piedad, la belleza pero no, tal y como Aristóteles nos lo hace ver, dando por supuesto que estas cosas que se trataban de conocer, tenían una existencia perdurable e inmovible; y es que, todavía más, a nosotros nos parece que las indagaciones socráticas de lo justo, lo bello, etc. tendían a lo general, al concepto, pero hay que saber que esta noción, la del concepto, tan corriente hoy en día no se había descubierto aún, sino que será hasta con Aristóteles que así suceda, el cual en rigor será quien asimilando con toda claridad teórica los métodos lógicos de la abstracción, llegue a la doctrina del concepto y desde ahí enjuicie todo lo anterior a él.²³⁶ Por lo cual las preguntas socrático-platónicas de qué es lo bueno, lo justo, etc., no implican inequívocamente, contra lo que dice Aristóteles, el conocimiento estricto de lo que lógicamente son los conceptos generales, ni muchos menos que éstos sean entidades ontológicas.

Desde luego, entiéndasenos bien, no pretendemos negar, como dice Jaeger,²³⁷ que un genio como Platón que desarrolló los diálogos contradictorios hasta convertirlos en supremo arte y que consagró a ellos su vida, no tuviera conocimientos de lógica y fuera un simple rutinario. Pero tal cual lo ha demostrado la crítica, en confrontación con lo conservado de obras de otros socráticos se advierte claramente que el interés de Platón por lo lógico como tal es escaso, aun en los casos en que denota alguno; con todo y que desde el primer momento los diálogos socráticos tienden a esclarecer las premisas de las operaciones lógicas aplicadas en aquellos análisis dialécticos y las formas lógicas de que se revisten.²³⁸

Hasta aquí, pues, hemos señalado la general interpretación que de Aristóteles en adelante se hizo sobre la teoría de las ideas, leyéndola en términos tales que éstas vinieron a ser consideradas entidades ontológicas por parte de Platón quien dando un segundo y más avasallador paso, a decir de Aristóteles, hipostasió los conceptos generales a que su maestro Sócrates había llegado, como si éste se hubiera adjudicado con todo rigor metódico el procedimiento lógico de la abstracción; lo cual —lo hemos indicado también— es un error considerarlo así, pues no es sino Aristóteles el que de verdad se apropia tales procedimientos lógicos como los de la definición, la división, la composición y la misma abstracción, aplicándolos metódicamente, que no antes, aunque a él le haya parecido lo contrario y se los achaque a filósofos como Sócrates, desvirtuando así la teoría de las ideas.

Consecuencia de todo ello es que no cabe considerar a las ideas platónicas tan ciegamente como entidades ontológicas, como si no intervinieran mayores criterios para su valoración que solo Aristóteles, ni tampoco descartar en seco, como hacen algunos, ciertos aspectos de la teoría de las ideas que, bien atendidos, suenan a nominalismo, sobre todo por lo que respecta a la constante ponderación con que Sócrates y tras de él muy seguramente Platón mismo sopesan el carácter lógico de ese algo en común a que apunta todo concepto general, y sin que en un solo momentos les oigamos afirmar en una especie de profesión realista extrema la onticidad de las ideas.

Así, pues, es de señalar al menos de pasada que la lectura de la teoría de las ideas ha oscilado también hacia una interpretación nominalista de la misma, aunque, es cierto, con menos fuerza. Sin embargo, independientemente de ello el punto está en advertir que la teoría de las

²³⁶ Cf. Jaeger, *op. cit.*, p. 484

²³⁷ *Op.cit.*, p. 483

²³⁸ Cf. Jenofonte, *Mem.*, IV, 6, 1

ideas no está cerrada en sí misma hacia una sola dirección, sino que hay dentro de ella elementos tales que hacen pensar exactamente lo contrario de lo que casi por ley se ha dictado sobre ella.

He ahí que a las ideas platónicas resulta impropio reducirlas a solo entidades ontológicas, negados otros aspectos por observar, precisamente porque el mismo Platón los observa, como para olvidándonos de ellos relegarlos, tal cual son los de orden lógico.

Pero seguimos con la pregunta al aire, ¿qué son entonces las ideas?

Permítasenos recordar que la respuesta a esta pregunta es de suyo lo que les tomó a filósofos y filósofos obras completas, sin solución hasta hoy; y que de suyo es, también, lo que estamos investigando con Alonso de la Veracruz al tratar el así llamado “problema de los universales”, que es, decíamos, la designación “medieval” de la teoría de las ideas, y cuya formulación, novedosa, inteligente y aguda pues circunscribe muy bien el punto neurálgico, el mismo De la Veracruz aporta como ningún otro, al someter a análisis si los universales *in praedicando* son también *in essendo*.

Respondido qué son las ideas, es como dar al parejo respuesta al problema de los universales y concluir, por fin, si hay universales *in praedicando* que lo sean también *in essendo*.

Con todo, soy de la opinión de quienes nos hacen saber que de entre los diálogos platónicos el *Menón* es el que mayores luces abona al camino, puestos a entender las así llamadas “ideas”.²³⁹

De fondo, sabemos que Platón sitúa a Sócrates en un plano muy por encima de sus interlocutores, así, por ejemplo, desde el primer momento en que en el diálogo *Menón* Sócrates, invirtiendo diametralmente la concepción piramidal de las cosas imperante, empieza por investigar qué es la virtud en sí, antes de ponerse a decir cómo se entra en posesión de ella, según solía hacerse hasta él. El sentido lógico de lo que aquí viene a ponderar Sócrates y al que venía conduciéndonos una y otra vez al examinar en diálogos anteriores tantas cuantas virtudes pueda haber, nos lo explica el *Menón*, más que de ningún otro modo, plásticamente.²⁴⁰

Menón ha aprendido con Gorgias, nada menos que su maestro, a distinguir un tropel de virtudes: la de un hombre, la de una mujer, la de un niño, la de un anciano, la de un hombre, la de un esclavo, etc.²⁴¹ Sócrates, en cambio, ante tan concurrido desfile de virtudes, reconoce una sola, a saber, la única virtud que les sirve de base a todas.²⁴² Pues si bien la diferenciación de la virtud en sus diversas partes (con arreglo a la edad, el sexo o la posición social) redundaba en cierta utilidad para ciertos fines, ello no es más que observarla en su aspecto relativo y no en su carácter absoluto y universal, que es el que aquí interesa, pues es respuesta a la pregunta qué es la virtud en sí;²⁴³ por lo cual para poder establecerla deviene necesario enfocar la virtud única y la misma en relación con las distintas personas que la encarnan y sus diversos modos de aplicación.

Y he ahí que ese algo desde cuyo punto de vista las virtudes aparecen no múltiples no distintas sino todas una y la misma es lo que Platón entiende por *eidos* (“idea”, en castellano).²⁴⁴

El *eidos* es, pues, aquello con respecto a lo cual todas ellas son lo que son.²⁴⁵

²³⁹ No ha de olvidarse de una vez que el *Menón* se considera como uno de los diálogos platónicos resultado de la orientación (“tardía”, según algunos) de su autor hacia la lógica y la teoría del conocimiento.

²⁴⁰ *Men.*, 70 A; 71 A

²⁴¹ *Men.*, 71 D-E

²⁴² *Men.*, 72 A

²⁴³ *Men.*, 72 B

²⁴⁴ *Men.*, 72 B; cf. también *Eutrigón*, 6 E

²⁴⁵ *Men.*, 72 C

Tal parece que Platón le da ese nombre porque sólo “con vistas a ese algo” puede el que contesta, explicar claramente qué es la virtud en sí.²⁴⁶

En efecto, el giro “con respecto a” aparece empleado con harta frecuencia por Platón para expresar plásticamente lo que él entiende por *eidós*.²⁴⁷

Ello es, pues, que así como hay un *eidós* unitario respecto a la virtud, así también hay uno unitario respecto a otros “conceptos” generales análogos.²⁴⁸

Por lo tanto, las llamadas ideas platónicas, si no me equivoco pues su estudio es objeto de por vida, son “relaciones” que no precisamente entidades; en todo caso, estaría mejor decir que las ideas expresan relaciones antes que entidades en sí mismas.

Con esto, es decir, entendidas las ideas como relaciones pues según alcanzo a ver es como principalmente las entiende Platón, queda más al descubierto ese matiz “nominalista” desde el cual y en principio Platón entendió las “ideas”; si luego, como nos dice Aristóteles, Platón dio en hipostasiar esas relaciones o ideas, a tal grado que las hizo entidades o seres en sí mismos, ello o bien es ese segundo paso que según algunos Platón nunca dio y es poco menos que ininteligible, o bien, como lo trae a colación De la Veracruz, *el divino Platón se volvió loco*, pues ¡quién hay, por mucho que sea su realismo, que crudamente establezca que las relaciones tienen pies, piernas, cuerpos, manos y cabezas, que viven y respiran, que miden tanto por cuanto, que van y viene, y que piensan y sienten, como para decir son entidades. Son sólo relaciones, entitativamente inexistentes de suyo; no constituyen, pues, en sí mismas un algo que sea un ser.

Por lo menos, tenemos hasta aquí que leer la teoría de las ideas en el plano metafísico, es mucho muy rebuscado, pues no se entiende bien en Platón cómo hay ideas que son más que conceptos, hasta llegar a constituir en sí mismas entidades ontológicas. Esto es también lo que dio lugar a que filósofos como De la Veracruz se esforzaran por interpretar en otros sentidos la teoría de las ideas, evitando su burdo reduccionismo incompatible con la genialidad platónica, y abriendo así otras posibilidades de lectura en que se valoran muchas otras aristas de la teoría de las ideas y quizás hasta más importantes que las de índole metafísica, siempre excesivamente sobrevaloradas en demérito de otras que no tendrían por qué relegarse a segundo plano, pues ni Platón mismo lo hace, tales como son las de orden simplemente lógico y las más de las veces las más coherentes.

Entiéndase bien que no niego las profundas implicaciones metafísicas y ontológicas que necesariamente subyacen en la teoría de las ideas platónicas y que de suyo han sido las que canónicamente siempre han ocupado el primer puesto en su interpretación; pero me opongo a que sólo se lea la teoría de las ideas en único sentido, descartando en bloque y acriticamente otros sentidos, tan desconcertantes para algunos por contradecir la descomunal figura de quien casi por antonomasia ha sido el metafísico de metafísicos en occidente, Platón; pero que, gusten o no, están muy presentes en él mismo y nos llevan por una lectura antes que metafísica y sin ser excluyente, de corte primeramente lógico. En el mismo diálogo *Menón* así me parece ocurre.

En efecto, por los diálogos socráticos menores y por el *Protágoras*,²⁴⁹ nos percatamos de que el problema fundamental a que Sócrates se avoca una y mil veces, es el de precisar la unidad esencial de todas y cada una de las partes de la virtud, de tal forma que (válgame la expresión) aparezca antes nuestros ojos el objeto indagado por él allí y al que él designa como “la virtud

²⁴⁶ *Men.*, 72 C8

²⁴⁷ *Men.*, 72 B

²⁴⁸ Bien entendido que nosotros hablamos de conceptos ahí cuando Platón no, pues todo lleva a creer que Platón no tuvo conciencia de ese algo lógico que nosotros llamamos concepto. Cf. Jaerger, *op. cit.*, p. 484.

²⁴⁹ *Prot.*, 329 C-D; 349 B

total”.²⁵⁰ Pues bien, es en el *Menón* en donde Platón “equipara la ousía o esencia de la virtud a la suma y compendio de aquello que puede predicarse no de unas u otras partes cualesquiera de la virtud, sino de la virtud misma en conjunto o en total”,²⁵¹ y he aquí por vez primera²⁵² cómo con incomparable claridad plástica Platón ha puesto de relieve en el marco de su teoría de las ideas el nuevo concepto lógico de lo general, sin que (es de insistir) en ningún momento nos diga que este concepto lógico cobre entidad en sí mismo, al grado de concebirlo, según se ha hecho tradicionalmente, como una sustancia, esencia o idea existente por sí misma, separada en un mundo ideal de sus individuos, y participándoles su ser.

Se antoja decir a favor de Ockham que aun las mismas ideas platónicas, vistas en principio desde otro punto de enfoque más que solo el aristotélico, el realista o el metafísico, son antes que cosas sólo predicados comunes, que como tales hacen referencia a un conjunto de sustancias concretas e individuales bajo un común denominador o término, pero sin que este común denominador aquí implicado (ese predicado o idea) signifique un algo que, separado de sus individuos o incluido dentro de ellos, valga decir es una entidad en sí, una naturaleza común o, según la lectura platónica tradicional, una idea en hipóstasis.

Con lo cual el referente mismo de las ideas platónicas son los individuos concretos y materiales, que no una sola y misma entidad común y universal, tal que, por ejemplo, el simple predicado y/o idea “hombre” que vale para todos los de la especie humana, valga también y mucho más por una supuesta entidad metafísica llamada el Hombre en sí; y que además este tal Hombre en sí resulte teniendo más entidad misma que los seres humanos concretos, de carne y hueso, y que entonces Él y solo Él existe, mientras que sus respectivos individuos pasen como a un plano de tercería, acabando por ser meras sombras de Aquel. Esto de ser cierto me parece está en los extremos de la interpretación metafísica de la teoría de las ideas y no consta de ningún modo que así deba leerse.

Y es que es esta interpretación extremosa la que les parece a filósofos como De la Veracruz poco menos que fabulosa y que en esencia no debió de ser tal cual se le ha atribuido a Platón, por ser tan descabellada, tan desconcertante, tan falta de lógica, tan incompatible con una mentalidad filosófica como la platónica, y como para que aquí en su teoría de las ideas incurriera en semejante desfiguro.

Leídas proporcionalmente, las ideas platónicas apuntan antes que a otras direcciones, a ser una teoría tal de dimensiones lógicas y/o conceptuales, sin que ciertamente en los diálogos platónicos su autor haya tenido como principal propósito transmitirnos todo un tratado de lógica, pues no negamos en lo más mínimo que sus intereses iba muy por otro lado, el ético, el estético y el metafísico; pero de ahí a que un genio como Platón mandara a volar todo sustento lógico y de buenas a primeras, perdido el suelo, llegara a colocar al lado de los conceptos generales unas tales ideas en hipóstasis, no nos es así de creíble.

Más válido nos parece leer la teoría de las ideas en términos tales que llevaron a Borderski a afirmar, y no sin razón, que ante dicha teoría nos encontrábamos en realidad —en esa suerte de aporías muy del gusto y magistral capacidad filosófica de Platón—, con una “teoría de la predicación sin predicados”.

Ello puede sonar a nominalismo, bien lo sé, pero entraña, pese a lo que pese, mucho mayor coherencia, y no que los que sólo son y nada más términos comunes, existan, ni en sí ni en ningún otro.

²⁵⁰ *Men.*, 73 C: “la virtud es siempre una y la misma”

²⁵¹ Jaeger, *op. cit.*, p. 552

²⁵² *Men.*, 77 A

Siguiendo, pues, los pasos del *Menón*, nos enteramos de que el *eidos* de la virtud y tanto más el del bien, pues son identificables entre sí, no es sino esta concepción del bien “en total”; de que su *eidos* es expresión.²⁵³

En efecto, si queremos saber qué es la salud en sí no nos ponemos a averiguar de suyo, si tiene diferentes síntomas en un hombre °que en una mujer, en un niño que en un anciano, sino que nos esforzamos por captar su *eidos* siempre y en todas partes idéntico.

Hay que recordar aquí que cuando Platón recoge con el término *eidos* lo uno dentro de lo múltiple, tomo éste de la terminología de la medicina de su tiempo que tantas veces invoca como modelo metodológico. Pues del mismo modo que el médico agrupa toda una serie de casos concretos distintos bajo la categoría de una sola forma o *eidos* de enfermedad, dada su misma característica esencial, así también la investigación dialéctica de los problemas éticos ha de agrupar en una sola y la misma unidad los distintos casos a que se aplique aquel predicado: su *eidos*.

Moviéndose, pues, en un proceso dialéctico de mayor ascendencia paulatina, los primeros diálogos platónicos van elevándose hasta querer tocar a la virtud en sí, en la cual Sócrates sintetiza, como en una sola, las distintas virtudes concretas. De aquí que la investigación socrática de la virtud concreta nos conduce vez tras vez no a distinguir unas de otras virtudes sino al conocimiento de esa unidad superior en que aparece recogido como en su término más exacto todo aquello de que quepa decirse es virtud; es decir, henos ahí enfrente de la sola idea de virtud, pero no de cara a su absurda hipóstasis, completamente insustancial.

En escritos posteriores, Platón describe la principal característica del proceso dialéctico como una «sinopsis» que es, como tal, la sintetización de lo diverso en la unidad de la idea,²⁵⁴ que no a su definición ni para nada a una supuesta ontologización del todo *sui generis*. Así, por ejemplo, en el *Laques* que gravita en rededor a la pregunta “¿qué es la valentía?”, nos topamos al final de él con “el resultado negativo” de no haber definido esta virtud en concreto, cuanto más bien con que, arrastrados sorprendentemente por el ímpetu dialéctico de Sócrates, hemos intuido no una definición no un concepto sino la unidad sinóptica y articuladora de esta virtud y otras virtudes en particular con la virtud en total: con su idea.

Vemos, pues, que el marcado carácter sinóptico de la dialéctica platónico-socrática encaminado a sintetizar lo diverso en la unidad de la idea, queda de manifiesto no sólo en la forma de argumentación tangible en cada diálogo, sino en el propio método concéntrico que Platón usa cada vez más fuerte. Por lo mismo, todo intento de definir las virtudes unas y otras por separado, nos obliga, a veces sin darnos cuenta, a la sintetización de todas ellas en su sola idea de virtud, desde la cual resulta posible conocerlas todas por igual.

Es Platón mismo quien en la *República* nos pone en conocimiento de que no hay mejor forma de expresar la naturaleza del proceso mental dialéctico —por obra del cual llegamos a la visión conjunta de los rasgos comunes que mantiene entre sí una pluralidad de fenómenos—, que valiéndonos del sustantivo “sinopsis”, cuyo verbo respectivo aparece empleado en el *Fedro*, 205 D, al lado justamente de la palabra “idea” para, al igual que su sustantivo, remitirnos a cómo “abarcar con la mirada una sola idea de lo múltiple disperso”. Y es que es justo el término “sinopsis” el mejor posible para caracterizar el acto lógico que el *Menón* nos describe a propósito de la captación de las ideas.

²⁵³ *Men.*, 77 A

²⁵⁴ El sustantivo “sinopsis” consta en *Rep.*, 537 C, y su respectivo verbo en *Fedro*, 265 D, en donde se lo usa al lado de la palabra “idea”, y que viene a significar “abarcar con la mirada una sola idea de lo múltiple en lo diverso”.

Entiendo bien que está en lo cierto Jaeger,²⁵⁵ y otros con él, cuando nos dice que es difícil saber si detrás del análisis del contenido lógico de la dialéctica socrática desarrollada en el *Menón*, se eleva en alto todo un edificio completo de reglas lógicas universales, y hasta qué punto esto es tan así de cierto como para permitirnos afirmar sin temor a equivocarnos cierta modalidad de nominalismo que se hace presente en la teoría de las ideas al revisarla desde otro ángulo.

Cierto es también que no nos es lícito tampoco extremar ahora a nosotros las cosas hasta el grado de reducir la teoría de las ideas a su solo aspecto lógico, cuando nos es evidente a todos que Platón apunta a más que a solo ello; pero así tampoco les está bien a los otros. Sin embargo, conste al menos que como hemos intentado hacerlo ver aquí, la general creencia de que las ideas platónicas son, sin mayor criterio, entidades auto-subsistentes que Platón vino a colocar en hipóstasis al lado de los conceptos generales socráticos en un mundo hiper-urano, adolece de varios defectos interpretativos, y que fue con mucho consecuencia, hasta todavía época de Alonso de la Veracruz, de un problema en su primera fuente de conocimiento y difusión: Aristóteles, habida falta de los diálogos platónicos en sí.

Ahora bien, me siento aquí en la obligación, como es debido, de referir en sus más justos términos el principal o principales argumentos que se oponen a una interpretación nominalista, sea ésta parcial o por completo, de las ideas platónicas, dimensionando así lo mejor posible el terreno de operaciones.

En efecto, a mí me parece que casi al cien por ciento ha sido soslayada una aproximación a la teoría de las ideas platónicas siquiera en algo nominalista, en aras tantas veces de sus connotaciones metafísicas y ontológicas, sin duda muy visibles, aunque no consta privativas.

Y acaso será ello principalmente porque cuando en el mismo diálogo *Menón*, que hasta aquí nos había servido de baluarte, Platón pone de relieve, por vez primera y con incomparable claridad plástica, que lo que para nosotros es el concepto lógico de lo general, ello lo designa al mismo tiempo como lo verdaderamente real y existente; con lo cual no cabe equiparar al cien por ciento las ideas platónicas con solo y nada más nuestras modernas nociones de conceptos lógicos; y con lo cual, a su vez, los intérpretes de una lectura no nominalista de las ideas platónicas también aúnan armas a su favor, pues éstas parecen sobrepasar, gústenos o no, los límites de lo meramente lógico, constituyéndose en un plano de realidades más allá de las concretas de carne y hueso.

A este respecto, Jaeger resulta muy ilustrativo, pues consciente de que pudo errar en la clara comprensión literal de la dialéctica socrática de Platón, le parece, no obstante, que será punto menos que imposible incurrir en los errores cometidos en los viejos y en los nuevos tiempos por los enjuiciadores filosóficos de la teoría de las ideas, si desde un momento advertimos que las ideas platónicas no presuponen el descubrimiento de lo lógico general, como para que digamos éstas son conceptos generales; de ahí que todo enfoque de nominalismo desde el que se quiera apreciarlas, se viene inmediatamente abajo.

En efecto, nos dice Jaeger que aun cuando lo que nosotros llamamos concepto se contenga ya potencialmente en el qué sea la virtud en sí, el bien en sí, etc., es evidente (y en ello estoy totalmente de acuerdo con Jaeger) que Platón sigue otro camino muy diferente del que el lógico moderno considera natural:

El concepto lógico general se le antoja al moderno algo tan evidente, que considera como un simple apéndice enojoso y problemático aquello en que la idea platónica rebasa ese concepto, puesto que da por sentado sin más que ante todo hay que representarse la virtud en sí como concepto lógico, para luego poder asignar además a este concepto una existencia en sentido

²⁵⁵ *Op. cit.*, p. 555

ontológico. Pero, en realidad, en el *Menón* no se dice nada de esta doble acepción de la palabra, y aunque nosotros distingamos con claridad en Platón los dos aspectos: el de lo lógico universal y el de lo ontológico real, lo cierto es que para él forman absolutamente una unidad.²⁵⁶

Si Platón, en efecto, no había llegado aún al concepto lógico de lo general, no pudo menos pensar, nominalistamente, las ideas en términos de conceptos.

Así pues —continúa Jaeger—, los equívocos de los intérpretes modernos no nacieron tanto de que se interpreten mal las palabras del propio Platón, cosa de por sí apenas concebible, como del hecho de haber transferido a ellas ciertas nociones lógicas de origen posterior.²⁵⁷ Aristóteles, al partir del hecho con el que estaba muy familiarizado, del concepto lógico general, descubría por una parte, con razón, que se hallaba ya contenido en la idea platónica; y por otra, comprobaba que Platón, en su idea, consideraba este algo general, al mismo tiempo, como lo real y verdaderamente existente. Es este segundo paso el que Aristóteles juzga como la fuente de errores que Platón comete al determinar la relación entre lo universal y lo particular. Según el modo de ver de Aristóteles, Platón había convertido los conceptos generales en entidades metafísicas, asignándoles una existencia independiente, aparte de las cosas percibidas por los sentidos. Lo cierto es que Platón no dio nunca el segundo paso (el de la “hipóstasis” de los conceptos), sencillamente porque aún no había dado tampoco el primero, o sea la abstracción de los conceptos generales como tales. Lejos de ello: el concepto lógico general aparece todavía completamente envuelto para él en el ropaje de la idea.²⁵⁸

Pese a que hay, pues, razones de peso para oponerse a una lectura nominalista de la teoría de las ideas, sobre todo si, como dice Jaeger, Platón no había reparado ni siquiera en que ese algo en común que recogen conceptos de género y especie, tales como los de «animal» y «hombre», es en principio meramente eso: un concepto; no obstante, hemos de concluir aquí, remitiéndonos al mismo Jaeger y sus palabras, que Platón no parece haya colocado al lado de los conceptos universales, tales como los del bien y la belleza socráticos, una hipóstasis de los mismos, como si de seres en sí mismos se tratara; y también De la Veracruz nos conduce por igual dirección.

Con Alonso de la Veracruz, nos quedamos luego de este largo inciso sobre la teoría de las ideas, en aquellos dos argumentos iniciales con que posicionándose él del lado del nominalismo, niega existencia a los universales, sobre todo porque tantas cuantas sustancias existen en la realidad nos consta a todos son individuales, incluso Dios.

²⁵⁶ *Op. cit.*, p. 554

²⁵⁷ Para Jaeger, es ejemplo de ello “la Escuela de Marburgo; nos dice que ésta “que durante algún tiempo preconizó en numerosas publicaciones, con gran insistencia, una nueva interpretación platónica, se declaró enérgicamente contraria a la concepción aristotélica. Véase sobre todo Paul Natorp, *Platos Ideenlehre* (Marburgo, 1910). Esta reacción no condujo directamente a esclarecer la comprensión de la verdadera posición histórica ocupada por los dos grandes filósofos, porque pecaba en sentido contrario. Ahora se decía que Aristóteles había convertido falsamente las ideas de Platón en una especie de “cosas” (que las había materializado) y se defendía de esta tergiversación a Platón; pero no en un sentido verdaderamente platónico, sino en el sentido de la lógica moderna, asignándose a sus ideas un carácter puramente lógico. Fue Julius Stenzel quien, en su primer libro, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik* (Breslau, 1917), supo sacar las conclusiones acertadas de este intento frustrado de la Escuela de Marburgo y profundizar en la verdadera situación histórica de la lógica platónica del ser. *Op. cit.*, p. 553, not. 20.

²⁵⁸ *Id.*, p. 554

Y veámos que ello también lo prueba citando el testimonio del mismo Aristóteles y la crítica que éste dirige contra la teoría de las ideas en obras tales como la *Metafísica* y los *Analíticos posteriores*.

Sin embargo, De la Veracruz opondrá un argumento contrario a aquellos dos, y del que hemos de ocuparnos más adelante, con el cual da cabida esta vez al realismo, con Aristóteles al frente, concediendo no concluyendo aún la existencia de universales.

Alonso sabe bien que con solo estos dos argumentos en contra y uno a favor, no basta. Se hace necesario, por lo tanto, conocer más al respecto, y da paso en seguida a las doxografías, trayendo a colación como tal las opiniones de quienes han abonado tesis atinadas. Dice De la Veracruz:

Esta cuestión ha sido muy antigua y a causa de ella surgió aquel dicho que reza: “soy amigo de Platón, pero más de mi amiga la verdad”,²⁵⁹ pues fue con motivo de esta cuestión que Aristóteles, al parecer, se sublevó, a propósito, en contra de su maestro Platón a quien se le atribuye aquella teoría bastante divulgada sobre las ideas. Lo cierto es que, antes de Aristóteles, tampoco hubo un mismo parecer entre los antiguos. Al respecto, hay, pues, opiniones.²⁶⁰

Antes de revisar junto con fray Alonso tales opiniones, hemos de hacer notar aquello en que ya insistimos en el apartado anterior sobre la teoría de las ideas, pero ahora llamando la atención fuertemente sobre las mismas palabras de fray Alonso; en efecto, este párrafo nos resulta del todo sugerente, pues tras él fray Alonso denota entender no pocas de las atenuantes que han de tenerse en consideración al leer, vía Aristóteles, la teoría de las ideas; poniéndonos sobre aviso dos observaciones:

1a) por lo que respecta a la teoría de las ideas, no consta sino más bien parece que Aristóteles se sublevó contra su maestro Platón.

2a) a Platón se le ha atribuido —sin que ello, es lo que no está diciendo Alonso de fondo, conste sea así tal cual, sin mayores criterios valorativos—, “aquella teoría bastante divulgada sobre las ideas”; bien podría, de hecho, traducirse el término “vulgata” más fuertemente hasta hacerlo significar “vulgarizada”, pues es uno de los sentidos, si bien no el único al que está apuntado fray Alonso.

Así, pues, la primera observación que nos sugiere fray Alonso, nos llevará a revisar cuál fue la posición de Aristóteles ante el problema de los universales y/o ideas platónicas; y si, en efecto, Aristóteles no acabó, a final de cuentas, platonizando.

Y la segunda observación no es tanto más sugerente por cuanto apunta en línea recta a que fray Alonso no consideró creíble ni nada fundamentado el que las ideas platónicas fueran entidades ontológicas, como hemos de verlo; debiéndose ello más bien a la lectura no del todo acertada que Aristóteles les transmitía.

No está demás señalar que lo que estas dos observaciones también demuestran —mejor dicho el párrafo antes citado en total— es que fray Alonso está muy bien informado sobre no

²⁵⁹ Cf. *Eth. Nic.*, I, 6, 1 (1096a11-15): “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”.

²⁶⁰ *Dial. res.*, ¶ 94

pocos aspectos de la filosofía platónica; de modo que, creo yo, sus palabras bien leídas y no de pasada nos remiten a sus fuentes de consulta, tanto antiguas como recientes, lo mismo en latín que en griego. Y es consecuencia de ello, y aún antes de su genuina facultad filosófica, que puede dimensionar mejor la teoría de las ideas, no ateniéndose a solo Aristóteles.

Podemos ahora ir a las doxografías; de entre ellas la primera lleva los nombres de Heráclito y Cratilo y así la refiere fray Alonso, remitiéndonos él mismo, en principio, al libro IV de la *Metafísica* como a su fuente de primer acceso:

La primera opinión fue de Heráclito y Cratilo, como lo refiere Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, com. 22,²⁶¹ de acuerdo con la cual nada existe en la naturaleza de las cosas excepto lo sensible que es aquello que se percibe por los sentidos, pero, dado que ello 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 IV de la *Metafísica*²⁶² y es por completo una falsedad, puesto que hay conocimiento de aquellas cosas que no se perciben por los sentidos y el hombre tiene el deseo natural de saber,²⁶³ en lo cual difiere de las bestias. Y puesto que Dios y la naturaleza nada hacen en vano, es necesario afirmar que hay conocimiento de las cosas.²⁶⁴

De Heráclito y Cratilo también nosotros hemos citado antes sus nombres y su general apreciación sobre la experiencia sensible; aquí fray Alonso igual hace, pues del común sentir de estos dos filósofos se desprende que no ha de haber universales; y, en consecuencia, tampoco un conocimiento absolutamente cierto y verdadero de las cosas, pues un conocimiento así supone la universalidad de sus principios, que le viene dada precisamente de la universalidad de sus objetos. Pero como éstos no existen, no hay posibilidad alguna de conocer nada.

Nótese, sin embargo, que estas opiniones desplazan un tanto el campo de discusiones a la gnoseología para desde ahí, que no desde la metafísica u ontología, tratar los universales. En ello, desde luego, no se incurre en un error; al contrario, fray Alonso entiende perfectamente cuán implicados están el *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi*, al punto de identificarse el uno con el otro hasta lo último; tanto así que de existir los contenidos del uno existe los contenidos del otro. No en vano todo el planteamiento del problema lo ha hecho fray Alonso poniendo peligrosamente en juego esos dos órdenes, al preguntar si hay universales *in praedicando* que lo sean también *in essendo*.

Con todo, para ponderar mejor el por qué fray Alonso, como se advierte al final del párrafo antes citado, rechaza las opiniones de Heráclito y Cratilo, habrá que hilvanar todavía más. De momento cabe precisar que el rechazo de Alonso se explica por la apelación implícita

²⁶¹ *Metaph.*, IV, 4 (1010a1-15): “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”.

²⁶² *Cf. Metaph.*, IV, 5-6 (1010a15-1012a28).

²⁶³ *Cf. Metaph.* I, 1 (980a21): “todos los hombres tienen por naturaleza deseo de conocer”.

²⁶⁴ *Dial. res.*, ¶ 95

y cierta a un principio mínimo, metafísico-ontológico y a la vez gnoseológico, y que es común también a muchas filosofías; a saber, que ahí donde hay un conocimiento, hay necesariamente un objeto conocido. Luego si hay conocimientos universales, y ello es lo que hay que probar, habrá objetos universales, necesariamente.²⁶⁵

Ante el problema de los universales, fray Alonso no admite la opinión de Heráclito ni Cratilo. Siendo así, nos queda claro que rechaza toda apreciación de la naturaleza meramente fenomenista. Hay, pues, más que fenómenos en la realidad. Pero no adelantemos pasos. Pues, viendo esto así, Alonso no estaría nada lejos de un realismo metafísico y ontológico; cosas que no nos parece sea así de simple, ni así de radical. Estamos de momento revisando con lo que él mismo nos proporciona, las opiniones más definitorias con respecto al problema de los universales.

Referidos, pues, Heráclito y Cratilo —tomando por fuente a Aristóteles, tal como él mismo Alonso lo declara—, le da ahora su lugar propio a Platón, que en la lista de opiniones centrales a exponer, viene inmediatamente en seguida:

En ocasión de la opinión de Heráclito y Cratilo, Platón afirmó, dirigiéndose hacia el otro extremo, tal como lo refiere Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*, que sólo hay conocimiento de las cosas perpetuas y eternas, de tal modo que no puede haber conocimiento de los individuos, pues todos son perecederos.²⁶⁶ Por ello, sólo hay conocimiento de aquellas cosas que tengan naturaleza perpetua, a saber, los universales o ideas.²⁶⁷

²⁶⁵ De hecho, sobre la necesidad de objetos universales en la ciencia, dice Morris R. Cohen, hablando de la razón de ser de los universales: “es obvio que la aplicación de leyes a los fenómenos presupone la existencia de clases reales y la semejanza real de muchos objetos y procesos. Si no existiera una verdadera semejanza y ningún ejemplo de identidad en casos diferentes, la formulación de las leyes científicas carecería de toda aplicación. La gran conveniencia de la clasificación y del hecho de que las mismas cosas puedan ser clasificadas de modos diferentes cuando los fines son distintos, no justifica la conclusión de que en los objetos clasificados no exista nada que corresponda a las propiedades que sirven como principia divisionis. Para la posición nominalista o fenomenalista no existe evidencia de que el universo consista realmente en sensaciones atómicas y que las leyes científicas sean ficciones o meros símbolos convenientes para agrupar ciertos hechos aislados que nada tienen en común. La búsqueda científica de las relaciones racionales presupone que las cosas sí poseen ciertas naturalezas y relaciones comunes. La eficacia económica del conocimiento científico descansa sobre algo contenido en los hechos”. *Razón y naturaleza. Un ensayo sobre el significado del método científico*, Buenos Aires, Paidós, 1965, p. 209.

²⁶⁶ Cf. *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 Cratilo 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”.

²⁶⁷ *Dial. res.*, ¶ 96

Como primera impresión, nos queda en claro con este texto que fray Alonso sigue teniendo por fuente de sus apreciaciones filosóficas a Aristóteles, pero nunca asumiendo cuanto dice éste ciegamente; de aquí que sin dilación alguna apunte —glosando nosotros sus palabras:

1o) que cuanto se cree de Platón con respecto a los universales o su teoría de las ideas, puede ser efecto de alguna tergiversación de su pensamiento; que le han atribuido no nada de modo exacto algunos, entre ellos Aristóteles, muy probablemente.

2o) que si, en efecto, Platón llegó a radicalizar a tal grado los universales como para que de haber un conocimiento por completo cierto, éste ha de ser de únicamente universales nunca de particulares y, en consecuencia, toda valoración de los individuos resulta vana —teniendo, por lo tanto, que relegarnos nosotros mismos y todo cuanto sea individuo a último plano—; ello le resulta —a fray Alonso— igual de extremoso que lo opinado por Heráclito y Cratilo, pues anula de golpe la más mínima posibilidad de existencia verdadera y no meramente aparente de todo cuanto sea individuo —incluidos, desde luego, nosotros mismos—, en aras de supuestas entidades universales llamadas ideas (con lo cual, es de señalarlo de una vez, fray Alonso no está dispuesto a poner, como tampoco lo hicieron los nominalistas, tales o cuales universales meramente abstractos por encima de los individuos, de carne y hueso). Pero todo esto —nos lo hace saber con insistencia fray Alonso—, cabe sólo si, en efecto, Platón se entiende del modo en que comúnmente suele entenderse y que es con mucho el modo de Aristóteles.

Las palabras, pues, de fray Alonso son tal cual éstas de aquí adelante, pero los dos puntos que acabo de extraer de ellas glosándolas *in extenso*, podrá advertirse, laten ahí mismo, ciertamente tan apenas perceptibles que es muy fácil nos pasen desapercibidos; dice, pues, fray Alonso:

Sin embargo, si así lo pensó Platón, tal como se lo atribuye Aristóteles, también él incurrió en el error, puesto que los extremos son viciosos y la virtud consiste en el justo medio; y es que a consecuencia de su exceso la filosofía ha errado mucho más por él que por Heráclito.²⁶⁸

Hay un tercer punto que vale mucho la pena resaltar, y es que apunta hacia la misma dirección a que nos vimos llevados al revisar la teoría de las ideas. En efecto, fue a consecuencia de la general, común y corriente interpretación de la teoría de las ideas, cuyo responsable directo hay que verlo en Aristóteles, más no el único, pues él no fue sino sólo el primero de una larga serie de quienes concibiendo las ideas platónicas en todo iguales a entidades ontológicas las hipostaziaron, ocasionado así toda suerte de extravíos en la filosofía; fue, pues, a consecuencia de esa interpretación dudosa desde sus orígenes, por no decir falsa, que con fray Alonso estaría por decir que la filosofía erró mucho de ahí en adelante. Para explicarme mejor, vale decir que de esa interpretación errada —de la que, insisto, Aristóteles no es el único responsable, con ser el primero—, derivaron casi en línea recta sus sistemas filosóficos tantos otros y de no escaso peso histórico, como san Agustín, y aun antes, estoy seguro, también vale decirlo de muchos platónicos o neoplatónicos, Plotino, Jamblico, Porfirio, quienes fueron de hecho los que le transmitieron un Platón *sui generis* a san Agustín, quien a su vez les transmitirá este Platón a todos los medievales, más algo de su propia cosecha; el caso es que de aquella interpretación comúnmente aceptada no hubo de ahí en adelante sino error tras error, ¡y cómo no si desde sus orígenes no consta su veracidad!

Ello es que aun antes de referir la común opinión atribuida a Platón, se advierte que De la Veracruz no la admite:

²⁶⁸ *Dial. res.*, ¶ 97

En efecto, Platón entendía que la idea de “hombre” existía por sí misma, separada y no dependiente de la materia, ni del lugar, ni del tiempo, idea que era la causa de los individuos, porque éstos participaban de dicha naturaleza auto-subsistente a la que Platón le llamaba “hombre en sí”. Pero así como el concepto, que se forma en el intelecto de Pedro en singular, es distinto del concepto común de los hombres, así también una cosa se consideraría fuera de sí misma, de tal modo que el individuo se daría separado de la cosa y, también, así acontecería con aquella naturaleza común a todos los hombres.^{269 270}

Nótese que es, sobre todo, la “hipostaziación” de las ideas la que no le resulta nada coherente a De la Veracruz, dada la consiguiente duplicación de la realidad: una la de los individuos concretos y otra la de sus ideas/o naturalezas comunes; y es entonces cuando, aplicando su propia intuición filosófica y apoyo en otras fuentes filosóficas, De la Veracruz advierte otras posibilidades de interpretación de la teoría de las ideas que, como otros autores de hoy día modernos, al menos nos hacer pensar que la teoría de las ideas no ha de creerse como comúnmente se hace, como si de seres en sí mismos se tratara. Dice, pues, De la Veracruz:

Pero, sin duda, esta teoría 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* (las cursivas son mías).²⁷¹

Y pasa en seguida a referir las opiniones de quienes abren otros campos de lectura de la teoría de las ideas que, si bien ellas mismas apuntan hacia una posición de realismo extremo, dejan ver cómo aún entre los antiguos no hubo un consenso generalizado sobre si, en efecto, las ideas eran entidades tal cual o más bien alguna otra cosa, pero no precisamente entidades, sin más bien *rationes seminales* o *exemplaria*:

Y ello también le parece así a san Agustín en el libro *Sobre ochenta y tres cuestiones diversas*, cuestión 46, quien dice, interpretando la teoría de las ideas o universales, que “las ideas *no son* más que las razones ejemplares que están en la mente del Creador y que no se distinguen de la esencia divina que es idea de todas las cosas, porque las hace eficientes a todas y contiene la perfección de todas ellas, eminentemente”. Y esto lo afirman sin vacilación nuestros teólogos católicos a una sola voz.²⁷²

Pero no es san Agustín el único que, por paradójico que pudiera parecernos, De la Veracruz aduce para contravenir o por lo menos leer de otro modo la teoría de las ideas en términos no tan disparatados como comúnmente se hace, creyéndolas en todo iguales a entidades; cita ahora a Séneca:

Y así también lo percibió Séneca quien, siguiendo a las académicos aunque fue estoico, y pese a no ser católico, dice en el libro VIII de las *Epístolas*, epístola 66, que “Dios tiene en sí mismo los ejemplares de las cosas a los que Platón les llama ideas”.²⁷³

²⁶⁹ S añadió: “para entender la opinión de Platón quien afirmaba la existencia de un mundo inteligible distinto de éste, consúltese la *Enéada* segunda de Plotino, libro IX: sobre el intelecto y las ideas, cap. 13, y la *Enéada* quinta, libro VIII: sobre la belleza inteligible, cap. 5”.

²⁷⁰ *Dial. res.*, ¶ 98

²⁷¹ *Dial. res.*, I, ¶ 99

²⁷² *Dial. res.*, I, ¶ 100

²⁷³ *Dial. res.*, I, ¶ 101

Con cuya cita De la Veracruz nos insiste en que las ideas platónicas no han de concebirse separadas de las cosas duplicando las realidades sin sentido alguno; y es que no son sólo autores antiguos los que cita De la Veracruz, sino también trae a colación autores renacentistas, como Jacobo Faber; lo cual nos indica que De la Veracruz está al tanto de los estudios sobre Platón que están haciendo platónicos cercanos a él como es no solo Faber sino el mismo Picco,²⁷⁴ el Argyrópilo, Agustino Ninno y otros neoplatónicos renacentistas a los que cita lo mismo en la *Physica speculatio* que en la *Dialectica resolutio*:

Y también, en su *Diálogo a la Metafísica*, Jacobo Faber, expositor fidelísimo de Aristóteles, dice que “las ideas de Platón no son más que las razones que están en la Mente divina”.²⁷⁵

Pero, sobre todo, el último de los párrafos con que se opone y rechaza la lectura extrema de la teoría de las ideas, tal que se las conciba como entidades en sí mismas, es de resaltar lo más posible, pues apunta en directo a lo que he señalado reiteradamente: que fue a consecuencia de la interpretación que Aristóteles le dio a la teoría de las ideas el que por mucho tiempo se las entendiera como entidades; fue, pues, un problema de fuentes:

Y, es más, santo Tomás se atreve a decir en el libro IV de Sobre el régimen de los príncipes que *Aristóteles les impuso muchas cosas a los filósofos*.²⁷⁶

Cierto que, nada extraño en De la Veracruz, inmediatamente busca mediar sus opiniones; de ahí que diga:

Pero así como es difícil creer que el divino Platón haya alucinado así, a tal punto que creyera que las ideas tenían existencia propia, separadas de las cosas, así también difícilmente puede probarse que Aristóteles le haya impuesto tal teoría tanto a su maestro mientras éste vivía, como a sus condiscípulos, y se atreviera a atribuirla a Platón y, rebelándose tan a propósito contra él, osara contradecirla; de ser así, Aristóteles mismo lo hubiera dicho.²⁷⁷

Con todo, al rechazar la opinión comúnmente atribuida a Platón —que, bien lo hace notar De la Veracruz, hay bastante razones para no aceptar tal cual que Platón llegara a hipostasiar los conceptos generales—, De la Veracruz nos los está diciendo no acepta el realismo extremo, dándonos más bien las pautas entre línea y línea para ponderar los universales en términos de un conceptualismo cercano al de ciertos nominalistas como el mismo Ockham.

Es cierto que si no se lee sino una sola vez y con poca atención y nada de criterio filosófico, podemos quedarnos con la impresión de que De la Veracruz acaba por decidirse en pro del así llamado realismo moderado, cuya principal característica ante el problema de los universales consiste en que se acepta, con Aristóteles por base, que hay en todos los individuos ciertas naturalezas universales compartidas igualmente por todos los individuos pertenecientes a un mismo género o especie, pero no separadas de ellos, al modo platónico de las ideas, sino encarnadas en ellos mismos y sólo cognoscibles vía el intelecto.²⁷⁸

²⁷⁴ *Dial. res.*, II, fol. 42r2

²⁷⁵ *Dial. res.*, I, ¶ 102

²⁷⁶ *Dial. res.*, I, ¶ 103

²⁷⁷ *Dial. res.*, I, ¶ 104

²⁷⁸ Sobre la rehabilitación novedosa que está experimentado el genéricamente llamado “realismo” en obras como las de Peirce y Rusell, sirve de muy buena puerta de acceso el artículo de Markku Keinänen,

Y es que, en efecto, luego de citar —más bien rechazar— la tesis platónica —y tras referir la opinión de los nominalistas en la que habremos de detenernos más a detalle—, De la Veracruz en todo lo que resta de la cuestión que le dedica *ex professo* al problema de los universales, no parece hacer sino decantarse vez tras vez, párrafo tras párrafo, por un realismo moderado, tal como aparentemente lo demuestran las cuatro de sus conclusiones al problema de los universales, cada una con sus respectivas pruebas, es decir, razones o argumentos con que se validan las conclusiones; cito aquí *in extenso* tales conclusiones y tales pruebas, sin comentarlas de momento, pues en esencia lo que me interesa es señalar no lo que, por así decir, está al frente y es obvio, sino lo que está de fondo y algunas de las razones por las que De la Veracruz así procedió:

Primera conclusión. Cualquier cosa que existe en el mundo es realmente individual y singular.²⁷⁹

[Razón] Esta conclusión resulta evidente en el libro VII de la Metafísica y consta por la experiencia.²⁸⁰

Segunda conclusión. Los universales existen en las cosas de las cuales se predicán.²⁸¹

[Razón] Ello es evidente, porque Sócrates y Platón son de la misma especie, y el hombre y el asno se distinguen en especie pero son del mismo género; por lo tanto, conviene que aquellos universales existan en las cosas de las cuales se predicán. Pues si no existiera una naturaleza genérica en el león y en el hombre, no convendrían en ella y, por consiguiente, el término “animal” no se predicaría de ellos. Asimismo, si la naturaleza humana no existiera en Pedro y Juan, no convendrían en especie. De aquí que Aristóteles diga en el libro I de la Física, com. 2, que “un todo universal se conoce antes que lo singular”; y cuyas palabras aclara el Comentador diciendo que “ello no cabe entenderlo refiriéndolo a un concepto mental, sino a un compuesto de materia y forma, tal como lo es el individuo, o a un compuesto de género y diferencia, tal como lo es el que resulta de la especie y del género de sus propias especies”.²⁸²

Tercera conclusión. Los universales no se distinguen de sus singulares realmente, sino sólo por obra de la razón.²⁸³

[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 sólo por obra de la razón. Ello también consta porque, al ser verdaderamente singulares aquellas cosas en las cuales los universales existen y al no distinguirse éstos realmente de ellas, es necesario que se distingan por obra de la razón. Y con ello también es de probar aquí que el universal no está separado de sus singulares, pues de ser así no podría predicarse de ellos, como el término “blanco” no se predica de Pedro sino por la

et al., en el cual se comenta: “realism, the view that there are universals, has had a shifting history in philosophy since Descartes. Most early modern philosophers rejected Aristotelian Scholasticism outright, which seemed to be, for the time being, a fatal blow to realism. Yet realism was not quite dead. In the early 20th century, Peirce and Russell, among others, rehabilitated it, but it suffered another serious drawback in the choking hands of Quine. However, recently realism, in the form of assuming the existence of abstract universals, has gained again more popularity from two different but connected directions.” Markku Keinänen, *et al.*, *Abstract Universals in Metaphysics and Semantics: A Critical Evaluation*, p. 2.

²⁷⁹ *Dial. res.*, I, ¶ 107

²⁸⁰ *Dial. res.*, I, ¶ 108

²⁸¹ *Dial. res.*, I, ¶ 109

²⁸² *Dial. res.*, I, ¶ 110

²⁸³ *Dial. res.*, I, ¶ 111

blancura existente en él; ni tampoco el término “hombre”, sino por la naturaleza humana que todo hombre comparte por igual.²⁸⁴

Es prueba de que el universal se distingue del singular en el cual existe sólo por obra de la razón: el hecho de que la razón esencial del hombre no puede existir en Pablo tal cual viene a existir en Pedro, materialmente. Ello es evidente porque los accidentes individuales en Pedro son unos y en Pablo, otros. Por lo tanto, la razón esencial del 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 entiende con un concepto común de por medio, de tal modo que el término “hombre” se llama universal —y también naturaleza humana—, en cuanto objeto del concepto universal “hombre”. Por ello el universal se distingue de sus singulares solamente por obra de la razón,²⁸⁵ es decir, por medio de la operación del intelecto.²⁸⁶

Y así lo percibió Aristóteles al decir en el libro I de Sobre el alma, com. 8, que “el universal o es nada o es un posterior”, porque los universales son en acto posteriores a sus singulares, de los cuales se abstrae la intención de universal o naturaleza común.²⁸⁷ También así lo explica el Comentador cuando dice que “el intelecto es el que realiza la universalidad en las cosas”. Y esto lo prueba Aristóteles en contra de Platón en muchos lugares del libro I de los Analíticos posteriores, com. 35 y 38, y en el libro III de la Metafísica, com. 10, y VII, com. 51. De hecho, con ello también consta una cuarta conclusión.²⁸⁸

Cuarta conclusión. Los universales existen en las cosas, pero la universalidad existe objetivamente en el intelecto.²⁸⁹

[Razón] Esta conclusión cualquiera puede probarla fácilmente con los argumentos antes citados de Aristóteles. También santo Tomás la confirma en la Suma teológica, I^a, q. 85, a. 2; y también Pablo Véneto en sus comentarios al libro II de la Metafísica, cap. 2, con base en muchas autoridades expertas tanto en Aristóteles como en el Comentador.²⁹⁰

Estas conclusiones, estoy seguro, les parecerán a muchos más que reveladoras sobre la postura que De la Veracruz asume ante el problema de los universales y que, en resumidas cuentas, es la de un realista moderado, pues he ahí sus propias palabras.²⁹¹

²⁸⁴ *Dial. res.*, I, ¶ 112

²⁸⁵ Cf. *Dial. res.*, I, ¶ 135ss.

²⁸⁶ *Dial. res.*, I, ¶ 113

²⁸⁷ Cf. *Dial. res.*, I, ¶ 157ss.

²⁸⁸ *Dial. res.*, I, ¶ 114

²⁸⁹ *Dial. res.*, I, ¶ 115

²⁹⁰ *Dial. res.*, I, ¶ 116

²⁹¹ Hasta hoy se sigue viendo en Alonso de la Veracruz a un realista moderado: “la asunción del realismo (afirma Luis Vega Renón) es seguramente la clave más coherente de la *Dialectica resolutio*. Se trata, por cierto, del realismo moderado reivindicado por el tomismo postmedieval, aunque el de Alonso no llegue a ser tan sofisticado como el de Juan de Santo Tomás, por ejemplo. Veamos algunas muestras del libro III, el comentario a los Segundos Analíticos o a la doctrina del saber por demostración. Es conforme a la tradición aristotélica, una doctrina principialista, una teoría del saber a partir de o por reducción a unos principios. Éstos pueden ser: o bien i) evidencias comunes, del tenor de “el todo es mayor que la parte” o “si de iguales se quitan iguales, quedan restos iguales”, que pese a su obviedad descansan en los correspondientes principios metafísicos (fol. 77v., 2^a.); o bien ii) la definición quiditativa del referente de la demostración —y así la conclusión “el hombre es capaz de reír” viene a derivarse de o resolverse en la definición “el hombre es animal racional o discursivo” (fol. 58v., 1^a.). La *Dialectica* abunda en esta suerte de ejemplos convencionales de demostración [...] Otro rasgo sintomático es la reducción realista de las proposiciones conocidas por sí mismas, cuya verdad es evidente en sus propios términos, “esto es, aclara Alonso, en las cosas mismas” (67r., 1^a.). Parejamente, los objetos de la demostración no son

Sin embargo, no ha de olvidarse que De la Veracruz es un maestro de la dialéctica y que, como tal, busca poner sobre la mesa de discusiones no las tesis definitivas de los casos examinados, pretendidas por unos o por otros, sino más bien que cada cual pondere por igual, como efecto de una confrontación profundamente acre, tanto los argumentos a favor como en contra —antes incluso que las síntesis o conclusiones que de ellos puedan generarse—; para lo cual De la Veracruz explota al máximo, como el mejor de sus recursos, la fuerza de la dialéctica que no está tanto en llegar a la síntesis “hegeliana” de los contrarios cuanto, y aun antes, en su más viva confrontación —a riesgo, claro está, de resultarnos De la Veracruz ambiguo, indeciso, contradictorio, nada claro, por proceder tan dialécticamente como lo hace, así a nivel de discurso como a nivel de contenidos filosóficos. Se hace, pues, necesario aquí prestar toda atención a los argumentos que se oponen en directo a las conclusiones, y que si De la Veracruz los incluye es porque —así me parece— tienen tanto peso como las conclusiones, aun cuando pudieran resultarnos a nosotros meramente aleatorios.

Entramos así al nominalismo, si se quiere subrepticio de Alonso de la Veracruz.

Guillermo de Ockham en Alonso de la Veracruz

Procediendo según su costumbre, De la Veracruz tan pronto como nos presentó los argumentos de la línea realista extrema —con un Platón tergiversado al frente—, ahora nos lleva a prestar oídos a Guillermo de Ockham y el nominalismo que con él se desencadena.

Para ello, nos precisa fuentes, autores y obras a las que podemos acudir para ampliar nuestra visión y, desde luego, constatar la veracidad de sus palabras; dice, pues, De la Veracruz:

La tercera opinión es la de los nominalistas que expone Ockham en el cap. 14 de su *Lógica* —a quien le llaman *Venerabilis inceptor* y quien, según se dice,²⁹² fue durante algún tiempo discípulo de Escoto—.²⁹³

Habría que resaltar aquí, así sea rápidamente, que hasta el día de hoy nos consta que —aunque Ockham no le dedicó un tratado *ex professo* al problema de los universales, sino que más bien fue desarrollándolo en todos sus escritos—²⁹⁴ es en la *Summa de lógica* —o como simplemente la llama De la Veracruz *Logica*—, en donde Ockham²⁹⁵ nos legó un escrito suyo en que mayormente

proposiciones, según habían declarado, por ejemplo, Ockham o Buridano, sino realidades significadas y conocidas. Un supuesto de este realismo es la transparencia lingüística y discursiva; así que la mediación del lenguaje se vuelve tan tenue o irrelevante que prácticamente desaparece[...].” Luis Vega Reñón, “Alonso de la Veracruz y las encrucijadas de la lógica en el siglo XVI”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, núm. 30, Salamanca, 2003, p. 124

²⁹² Al parecer, durante su estancia en la Universidad de Oxford y después, por algún tiempo, en la de París, Ockham fue discípulo de Escoto. Sobre Ockham y el título de *Venerabilis inceptor*, cf. la nota 73.

²⁹³ *Dial. res.*, I, ¶ 105

²⁹⁴ Cf. *In I Sent.*, d. 2, q. 4-8; *In Porphy.*, proem., § 2.

²⁹⁵ Cf. *Summ. log.*, I^a, cap. 14-25:

cap. 14: del universal y su opuesto, el particular.

cap.15: el universal no es ninguna cosa fuera del alma.

cap.16: de la opinión sobre “el ser universal”: ¿de qué modo tiene ser fuera del alma? Contra Escoto.

cap. 17: de la solución de aquellas cosas dudosas que pueden oponerse a lo antes dicho.

cap. 18: de los cinco universales y su suficiencia.

aparece resumida en sus puntos sustanciales su postura filosófica ante el problema de los universales; y Alonso, lo hemos dicho, bien lo sabe y a ella nos remite en primera instancia, y aún más concretamente y como de hecho es: del capítulo 14 en adelante.

Ahora bien, como la intención de Alonso de la Veracruz es resolver su tratado sobre dialéctica con brevedad y síntesis notorias, él mismo condensa la opinión filosófica de Ockham en cuatro postulados neurálgicos y comunes a todo nominalista, valiéndose para ello —como de un medio para evitar la censura, pero ingeniosamente dialéctico y hasta retórico— de la más autorizada voz de uno de los más encarnizados opositores de Ockham y del nominalismo en general: Pedro Tartareto. Quiero decir que Alonso resume la opinión de Ockham y del nominalismo en cuatro postulados, vía Tartarero, en estas palabras:

Esta opinión (*sc.* la del nominalismo y Ockham) consiste en cuatro principios, tal como los refiere Tartareto²⁹⁶ en el libro I de los *Predicables*:²⁹⁷

-
- cap. 19: del individuo que se contiene bajo cualquier universal.
 - cap. 20: del género: ¿qué es?
 - cap. 21: de la especie.
 - cap. 22: de la comparación del género con la especie y la especie con el género.
 - cap. 23: de la diferencia.
 - cap. 24: del propio.
 - cap. 25: del accidente.

²⁹⁶ Discípulo de Duns Escoto, Pedro Tartareto fue un filósofo y teólogo de finales del siglo xv, además de haber sido rector de la Universidad de París hacia 1480-1490 y un enérgico defensor del escotismo y enemigo declarado del ockamismo y de otras tantas doctrinas nominalistas como la de Gregorio de Rímimi. Comentó asiduamente las obras de Porfirio, Aristóteles, Pedro Hispano y del mismo Escoto. Fue autor de *In universam Philosophiam Opera omnia*, (Venecia, 1623); y es tradición atribuirle el diagrama que sirve para exponer las relaciones lógicas del término medio del silogismo, comúnmente conocido con el nombre de *pons asinorum* —del cual se ocupa De la Veracruz en la *Recogitio summularum*, en donde también puede apreciarse el excepcional grabado que el impresor incluye en la Edición mexicana (1554) de dicho diagrama. Es de observar que, salvo leves variantes, los cuatro principios nominalistas que De la Veracruz cita, están casi tal cual tomados de la obra de Tartareto: *Comentarii in Isagogas Porphyrii et libros logicorum Aristotelis* (Basilea, *s.e.*, 1514, fol. 8va), misma que me fue posible consultar vía internet en la página del Munich Digitisation Centre. The Digital Library Department of the Bavarian State Library (http://www.digitalcollections.de/index.html?c=autoren_index&l=en&ab=Tartaretus,%20Petrus) y de la que extracté dichos principios nominalistas, como puede verse en el aparato de fuentes y traducción respectiva (§105). También puede consultarse el Fondo Digitalizado de la Universidad de Sevilla; sólo que ahí el título de la obra de Tartareto es *Expositio et quaestiones super logicam Aristotelis* (Lugduni, Nicolaus Wolff, ca.1500), y el pasaje transcrito se localiza en el fol. VIIIvb: http://fondosdigitales.us.es/books/digitalbook_view?oid_page=123158.

²⁹⁷ *In log. Arist.* (Basilea, *s. e.*, 1514, fol. 8va = Lugduni, Nicolaus Wolff, ca. 1500, fol. VIIIvb): “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 sobre esta duda. La primera es la de los nominalistas, la cual está expuesta en algunos cuantos principios. Primer principio: toda cosa es singular y ninguna cosa existente en muchos, cuando menos la que es creada, es universal; segundo principio: todo universal es un término común, porque cualquier cosa que se predica es un término y, como el universal se predica, luego entonces el universal es un término; tercer principio: así como un 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; y cuarto principio: aquello que puede decirse universalmente, puede entenderse de dos modos: en un modo, *in essendo*, y tal es el caso de lo que realmente existe en muchos, pero así el universal es nulo; en otro modo, *in significando*, no porque

Primer principio: toda cosa es singular y ninguna es universal existiendo en muchos, al menos la que es creada.

Segundo principio: todo universal es un término común, pues aquello que se predica es un término y, como el universal se predica, el universal es, por lo tanto, un término.

Tercer principio: así como un término común es triple —mental, oral y escrito—, así también el universal es triple.

Cuarto principio: aquello que puede decirse universalmente, cabe entenderlo de dos modos: uno es *in essendo* y tal es el caso de lo que realmente existe en muchos, pero así el universal es nulo; y otro es *in significando*, no porque el universal signifique un algo en común, sino porque significa inmediatamente muchas cosas singulares, tal como el término “hombre” significa a todos los hombres del mundo.

Aquí aparecen, pues, perfectamente referidos los principios que en común comparten todos los nominalistas, y es sobradamente meritorio cómo De la Veracruz consigue en apenas un párrafo lo que a otros autores, incluso modernos, les toma páginas y páginas: precisar en sus rasgos definitorios lo característico del nominalismo.²⁹⁸

Cierto es que detrás de cada uno de estos principios, hay tantas más cosas por saber, que, ignoradas, no permiten dimensionar por qué el nominalismo adquirió una crucial relevancia filosófica y por qué acabó volviéndose flanco de los ataques de la ortodoxia religiosa. Tenemos, pues, que desentrañar a fondo tales principios para captar qué es el nominalismo —al menos el de Ockham—, aunque el camino hay que advertirlo de una vez, es muy árido; y para entender por qué, así lo creo yo, Alonso le da amplia cabida en su *Dialectica* y filosofía en general, a pesar de no haberlo autorizarlo en apariencia, al no presentarlo en carácter de conclusivo, como sí parece hacerlo con esa suerte de realismo moderado de que nos hablan cada una de sus cuatro conclusiones, antes citadas.

Para todo lo cual, el mejor punto de referencia nos lo dará el mismo Ockham de quien en seguida referiré cómo aborda el problema de los universales y su posición al respecto,²⁹⁹ tratando de hacer ver los puntos de conexión que en mi opinión cabe establecer entre él y Alonso de la Veracruz, para así constatar cómo, en efecto, hay nominalismo en este último.

Habría que comenzar siguiendo las mismas distinciones que Ockham va haciendo de lo concerniente a los universales, y siguiendo de paso su agudo procedimiento lógico, para caer en cuenta de que no ha de haber universales;³⁰⁰ si Ockham trata el problema de los universales en

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 principios, establecen muchos otros que pueden verse en sus libros”.

²⁹⁸ Cf. Gonzalo Rodríguez-Pereyra, "Nominalism in Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2008: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/nominalism-metaphysics/>

²⁹⁹ Para la revisión del pensamiento de Ockham, me he valido sobre todo del capítulo que a éste le dedica Mauricio Beuchot en su libro *El problema de los universales*, México, UNAM, 1981, pp. 145-155; más las obras que se irán indicando en nota a pie de página.

³⁰⁰ Cf. Goodman y Quine, “Steps toward a Constructive Nominalism”, en *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 12, Association for Symbolic Logic, 1947, pp. 105–122.

una de sus obras de carácter marcadamente lógico,³⁰¹ será porque, al igual que De la Veracruz o a la inversa éste a semejanza de aquél, dicho problema se le plantea más como uno de orden lógico,³⁰² y es que viene a tratarlo en la *Summa de lógica* con ocasión de una noción axial de la lógica: el término.³⁰³

Y lo primero que advierte Ockham, una vez ahí, es que hay dos términos: uno que es el de primera intención y otro, el de segunda intención; siendo los de primera intención los que designan a las cosas reales, mientras que los de segunda intención designan conceptos de la mente. Y son términos de segunda intención los así llamados cinco universales: el de género, el de especie, el de diferencia, el de propio y el de accidente; de ahí que se haga necesario investigar el propio término de “universal”. Y ciertamente lo hace Ockham pero, no sin razón, partiendo de su opuesto: el “particular”.

Del término “particular” Ockham se da cuenta de que éste posee dos sentidos:

1º “particular” es aquello que es uno y no muchos; y

2º “particular” es aquello que no puede funcionar como signo de muchos.

³⁰¹ La línea de interpretación más actual sobre la posición de Ockham ante el problema de los universales, está centrando su interés en la valoración que Ockham hace del “concepto” como “signo lingüístico natural” y las profundas implicaciones que esto conlleva en la construcción de una revolucionaria “teoría del conocimiento”, enmarcado todo ello dentro de lo que pudiera llamarse una “lógica pragmática”: “Lo que pretendemos (dice T. de Andrés) al calificar el llamado ‘nominalismo’ de Ockham de ‘Filosofía del lenguaje’, es simplemente formular el hecho innegable de que él interpreta el concepto con notable originalidad como signo lingüístico natural; interpretación que a su vez implica toda una visión del conocer como resultado de un sistema (Ockham diría un *complexum*) de signos lingüísticos naturales”. T. de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1967, p. 21.

³⁰² Volviendo sobre la relevancia que guarda el concepto como signo lingüístico y sus implicaciones en la teoría del conocimiento ockhamista, y sobre todo el por qué Ockham trata de ello en sus obras de carácter lógico, afirma Ignacio Miralbell: “Una tesis de fondo en la teoría del significado de Ockham es ésta: el conocimiento es la forma primigenia de significación, o si se quiere, es la significación ‘natural’, y la base de los otros modos convencionalmente instituidos de significación. Esto es lo que explica que Ockham introduzca toda su teoría del conocimiento y su crítica de las ideas universales dentro de las obras lógicas y, más en concreto, en los lugares donde corresponde hablar de la teoría del significado de los términos: en los primeros capítulos de la *Summa totius logicae*, y en el comentario al *Peri Hermeneias* de Aristóteles. La teoría del conocimiento está asimilada a la teoría del significado. Veamos un texto donde se ven las implicaciones histórico-filosóficas que Ockham atribuye a esa equiparación: ‘todas las autoridades que dicen que los universales son de la esencia de las substancias y son en las substancias o parte de las substancias, deben ser entendidas de tal modo que los autores no pretenden sino que tales universales declaran, expresan, explican, refieren y significan las substancias de las cosas’ (*Sum. log.*, 1ª, cap.17, 1, 73-77). De modo que según Ockham los universales son signos que significan una multiplicidad, ya que ‘hay que decir que cualquier universal es una cosa singular y, por lo tanto, no es universal sino por su significado, porque es signo de muchos’ (*Sum. log.*, 1ª, cap. 15, 1, 53-54). Desde un punto de vista histórico-filosófico, esta tesis lleva consigo un rechazo o, mejor, una pérdida de la noción aristotélica clásica de la intencionalidad cognoscitiva y, por lo tanto, Ockham es consciente de ello, una reducción de la teoría del conocimiento a la semántica lógica. El pensamiento se interpreta como un lenguaje mental”. Ignacio Miralbell, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista*, Universidad de Navarra, 1998, pp. 32-33.

³⁰³ Así define Ockham (*Summ. log.*, 1ª, cap. 1, 1.19-20) lo que entiende por “término”: “es la intención o pasión del alma que significa o co-significa naturalmente algo, que se ordena naturalmente a ser parte de la proposición y, por lo tanto, a suponer”; citado por Miralbell, *op.cit.*, p. 32.

Consecuencia de ello es que, para Ockham, si el universal se concibe como una entidad intencional de la mente, el mismo universal resulta ser un particular, pues toda entidad mental es particular. Pero, en vista del segundo de los sentidos de “particular”, el universal por definición no puede ser un particular, pues justamente es signo de muchos.

De aquí que si el término “universal” se asume significando aquello que no es uno en número, dada la última de las negaciones anteriores, nada (concluye Ockham) es universal. Por lo que todo supuesto universal es en realidad una cosa particular, a saber, una “entidad” mental individual: un concepto; de tal forma que no es en sí mismo universal sino sólo en su significación, por cuanto es signo de muchas cosas.

Si nos preguntáramos, pues, por el *status* ontológico del universal, se contestaría que el universal es un algo en sí mismo inexistente, pues sólo es un pensamiento o intención de la mente que hace referencia a cosas particulares, y cuya principal propiedad es su capacidad de significar muchas cosas.³⁰⁴

Pero aún más, para Ockham hay (por así decir) dos clases de universales:

1. Algunas cosas son universales por naturaleza, en tanto signos naturales de las cosas; así, por ejemplo, la intención de la mente, es decir, el concepto, es por su propia naturaleza universal, en tanto que recoge en sí y de inmediato varias cosas.
2. Otras cosas son universales por convención, por cuanto son signos que convencionalmente han sido asignados para significar muchas cosas, tal como la palabra “hombre” que, pese a ser numéricamente una, significa muchas cosas, pero por convención no por naturaleza.³⁰⁵

Sin embargo, Ockham propugna en todo momento para que se le entienda bien y quede en claro que él no admite haya cosa alguna fuera de la mente que sea universal. De lo contrario, cualquier sustancia de un género sería todo el género y, así, por ejemplo, Sócrates sería toda la humanidad; y además se seguiría que el individuo vendría a estar compuesto de muchos universales, con lo cual el individuo vendría a ser para nada particular sino universal, absurdamente.

Ahora bien, antes de seguir adelante, refiriendo las tesis de Ockham sobre los universales (sin por desgracias poder precisarlas con todo detalle para que se entiendan plenamente, pues habría que sortear tras largo tiempo la aridez y densidad de los conceptos aducidos y la forma misma de su presentación), encuentro importante advertir que, aun cuando llanamente, a Ockham y a tantos otros se les agrupa bajo el rubro genérico de “nominalismo”, por considerar a los universales como nombres, es decir, conceptos, deberían hacerse dentro del “nominalismo” significativas distinciones que coadyuvaran a emplear nuevos y mejores términos caracterizadores de a cuantos se ha llamado “nominalistas” y así obtener una más acaba dimensionalidad de los mismos. Así, por ejemplo, el mismo Ockham presenta ciertos problemas de interpretación que, por descabellado que parezca, hay quienes apuntan hacia cierto realismo

³⁰⁴ “Ockham (Miralbell, *op. cit.*, p. 35) concretamente formula dos certezas básicas acerca del conocimiento intencional. Por una parte, que las ideas universales no tienen correlato real en cuanto tales (en su universalidad, en su carácter de relaciones lógicas, etc.); y por otra parte, que sea cual sea el status gnoseológico de tales ideas y su relación con el acto de conocer, en todo caso no son nada más que signos: [...] ‘por ahora basta con decir que la intención es algo en el alma, que es signo naturalmente significante de algo por lo que puede suponer o que puede ser parte de la proposición mental’ (*Sum. log.*, 1^a, cap. 12, l. 40-43)”.

³⁰⁵ Cf. Beuchot, *op. cit.*, p. 146, quien está citando a Ockham, vía la traducción de M. J. Loux, *Ockham's Theory of Terms. Part I of the "Summa Logicae"*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1974, c. 14, pp. 77-79.

latente en el que es considerado tradicionalmente como sinónimo inequívoco de nominalismo.³⁰⁶ Con lo cual quiero llamar la atención sobre ciertos aspectos de la filosofía de Ockham que, como la de Alonso de la Veracruz, están abiertos a discusión y dan cabida, por lo tanto, a que se los entienda en sentido sino dialmetralmente opuesto al generalizado, sí al menos no el más común. Y es que en el caso de Ockham el célebre Ph. Boehner, a quien le debemos las más acabadas ediciones críticas de los textos ockhamista, valora el pensamiento filosófico de Ockham ante el problema de los universales en términos de un “conceptualismo-realista”,³⁰⁷ que no “nominalista”, fundándose sobre todo en que si para Ockham los universales son, como lo hemos visto, entidades mentales individuales, es decir, conceptos que tienen realidad en el alma, ello es realismo pero no extremo sino conceptualista.

Pero el que sea el mismo Boehner el que nos advierta que no cabe sino a riesgo de cometer graves imprecisiones, hablar llanamente de Ockham como un “nominalista”, haciendo caso omiso de otros aspectos de su filosofía que deben ser tomados en cuenta para su mejor valoración, nos abre el camino para marcar que no cabe tomar el término nominalismo en sentido unilateral, como si éste designara inequívocamente bien a todos cuantos son incluidos en él, y para negar que tal término deba asumirse como negación absoluta de los universales. De aquí que emplear términos más exactos que, como tal, precisen tanto el pensamiento filosófico ockhamista como otros, se hace necesario. De lo contrario, se seguirá negando así sin más el que autores como De la Veracruz sean “nominalistas”, si éste término no se sopesa nada bien.

Pues, bien, para una mejor referencia a Ockham y, por ende a De la Veracruz, ahí está el de “conceptualismo” (sin adjetivarlo de realista), que me parece define más claramente la posición ockhamista ante el problema de los universales.³⁰⁸

En efecto, como se verá en lo que sigue, y como de hecho lo hace el mismo De la Veracruz, Ockham distingue el orden de la lógica del orden de la metafísica, reivindicando, como también en su momento procedió Pedro Abelardo, la autonomía del primero con respecto al segundo, sobre todo porque los principios y presupuestos del orden de la metafísica resultan por mucho indemostrables. Por lo mismo, cuando Ockham concluye la más de las veces que los

³⁰⁶ En efecto, hay quienes consideran que la filosofía de Ockham es de corte “conceptualista-realista”, en tanto que el mismo Ockham reconoce que los universales son entidades mentales individuales, que, por lo mismo, tienen realidad en el alma. Cf. Boehner, “The Realistic Conceptualismo of William Ockham”, en *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religio*, núm. 4, New York, Fordham University, 1946, pp. 307-335.

³⁰⁷ Cf. Boehner, *op. cit.*, p. 307

³⁰⁸ Sobre la viabilidad o no de emplear tal terminología (la de “conceptualismo-realista”) en campos como el de la antropología ockhamista de la voluntad, cf. Fernando Domínguez (*Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*, Universidad de Navarra, 2004, p. 9), quien escribe: “es por aquí (se está refiriendo a la teoría de la suposición de Ockham) por donde se pretende redimensionar a Ockham desde la lógica moderna y de la filosofía del lenguaje. Por eso, en ciertos ambientes, ya no se habla de nominalismo, y tampoco de voluntarismo, sino de un ‘conceptualismo realista’”; pero en nota a pie de página (*op.cit.*, nota 8) nos advierte lo siguiente: “Así Marilyn McCord Adams (William Ockham, University of Notre Dame, Indiana, 1987, 2vols.). Anteriormente, Paul Vignaux, Leon Baudry, Philotheus Boehner, Jürgen Miethke, Girard Etzkorn, y más recientemente, Mariano Damiano son los autores que se han empeñado en presentar la gnoseología ockhamista bajo este título (sc. “conceptualismo-realista”) o han defendido la intuición del singular como una opción válida no necesariamente nominalista [...] Es muy discutible si le conviene el calificativo de “realismo” a una teoría del conocimiento que adolece de una interpretación incorrecta del proceso abstractivo del conocimiento humano. Nosotros coincidimos con Olga Larre (*La filosofía natural Ockham*, Eunsa, Pamplona, 2000, p. 6), quien afirma que el pensamiento ockhamista no puede desconocer la metafísica, pero como metafísico condujo precisamente a la disolución de la misma.”.

universales son conceptos, no necesariamente niega que éstos, examinados en el terreno de la metafísica, pudieran ser entidades tal cuales, como tampoco, a la inversa, el que De la Veracruz concluya que los universales son entidades, excluye que (y como de hecho lo dirá) los universales sean en principio sólo conceptos, y máxime en el terreno de la lógica que es al que se avoca la obra en que discute los universales: la *Dialectica resolutio*. No veo, pues, por qué no podría hablarse de conceptualismo en Alonso, dando así a entender que en él Ockham ha repercutido tal vez mucho más de lo que se ha creído.

Pero el punto central para la valoración del “nominalismo” de Ockham a propósito de los universales, está en captar que la filosofía ochamista es, sobre todo, una filosofía del lenguaje, por no decir lingüística, pero sin por ello afirmar, consecuentemente, toda negación de presupuestos de carácter metafísico ni mucho menos exclusión de los mismos.³⁰⁹

En efecto, como lo hacen notar estudiosos de la talla de Vignaux,³¹⁰ la raíz del pensamiento de Ockham hay que hallarla en su teoría filosófico-lingüística³¹¹ de las suposiciones —teoría que el mismo De la Veracruz aborda profusamente en la *Recognitio summularum*, obra previa a su *Dialectica resolutio*.

Rápidamente contextualizada, tal teoría parte de la admisión de tres tipos de lenguaje: el escrito, el oral y el mental. Cada uno de los cuales se compone, por igual, de proposiciones, y éstas a su vez de términos. Y he aquí que los términos pueden tener, una vez puestos en una proposición, tres suposiciones y/o acepciones: material, personal y simple. Pues bien, un término está en suposición material cuando se designa a sí mismo como mera entidad lingüística; así, por ejemplo, el término “hombre” en la proposición “hombre es bísilabo”. En cambio, tal término está en suposición personal cuando designa una entidad extralingüística individual, así, por ejemplo, en la proposición “el hombre se dio a la fuga”. Y está suposición simple cuando se asume como un algo común, por ejemplo, “el hombre es una especie”. Y es, precisamente, a este último, es decir, al término en suposición simple, al que se le llama “universal”. Pero (he aquí la raíz e inicio de los problemas) cuando un término se emplea en suposición simple, se entra en terrenos que no son, en rigor, de lógico-lingüísticos, sino más bien metafísicos. Pues, cabe preguntarnos aquí junto con Ockham, ¿qué es ese algo común que designa el término “hombre” tomado en suposición simple? Un realista nos respondería, muy seguramente, que ese algo común que designa el término “hombre”, es una entidad o naturaleza compartida igual y esencialmente por todos los individuos de los que quepa aplicarlo, colegidos dentro de un mismo género o especie. Pero Ockham nos contestaría que ese algo común es, en principio, antes que otra cosa, solamente un algo pensado, sin que ello implique necesariamente la existencia de ese algo común, como no sea meramente en el alma, es decir, como concepto de la mente. Revisando, pues, la teoría de la suposición ochamista uno se va dando cuenta de que leer a Ockham es como si, con otras palabras, se estuviera oyendo a Peirce y su teoría del signo

³⁰⁹ Estamos, pues, de acuerdo con Larre, quien ciertamente acepta que el pensamiento filosófico de Ockham no puede desconocer la metafísica; si bien como pensamiento metafísico condujo, paradójicamente, a la disolución de la misma. Cf. Olga Larre, *La filosofía natural Ockham*, Eunsa, Pamplona, 2000, p. 12ss.

³¹⁰ P. Vignaux, *Nominalisme au XIV^e siècle*, Paris, Vrin-reprise, 1982 (1948), p. 19. Del mismo Vignaux es clásica su entrada sobre el nominalismo en el *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1931, cols. 717-784, s.v. “nominalisme”; como también su entrada a Ockham, en *ib.*, cols. 876-889, s.v. “Occam”.

³¹¹ Para ahondar en ello, cf. el acendrado estudio de Teodoro de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969.

lingüístico.³¹² Pues queda claro que hay ciertos términos en el lenguaje que suponen un algo igualmente compartido por las especies, como la humana, sin que nos sea dado desentrañar hasta sus últimas consecuencias si ese algo en común sea más que un solo signo: una sustancia *per se*; en todo caso, la determinación de ello está más allá de los campos del lenguaje, en el cual —nos está diciendo Ockham— tenemos la certeza primera de que ciertos términos son, en principio, signos o conceptos comunes de las cosas, sin descartar —entiéndase *cum granu salis*— que, como reiteradamente lo dice Ockham, su más profundo análisis metafísico llegara a concluir su plena existencia extra-mental-objetiva, si es posible. Se está, por lo menos, en lo cierto cuando se los entiende como conceptos comunes. Si implican más, ello es tarea del metafísico, nos recalcan Ockham y el mismo De la Veracruz.

Pero antes de poner frente a frente los textos de fray Alonso de la Veracruz y aquellos de Ockham en que, con una similitud más que evidente, ambos nos hacen saber que entienden los universales en el campo de la lógica como conceptos, difiriendo para después el valorar si en el campo de la metafísica y la ontología los universales resultaran ser entidades; conviene continuar revisando la raíz “filosófico-lingüística” del pensamiento de Ockham que, no me cabe la menor duda, repercute en las consideraciones de índole lógica que Alonso de la Veracruz no pierde la oportunidad de señalarlas, vez tras vez, en su *Dialectica resolutio*, sabiendo bien leerla.

Decía, pues, párrafos antes, que Ockham recalca en varias de sus obras y en contra de las posiciones realistas, que ninguna cosa fuera del alma (lo cual ha dado en qué pensar a su más acendrados comentadores, pues pareciera como si, por momentos, ni Ockham mismo negara categóricamente la existencia objetiva de los universales, y no solamente mental) puede ser universal. Solamente es real fuera del alma lo individual, pues, lo afirma él, lo universal únicamente se da en la mente:

Ideo dico quod universale non est in re nec realiter nec subiective, non plus quam haec vox: homo, quae est una vera qualitas, est in Socrate vel in illis quos significat: hoc universale est pars singularis respectu cuius est universale non plus quam vox est pars sui significati.³¹³

Es claro, pues, que para Ockham todo supuesto universal no viene a ser sino un signo común de ciertas colectividades de cosas, al modo como ciertas palabras (*vozes*) lo son de ciertas cosas en conjunto:

Ipsa vox vere et sine omni distinctione praedicatur de suo significato, non pro se, se pro suo significato, ita universale vere praedicatur de singulari suo, non pro se, se pro singulari suo.³¹⁴

Aparece aquí corroborada una característica afín a todos los así llamados nominalistas: el sostener que un universal es una *vox*, que opera cual signo de las cosas. Es el mismo Vignaux quien así nos los advierte en el excelente esquema histórico que, en 1938, trazó del comúnmente llamado “nominalismo”. Y es que, precisamente, es esta la postura más acentuada de Ockham, según yo mismo lo veo —y que es con mucho, posteriormente, la del mismo Peirce—: hay signos de las cosas:

³¹² Y ello a pesar de que se ubica a Peirce en la vía del realismo, y un realismo cercano al de Duns Scoto. Cf. Paniel Reyes Cárdenas, “Duns Scoto and Peirce on the importance of Universals and Scientific Realism”, en *Escritos*, núm. 56, Medellín/Colombia, Universidad Pontificia Bolivariana, 2018, pp. 83-106

³¹³ Citado por Vignaux, en “nominalisme”, col. 741

³¹⁴ *Id.*, col. 741

Entre lo uno y lo otro (*sc.* lo individual y lo universal), Ockham propugna por una distinción radical. De aquí que si no hay esencias distinguidas de los existentes singulares, los universales se refieren al ser como signos, que no son las cosas en mayor medida que los nombres mismos no son las realidades que designa.³¹⁵

No en vano el mismo De la Veracruz nos lo ha advertido cuando, sumando en cuatro principios lo más definitorio de un nominalista al estilo de un Guillermo de Ockham, nos hace saber al mencionar el cuarto de esos principios, que el universal es signo de las cosas, pero *non pro se* sino *pro singulari suo*; con lo cual enfatiza que el universal no designa un algo común a varios individuos, existente de suyo, como si fuera una sustancia universal o entidad *per se*, sino designa a los individuos mismos:

Cuarto principio: aquello que puede decirse universalmente, cabe entenderlo de dos modos: uno es *in essendo* y tal es el caso de lo que realmente existe en muchos, pero así el universal es nulo; y otro es *in significando*, no porque el universal signifique un algo en común, sino porque significa inmediatamente muchas cosas singulares, tal como el término “hombre” significa a todos los hombres del mundo.³¹⁶

El universal es, pues, entendido como signo, por Ockham y los que le siguen. De hecho, el mismo Vignaux conserva tal apreciación de Ockham en el libro que dedicó al estudio del nominalismo en el siglo XIV, y que escribió en 1948. Interesante es, sin embargo, señalar que pese a no haber para Ockham naturalezas tales distintas de sus individuos y llamadas universales, ello no impide la posibilidad de que haya proposiciones universales.

Basta, en efecto, que los universales, términos de las proposiciones, representen (*suponere pro*) las cosas singulares. Pero ellas no parecen tener en sí mismas nada que funde la universalidad del concepto. Evidentemente, no le ofrecen ningún fundamento que sea, en cualquier grado, universal, común, no diferente y a este título discernible en el seno de los individuos.³¹⁷

Efectivamente, aun cuando los individuos son semejantes unos con otros, sin embargo son radicalmente distintos entre sí, no habiendo uno solo igual a otro. No convienen unos con otros por virtud de una “tercera cosa” que vendría a ser una supuesta entequeia metafísica, una tal “naturaleza” común a todos los de un mismo género o especie:

Esta concepción de los universales se precisa al aplicarla a los géneros y a las especies. El género no comporta evidentemente ningún fundamento distinto en las esencias, en la interioridad — intraneitas — de la cosa de la que se afirma: sería admitir en lo real un grado de comunidad, de universalidad. El género concierne a la cosa entera — *importat totam rem* —. Es lo que permite clasificar bajo el concepto genérico de substancia entes simples tales como los ángeles. La diferencia específica se refiere a una parte esencial — *importat partem rei* —: así en la definición del hombre, “racional” se refiere al alma intelectual. En consecuencia, no hay verdaderas diferencias entre los entes que carecen de partes: sólo hay verdadera definición por género y diferencia en las substancias compuestas.³¹⁸

³¹⁵ Paul Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media*, México, FCE (Breviarios), 1958, p. 166.

³¹⁶ *Dial. res.*, I, ¶ 105

³¹⁷ Vignaux, *Nominalisme au XIV^e siècle*, Montreal, Institut d'Études Médiévales, 1948, pp. 89-90.

³¹⁸ *Id.*, pp. 91-92.

Se entiende, pues, que Ockham admite la tradicional división de los entes: en simples y compuestos, hecha la salvedad de que en los que son compuestos las partes no dejan de ser tan individuales como su todo. De aquí que entre sus componentes no haya uno solo que implique una tal comunidad o universalidad ontológica ni metafísica. Con lo cual, Ockham acaba por concluir que no hay en los individuos nada de común o comunicable en sí mismo, ni aun “por obra del poder de Dios”.³¹⁹

En suma, tras haber revisado el *status* que Ockham le da a los universales, que no es otro sino el de conceptos sin fundamento en las naturalezas o esencias, sino sólo en los individuos mismos agrupados en conjuntos, éste, como lo han señalado los especialistas,³²⁰ asume una postura tal que bien cabe designarla con el nombre de “conceptualismo” más que de “nominalismo”.

En efecto, como puntualmente hace hincapié en ello Vignaux en su artículo de 1977, y hoy día nos va siendo más claro, el pensamiento filosófico de Ockham con respecto al problema de los universales, se cimienta en una actitud marcadamente lógico-lingüística,³²¹ la cual recuerda muy de cerca la del mismo Peirce, a quien ya me he referido, pero también a muchos otros filósofos analíticos, como pudiera ser Nelson Goodman.³²²

Hasta aquí, pues, he trazado en líneas muy generales la que me parece es la más marcada postura de Ockham ante los universales, y que, considero, no dista en gran medida de la de Alonso de la Veracruz; y ella es que, tanto para el uno como para el otro, los universales han de entenderse en el terreno de la lógica como conceptos, sin excluir así, que en otros campos como el de la ontología o la metafísica, los universales pudieran, en efecto, ser sustancias o esencias en sí mismas. Pues no ha de olvidarse que el mismo Boehner, uno de los más grandes especialistas en Ockham, y a quien como ya lo he dicho, le debemos la edición crítica más acusiosa hasta el momento de las obras ockhamistas, no duda en calificar de “conceptualismo *realista*” la postura de Ockham, basándose en todas aquellas veces en que el mismo Ockham acepta la universalidad de los conceptos del alma. Lo cual nos habla de que aun en el caso de Ockham no está dicha la última palabra, como para que inequívocamente se le considere el más acérrimo detractor de los universales o, lo que es lo mismo, el más acerbo de los nominalistas. Y es que (para mi es claro) Ockham distingue fuertemente, y no sin razón, el orden de la lógica del orden de la metafísica y la ontología, tal como lo hace el mismo Alonso de la Veracruz, pero sin que, como consecuencia de dicha distinción, uno de esos órdenes tenga que atentar contra el otro.³²³ Así obran Ockham y Alonso de la Veracruz, según creo, al proponer las así llamadas “primeras” y “segundas intenciones”,³²⁴ que es en donde más llama la atención la similitud que hay entre ellos, hablando los dos de los universales.

En efecto, y aunque parezca una contradicción, Alonso de la Veracruz tras haber establecido aquellas cuatro conclusiones en que da cabida a los universales, no deja en ningún

³¹⁹ Cf. Beuchot, *op. cit.*, p. 155

³²⁰ Cf. Julius R. Weinberg, “Ockham’s Conceptualism”, en *The Philosophical Review*, núm. 5, Duke University Press, 1941, pp. 523-528.

³²¹ Cf. Vignaux, “La problématique du nominalisme medieval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels”, en *Revue Philosophique de Louvain*, núm. 75, 1977, p. 304ss.

³²² Además de Goodman, otros autores cuyo nominalismo parece innegable son Wittgenstein, John L. Austin, Peter. F Strawson y Quine. A cada uno de ellos, Mauricio Beuchot les dedica en *op. cit.*, pp. 311ss., capítulos muy ilustrativos.

³²³ Cf. James Lindsay, “The Logic and Metaphysics of Occam”, en *The Monist*, núm. 4, Oxford University Press, 1920, pp. 521-547.

³²⁴ Cf. Paul Vicent Spade, “Ockham on Terms of First and Second Imposition and Intention, with Remarks on the Liar Paradox”, en *Vivarium*, Brill, 1981, pp. 47-55.

momento de llamar la atención sobre la capacidad que posee el intelecto para elaborar conceptos de valor universal pero sin que necesariamente estos conceptos sean más que conceptos, al punto de que tengan correlato en la realidad; y aun cuando el intelecto considere cierta naturaleza común a varios de los individuos que el mismo recoge en un solo concepto, ello no quiere decir que esa supuesta naturaleza exista tal cual, sino solo el que el intelecto la tiene en consideración, como si existiera, pero no porque, repito, exista tal cual; en sus propias palabras, así lo expresa De la Veracruz:

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.³²⁵

Consta, por estas palabras de De la Veracruz, que es el intelecto el que forma conceptos universales, considerando una naturaleza común, más no admitiendo (sin mayor análisis) la existencia en sí misma de esa naturaleza; con lo cual, es como si sutilmente Alonso tampoco se situara, por completo, de parte de los así llamados realistas, dando cabida así a otras posturas, tal como el conceptualismo de Ockham,³²⁶ según lo percibo.

Es, sobre todo, en su teoría de las segundas intenciones allí donde los paralelismos entre Alonso de la Veracruz y Ockham son más notorios. Cabe apuntar desde ahora que, para ambos filósofos, las segundas intenciones son a la lógica lo que las primeras intenciones son a la metafísica.

Dada cierta tradición que nos remonta hasta aquel pasaje del Génesis, en que el hombre dando cumplimiento a la voluntad divina, asignó a cada cosa un nombre a fin de que éste expresara la naturaleza de las cosas, los realistas hicieron común bando, llegando a sostener que ello era porque existe una correlación isomórfica e íntima entre las cosas y las palabras, que son signos de aquéllas. Y no sólo en los textos bíblicos hallaron sustento a sus afirmaciones sino también en Aristóteles quien frecuentemente afirma que lo que acontece con las palabras, acontece también con las cosas, de que aquéllas son signos.³²⁷ Se entiende que en la base de tal correlación isomórfica entre las palabras y sus cosas, está la aceptación de la existencia de universales.

Sin embargo, filósofos como Pedro Abelardo y luego el mismo Ockham, fueron minando el terreno, al disociar aquel binomio tradicional de “palabras y cosas”. Por ejemplo, Abelardo llegó a sostener, poniendo el dedo en la llaga, que palabras tales como son las que refieren una especie o un género (*sc.* “animal” y “hombre”), son sólo expresión, y no más, de una noción que el intelecto aplica a muchos individuos, recogidos bajo una misma categoría conceptual (para todos los hombres, la de hombre). Pero, contra los realismos de índole

³²⁵ *Dial. res.*, I, ¶ 29

³²⁶ Cf. Lindsay, *op.cit.*, pp. 521-522: “The universal was to Occam only a common conception made by mental abstraction from the individual things (*conceptus mentis* signifying *univoce plura singularia*). Nominalism denied the existence of anything but the concrete. The real value of universals was denied by Occam. When, however, Occam is so often spoken of as representing extreme nominalism, it seems worth while to remember that a large strain of realism yet appears to have remained in him and other nominalists —so much indeed that his has sometimes been called pseudo-nominalism— since the analytical power of lenguaje was directed by them toward the interpretation of nature. The nominalism of Occam had real affinities, too, with conceptualism. Indeed, there have been thinkers who classed Occam as a conceptualist”.

³²⁷ *Cf. Ref. sof.*, 165a6-13.

“metafiscistas”, lo que Abelardo estaba poniendo duramente en tela de juicio era el hecho de que, no por que haya palabras de valor genérico, haya que conceder a la vez la existencia de universales; aun más, cuando consta que las cosas son y existen, sin la menor duda, en estricta singularidad. Por lo tanto, la palabra “hombre” no es, para nada, afirmación categórica de una naturaleza común a todos los hombres, sino solo una noción común aplicable a ellos, vía la obra del intelecto.

Y es, precisamente, todo ese andamiaje que Pedro Abelardo levantó, el que acabará de rematar y solidificar Ockham mismo con su tesis de las segundas intenciones, por la que Alonso de la Veracruz también discurre.

En efecto, al glosar Alonso de la Veracruz lo que vale entender por primeras y segundas intenciones, recoge la acepción de “concepto” que, aun antes de Ockham, Avicena ya había utilizado como equivalente de términos de primera y, sobre todo, segunda intención,³²⁸ pero que Ockham enfatizará todavía más:

Para solucionar la cuestión —dice De la Veracruz— debe señalarse que, entre los dialécticos, “intención” es un concepto del intelecto; de ahí que 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.³²⁹

Y pasa, en seguida, De la Veracruz al meollo del asunto, al traer a colación lo que es una segunda intención, hasta concluir más adelante que los universales en el orden de la lógica son términos de segunda intención, antes que de primera intención:

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 intelegido el concepto “hombre”, el intelecto reflexiona la cosa antes aprehendida, porque es potencia reflexiva, y atendiendo al hecho de que tal naturaleza así abstraída les conviene a muchos en número, forma un segundo concepto, a saber, el de la especie, por el cual se significa aquella propiedad, es decir, el convenir a muchos.³³⁰

Claro que para entender por qué Ockham anda aquí en los textos de Alonso, hay remitirnos una vez más al mismo Ockham, de modo que éste nos sea más palpable en aquél.

A reserva de lo que ya quedó apuntado sobre Ockham, es de señalar ahora, que en el pensamiento de Ockham el universal es, ante todo, una “intención de la mente”, que el intelecto expresa en una palabra de valor cuantitativo, y no cualitativo, aplicable a un conjunto de sustancias concretas; a efectos de lo cual, el intelecto distingue dos actos: “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”.³³¹ Y a estos dos actos corresponden a su vez una primera y una segunda intenciones; sólo que una primera intención, dice Ockham, es “una cosa realmente existente”,³³² mientras que una segunda intención es “algo en el alma aplicable a las cosas y

³²⁸ Cf. Kwame Gyekye, “The Terms Prima Intentio and Secunda Intentio in Arabic Logic”, en *Speculum*, The University of Chicago Press, 1971, pp. 32-38.

³²⁹ *Dial. res.*, I, ¶ 161

³³⁰ *Dial. res.*, I, ¶ 162

³³¹ *Summ. Log.*, I^a, cap. 14.

³³² *In Sent.*, I, d. 23, q. 1: “intentio prima vocatur res realiter existens”

predicable de los nombres de las cosas, por ejemplo, género, especie y semejantes”;³³³ con lo cual, el universal es una segunda intención, es decir, un concepto cuantitativo, válido para varios, pero siempre concepto.

Sobre esta línea discurrirá Ockham, obra tras obra, llamando además la atención sobre un punto: los universales son segundas intenciones y son, entendidos como segundas intenciones, el sujeto (sc. el objeto de estudio) propio de la lógica, tal como vendrá a concluirlo el mismo De la Veracruz.

Así, pues, una vez glosado qué ha de entenderse por primeras y segundas intenciones, De la Veracruz concede que los universales son, antes que cosas tal cuales, sólo segundas intenciones en cuanto contenidos de la lógica. De lo cual cabe extraer que para De la Veracruz, el universal es, como para Ockham, una entidad lógica de valor predicativo múltiple, por sobre toda otra consideración; de tal forma que, sea lo que el universal en última instancia, no implica, desde un principio, el reconocimiento de una naturaleza de tal o cual condición, más allá de la individual. Y si cabe decir que el universal tiene existencia, ello es solo por la que, vale decirlo, cobra en el intelecto. Es el universal el resultado de la actividad del intelecto. Es, pues, en lógica un mero término común.

Los universales vienen a ser así, entendidos en lógica, conceptos de conceptos (segundas intenciones); es decir, son conceptos de mayor extensión y predicabilidad que, fundamentándose en los primeros conceptos (primeras intenciones) que el intelecto obtiene de las sustancias particulares o individuos, colige luego en otros conceptos de más abarcabilidad lo que de común tienen tales o cuales individuos entre sí, sin presuponer necesariamente que lo que obtiene en común el intelecto, una vez colegido de las sustancias individuales, tenga que ser, más que solo un concepto, un algo en sí mismo dotado de entidad. Tales son las afirmaciones de Ockham como también del mismo De la Veracruz. Pero conste que ni Ockham ni tampoco De la Veracruz niegan categóricamente que los universales, sopesados en términos de la metafísica, puedan ser verdaderas sustancias de suyo; sólo que, de ser así, será a ojos del metafísico, pues a ojos de un lógico los universales son conceptos de conceptos.

De hecho, Ockham y De la Veracruz insistirán una y otra vez en que el hombre de lógica ha de considerar los universales, por cuanto a la lógica respecta, sólo como segundas intenciones, de tal forma que quede en manos del metafísico llegar a concluir si, en efecto, los universales son entidades de por sí (primeras intenciones).

Así lo expresa Ockham, en *In Sent. I*, d. 23, q. 1:

utrum autem talia (sc. universalia) 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 aliquo significato suo; utrum autem illud commune sit reale vel non sit reale, nihil ad eum sed ad metaphysicum.

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 ese algo común, es real o no, no le corresponde a él sino al metafísico.

³³³ In Sent., I, d. 23, q. 1: “intentio autem secunda vocatur aliquid in anima rebus applicabile, praedicabile de nominibus rerum sicut sunt species, genus et similiter”.

Y así también lo expresa De la Veracruz:

Dialectica tractat de universalibus pro quanto substant secundis intentionibus, hoc est, sic tractat de universalibus, ut non secundum absolutam considerationem, sed secundum quod conveniunt esse universalia per operationem intellectus, abstrahendo a singularibus [...] 205. Ex quo sequitur quod ad dialecticum expectat de istis universalibus considerare non absolute, sed pro quanto substant secundis intentionibus.³³⁴

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, tras abstraerlos de los individuos [...] De aquí se sigue que al dialéctico le concierne considerar los universales no de modo absoluto, sino por cuanto se subordinan a las segundas intenciones.

Aún más, De la Veracruz (me parece) acaba, pese a lo que pese, por concluir todo ello hasta con más firmeza que Ockham, cuando resolviendo los argumentos que se oponen a considerar los universales como segundas intenciones y objetos de estudios propios de la lógica, nos dice:

[Solutio] Ad argumentum in contrarium, quando dicitis: “aliae scientiae sunt de universalibus,³³⁵ ergo haec non peculiariter habet pro subiecto universale”, 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. Et simili modo in omni scientia dicendum. Sed dialecticus sic tractat de homine universali prout nomine secundae intentionis significatur, prout operatione intellectus est cognitum³³⁶ esse quandam specificam naturam communem omnibus hominibus. Et sic patet solutio argumenti.³³⁷

[Solución] Con respecto a aquel argumento en contra,³³⁸ que alegaba que, además de la dialéctica, hay otras ciencias reales que tratan de los universales, de tal modo que, de ser así, ésta no tendría peculiarmente al universal como su propio sujeto, todo ello es de solucionarlo concediendo como verdadero que hay otras ciencias reales que tratan de los universales, pero de modo absoluto y no por cuanto se subordinan a las segundas intenciones. En efecto, cuando el físico trata las propiedades del hombre, no lo hace por cuanto éstas se significan con el nombre de alguna especie o algún género, sino con el nombre de alguna primera intención. Y algo semejante aplica en el caso de toda otra ciencia real. Pero el dialéctico somete a estudio al hombre universal por cuanto éste se significa con un nombre de segunda intención y por cuanto, mediante la operación del intelecto, viene a conocer que hay cierta naturaleza específica que todos los hombres tienen en común. Queda así resuelto el argumento.

Dicho en conclusión, los universales (nos dice De la Veracruz con Ockham) lo son, en principio y vía la lógica, *in praedicando*, no *in essendo*. Y ello es nominalismo —o como yo lo llamo, aduciendo un mejor término de valoración, conceptualismo.

Y es que, efectivamente, ya también nos los había dicho así de claro De la Veracruz, sólo que por vía aquella vez de la retórica, cuando glosándonos el famoso proemio de los universales de Porfirio, trae a colación las palabras del mismo San Agustín a este respecto:

³³⁴ *Dial. res.*, I, ¶ 203

³³⁵ Cf. *Dial. res.*, I, ¶ 197

³³⁶ est cognitum] est sic cognitus *M* : est cognitus *S*

³³⁷ *Dial. res.*, I, ¶ 212

³³⁸ Cf. *Dial. res.*, I, ¶ 197

Circa illud quod dicit “ab altioribus quaestionibus abstinendum”:³³⁹ 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.³⁴⁰

Ahora bien, cuando Porfirio dice que ha de abstenerse de cuestiones más profundas,³⁴¹ es de entender que con ello difiere de momento el problema de los universales, pues, tal como lo explica san Agustín en el prólogo de su *Lógica*, el constructor de una casa no tiene por qué dar razón de la naturaleza en sí de los materiales con que ha de erigirla, pues es atribución del filósofo determinar si éstos son en esencia fríos o calientes, fructíferos o estériles; de tal modo que si esto le correspondiera en algo al constructor, sería sólo en tanto que es propio de su arte sopesar si los materiales son duros o blandos, rectos o curvos; así también el hombre de lógica sólo debe tratar hasta qué punto los universales resultan ser sujetos y predicados, sin mayores connotaciones de por medio.³⁴²

Revisado, pues, el problema de los universales que hace De la Veracruz, y siguiendo la distinción que él mismo establece en universales *in essendo* e *in praedicando*; y sobre todo cómo al lógico sólo le corresponde el estudio de los universales en sus funciones predicativas, es de concluir que la dialéctica de Alonso de la Veracruz no dista realmente de las doctrinas filosóficas de un Pedro Abelardo y un Guillermo de Ockham.

³³⁹ Cf. *Dial. res.*, I, ¶ 81

³⁴⁰ *Dial. res.*, I, ¶ 85

³⁴¹ Cf. *Dial. res.*, I, ¶ 81

³⁴² *not. ms.*: disputare utrum universalia sint in singularibus per se separata ad physicum et me physicum expectat, an subiectibilis et praedicabilis ad logicum (en efecto, discutir si los universales existen en las cosas singulares o subsisten, por sí mismos, separados concierne al físico —y yo soy físico—, pero si los universales son sujetos o predicados, eso es atribución del lógico).

III. CRITERIOS DE LA REVISIÓN CRÍTICA

Para la revisión crítica del texto observé los siguientes criterios:

- Como texto base, elegí la primera edición impresa en México, en el año de 1554 (*M*) y la coteje con la penúltima hecha en Salamanca, en el año de 1569 (*S*) — pues no me fue posible acceder a la última, por diversas circunstancias; de tal forma que el texto que el lector tendrá al frente, corresponde en sí a la primera, pero con la incorporación de aquellas lecturas con que De la Veracruz la mejoró.
- No obstante ello, toda variante —de adición, supresión o corrección— consta en el aparato crítico, para cuya elaboración consideré más apropiado presentar confrontadas, tal cual, las lecturas de una y otra ediciones, pues de haber optado por el así llamado “aparato negativo”, éste no siempre deja en claro qué había en una y qué en la otra.
- La disposición del texto —con sus respectivas divisiones en capítulos, cuestiones y glosas, así como en argumentos a favor y en contra, conclusiones y soluciones— aparece tal cual está en *M* y *S*.
- Actualicé la puntuación del texto, pero no sin confrontar ambas ediciones y sin dejar de consignar en el aparato crítico aquellos casos en que la puntuación de una u otra pudiera ofrecer una lectura sustancialmente distinta; así, por ejemplo, la oración subordinada causal con la cual inicia todo el texto (*cum prima intellectus operatio...*) *M* la desliga de su oración principal (*agendum erit...*) por un punto y seguido; desde luego, lo suprimí y en su lugar puntué con una coma, tal cual corrige *S*.
- También actualicé la ortografía; de tal modo que reservé la grafía “u” para la vocal y “v” para la fricativa sonora. Por ejemplo: *demonstrativum* en vez de *demonstratiuum*; y, por lo mismo, no conservé el uso, poco regularizado, de las grafías “æ”, “œ” y “e” para notar los diptongos “ae” u “oe”, ni tampoco, la grafía “qu” para indicar las formas compuestas con el tema de *perfectum*. Así, por ejemplo, en vez de *sumus sequiti*, tal como está en *M* y *S*, consigné *sumus secuti*.
- Cuando una palabra se repetía con una misma grafía peculiar y yo opté por otra más actual o bien porque así apareció en *S*, la registré sólo la primera vez, con tal de dar brevedad al aparato crítico. Por ejemplo: *M* escribe *sinonomum* y *S*, *synonymum*; preferí la segunda y la registré una sola vez.
- Por brevedad y coherencia, apliqué el mismo procedimiento en los casos de supresión o adición.
- Todas las apostillas marginales que registraban *M* y *S*, las coloqué al principio de su propio párrafo y entre corchetes cuadrangulares. En su mayoría, éstas son indicaciones sumarias de contenido; de ahí que el lector tendrá una rápida noción de lo expuesto por De la Veracruz, con ellas a la vista.
- Numeré en arábigos cada uno de los párrafos a fin de que, con la sola indicación del número, pueda referirse cualquier parte del texto, tal y como lo hizo Ernest J. Burrus, SJ., con la relección *De dominio infidelium et iusto bello* del mismo De la Veracruz y Roberto Heredia reprodujo en su edición.
- Con excepción de las abreviaturas utilizadas para señalar partes de alguna obra o tratado, como son cuestiones, artículos y lecciones, todas las restantes las desaté.
- Al margen anoté la foliación del texto base: número de folio, recto o verso, y columna.

- Dentro del texto indiqué las referencias cruzadas que De la Veracruz hace de unos a otros párrafos.
- Con respecto a las obras y autores que De la Veracruz cita, debo señalar que tantas y cuantas veces logré localizar el pasaje exacto o al menos aproximado lo registré en el aparato de fuentes, de acuerdo con nuestras ediciones y criterios actuales, y lo reproduje ahí mismo, en griego o en latín, con su respectiva traducción a un lado, seguro de que le será de gran utilidad al que quiera conocer de cerca al filósofo agustino, tener a la mano la fuente tal cual de su pensamiento.³⁴³
- Igual hice con las referencias bíblicas que De la Veracruz aduce, pero valiéndome de una sola licencia: añadí el número del o los versículos.
- Por último, como dentro de la *Dialectica resolutio* De la Veracruz incluye, capítulo a capítulo, la traducción latina de la *Isagoge* de Porfirio preparada por el humanista griego Argyrúpilo de Bizancio, y como a mí me fue hacedero conseguir dos ediciones más de dicha traducción en The Digital Library Department of the Bavarian State Library,³⁴⁴ colacioné las que constan tanto en *M* como en *S* con las otras dos:

1. *Aristotelis Stragyrite Dialectica: cum quinque vocibus Porphyrii*, Argyropilo traductore, Augustae Vindelicorum, 1517.

2. *Porphyrii Phoenicis Isagoge, id est, introductio in dialecticen. Item: Aristotelis Stagiritae Principis philosophorum Opera omnia quae pertinent ad inventionem et indicationem dialecticae*, Argyropolo Bizantino interprete, Coloniae, apud Maternum Cholinum, 1586.

Tras hacer la colación de las ediciones de Ausburgo (*A*) y Colonia (*C*³)³⁴⁵ con las de *M* y *S*, resultó una cantidad bastante considerable de variantes, que por lo mismo consideré conveniente registrarlas pues, por una parte, nos hablan de la transmisión textual que tuvo la traducción de Argyrúpilo —cuyo estudio aún sigue pendiente— y, por otra, nos permiten apreciar la propia tradición textual que De la Veracruz, junto con la Universidad de Salamanca y la México, parece sostener frente a otras como las que entre sí guardan muy de cerca *A* y *C*; y que bien a bien es la que De la Veracruz trae al Nuevo Mundo.

³⁴³ Al final de todo este trabajo de revisión crítica, consta la Bibliografía, y dentro de ella dos primeros apartados: en uno aparecen indicadas las ediciones conforme a las cuales reproduje en el aparato de fuentes los textos latinos y griegos; y en el otro, las traducciones citadas y, por lo tanto, el nombre de los traductores.

³⁴⁴ <https://www.digitale-sammlungen.de/index.html?c=suchen&ab=&kl=&l=en>

³⁴⁵ Designé a esta edición de la traducción del Argyrúpilo con la sigla y superíndice *C*³, pues ésta fue la tercera que se hizo ahí mismo en Colonia, y recoge, por lo tanto, las dos anteriores (1560 y 1579), con mejoras y notas marginales sobre lo que se lee en el original griego de la *Isagoge*.

IV. SIGLAS, SIGNOS Y ABREVIATURAS

Ediciones colacionadas de la *Dialectica resolutio*:

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.

Traducciones colacionadas de la *Isagoge* de Argyrópilo, amén de las incluidas en *M* y *S*:

A Aubsburgo, 1517

Aristotelis Stragyrite Dialectica: cum quinque vocibus Porphyrii, Argyropilo traductore, Augustae Vindelicorum, 1517.

C Colonia, 1579

Porphyrii Phoenicis Isagoge, id est, introductio in dialecticem, Argyropolo Bizantino interprete, Coloniae, apud Maternum Cholinum, 1586.

Autores y obras

Alonso de la Veracruz
Dial. res. *Dialectica resolutio* / *Lógica dialéctica*
Ph. sp. *Physica speculatio* / *Física*

Amonio
In Isag. *In Porphyrii Isagogen sive V voces* / *Comentarios a la Isagogé de Porfirio*

Aristóteles

An. post. *Analytica posteriora / Analíticos posteriores*
Cat. *Categoriae / Categorías*
De an. *De anima / Sobre el alma*
Eth. Nic. *Ethica Nicomachea / Ética a Nicómaco*
Int. *De interpretatione / Sobre la interpretación*
Metaph. *Metaphysica / Metafísica*
Ph. *Physica / Física*
Soph. el. *Sophistici elenchi / Elencos sofísticos*
Top. *Topica / Tópicos*

Cayetano

In III^a *Commentarii in III^a Summae theologiae / Comentarios a la III^a de la Suma teológica*

Cicerón

Inv. rhet. *De inventione rhetorica / Sobre la invención retórica*
Tusc. *Tusculanae disputationes / Discusiones en Túscolo*

Domingo de Soto

In dial. Arist. *In dialecticam Aristotelis commentaria (Salmanticae, in aedibus Dominici a Portonariis, 1574)*

Duns Scoto

In Sent. *Commentarii in libros Sententiarum Petri Lombardi = Opus oxoniense*

Eurípides

Aeol. *Aeolus / Eolo*

Eusebio

Hist. eccl. *Historia ecclesiastica / Historia de la Iglesia*

Guillermo de Ockham

In Porphy. *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus / Comentario a la Isagogé de Porfirio*

In I Sent. *Scriptum in primum librum Sententiarum Petri Lombardi / Comentario al primer libro de las Sentencias de Pedro Lombardo*

Summ. log. *Summa logicae / Suma de lógica*

Horacio

Ars P. *Ars poetica / Arte poética*

Juan de Santo Tomás

Ars log. Ars logica. II^a: explicatio textus Isagogis Porphyrii / Arte de la lógica. IIa: comentario a la Isagogé de Porfirio

Persio

Sat. Satirae

Píndaro

Carmina Nemeaea

Platón

Teeteto

Sofista

Plotino

Enn. Enneades

Porfirio

Isag. Isagoge / Isagoge

Q. Curcio Rufo

[*Hist.*] [*Historiae Alexandri Magni / Historia de Alejandro Magno*]

San Agustín

De divers. De diversis quaestionibus octoginta tribus / Sobre 83 cuestiones diversas

De Trinit. De Trinitate/ Sobre la Trinidad

Séneca

Ep. Epistulae

Santo Tomás

De ent. Opusculum de ente et essentia/ Sobre el ser y la esencia

De poten. Quaestio disputata de potentia/ Sobre la potencia

De reg. De regimine principum o De regno ad regem Cypri / Sobre la monarquía

De verit. Quaestio disputata de veritate / Sobre la verdad

In De an. In Aristotelis librum De anima commentarium / Comentario al Sobre el alma de Aristóteles

In Metaph. In Metaphysicam Aristotelis commentarium / Comentario a la Metafísica de Aristóteles

Summ. theol. Summa theologiae / Suma de teología

Super Sent. Scriptum super quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi/ Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo

Titelman

Dial. tract. In universam fratris Francisci Titelmani dialecticam tractatus (Hispani, excudebat Martinus a Montesdoca, MDLV)

Tripart. Historia ecclesiastica tripartita (Basileae, Hieronymus Froben, 1535)

Tartareto

In log. Arist. Comentariorum in Isagogas Porphyrii et libros logicorum Aristotelis, Basilea, s.e., 1514 =
Expositio et quaestiones super logicam Aristotelis, Lugduni, Nicolaus Wolff, ca.1500 /
Comentarios a la Isagogé y libros de lógica de Aristóteles

Textos bíblicos

<i>Col.</i>	<i>Epistola ad Colossenses</i>
<i>Eph.</i>	<i>Epistola ad Ephesios</i>
<i>Gen.</i>	<i>Genesis</i>
<i>Io.</i>	<i>Evangelium secundum Ioannem</i>
<i>Lc.</i>	<i>Evangelium secundum Lucam</i>
<i>Mt.</i>	<i>Evangelium secundum Matthaeum</i>
<i>1 Cor.</i>	<i>Prima epistola ad Corinthios</i>
<i>Rom.</i>	<i>Epistola ad Romanos</i>
<i>Ps.</i>	<i>Psalmi</i>

+	addit, addiderunt
//	divisio paragraphorum
[]	nota in margine
]	lectio editoris
† †	locus corruptus
¶	paragraphus
∫	transposuit, transposuerunt
< >	verba suppleta

a.	articulus(i)
ad	responsio ad argumentum(a)
add.	addit, addiderunt
arg.	argumentum(a)
ca.	circa
cap.	capitulum(a)
cf.	confer
com.	commentarius(i)
d.	distinctio(es)
ed.	editio(es)
ex corr.	ex correctione
id.	idem
ib.	ibidem
in marg.	in margine
lect.	lectio(es)
lib.	liber(i)
not. ms.	nota manuscripta in S

num.	numerus(i)
om.	omisit, omiserunt
q.	quaestio(es)
sc.	scilicet
sed. cont.	sed contra
ss.	subsecuentes
text.	textus(i)
I ^a	prima pars
II ^a	secunda pars
II ^a II ^{ae}	secunda pars secundae partis
III ^a	tertia pars

V. TRADUCCIÓN

LIBRO DE LOS PREDICABLES

CAPÍTULO PRIMERO SOBRE EL GÉNERO

TEXTO

213. Texto 1. Parece, pues, que ni el género ni la especie se dicen de manera unívoca.³⁴⁶ En efecto, el género se dice del conjunto de algunos hombres que tienen relación con un cierto uno y entre sí. Significación por la cual se habla del género de los heráclidas, precisamente por la relación que guardan con un uno, a saber, con Hércules, y por la multitud de aquellos que entre sí tienen tal parentesco que les viene de aquél, y así se designa para distinguirlo de otros géneros.

214. En otro modo, el género también se dice del principio de generación de cada uno, tanto de aquel que genera como del lugar en donde uno nace. Así decimos que Orestes tiene el género de Tántalo, Hilo el de Hércules y, a su vez, decimos que Píndaro es del género de los tebanos y Platón del de los atenienses, pues la patria, de la misma manera que el padre, es principio de generación de cada uno. Además este parece ser el significado más utilizado. En efecto, se llaman heráclidas quienes descienden del género de Hércules y cecrópidas los descendientes de Cécrope y los parientes de éstos.

215. Por lo tanto, naturalmente primero se llama género al principio de generación de cada uno y, después, a la multitud de aquellos que proceden de un único principio, por ejemplo, de Hércules. Por lo cual, distinguiéndolo y separándolo de los otros, dijimos que todo el conjunto de los heráclidas es un género.

216. En otro modo, el género se dice de aquello bajo lo cual se colocan las especies; quizá por la similitud que esta acepción guarda con los primeros significados del vocablo, pues un género tal constituye cierto principio de aquello que está bajo él, y además parece comprender toda la multitud que contiene debajo de sí.

217. Texto 2. En consecuencia, el género se dice de tres modos. Pero el discurso de los filósofos versa sobre el tercero. Y quienes lo describieron³⁴⁷ lo designaron así: el género, dicen,

³⁴⁶ El texto latino dice *simpliciter*, es decir, “simplemente”. Conviene advertir que el adverbio latino *simpliciter* equivale, de manera genérica, a “esencialmente” o “absolutamente”; por lo tanto está opuesto al término *accidentaliter*. Aunque no debe pasarse por alto la connotación filosófica que Argyrúpilo parece darle, aquí sólo se trata de indicar que no hay una única significación de los conceptos “género” y “especie”, sino varias, como a continuación lo precisará Porfirio.

³⁴⁷ A propósito de la cuestión que De la Veracruz tratará en seguida, nótese que en esta parte del texto Porfirio parece advertir que no es posible definir el género, sino sólo describirlo. En otras palabras, no intenta definir esencialmente el género, cuanto apuntar varias definiciones descriptivas. Con la misma exactitud que Boecio, Argyrúpilo comprendió la intención del filósofo neoplatónico al traducir: “describentes sic assignarunt”. En su segundo comentario a la *Isagogé*, Boecio, tras observar tal deficiencia en la traducción de Mario Victorino, anotó: “Diligenter vero ait describentes, non diffinientes; diffinitio enim fit ex genere, genus autem aliud genus habere non poterit”(*Commentaria in Porphyrium a se traslatum*, en *Patrologia Latina*, ed. Migne,

es aquello que se predica de muchos que difieren en especie, respecto de “qué es”, como sucede con el término “animal”, pues de las cosas que se predicán, unas se dicen de uno solo, como los individuos —por ejemplo, “Sócrates”, “éste” y “esto”—, y otras se dicen de muchos, como los géneros, las especies, los propios y los accidentes comunes, mas no los que son propios de alguien. Así, por ejemplo, “animal” es género, “hombre”, especie, “racional”, diferencia, “ser capaz de reír”, propio, y “blanco”, “negro” y “estar sentado” son accidentes.

218. Por consiguiente, el género difiere de aquellas cosas que se dicen de uno solo, puesto que él se predica de muchos. Pero también parece diferir de aquellas cosas que se predicán de muchos. En efecto, difiere de la especie, puesto que, aunque la especie se predica de muchos, sin embargo no se predica de muchos que difieren en especie, sino en número. Pues “hombre”, que es especie, se dice de Sócrates y Platón, quienes no difieren en especie, sino en número. En cambio, “animal”, que es género, se predica del “buey”, del “caballo” y, además, del “hombre”, los cuales difieren en especie y no sólo en número. A su vez, el género difiere del propio, puesto que el propio se predica de una sola especie, de la cual es propio, y de los individuos que están bajo aquella especie, como “ser capaz de reír” se dice solamente del hombre y de cada uno de los hombres. En cambio, el género no se predica de una sola especie, sino de muchas y diferentes.

219. El género también difiere de la diferencia y de los accidentes comunes. En efecto, las diferencias y los accidentes comunes, aun cuando se dicen de muchas y diferentes cosas en especie, sin embargo no dicen “qué es cada uno”, sino que indican “cómo es cada uno”. Efectivamente, si nos preguntan qué es aquello de lo cual se dicen, responderemos que es el género, y no las diferencias y accidentes, pues éstos no dicen de los sujetos “qué son”, sino más bien “cómo son”. Ciertamente, si se investiga cómo es el hombre, diremos que es racional, y cómo es el cuervo, diremos que es negro. De éstos “racional” es diferencia y “negro” accidente. Pero, cuando investigamos qué es el hombre, respondemos que es animal, el cual sin duda es género del hombre.

220. Así, pues, como el género ciertamente se predica de muchos, difiere de los individuos, los cuales se dicen de uno solo. Pero, dado que se predica de muchos que se distinguen en especie, difiere de aquellas cosas que se dicen como especie o propio. Consecuentemente, aquello que dice “qué es cada uno” difiere de las diferencias y accidentes comunes, pues cada uno de éstos no dice “qué es”, sino “cómo es” o de qué modo se considera aquello de lo cual se dice.

221. En suma, nada le sobra y nada le falta a la descripción del género que hemos mencionado, para el verdadero entendimiento del género.

liber II, p. 92, t. LXIV). Ciertamente, Mario Victorino no conservó esta particularidad del texto griego en su traducción, pues claramente se lee: “definientes ita declarat” (*Isagoges Porphyrii a M. Victorino translatae fragmenta*, en *Aristoteles Latinus*, ed. L. Minio-Paluello, Brujas, París, Desclée de Brouwer, 1966, I, 6-7, p.63). Esta precisión de Porfirio ha sido la causa de que los filósofos, como el propio De la Veracruz, discutan por qué no es posible definir el género y, en consecuencia, si las “definiciones” expresadas en el texto son correctas (§222.ss.).

222. Cuestión única: sobre el género.

223. Omitida la explicación literal del texto,³⁴⁸ pues él mismo es suficientemente claro, hemos de someter a cuestión si acaso la definición del género es correcta.³⁴⁹

224. [Primer argumento] Y parece que no es así, porque la definición del género es la siguiente:³⁵⁰ “el género es aquello que se predica quiditativamente de sus especies, respecto del ‘qué es’”. Pero el género no se predica quiditativamente de sus especies. Por lo tanto, la definición resulta incorrecta. Es evidente, porque el género es parte de la especie, puesto que la especie consta de género y diferencia. Pero nunca la parte se predica del todo. Por lo tanto, el género no se predica de las especies.

225. [Segundo argumento] Lo definido se verifica de algo. Pero de lo definido no se verifica la definición. Por lo tanto, aquella es una definición del género incorrecta. Es prueba de ello el hecho de que lo definido se verifica de la segunda intención, pues este libro es sobre las segundas intenciones (*cf.* 157.ss.; 196.ss.), dado que la segunda intención o ente de razón viene a ser lo definido. Sin embargo, la definición no conviene a las segundas intenciones, sino a la naturaleza abstraída de tal intención, pues “animal” se predica de las especies —así, por ejemplo, “el hombre es animal” y “el caballo es animal”—, pero la generidad no se predica de las especies, aun cuando digamos que el hombre es generidad, es decir, animalidad. Por lo tanto, resulta improcedente aquella definición.

226. [Argumento en contrario] En contra está la autoridad de Porfirio y todos los dialécticos.

227. [Anotación: opiniones diversas] A propósito de la solución para la cuestión hay varias opiniones. En efecto, los nominalistas, fácilmente, evaden el problema al decir que allí lo que se define aproximativamente es el nombre de “género”, que es común a los nombres “animal”, “color” y otros que son géneros. Y así los significados mismos son “definidos remotos”. Pero, aunque lo primero es verdadero, sin embargo, no debe concederse que aquéllos (“animal”, “color”, etc.) sean géneros, sino nombres genéricos.

228. Por lo tanto, se somete a cuestión qué es lo que se definió, principalmente, en aquella definición y, por consiguiente, si lo definido es naturaleza por sustrato o es una segunda intención, que es un significado principal, o bien, resulta un agregado de ambos.

229. Algunos piensan que las opiniones de Escoto y santo Tomás son distintas, como lo refiere el maestro Ayala en su *Libro de los predicables*, principalmente, en la cuestión tercera. Ayala refiere que, según Escoto, lo que aquí se define es la segunda intención y, según santo Tomás, lo que se define es un concepto objetivo por sustrato; y en exceso prolijo cita una y otra vez muchas opiniones como fundamentos, pero, al cabo, dice desconocer cuál sea la verdadera. No

³⁴⁸ Se añadió una *declaratio* o glosa sobre del texto de Porfirio.

³⁴⁹ En adelante, De la Veracruz cuestionará, con argumentos a favor y en contra, la “definición” del género que Porfirio apunta en la *Isagogé*.

³⁵⁰ *Cf.* Aristóteles, *Top.*, I, 5 (102a31): “género es aquello que se predica de muchas cosas que difieren en especie, respecto de qué es”. *Cf.* también *Metaph.*, V, 28 (1024a29-34): “llámase género, por una parte, si es continua la generación de los que tienen la misma especie, como cuando se dice ‘mientras exista el género de los hombres’, es decir, mientras que sea continua la generación de éstos. Por otra parte, se dice género a aquello primero por lo cual algo fue traído al ser; así pues, se habla del género de los helenos y de los jonios, por ser generados al principio aquéllos por Heleno, y éstos por Ión”.

obstante, precisa que cierto tomista³⁵¹ se apartó de la correcta interpretación de santo Tomás, al igualar la sentencia de éste con la de aquél en cuanto a las segundas intenciones y los universales. Hasta aquí Ayala.

230. Sin duda, aunque Escoto y santo Tomás no sean completamente iguales en todo con respecto a su sentencia sobre los universales y esta cuestión, si lo que se define es la naturaleza misma o el concepto objetivo o la segunda intención, sin embargo no parece que el Doctor sutil y el santo Doctor piensen diferente, como lo afirma el maestro Soto en su *Libro de los predicables* en la cuestión única sobre el género,³⁵² y cuya sentencia añadiré aquí sucintamente, pues establece dos conclusiones para responder a la cuestión.

231. Primera conclusión. La segunda intención es lo que se define formal y principalmente en aquella definición, y en esto no hay diferencia alguna entre los realistas.

232. [Primera prueba] Es prueba de ello el hecho de que la definición, como también la ciencia, no versa sobre lo singular o lo particular. Por lo tanto, aquí no se define este o aquel género, es decir, “animal” o “color”, sino el género en común. Ahora bien, nada es común a todos los géneros de los diversos predicamentos, sino la segunda intención de género. Por consiguiente, ella es la que se define.

233. [Segunda prueba] También es prueba de ello el hecho de que, cuando el nombre de “accidente” se define en concreto, allí se define un significado formal, por cuya razón la definición conviene a un significado material; de tal modo que, cuando se dice que lo blanco es un disgregativo de la vista, aquí se define la blancura, razón por la cual conviene a la nieve. Pero el género es nombre connotativo. Por lo tanto, allí se define la segunda intención, que es un significado formal, razón por la cual conviene que la que es intención de género se predique de muchas naturalezas, en tanto que, por medio del intelecto, se abstrae de las naturalezas de las especies.

234. Segunda conclusión. De ningún modo el género y su definición se asumen o suponen por la segunda intención.

235. [Prueba] Es prueba de ello el hecho de que, cuando se define lo blanco como un disgregativo de la vista, aunque allí se define la blancura, sin embargo no se define como aquello que disgrega, sino como la razón de disgregar. Así, aun cuando en la definición del género se define la segunda intención, sin embargo no se define como aquello que se predica, sino como la razón por la cual se predicen los géneros, en tanto que son abstracciones del intelecto comunes a las especies de las cuales se dicen tales géneros. Por ello la definición no se supone por la segunda intención, sino que denominativamente se supone por la cosa misma en lugar de la cual se supone el género, por ejemplo, por el animal o por el color; de la misma manera que la definición de lo blanco, denominativamente se supone por la nieve, por cuya razón disgrega la visión de la blancura.

236. [Anotación: mal interpretación del Doctor sutil] No entender lo anterior hace ininteligible la opinión de los realistas. Además, Escoto no dice que la segunda intención se predique de muchos que difieren en especie, como es evidente en su *Libro de los universales*, cuestión 14. Pero, porque allí dice que en la definición del género se define la segunda intención, infirieron que el género y su definición se suponen por la segunda intención. Así, pues, debe entenderse que “definir la segunda intención” quiere decir que aquello que se define es la cosa en cuanto está subordinada a la segunda intención. Y esto equivale a afirmar que, aunque la segunda intención viene a ser lo que se define, sin embargo no es ella la que se predica

³⁵¹ A creer a la *not. ms.*, se trata de Cateyano.

³⁵² De nueva cuenta, De la Veracruz censuró en *S* esta referencia al tratado *Sobre los predicables* de Soto.

principalmente, sino la cosa misma. Esta es la doctrina de Escoto y de santo Tomás, en *Sobre el ente y la esencia*, cap. 4,³⁵³ aun cuando el maestro Ayala, como lo dijimos (§ 229), piense que hay diferencia entre Escoto y santo Tomás.

237. Y si alguien quisiera responder con mayor claridad a la cuestión, podría decir que allí se definen las cosas, es decir, el animal, el color y todas aquellas que sean géneros, pero no se definen absolutamente, por el hecho de ser cosas reales, sino en tanto que son conceptos objetivos o por cuanto son ciertas naturalezas inteligidas de tal manera que sean predicables de muchos que difieren en especie. Y porque se definen bajo esta razón, dicen que las segundas intenciones son las que se definen.

238. [Primera anotación para la solución de los argumentos] Para solucionar el primer argumento, en donde se dice que el género es parte de la especie (§ 224), debe advertirse que la abstracción es doble. Una es aquella por la cual se abstrae el universal de sus inferiores, como la naturaleza del hombre se abstrae de los individuos, y otra es aquella por la cual se abstrae la forma de aquello de lo cual ésta lo es, como la humanidad se abstrae del hombre, y la blancura, de lo blanco. La primera se llama abstracción universal, y la segunda formal. Y así la naturaleza del género puede asumirse en concreto o en abstracto. En el segundo de estos modos, su naturaleza ni es género ni es especie, porque no se predica de un supuesto, pues es falsa esta predicación “el hombre es humanidad”. “Humanidad”, en efecto, no es especie, sino principio o forma por la cual el hombre es especie.

239. [Segunda anotación] También debe notarse que el término “animal” se asume en concreto, cuando prescindiendo de todas sus otras propiedades, significa aquella naturaleza sensitiva abstraída de la racionalidad, y de este modo se entiende que ni el género procede de la esencia de la diferencia, ni la diferencia procede de la esencia del género. Así lo dice Aristóteles en el libro IV de los *Tópicos*, cap. 2: “la diferencia no participa del género”.³⁵⁴ Por ello el término “animal” no se predica del hombre, porque se considere como parte suya, puesto que en el hombre existe algo más que lo meramente sensitivo.

240. También el término “animal” se asume en concreto pero de otro modo, cuando sin prescindir de nada, sólo que de manera confusa, significa dicha naturaleza sensitiva pero de tal característica que, sumariamente, comprende en sí toda naturaleza sensitiva, que en el hombre es “humanidad”, en el caballo “equinidad” y en el asno “asinidad”. De este modo, el término “animal” es género y se predica de las especies que están por debajo de él.

241. [Solución al primer argumento] Puestas estas anotaciones, negamos que el género sea parte de la especie, al modo como la materia es parte de un compuesto. Ahora bien, se dice que el género es parte, por aquello de que la naturaleza que éste significa, por ejemplo, la sensibilidad, está incluida dentro de la racionalidad; y así el género confusamente significa un todo, que está en la especie y en el individuo. De esta manera el género se predica formalmente tanto de las especies como de los individuos contenidos bajo la especie.

242. Ahora bien, aún con ser así, no se da totalmente por concluido el argumento, pues “animal” no es una parte sino, en cierto modo, un todo. Pero, porque lo sensible al estar incluido en el término “animal”, está delimitado por éste, se dice que se considera como materia; sin embargo, allí confusamente el género es un todo que está en la especie. Así lo entendió

³⁵³ *De ent.*, 4, 2 (cf. §142)

³⁵⁴ *Top.*, IV, 2: “En efecto, todo lo que participa del género, o es una especie, o es un individuo; en cambio, la diferencia no es ni especie ni individuo: así, pues, es evidente que la diferencia no participa del género”.

Aristóteles, cuando dijo³⁵⁵ ³⁵⁶ que en el género están ocultas las equivocaciones, porque las especies están confusamente en el género; y porque ellas mismas son diversas, tales equivocaciones están ocultas.

243. [Solución al segundo argumento] La solución para el segundo argumento (§ 225) consta por las conclusiones de la cuestión, pues, aunque allí la segunda intención sea lo definido, sin embargo la definición no se supone por las segundas intenciones, sino por las naturalezas mismas que son las que se predicán, y por consiguiente son ellas las que en sí se definen. Ahora bien, porque no se definen absolutamente, sino en tanto se subordinan a las segundas intenciones o en tanto son conceptos objetivos, se dice que las segundas intenciones son las que se definen.

244. [Aclaración: el término “universal” es género de los cinco predicables] A propósito de si el término “universal” es acaso género de los cinco universales o cinco predicables, puede decirse, pese a que otros disientan, que lo es (*cf.* § 207), pues, así como el término “animal” indica una razón común a todos los animales, y el término “género” una razón común a todos los géneros, así también el término “universal” indica una razón común a todos los universales, es decir, a los cinco predicables, y tal razón es que existen en muchos y se predicán de muchos, abstrayendo lo que esencial o accidentalmente les es predicable respecto de “qué son” o “cómo son”. Y así a este género (*sc.* el universal) le corresponden en calidad de especies tanto los predicables del género y la especie, como también los de la diferencia, el propio y el accidente.^{357/358}

³⁵⁵ *Cf. Ph.*, VII, 4 (249a22-23): “el género no es determinada unidad, sino que al lado están ocultas muchas cosas”.

³⁵⁶ En *M* aparece como referencia al margen: “*Posteriorum*, II, text. comm. 2”; sin embargo, la frase latina: “*in genere latent equivocaciones*”, es traducción de *Ph.*, VII, 4 (249a22-23): “el género no es determinada unidad, sino que al lado están ocultas muchas cosas”.

³⁵⁷ Tanto en *M* como en *S*, la redacción de esta última línea no es nada precisa. Quien haya hecho las anotaciones manuscritas de que me serví para la aclaración de ciertos pasajes, la corrigió, aunque también de modo poco idóneo, tras advertir la incongruencia de la misma: “*Et sic huius generis, genus, especies et proprium et differentia et accidens, species sunt*”. En consecuencia, la traducción que establecí es *ad sensum*, pues, como lo advertirá Porfirio al final de la *Isagogé* (§448), los cinco predicables tienen como nota común el existir en muchos y predicarse de muchos, sea esencial o accidentalmente; de modo que todos tendrían por género al “universal” —es decir, a la particularidad común de predicarse de muchos—, y vendrían a ser así especies de él. Tal parece ser la tesis de De la Veracruz.

³⁵⁸ *S* añadió otra cuestión, a saber, “si el género en comparación con la especie difiere del género o de la especie”.

CAPÍTULO SEGUNDO SOBRE LA ESPECIE

TEXTO

245. Texto 1. Ciertamente, la especie se dice, por una parte, de la forma de cada uno, significación por la cual suele decirse que “la forma más distinguida es digna del poder absoluto”.³⁵⁹ Y, por otra, se dice de aquello que se coloca bajo un género determinado, significación por la cual acostumbramos decir que el hombre es una especie de animal (porque “animal” es un género), que el blanco es una especie de color y el triángulo, una especie de figura.

246. Texto 2. Por lo cual si, al designar el género, hicimos mención de la especie cuando dijimos (§ 217) que el género es aquello que se predica de muchos que difieren en especie, respecto de “qué es”, y ahora decimos que la especie es aquello que se coloca bajo un género determinado, entonces debe entenderse que, como el género es género de algo y la especie es especie de algo, es necesario, para las definiciones de ambos, emplear el uno y la otra a la vez.

247. Texto 3. Por consiguiente, hay quienes designan la especie de este modo: “especie es aquello que está bajo el género y aquello de lo cual se predica el género respecto de ‘qué es’”; y también la designan de este modo: “la especie es aquello que se predica de muchos, que difieren en número, respecto de ‘qué es’”. Pero esta designación de la especie corresponderá sólo a la especie ínfima que únicamente es especie. Las otras designaciones competen al resto de las especies que no son ínfimas.

248. Texto 4. Y así lo que decimos será evidente de esta manera: en cada uno de los predicamentos hay ciertos géneros superiores y ciertas especies ínfimas y, entre éstos, hay ciertos intermedios que se llaman géneros lo mismo que especies. Ahora bien, el género superior es aquel por encima del cual no puede haber ningún género y la especie ínfima es aquella por debajo de la cual no se coloca ninguna otra especie. Y entre éstos, es decir, entre el género superior y la especie ínfima, están otros que son géneros y a la vez son especies, si bien no de lo mismo sino respecto de cosas distintas. Conviene explicar y dilucidar lo que dijimos aplicándolo en un solo predicamento.³⁶⁰ Por ejemplo, la sustancia es ella misma género, como es evidente. Bajo ella está “cuerpo” y bajo “cuerpo” está “cuerpo animado”, bajo el cual se subordina “animal”, y bajo éste está el “animal partícipe de razón”, bajo el cual se subordina “hombre” y bajo éste se colocan “Sócrates”, “Platón” y cada uno de los hombres. De todos éstos la sustancia, que evidentemente es sólo género, es el género superior, y el hombre, que sólo es especie, es la especie ínfima. Ahora bien, “cuerpo” es especie de la sustancia y género del cuerpo animado, pero el “cuerpo animado” es especie del cuerpo y género del animal. A su vez, “animal” es especie del cuerpo animado y género del animal partícipe de razón. <Y el “animal partícipe de razón” es especie del animal y género del hombre>³⁶¹. Y “hombre” es especie del animal partícipe de razón, pero ya no es

³⁵⁹ Eurípides, *Aeol.*, 15, 2.

³⁶⁰ En las siguientes líneas está la doctrina porfiriana que ha dado lugar al famoso Árbol de los universales o Árbol de Porfirio. Junto con el proemio sobre los universales, ningún otro pasaje de la *Isagogé* es tan conocido como el presente. Como es de observar, el grabado que Juan Pablos preparó —quizás con la colaboración de Antonio de Espinoza— para ilustrar esta parte del texto porfiriano, aúna por encima de otros gran calidad artística.

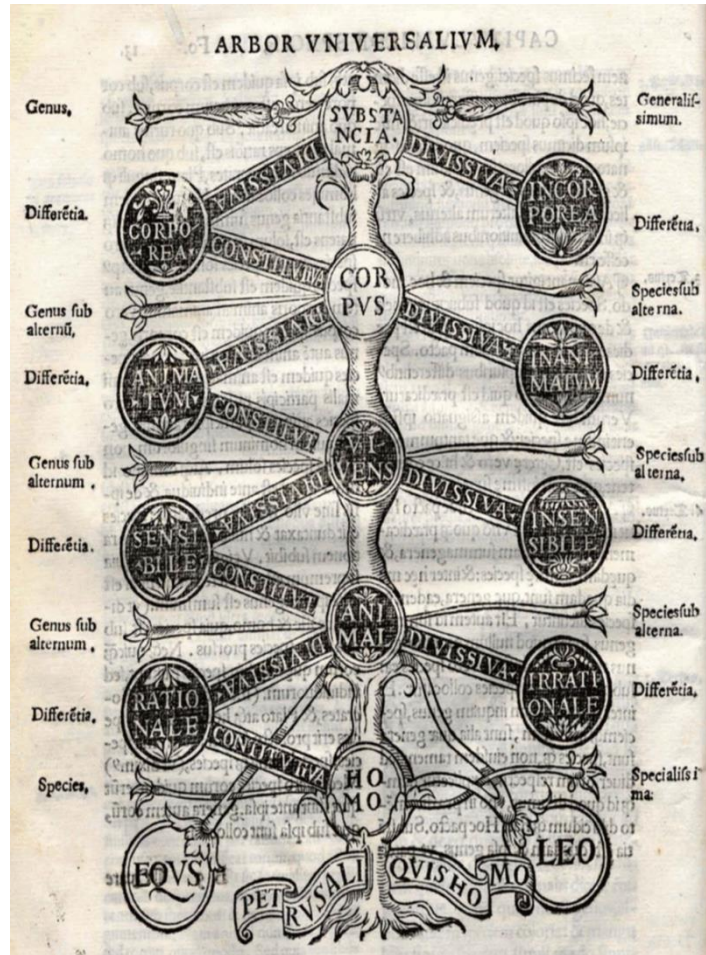
³⁶¹ Esta línea no se halla en *M* ni en *S*; aparece en *C*³. Si no se considera, no podría explicarse plenamente la relación de género y especie que acontece entre los términos “animal” y “hombre”. Por tal razón, la incluí tanto en el texto latino como en la traducción. *A* agrega

género de cada uno de los hombres, sino solamente especie. En consecuencia, todo aquello que está por encima de los individuos y se predica de ellos sin intermedio alguno no será más que especie y, de ningún modo, tendrá razón de género. Por lo tanto, así como la sustancia, que es lo más elevado, por el hecho de que nada hay por encima de ella, es el género supremo, según hemos dicho, así también el hombre, porque es la especie bajo la cual no hay ninguna especie ni nada que pueda dividirse en especies, sino sólo individuos —pues son individuos Sócrates y Platón y esta cosa blanca—, sin duda sólo será especie, y especie última y especialísima,³⁶² como lo hemos dicho. Y aquellos que están en medio serán especies de lo que está por encima de ellos y géneros de lo que se coloca bajo ellos mismos.³⁶³ [gradabo, fol.13v]

también esta línea, pero de tal modo que la sintaxis del texto cambia sustancialmente. *C*³ en este aspecto es más sobria.

³⁶² Pedro Abelardo explica la razón de la triple calificación con la que Porfirio caracteriza la especie indivisible (atomon eidos). Para el filósofo parisino, la especie que no puede dividirse en otras especies es “sólo especie”, porque no puede ser género; es “última”, porque cierra la serie de las especies intermedias; y es “especialísima”, por comparación con las otras especies que también son géneros de otras. En palabras del mismo Abelardo: “‘Sola species’ ponitur ad remotionem generis, quod ita est species quod non sit genus; ‘ultima’ post subalterna, ultimo loco ordine praedicamenti ponitur; ‘specialissima’ quantum ad comparisonem” (*Editio super Porphyrium*, en *Scritti di Logica*, editado por Mario dal Pra, Florencia, La Nuova Italia Editrice, 1969, p. 15).

³⁶³ Aun cuando el Árbol de Porfirio es el más conocido, Séneca (en *Ep.*, VI, LVIII, 7-14) y Plotino (en *Enn.*, VI, 3, 9) proporcionaron otros ensayos de división de un género en especies, ensayos que fácilmente pueden disponerse a modo de árboles. Dice el filósofo romano (en traducción de Ismael Roca Meliá): “Condenarás más aún la penuria de la lengua romana cuando sepas que es una sola sílaba la que no puedo traducir. ¿Cuál es ésta preguntas? *Tò ón*. Te parezco de cabeza dura: a la vista de todos está que puede traducirse así: *quod est* (“lo que es”). Pero aprecio una gran diferencia: me veo obligado a poner un verbo en lugar de un nombre; mas, si no hay otro remedio lo traduciré: *quod est*. Un amigo nuestro, hombre muy docto, decía hoy que esta expresión es usada por Platón en seis acepciones distintas. Todas te las explicaré, una vez te haya mostrado que una cosa es el género y otra la especie. Mas, ahora, investiguemos aquel primer género del que dependen las demás especies, del que procede toda división, en el que está comprendida la totalidad del ser. Pues bien, lo descubriremos, si comenzamos a examinar, con la mirada hacia atrás, cada ser en particular, ya que así llegaremos hasta el primer género. El hombre es especie, como enseña Aristóteles; el caballo es especie; el perro es especie. Luego hay que buscar a todas estas especies un vínculo común que las abarque y las incluya dentro de sí. ¿Cuál es éste? El animal. Por consiguiente se ha constituido el género de todas las especies que acabo de mencionar —hombre, caballo, perro—, que es el animal. Pero existen ciertos seres que poseen alma y no son animales, pues es opinión fundada que en las plantas y en los arbustos anida un alma, y así afirmamos que ellos viven y mueren. Por lo tanto, los seres animados ocuparán un peldaño superior, porque, como los animales, igualmente las plantas pertenecen a esta clase. En cambio, ciertos seres carecen de alma, por ejemplo, las piedras; por donde habrá una categoría anterior a la del ser animado, a saber, la del cuerpo. A ésta la dividiré, estableciendo que todos los cuerpos son animados o inanimados. Todavía existe una realidad anterior a la corporal, ya que mantenemos la existencia de seres corporales y de seres incorpóreos. ¿Cuál será, pues, el principio del que ambos derivan? Aquél al que, poco ha, dimos un nombre no muy apropiado: ‘lo que es’. De este modo lo dividiremos en especies afirmando: ‘lo que es’ o es corporal o incorpóreo. Éste es, por lo tanto, el género primero y anterior a todos y, por así



decirlo, universal; los demás son, por supuesto, géneros, pero particulares, como es género el hombre. En efecto, éste incluye en sí las especies de pueblos: griegos, romanos, partos; de colores: blanco, negro, rubio; de cada individuo: Catón, Lucrecio, Cicerón. Así, en cuanto que incluye a muchos se le denomina género; en cuanto a que se subordina a otro, especie. El género aquel universal, 'lo que es', no tiene nada superior a sí: es el principio de las cosas; todas dependen de él. Los estoicos quieren suponer a éste otro género todavía más ordinario, del cual me ocuparé seguidamente, una vez haya demostrado que este género, al que me he referido, deber ser reconocido justamente como el primero, como receptáculo que es de todos los seres. 'Lo que es' lo reparto entre las especies que constituyen los seres corpóreos y los incorpóreos; no existe una tercera. El cuerpo, ¿cómo lo divido? Diré que hay cuerpos animados o inanimados. A su vez los animados, ¿cómo los dividiré? Diciendo que unos tiene alma, otros sólo principio vital; o bien que unos tienen impulso propio, caminan, mudan de lugar; otros, fijos en el suelo por la raíz, se alimentan y desarrollan. De nuevo, los animados, ¿en qué especies los reparto? O bien son mortales o inmortales."

249. Texto 5. Por lo cual aquellos que están en medio tienen dos relaciones: una con lo que les antecede, según la cual se dice que son especies, y otra con lo que les sigue, según la cual se dice que son géneros. Los extremos, en cambio, no tienen más que una sola relación. En efecto, el género superior tiene relación con aquello que está colocado bajo él, pues, como es evidente, es su género, pero de ninguna manera tiene relación con algo superior, puesto que es el género más alto y, por así decir, el primer principio y, como lo dijimos (§ 248), es aquel por encima del cual no puede encontrarse ningún género. Asimismo, la especie ínfima tiene una sola relación, pues se relaciona con las cosas que están por encima de ella, de las cuales es especie, pero no tiene relación diversa con lo que está por debajo de ella, aun cuando se dice que es especie de los individuos. En efecto, se dice especie de los individuos por cuanto los contiene, y se llama especie de lo que está por encima de ella por cuanto está contenida en ello.

250. Texto 6. En consecuencia, hay quienes definen el género superior así: “género superior es aquel que, siendo género, no es especie”, o bien: “aquel por encima del cual no puede haber, de ningún modo, otro género”. Y, a su vez, definen la especie ínfima como: “aquella que, siendo especie, no es género”, o bien: “aquella que, siendo especie, no puede dividirse en otras especies”, o también como: “aquello que se predica de muchos que difieren en número, respecto de ‘qué es’”. Y a los que yacen entre los extremos los llaman, alternadamente, géneros y especies, a unos y otros. Y determinan que cada uno de éstos es especie y género, pero no de lo mismo, sino respecto de cosas distintas. Pues lo que asciende por encima de la especie ínfima hasta el género superior, de vez en vez se llama tanto especie como género, de la misma manera que Agamenón es hijo de Atreo, de Pélope, de Tántalo y, al final, de Zeus. Ciertamente, las genealogías, a menudo, se remontan hasta un solo, único y mismo principio, por ejemplo, a Zeus. En cambio en los géneros no sucede así. En efecto, el “ser”³⁶⁴ mismo no es un género único común a todo. Ni un conjunto de cosas, aun en cuanto a un género supremo, llega a ser del mismo género, como lo dice Aristóteles, sino que, según lo determina en los *Predicamentos*, hay que establecer diez primeros géneros casi como si fueran diez primeros principios.³⁶⁵ Pues si alguien llamara “seres” a todas las cosas, las llamará, sin duda, equívoca y no unívocamente. En efecto, si el ser mismo fuera un género común a todo, sin duda todas y cada una de las cosas en su totalidad se llamarían “seres” unívocamente. Entonces, como hay diez primeros géneros, el carácter común del ser sólo acontece por el nombre, pero no por la razón correspondiente a tal nombre.³⁶⁶

251. Texto 7. Por lo tanto, hay diez géneros superiores y un cierto número, mas no infinito, de especies ínfimas; pero los individuos que están colocados bajo las especies ínfimas, son infinitos.

252. <Texto 8>. Por lo cual, al descender desde los géneros superiores hacia las especies ínfimas, Platón ordenaba detenerse en éstas y descender a través de lo que está en medio, dividiendo por medio de las diferencias específicas, así como omitir los individuos infinitos, pues no puede haber ciencia de ellos. Por consiguiente, cuando descendemos hacia las especies ínfimas, es necesario atravesar la multiplicidad dividiéndola; en cambio, cuando ascendemos hacia los géneros superiores, es conveniente reunir la multiplicidad en una misma unidad. En

³⁶⁴ Sólo en esta ocasión traduzco “ens” por “ser”; ya De la Veracruz en la primera cuestión que desarrollará a propósito de la especie (§254sr.), dará razón de cuantas sinuosidades filosóficas se ubican en la presente proposición porfiriana.

³⁶⁵ Es la teoría aristotélica de las categorías del ser, a la que De la Veracruz le dedica todo el libro II de la *Dial. res.*

³⁶⁶ Para la traducción de este último periodo, preferí la lectura que ofrecen *A* y *C*³, porque me parece de mayor congruencia gramatical.

efecto, la especie congrega en una sola naturaleza lo múltiple, y más aún el género. Los particulares y singulares, por el contrario, siempre parecen dividir lo uno en cosas múltiples. Muchísimos hombres son un solo hombre porque participan, por igual, de la especie, y el hombre único y común es muchos hombres por causa de los particulares mismos. Lo singular siempre divide, pero lo común, por su propia capacidad natural de ser uno, unifica. Ahora bien, una vez designados el género y la especie, considerando qué es cada uno de ellos, puesto que el género es uno y las especies muchas —la división del género, en efecto, siempre ocasiona muchas especies—, el género siempre se predica de la especie y, por consiguiente, todo lo que está por encima siempre se dice de lo que está por debajo. Sin embargo, la especie ni se predica del género próximo a ella, ni de cualquier otro género superior, pues no son intercambiables, porque es necesario predicar lo igual de lo igual, como “ser capaz de relinchar”, del caballo, o bien, lo mayor de lo menor, como “animal”, del hombre. <Pero en ningún caso es posible predicar lo menor de lo mayor>.³⁶⁷ En efecto, no hay posibilidad alguna para que digas³⁶⁸ que el animal es hombre, como sí que el hombre es animal. Además, de los que se predica la especie, de ellos necesariamente se predica el género de la especie e, incluso, el género del género, hasta el género superior. Pues, si es verdadero decir que Platón es hombre y que el hombre es animal y el animal, sustancia, entonces también es verdadero decir que Platón es animal y sustancia. Y puesto que lo que está arriba, siempre se predica de lo que está abajo, la especie ciertamente se predicará del individuo, y consecuentemente el género, de la especie y del individuo; y el género superior, tanto del género o géneros, si hay muchos intermedios y subalternos, como también de la especie y del individuo. Así, pues, el género superior se predicará de todos los géneros, de todas las especies y de todos los individuos, y aquel que está antes de la especie ínfima se dice género de todas las especies ínfimas y de los individuos. Pero aquella que sólo es especie, se predica de todos los individuos; y el individuo, de un solo particular.

253. Texto 9. Ahora bien, “individuo” se dice de “esta cosa blanca”, de “éste que se aproxima” y de “Sócrates”, el hijo de Sofronisco, siempre y cuando Sócrates sea su único hijo. Por lo tanto, tales cosas se dicen individuos, porque cada uno consta de propiedades (*cf.* ¶ 32*ss.*), cuya suma nunca será idéntica en otro. Pues las propiedades de Sócrates no podrían ser las mismas en ningún otro particular.³⁶⁹ En cambio las propiedades del hombre —me refiero al hombre común— son y se encuentran iguales en muchos, mejor dicho, en todos los hombres particulares, por el hecho de que son hombres. Así, pues, el individuo está contenido en la especie, y la especie en el género. Pues el género es un cierto todo, el individuo una parte, y la especie tanto todo como parte, si bien se dice parte respecto de otro y todo respecto no de otro, sino de otros. En efecto, el todo está en las partes. Así pues, a propósito del género y la especie, ya hemos explicado suficientemente bien qué es el género superior, qué es la especie ínfima y qué es aquello que lo mismo es género que especie, y además qué son los individuos y de cuántos modos se dicen el género y la especie.³⁷⁰

³⁶⁷ Esta línea está ausente en el texto de Argyrópilo. Es Boecio quien la incluye, y cuadra a la perfección con nuestras ediciones del original griego. O el humanista bizantino la omitió por descuido, o tal vez sigue una tradición textual distinta.

³⁶⁸ Se dirige a Crisorio, discípulo suyo, y a quien le dedica la *Isagogé*.

³⁶⁹ Acerca de la concepción que De la Veracruz tiene sobre el individuo, *cf.* ¶ 32*ss.*

³⁷⁰ Concluido el texto de Porfirio, *S* añadió una *glossa* o explicación literal sobre los contenidos del tratado porfiriano; y también otra cuestión: “¿qué oposición existe entre las diferencias del género?”.

254. Primera cuestión: si acaso el término “ente” puede decirse unívocamente tanto de Dios y de la creatura, como de la sustancia y del accidente.

255. Omitida la explicación literal del texto, pues no presenta dificultad alguna, ha de analizarse *ex professo* la cuestión que por lo general otros suelen mencionar, a saber, si el término “ente” puede decirse unívocamente tanto de Dios y de la creatura, como de la sustancia y del accidente. Sé que esta cuestión la sopesan los teólogos en el libro I de las *Sentencias*, y también sé que es cuestión de la metafísica, hasta cierta parte. Sin embargo, dado que el dialéctico tiene cierto conocimiento sobre aquellas palabras del texto en donde Porfirio dice que “el ser mismo no es un género común a todo” (¶ 250), y también dispone de los medios necesarios para cuestionar las cosas³⁷¹ que los escolásticos tratan en la teología, es de mi entero agrado someter a examen esta cuestión ahora mismo, y añadir otra sobre el principio de individuación, puesto que Porfirio menciona al individuo *ex professo*.

256. [Primer argumento] Por lo que respecta a la primera cuestión, demos inicio a la discusión probando en primer lugar que el término “ente” se dice unívocamente de Dios, de las creaturas, de la sustancia y del accidente. En efecto, esto resulta evidente en el libro II de la *Metafísica*, text. 4,³⁷² en donde Aristóteles prueba que Dios es el más grande ente y máximamente el verdadero, porque es causa unívoca de todos los entes, como el fuego es sobre todo y por sí mismo calor, porque es causa unívoca de todo calor. Entonces, siendo así, este razonamiento de Aristóteles no probaría nada, si el término “ente” no pudiera decirse unívocamente de Dios, de las creaturas, de la sustancia y del accidente, al igual que el fuego, entendido como calor, se dice unívocamente de todo tipo de calor.

257. [Segundo argumento] Si el término “ente” no fuera unívoco a la sustancia y al accidente, se seguiría que no podríamos llegar al conocimiento de la sustancia por medio de los accidentes. Es evidente, pues, si el término “ente” se dice equívocamente, entonces no está bajo una misma razón; pero allí donde la razón, definición y esencia son distintas, no puede ser uno causa de conocimiento del otro, así como nadie llegará al conocimiento del astro llamado “perro”,³⁷³ por el perro doméstico. Ahora bien, Aristóteles declara en el libro I *Del alma*, text. 11,³⁷⁴ que conocemos la sustancia por los accidentes. En efecto, dice que los accidentes nos

³⁷¹ Al pie de la letra, el texto dice: “el dialéctico está dispuesto hacia a aquellas cosas que son tratadas en la teología por los escolásticos”. No obstante lo anterior, esta afirmación de De la Veracruz sigue la misma línea de pensamiento que, siglos antes, trazó Pedro Abelardo. Para el filósofo nominalista, la dialéctica es ciencia en el más puro de los sentidos; por lo tanto, legítimamente cuestiona cualquier asunto, sea filosófico o sea teológico. Y defiende esta tesis aún en contra de la censura eclesiástica. Es idéntica la postura que advierto aquí, en el texto.

³⁷² *Metaph.*, II, 1 (993b23-26): “no conocemos la verdad si no conocemos la causa. Ahora bien, aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas (por ejemplo, el fuego es caliente en grado sumo, pues él es la causa del calor en las demás cosas)”.

³⁷³ Se trata de la constelación Canis Maior.

³⁷⁴ *De an.*, I, 1 (402b17-25): “no sólo es útil conocer la esencia para comprender las causas de las propiedades que corresponden a las entidades sino que también —y a la inversa— las propiedades contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia: pues si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades —ya sea acerca de todas ya acerca de la mayoría— tal como aparecen, seremos capaces también en tal caso de pronunciarnos con notable exactitud acerca de la entidad”.

llevan a conocer lo que algo es, puesto que por medio de los accidentes que son evidentes al sentido, abstraemos el concepto del ente, concepto³⁷⁵ que, siendo también común a la sustancia, descubrimos por aquello de que aquel en quien vienen a estar los accidentes, es un ente subsistente por sí mismo. Además, por las creaturas tenemos conocimiento de Dios, según el testimonio de Pablo en la *Epístola a los Romanos*, cap. 1.³⁷⁶

258. [Argumento en contrario] Sin embargo, en contra está lo escrito por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, text. 2, en donde dice que el término “ente” significa los accidentes por atribución a la sustancia, como, por ejemplo, lo sano significa la orina y la medicina con respecto al animal, en el cual subjetivamente está la salud.³⁷⁷

259. [Opiniones diversas alrededor de la cuestión] A propósito de esta cuestión, doctores no poco graves han avanzado con opiniones distintas. En sus comentarios al libro IV de la *Metafísica* y al libro I de las *Sentencias*, d. 3, q. 1-3 y d. 8, q.3, consta la opinión del Doctor sutil quien establece esta conclusión: el término “ente” se dice, unívocamente, tanto de Dios y de las creaturas como de la sustancia y del accidente.

260. [Pruebas de la conclusión de Escoto] Y con los argumentos ya expuestos, Escoto prueba su conclusión. Pero también viene a probarla alegando la siguiente razón: toda intelección, que es cierta si versa sobre un solo concepto y dudosa si versa sobre conceptos diversos, tiene un concepto de aquello de lo cual es cierta, distinto de aquellos otros de los cuales es dudosa. Ahora bien, la intelección puede ser cierta de aquello que es ente, pero dudosa respecto de si aquello es sustancia o accidente. Por lo tanto, el concepto del ente es distinto de los conceptos de sustancia y de accidente.

261. La premisa mayor resulta evidente, porque si desde la lejanía alguien viera algo, forma el concepto de un ente no formado a partir de la sustancia o del accidente. Y la premisa menor se demuestra, porque, si alguien viera la hostia consagrada, es cierto que aquello que ve es un ente; y, sin embargo, al decirle un cristiano que allí no hay sustancia, entonces comenzará

³⁷⁵ Es oscura la redacción de la línea que aquí comienza. *Qui conceptus* gramaticalmente no tiene sentido en el texto. En *S* aparece lo mismo.

³⁷⁶ *Rom.*, 1, 19-20: “lo que de Dios puede conocerse, está en ellos (sc. en los hombres) manifiesto: Dios se los manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables”.

³⁷⁷ *Metaph.*, IV, 2 (1003a33-1003b-15): “el ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre; mas así como por ‘sano’ se entiende todo aquello que se refiere a la salud, lo que la conserva, lo que la produce, aquello de que es ella señal y aquello que la recibe; y así como por ‘medicinal’ puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquellos que posee el arte de la medicina, o bien lo que es propio de ella, o finalmente lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma el ser tiene muchas significaciones, pero todas se refieren a un principio único. Tal cosa se llama ser, porque es una esencia; tal otra porque es una modificación de la esencia, porque es la dirección hacia la esencia, o bien es su destrucción, su privación, su cualidad, porque ella la produce, le da nacimiento, está en relación con ella; o bien, finalmente, porque ella es la negación del ser desde alguno de estos puntos de vista o de la esencia misma. En este sentido decimos que el no ser es, que él es el no ser. Todo lo comprendido bajo la palabra general de ‘sano’, es del dominio de una sola ciencia. Lo mismo sucede con todas las demás cosas: una sola ciencia estudia, no ya lo que comprende en sí mismo un objeto único, sino todo lo que se refiere a una sola naturaleza; pues en efecto, estos son, desde un punto de vista, atributos del objeto único de la ciencia”.

a dudar si el ente visto es verdaderamente sustancia o más bien es accidente. Por lo tanto, aquél era un concepto distinto.

262. [Opinión de santo Tomás] Otra es la opinión de santo Tomás, quien piensa que el término “ente” no es unívoco a Dios, a las criaturas, a la sustancia y al accidente. Y, de acuerdo con su pensamiento, hemos de establecer la conclusión a toda esta cuestión.

263. Conclusión de santo Tomás. Aunque el término “ente” signifique a Dios, a las criaturas, a la sustancia y al accidente, sin embargo no se dice de todos ellos unívoca sino analógicamente.

264. Esta es la sentencia de santo Tomás en muchos lugares de su doctrina.³⁷⁸ Y del mismo parecer es Enrique de Gante.³⁷⁹

265. [Pruebas de la primera parte de la conclusión] Por lo que respecta a la primera parte de la conclusión,³⁸⁰ ésta se prueba con los argumentos aducidos allí donde quedó expuesta la opinión de Escoto (§§ 259-261). Pero también cabe probarla, en primer lugar, así: quien impuso tal nombre al ente para significarlo no consideró, especialmente, a Dios y a la criatura, o bien a la sustancia y al accidente, sino solamente consideró significar aquello que tiene ser, abstrayéndolo de esto o de aquello. Por lo tanto, puesto que Dios, la criatura, la sustancia y el accidente tienen ser, se sigue en consecuencia que el término “ente” los significa.

³⁷⁸ *Summ. theol.*, I^a, q.13, a. 5, co.: “así, pues, hay que decir que estos nombres son dados a Dios y a las criaturas por analogía, esto es, proporcionalmente. Lo cual, en los nombres se presenta de doble manera: 1) o porque muchos guardan proporción al uno, como ‘sano’ se dice tanto de la medicina como de la orina, ya que ambos guardan relación y proporción a la salud del animal, la orina como signo y la medicina como causa; 2) o porque uno guarda proporción con otro, como ‘sano’ se dice de la medicina y del animal, en cuanto que la medicina es causa de la salud que hay en el animal. De este modo, algunos nombres son dados a Dios y a las criaturas analógicamente, y no simplemente de forma equívoca ni unívoca. Pues no podemos nombrar a Dios a no ser partiendo de las criaturas, como ya se dijo. Y así, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice por la relación que la criatura tiene con Dios como principio y causa, en quien preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Este modo de interrelación es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad. Pues en la relación analógica no hay un solo sentido, como sucede con los nombres unívocos, ni sentidos totalmente distintos, como sucede con los equívocos; porque el nombre que analógicamente se da a muchas cosas expresa distintas proporciones; a algún determinado uno, como el nombre ‘sano’, dicho de la orina, expresa el signo de salud del animal; y dicho de la medicina, en cambio, expresa la causa de la misma salud”.

³⁷⁹ Enrique de Gante (1217-1293) fue considerado como el último gran maestro secular de la Universidad de París, en la segunda mitad del siglo XIII. Conocido con el sobrenombre de *Doctor sollemnis*, condenó de manera enérgica el averroísmo en el año de 1277. Autor de poca importancia hasta hace poco, influyó decisivamente en la doctrina de Duns Escoto. Escribió, aunque de modo inconcluso, una voluminosa *Summa theologica*. Enrique de Gante sostuvo la teoría de la pluralidad de las formas sustanciales contra la unidad de las mismas por parte de los tomistas; tal fue el caso de la discusión que emprendió en contra de Egidio Romano (*cf.* nota 240). *Cf.* Antonio Pérez-Estévez, “La materia primera de Enrique de Gante vista por Duns Escoto”, en *Revista española de filosofía medieval*, núm. 14, Universidad de Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, 2007, pp. 33-46.

³⁸⁰ Es decir, que el ente significa a Dios, a las criaturas, a la sustancia y al accidente.

266. Y en segundo lugar cabe probarla, porque de manera común el ente es el objeto del intelecto, puesto que se abstrae de esto y de aquello. Por lo tanto, uno solo es el concepto del ente.

267. Y en último y en tercer lugar cabe probarla por el modo común de concebir, porque se niegan estas predicaciones: “todo ente es sustancia”, “todo ente es accidente”, “todo ente es Dios”, “todo ente es creatura”, &c., y no por otra razón, sino porque uno solo es el concepto del ente. Pues, si hubiese muchos, entonces se concederían aquellas predicaciones al igual que éstas: “todo hombre es un retrato” y “todo hombre es un ser vivo”; predicaciones que, por aquella regla de que “tales son los sujetos cuales son sus predicados”, adquieren este sentido: “todo hombre retratado es un hombre retratado” y “todo hombre vivo es un hombre vivo”.

268. [Pruebas de la segunda parte de la conclusión] Que el término “ente” puede decirse analógicamente de Dios y de las creaturas, lo prueba santo Tomás en la *Suma teológica*, I^a, q.13, a.5,³⁸¹ así: cuando el efecto no se adecúa a la virtud de su causa, entonces el nombre común a ambos se dirá, analógicamente, de la causa y del efecto. Ahora bien, la creatura, puesto que es efecto de Dios, no se adecúa en razón del ente a la virtud de su causa. Por lo tanto, el término “ente” se dice analógicamente de la causa y del efecto.

269. Lo anterior se prueba con un ejemplo: el calor producido por el fuego puede adecuarse a la virtud del fuego, porque puede llegar a ser fuego, de tal modo que, por ello, el fuego se dirá unívocamente del calor y del fuego. Pero el calor producido por el Sol no puede adecuarse a la virtud del Sol, de tal modo que, por ello, no se dice unívoca sino analógicamente de él y del Sol, porque el Sol lo supera en virtud, pues puede producir otros efectos más que tal tipo de calor. En efecto, aunque el Sol no sea formalmente calor, tiene virtud más excelente.

270. Por lo tanto, puesto que el término “ente” se dice del ser y de la razón de ser en las creaturas, no podría adecuarse a la razón de ser en Dios; se sigue, así pues, que el término “ente”

³⁸¹ *Summ. theol.*, I^a, q. 13, a. 5, co.: “respondo: es imposible que algo se pueda decir unívocamente de Dios y de las criaturas. Porque todo efecto no proporcionado a la capacidad causal del agente, recibe la semejanza del agente no en la misma proporción, sino deficientemente. Así, lo que es diviso y múltiple en los efectos, en la causa es simple y único. Ejemplo: el Sol, siendo una sola energía, produce, en los seres de aquí abajo, múltiples y variadas formas. Igualmente, como ya se dijo (a.4), todas las perfecciones de las cosas, que en la realidad creada se encuentran en forma divisa y múltiple, en Dios preexisten en forma única. Así, pues, cuando algún nombre que se refiera a la perfección es dado a la criatura, expresa aquella perfección como distinta por definición de las demás cosas. Ejemplo: cuando damos al hombre el nombre de sabio, estamos expresando una perfección distinta de la esencia del hombre, de su capacidad, de su mismo ser y de todo lo demás. Pero cuando este nombre lo damos a Dios, no pretendemos expresar algo distinto de su esencia, de su capacidad o de su ser. Y así, cuando al hombre se le da el nombre de sabio, en cierto modo determina y comprende la realidad expresada. No así cuando se lo damos a Dios, pues la realidad expresada queda como incomprendida y más allá de lo expresado con el nombre. Por todo lo cual se ve que el nombre sabio no se da con el mismo sentido a Dios y al hombre. Lo mismo cabe decir de otros nombres. De donde se concluye que ningún nombre es dado a Dios y a las criaturas unívocamente. Pero tampoco equívocamente, como dijeron algunos. Pues, de ser así, partiendo de las criaturas nada de Dios podría ser conocido ni demostrado, sino que siempre se caería en la falacia de la equivocidad. Y esto va tanto contra los filósofos que demuestran muchas cosas de Dios, como contra el Apóstol cuando dice en *Rom.*, 1, 20: ‘Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado’. Así, pues, hay que decir que estos nombres son dados a Dios y a las criaturas por analogía, esto es, proporcionalmente”.

no puede decirse unívocamente de Dios y de las creaturas. Por lo cual, si no es unívoco, entonces es análogo, porque en primer lugar y principalmente se dice de Dios mismo.

271. Y por esta razón también se prueba que el término “ente” no se dice unívocamente de la sustancia y del accidente, sino analógicamente. Es evidente, pues la razón de ser por la cual el ente es lo que es, no es la misma que la de la sustancia, cuya razón es subsistir por sí misma, ni tampoco es la misma que la del accidente, cuya naturaleza es venir a estar en algo para adquirir existencia.

272. Así lo establece explícitamente Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, text. 2, en donde dice que el término “ente” significa los accidentes por atribución a la sustancia, al igual que lo sano significa la orina y la medicina con respecto al animal (cf. ¶258). Y lo mismo afirma en el libro I de la *Ética a Nicómaco*, cap. 6;³⁸² y, además, en el libro XI de la *Metafísica*, cap. 3,³⁸³ asevera que el ente ni se dice unívoca ni equívocamente de la sustancia y del accidente, sino se dice de modo intermedio, es decir, analógicamente.

273. [Razón de la conclusión] Y dicha conclusión también se prueba con la siguiente razón: por definición son análogas aquellas cosas cuyo nombre es común, pero su razón no es por completa idéntica como en lo unívoco, ni tampoco es diversa como en lo equívoco, sino proporcional. Y de tal naturaleza son la sustancia y el accidente,³⁸⁴ pues la sustancia es ente porque por sí misma permanece, y el accidente es ente porque es algo de la sustancia, sea como cantidad o sea como cualidad de ella.

³⁸² *Eth. Nic.*, I, 6, 3 (1096a23-29): “el bien se toma en tantos sentidos como el ente, puesto que se predica de la sustancia, como de Dios y de la inteligencia; y de la cualidad, como las virtudes; y de la cantidad, como la medida; y de la relación, como útil; y del tiempo, como la ocasión; y del lugar, como el domicilio conveniente, y de otras cosas semejantes. Y siendo así, es manifiesto que el bien no puede ser algo común, universal y único, pues si así fuese, no se predicaría en todas las categorías, sino en una sola”. También cf. *ib.*, I, 6, 12 (1096b26-28): “¿en qué sentido se predica de varias cosas el mismo término? Pues no parece en este caso que se le pueda asimilar a los homónimos accidentales. ¿Será acaso que todos los bienes proceden de un solo bien o que en él terminan, o más bien les daremos la misma denominación sólo por analogía?”.

³⁸³ *Metaph.*, XI, 3 (1060b31-1061a10): “la ciencia del filósofo es la ciencia del ser, en tanto que ser en todas estas acepciones, y no desde un punto de vista particular. El ser no tiene una significación única, sino que se entiende de muchas maneras: si sólo hay analogía de nombre, y no hay en el fondo un género común, el ser no es del dominio de una sola ciencia, pues que no hay entre las diversas clases de seres unidad de género; pero si hay también entre ellas una relación fundamental, entonces el estudio del ser pertenecerá a una sola ciencia. Lo que hemos dicho que tenía lugar respecto de lo medicinal y de lo sano se verifica igualmente, al parecer, en cuanto al ser. Lo medicinal y lo sano se toman ambos en muchas acepciones: se dan estos nombres a todo lo que puede referirse de tal o cuál manera, ya a la ciencia médica, ya a la salud; pero todas las significaciones de cada una de estas palabras se refieren a una misma cosa. Se da el nombre de medicinal a la noción de la enfermedad y al escalpelo, porque la una viene de la ciencia médica y el otro es útil en esta ciencia. Lo mismo respecto a lo sano: este objeto recibe el nombre de sano porque es el indicio de la salud, aquel otro porque la produce; y lo mismo acontece con las cosas análogas. En fin, lo propio sucede con todos los modos del ser. A cada uno de estos modos se llama ser, o porque es una cualidad, un estado del ser en tanto que ser, o es una disposición, un movimiento u otro atributo de este género”.

³⁸⁴ En *S* la redacción de esta línea varía un tanto: “pero de tal naturaleza es el ente respecto de la sustancia y el accidente”.

274. Por consiguiente, la razón del ente le conviene simple y absolutamente a la sustancia, mientras que a los accidentes les conviene secundariamente, como lo expresa Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*, text. 2,³⁸⁵ cuando dice que “la cantidad y la cualidad no son entes, sino entes del ente”. Y en el texto 15 reitera que el ente se dice de la sustancia absolutamente, en tanto que de los otros predicamentos se dice secundariamente, al modo como lo sano se dice absolutamente del animal, pero de la orina y la medicina, secundariamente.

275. En efecto, como lo dijimos (§ 270), el término “ente” se dice del ser, pero el ser del accidente no es otra cosa que el venir a estar en la sustancia, al igual que lo sano con respecto a la orina no es nada, sino en relación con el animal, porque es signo de su salud. Y así como en la definición de “sano” se pone el animal, con respecto a la orina, así también en la definición del ser del accidente se pone la sustancia.

276. [Una diferencia por advertir] Sin embargo, debe considerarse que existe cierta diferencia entre decir que el término “ente” es análogo a la sustancia y al accidente, y entre afirmar que lo sano también lo es con respecto al animal, la orina y la medicina, porque el término “sano” fue impuesto para significar en primer lugar al animal sano, de tal modo que en un primer concepto significa tal cosa y en otro la orina. Ahora bien, no sucede así con el término “ente”; por el contrario, fue impuesto para significar en un solo concepto todo aquello que *es*, y así viene a significar a todos aquéllos —a Dios, a las creaturas, a la sustancia y al accidente—, como lo hemos dicho (§ 265).³⁸⁶

277. Por ello, y aunque sea en última instancia, la mente puede captar la analogía que, aunque es cierta especie de equivocación, como lo dijimos cuando hablamos de los términos equívocos (*cf. Dial. res.*, II),³⁸⁷ sin embargo no le provoca del todo una equivocación a la mente. En efecto, entendimos que un término es equívoco cuando, mediando diversos conceptos no sinónimos, significa muchas cosas. Pero, al mediar un solo concepto, no hay inconveniente alguno, pese a que en tal caso no sea posible que venga a ocurrir una verdadera equivocación; porque un solo concepto formal del ente significa una sola razón objetiva, que no es absolutamente la misma en todos sus significados, sino proporcional, de manera principal en uno y por atribución en otros. De aquí que la mente pueda obrar la analogía, así sea en última instancia.

³⁸⁵ *Metaph.*, VII, 1 (1028a10-20): “la expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, según distinguimos ya con anterioridad en el tratado Acerca de cuántos sentidos <tienen ciertos términos>. De una parte, en efecto, significa el qué-es y algo determinado y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquier otra de las cosas que se predicán de este modo. Pues bien, si ‘lo que es’ se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de todos ellos, es el qué-es referido a la entidad (efectivamente, cuando queremos decir de qué cualidad es algo determinado, decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o un hombre; por el contrario, cuando queremos decir qué es, no decimos que es blanco o caliente o de tres codos, sino ‘hombre’ o ‘dios’), mientras que las demás se denominan ‘cosas que son’ porque son cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra determinación de lo que es en el sentido señalado”.

³⁸⁶ El texto continúa en *S* con lo siguiente: “Y así, de acuerdo con el pensamiento del Santo doctor, se dice que el ente es análogo; analogía que se da de lo uno hacia lo otro, y no de aquella analogía que se da de lo mucho hacia lo uno, como acontece con el nombre de “sano”. Y acerca de la analogía consúltese al Santo doctor en I *Senteniarum*, d. 18, q.5, a.1; cuestión que trataremos con mayor amplitud, posteriormente, en los antepredicamentos (*sc. Dial. res.*, II)”.

³⁸⁷ Se refiere al libro segundo de la *Dial. res.*, en donde trata el tema de lo unívoco, equívoco y análogo.

278. Ahora bien, porque los nominalistas no admiten el concepto objetivo y, por lo tanto, —si es que conceden tal cual, pues rechazan este tipo de analogía, que el término “ente” al mediar un solo concepto, vendría a significar todos los predicamentos—, no han de poder negar ellos en absoluto que tal término es esencialmente unívoco —causa por la cual Marsilio³⁸⁸ y Buridano³⁸⁹ dijeron que el término “ente”, al significar todos los predicamentos, se subordina a diversos conceptos; y porque esta opinión le parece bastante razonable a santo Tomás y es congruente con el modo de concebir y va de acuerdo con la doctrina de los peripatéticos, es preciso responder a los argumentos aducidos párrafos atrás, cuando le otorgamos su lugar propio a la opinión de Escoto y los cogimos a su favor (¶ 259-261).

279. [Solución para los argumentos escotistas] A tales argumentos (¶256), se responde concediendo³⁹⁰ como conclusión, que uno solo es el concepto del ente, que significa a Dios, a las creaturas, a la sustancia y al accidente, y así todos los diez predicamentos convienen en una sola razón del ente. Sin embargo, no por ello se prueba que el término “ente” es unívoco a todos ellos.

280. [Solución del primer argumento] Y en cuanto a los argumentos puestos al principio de la cuestión (¶ 256-257), aceptamos el primero, a saber, que Dios es el más grande ente y que es el máximamente verdadero y, porque así es, el término “ente” se dice analógicamente de Él y de las creaturas. Pero cuando argumentas que el fuego es sobre todo y por sí mismo calor, porque causa todo tipo de calor, y de igual manera acontece con Dios, que es el más grande ente, porque es causa de todos los ente, concedemos que el término “fuego” se dice unívocamente, pero negamos la consecuencia, a saber, que el término “ente” se diga unívocamente de Dios y de las creaturas.

281. Y la razón es porque todo tipo de calor emana la virtud de su causa. Por ello el término “fuego” puede decirse unívocamente de cualquier tipo de calor. Pero las creaturas no emanan la virtud de Dios. Por lo tanto, el término “ente” no puede decirse de ellas y de Dios unívoca, sino analógicamente.

282. [Solución del segundo argumento] Al segundo argumento (¶257), ha de responderse que es verdadero que por los accidentes llegamos al conocimiento de la sustancia.³⁹¹ Pero cuando de aquí se infiere que el término “ente” se dice unívocamente de la sustancia y del accidente,

³⁸⁸ Marsilio de Padua nació en Munich, en el año de 1275. Rector de la Universidad de París durante los días en que el papa Juan XII y el emperador Luis de Baviera entraron en conflicto, secundó al emperador, a tal punto que compuso en su honor el tratado *Defensor pacis* (1324), en el cual condenó el poder temporal de los papas. En tiempos del antipapa Nicolás V, Marsilio fue vicario general de Roma. Finalmente fue excomulgado y murió olvidado de todos, hacia el año de 1343.

³⁸⁹ Probablemente originario de Béthume, en el Arnois (Francia), Buridano nació hacia el año 1300. Fue profesor y rector de la Universidad de París en los días en que deciden prohibir el ockhamismo. Buridano había sido alumno de Guillermo de Ockham, de quien adopta muchos términos para el desarrollo de su propia filosofía. Fue un decidido antiaverroísta. Murió en el año de 1358. Es autor de los siguientes textos: *Compendium logicae* (Venecia, 1499), *Parva naturalia* (Venecia, 1516), *Tractatus de suppositionibus* (editado en 1957) y *Quaestiones super libros quattuor De caelo et mundo* (editado en 1942).

³⁹⁰ Al pie de la letra, el texto latino dice bajo una redacción poco cuidada esta vez: “en cuanto al primer argumento se responde concluyendo que nosotros concedemos que uno solo...”. Sin embargo, De la Vera Cruz contesta con este solo párrafo a todos los argumentos que adujo como pruebas a favor de la opinión de Escoto, para quien el ente es unívoco.

³⁹¹ S añadió esta frase: “como lo explicaremos más tarde en la *Physica speculatio*”.

niego la consecuencia. Pues es suficiente con que tal término se diga de modo analógico y no propiamente de modo equívoco. En efecto, por el hecho de que el término “ente”, o razón de ser, se dice tanto de la sustancia como también del accidente aunque más principalmente de ésta y menos de éste, es que podemos asir el conocimiento de la sustancia a través de los accidentes, habida cuenta, también, de que éstos nos son más cognoscibles a nosotros mismos.

283. [Consideración] Sin embargo, debe señalarse que si Escoto entendiérase la univocidad del término “ente” de acuerdo con un concepto formal, como lo dijo en el lugar citado, en la cuestión primera (¶ 259), no habría diferencia a este respecto entre él y santo Tomás. Pero ya que en la cuestión tercera parece hablar de un concepto objetivo, es por ello que difiere de santo Tomás, aun cuando algunos escotistas afirmen que el término “ente” es unívoco y análogo, quizás porque entienden que hay univocidad en relación con un concepto formal y analogía en relación con uno objetivo.

284. Sin embargo, sea cual sea el sentido de ello, esas palabras no van de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles quien expresamente dice que el término “ente” es análogo y niega que sea unívoco, como resulta evidente en el libro XI de la *Metafísica*, cap. 3 (cf. ¶ 272) y en el libro II, text. 28.³⁹²

II

285. Cuestión segunda: ¿cuál es el principio de individuación: la cantidad, la materia o alguna otra cosa?

286. Surgida la ocasión para hablar sobre el principio de individuación,³⁹³ pues el texto de Porfirio define al individuo (¶253), y habida cuenta de que su consideración no es ajena a la dialéctica aunque concierne a la metafísica; y como también resulta sumamente importante y su esclarecimiento conviene mucho a nuestro propósito aun cuando son los teólogos los que suelen sopesarlo en los comentarios de Cayetano³⁹⁴ a la tercera parte de la *Suma teológica*, aquí lo

³⁹² Se añadió: “llamo objetivo al concepto que limita con la cosa, como formal es aquel que se forma de una cosa en acto. Bajo la razón de ente, alguien puede entender en un solo concepto formal tanto a las creaturas como a la sustancia y al accidente, pero el concepto que limita con el ser de Dios y la creatura, de la sustancia y el accidente, no es uno solo y el mismo. Acerca de estas cuestiones, consúltese a Janduno en el libro IV de la *Metafísica*, a Antonio Andreas y a Capreolo en el libro I de las *Sentencias*, d. 2, q. 1, en la prueba de la novena conclusión, y a Soncinas en el libro IV de la *Metafísica*, q. 4”.

³⁹³ Para un estudio a detalle sobre el principio de individuación, cf. Jorge J. E. Gracia, *Individuation in scholasticism: the later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, New York, State University of New York Press, 1994.

³⁹⁴ Thomas de Vio Cayetano es considerado el comentarista más autorizado de la *Suma teológica* de santo Tomás. Natural de Gaeta, un puerto de la Italia central en la costa del Mar Tirreno, de donde recibió el sobrenombre de Cayetano, nació el 20 de febrero de 1469. Legado papal en varias ocasiones, urgió la reforma de la Iglesia en el Concilio de Letrán de 1512. General de la Orden dominica, fue ungido cardenal por el Papa León X en 1517. En 1518, personalmente intenta disuadir a Lutero de la herejía. Grabados de la época recuerdan este hecho. Cayetano fue acérrimo opositor del divorcio entre Enrique VIII y Catalina de Aragón, tanto que en 1543 él mismo dicta la sentencia que impide tan sonada separación. Falleció ese mismo año, en la ciudad de Roma. En asuntos de filosofía, Cayetano sostuvo la doctrina de la analogía por proporcionalidad. Es autor de las siguientes obras: *Commentaria in III libros Aristotelis De anima* (1509); *De autoritate Papae et Concilii* (1511); *In De ente et essentia divini Thomae Aquitanis commentaria*

dilucidaremos tanto cuanto nos sea posible y con la mayor brevedad, pues cuando se discute sobre el individuo o persona y ahí se aducen las tantas y tan diversas opiniones de los doctores,³⁹⁵ el camino se vuelve bastante largo.³⁹⁶

287. La primera opinión sobre la cuestión la sostiene el Doctor sutil quien, junto con sus seguidores, establece la siguiente conclusión.³⁹⁷

288. [Conclusión del Doctor sutil y sus seguidores] Aquello por lo cual lo singular se individualiza de manera determinada como cierto principio intrínseco incommunicable es algo positivo llamado “heceidad”, que es cierta realidad individual por medio de la cual se delimita la naturaleza específica de su ser y no la de otro.³⁹⁸

289. [Opinión de Avicena] Ésta parece haber sido la opinión de Avicena³⁹⁹ en el libro V de su *Metafísica*, quien dijo que los individuos de la misma especie difieren por sus diferencias individuales, a las cuales las llama hipóstasis de los individuos. Y añade que, así como dos especies bajo el mismo género difieren por sus diferencias específicas, así también dos individuos por sus propiedades.

290. [Opinión de Plotino y Proclo] Y del mismo parecer es Plotino,⁴⁰⁰ quien dice que las almas se enumeran de acuerdo con sus límites internos; y, además, a las diferencias individuales Proclo⁴⁰¹ las llamó propiedades íntimas.

(1495); *Commentaria in libri secundi Peri hermeneias* (1496); *De nominum analogia* (1498) y *Commentaria in sancti Thomae Summam theologicam* (Hunter, 1518).

³⁹⁵ En esta ocasión De la Veracruz utiliza la palabra “persona” para referirse a lo individual.

³⁹⁶ Es un tanto intrincada la sintaxis de este párrafo, pues a ratos parece estar mal redacto. Por esta vez, vale decir que expresé la idea más que la forma del texto tal cual.

³⁹⁷ Cf. *In Sent.*, II, d. 3, q. 6.

³⁹⁸ Tal parece que la palabra *haecceitas* consta del pronombre demostrativo *haec*, usual en escolástica para señalar una cosa particular, de manera deíctica. Este término fue relativamente común entre los pensadores de la segunda mitad del siglo XII; si bien es Antonio Andreas, discípulo de Escoto, quien populariza el término. Algunos suelen identificar la *haecceitas* con el *Dasein* de Heidegger, en tanto que las dos palabras indican y señalan lo concreto. Tres son los pasajes en los cuales el Doctor sutil trata de manera especial el problema de la individuación: *Opus oxoniense*, II, d. 3, q.1-6; *Reportata parisiensia*, II, 12, 3-8 (ed. Vivés, vol.23, 20-41 [ed. Wadding, vol. 11.1, 323-3]); y *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis* (ed. Vives, vol. 7, 13, 402-26 [ed. Wadding, vol. 4, 697-710]). Cf. Woosuk Park, “Haecceitas and the Bare Particular”, en *The Review of Metaphysics*, vol. 44, núm. 2 (Dec., 1990), pp. 375-397, Philosophy Education Society Inc, 1990; y A. Pérez-Estévez, “El individuo en Duns Escoto”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1996 (XXIII), pp. 86-146.

³⁹⁹ Sobre la vida y obra de Avicena, cf. nota 28.

⁴⁰⁰ Al parecer, el célebre filósofo Plotino nació en el año de 204 d. C., en Licópolis, ciudad egipcia ubicada en la margen izquierda del Nilo. No obstante, aun para Porfirio, discípulo, editor y biógrafo de Plotino, la fecha y lugar de nacimiento de Plotino fueron desconocidos, como tantos datos más. Poco o casi nulo cuidado puso Plotino en la publicación de sus obras: fue Porfirio quien editó y publicó los escritos plotinianos, con el título de *Enéadas*, con cuyo término designó al conjunto de seis libros constituidos por nueve tratados cada uno. De manera sumaria, la doctrina filosófica de Plotino consiste en la teoría de la trinidad existente entre el Uno, el Nous y el Alma —posteriormente Porfirio dará continuidad y nueva identidad a la tesis de su maestro en su peculiar doctrina de la Tríada inteligible.

⁴⁰¹ Conocido con el sobrenombre del Sucesor o Diádoco, Proclo fue uno de los más conspicuos neoplatónicos de finales de la Antigüedad clásica. Natural de Constantinopla, nació en el año

291. [Los tres principios escotistas] En síntesis, Escoto y sus seguidores afirman tres principios con respecto a esta cuestión:

Primer principio: aquello por lo cual el individuo es singular, es algo positivo.

Segundo principio: aquello por lo cual el individuo es tal, no es ni la materia ni la forma de la parte ni la forma del todo.

Tercer principio: aquello por lo cual el individuo es tal, es “heceidad”.

292. Escoto prueba el primer principio, contra Enrique de Gante,⁴⁰² en el libro I de las *Sentencias*, d. 3, q. 2. En efecto, ninguna imperfección repugna a alguna cosa, sino por causa de cierta perfección positiva que está en ella misma. Pero lo dividido es una imperfección y repugna al individuo. Por lo tanto, le compete por alguna perfección positiva. Es evidente, porque la negación no incluye perfección alguna.

293. Y Escoto prueba el segundo, es decir, que el principio de individuación no puede ser la materia, porque la materia es común a todos los individuos; por consiguiente, el ser individual no acontece ni en razón de la materia ni en razón de la forma; porque la forma es principio de unidad específica, por lo tanto no es principio de diferencia numérica.

294. [Corolario] De esto se infiere que el principio de individuación, puesto que es algo positivo y no es ni la materia ni la forma, tiene que ser aquella realidad llamada “heceidad”.

295. [Opinión del santo Doctor y Aristóteles] Otra es la opinión de santo Tomás, cuyo contenido consta en las siguientes conclusiones.

296. Primera conclusión. La materia es principio de individuación por cuanto respecta al ser incomunicable del individuo mismo.

297. [Primera prueba] Esta conclusión se prueba con la autoridad del Filósofo, quien en cualquier parte en donde habla de la distinción de las cosas singulares, designa a la materia como su causa.⁴⁰³ Esto resulta evidente en el libro V de la *Metafísica*, text. 26,⁴⁰⁴ en donde Aristóteles dice que son diversas en número aquellas cosas cuya materia es diversa. Además, en el libro VII de la *Metafísica*⁴⁰⁵ apunta que el que genera, genera otro distinto de él mismo a causa de la materia.
406

298. [Segunda prueba] Dicha conclusión también se prueba con la siguiente razón. En efecto, cualquier cosa que se da a partir de la razón de la sustancia primera, se da a partir de la razón del individuo, puesto que el individuo es sustancia primera; ahora bien, la materia se da a

de 410. Fue autor del tratado *Elementos de teología*, en donde vinculó el monoteísmo neoplatónico con el politeísmo grecorromano. Desde el siglo XII, circuló en la Edad Media un resumen de esta obra, redactado en lengua latina y con título de *Liber de causis*, falsamente atribuido a Aristóteles. Son tan decisivos los *Elementos de teología* para la redacción de la *Fenomenología del Espíritu* que allí donde Hegel apunta las tres fases de la Idea (en sí, fuera de sí y devuelta a sí), claramente puede leerse la doctrina de Proclo sobre “el uno en sí”, “la procesión de los seres” y “la reversión hacia el origen”. La muerte de Proclo suele situarse en la ciudad de Atenas, en el año de 485.

⁴⁰² Sobre la vida y obra de Enrique de Gante, cf. nota 209.

⁴⁰³ De la Veracruz anticipa aquí la famosa doctrina tomista de la *materia signata a quantitate*, por medio de la cual establecerá una resolución para la cuestión. Cf. ¶ 302-303

⁴⁰⁴ *Metaph.*, V, 9 (1018a5-11): “se dice que son lo mismo aquellas cosas cuya materia es una, ya específica ya numéricamente, y aquellas cosas cuya entidad es una [...]; se dice que son diversas, por el contrario, aquellas cosas cuya especie o materia o definición de la entidad, es más de una”.

⁴⁰⁵ *Metaph.*, VII, cap. 7-8.

⁴⁰⁶ Aristóteles concluye los cap. 7 y 8 del libro VII de la *Metafísica*, señalando que en toda generación hay un elemento o parte preexistente; tal es el caso de la materia, de la cual recibe su denominación el producto final.

partir de la razón de la sustancia primera, porque se da a partir de la razón del individuo, que consiste en no estar en el sujeto ni decirse del sujeto, como lo dice Aristóteles en los *Predicamentos*;⁴⁰⁷ pero a partir de la razón del individuo se da ni estar en el sujeto ni decirse del sujeto.

299. Segunda conclusión. La cantidad es principio de individuación en la medida en que el ser individual puede dividirse, distinguirse de otro y conocerse por los sentidos.

300. [Primera prueba] Ello resulta evidente en el libro III de la *Metafísica*, text. 2, en donde Aristóteles dice que toda división sucede por medio de la forma o por medio de la cantidad. Pero la división por la forma sólo le conviene al género a través de las diversas especies; en cambio, la división por la cantidad les conviene a las especies individuales.

301. [Segunda prueba] Tal conclusión también se prueba con la siguiente razón: de convenirle al individuo el que su ser pueda distinguirse, será porque le conviene por la materia o por la forma o por la cantidad. Pero, como lo dijimos al referir la opinión de Escoto (¶293), no le conviene ni por la forma ni por la materia. Por lo tanto, le conviene por la cantidad.

302. Así, de acuerdo con el pensamiento de santo Tomás, tres aspectos han de tenerse en consideración al sopesar el individuo. A saber: que lo individual es incomunicable, y esto se debe a la materia, con respecto a la cual se da la cantidad por accidente; que el individuo tiene un ser que puede distinguirse de otro, y esto se debe a la cantidad en común, sea determinada sea indeterminada; y que también tiene un ser que puede dividirse, demostrarse y conocerse por los sentidos, y esto se debe a la cantidad determinada.

303. [Verdad de la cuestión] Así, pues, es de concluir que el principio de individuación es la materia signada y determinada por la cantidad.⁴⁰⁸ Y porque la materia es parte intrínseca, el individuo obtiene de ella el ser individual, en tanto que extrínsecamente lo recibe de la cantidad.

304. [Un argumento contra la opinión de santo Tomás] En contra de esta opinión suelen aducirse ciertos argumentos. Expongamos tan sólo uno: aquel con el cual, principalmente, se pone en tela de juicio que la materia sea el principio de individuación. En efecto, las almas racionales son de la misma especie y, sin embargo, difieren en número, y no por la materia, porque no tienen ninguna, puesto que son espirituales, por lo tanto los individuos no se individualizan en razón de la materia. Y aunque, mientras las almas están en los cuerpos humanos, acontezca su distinción numérica por la dependencia que guardan con la materia, sin embargo, luego de su separación del cuerpo, no puede afirmarse que siga sucediendo así. Lo que también puede confirmarse en el caso de las almas creadas por Dios, las cuales, desprovistas de todo cuerpo y de toda materia, difieren numéricamente.

⁴⁰⁷ *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”.

⁴⁰⁸ *Cf.* Santo Tomás, *De ent.*, 2, 10: “hay que saber que el principio de individuación no es la materia tomada de cualquier modo, sino sólo la materia signada. Y llamo materia signada aquella que se considera bajo determinadas dimensiones. Ahora bien, esta materia no se pone en la definición del hombre en cuanto hombre, pero habría que ponerla en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera una definición, porque en la definición de hombre no se incluye este hueso y esta carne, sino el hueso y la carne en absoluto, que son la materia no signada del hombre”.

305. [Solución] Teniendo a la vista la opinión de santo Tomás, puede solucionarse el argumento, diciendo que las almas se distinguen por la materia, no porque la tengan sino porque guardan relación con ella, pues va de acuerdo con la razón y condición propias del alma racional que la forma venga a existir en la materia. Es por ello que, dada la relación que guardan con la materia, las almas se individualizan. Y así las almas que se infunden en la materia, de inmediato se distinguen por la materia, y aquellas que son creadas desprovistas de toda materia, se distinguen por la relación que guardan con una de las diversas partes de la materia que pueden informar, pues tienen capacidad para ello. Y basta con ello para conceder su individualización en términos de la materia.

306. [¿Por qué cosa se individualizan los accidentes?] Y de acuerdo con el pensamiento de santo Tomás, los accidentes se individualizan, como la forma por la materia, por medio de un sujeto propio que es un ente en acto, de tal modo que, así como la forma se individualiza por un ente en potencia, así también el accidente, por un ente en acto.

307. [Alberto y Egidio, el Doctor fundamental, coinciden con santo Tomás] También puede conciliarse la opinión de santo Tomás con la de su maestro Alberto Magno, cuando éste dice en el libro I *Sobre el intelecto* que sólo la materia es principio de individuación. En efecto, lo entendió así, haciendo referencia a aquel principio principal por medio del cual el individuo obtiene aquello que es incomunicable. También puede concordarse la opinión de santo Tomás con la de Egidio Romano,⁴⁰⁹ discípulo suyo, quien dice que el principio de individuación es la cantidad, entendiendo con ello aquel aspecto por el cual el ser individual puede distinguirse de otro. De esta manera, santo Tomás comprende ambas opiniones, tanto lo que dice Alberto como lo que dice Egidio.

308. Boecio parece coincidir con el Doctor sutil, porque en la segunda edición del tratado *Sobre la interpretación* dice que: “la ‘platonidad’ es una cualidad incomunicable”.

309. Y Avicibrón⁴¹⁰ afirma lo mismo que Escoto, pues en el libro intitulado *La fuente de la vida* pretende que el principio de unidad numeral sea la forma, porque en todo compuesto

⁴⁰⁹ El filósofo agustino Egidio Romano (1243/7-1316) es considerado el fundador de la primitiva escuela agustiniana. Del año 1285 al 1292, fue el primer maestro de la Orden agustina en París. Fue alumno de santo Tomás y General de su Orden en 1292. En 1295 es electo arzobispo de Bourgues. Egidio murió en Avignon, el 21 de diciembre de 1316. Es autor de los tratados siguientes: *De erroribus philosophorum*, *De regimine principum* y *De ecclesiastica sive summi pontificis potestate*. Esta última obra sirvió de soporte filosófico para la bula *Unam sanctam*, promulgada por el papa Bonifacio VIII, el 18 de noviembre de 1302, cuyo contenido afirmaba la “sumisión de toda criatura humana al romano pontífice”.

⁴¹⁰ De origen judío, el filósofo Avicibrón o Salomón Ibn Gabirol nació en Málaga, en el año 1020. Es autor del tratado *Fons vitae*, cuya transmisión textual sólo fue posible vía la traducción latina de Gundisalvo. Esta obra consiste en un diálogo entre un maestro y un alumno, a propósito de las sustancias sensibles y simples, la materia y la forma universales. En él Avicibrón postula la universalidad de la materia: con excepción de Dios, todo está compuesto de materia y forma, incluso las sustancias espirituales. Aunque esta doctrina encontró fuerte oposición desde los primeros escritos de santo Tomás, como es el caso del *De ente et essentia*, los agustinos medievales la favorecieron ampliamente. Con igual acierto, Avicibrón escribió un tratado ético, con el título de *Libro de la corrección de los caracteres*. Además de filósofo, también fue poeta, como consta en su poema de tono religioso *La corona real*. La confesión de pecado con que concluye esta obra forma parte del *Yom Kipur* hebreo. Avicibrón es considerado como el primer filósofo judío español. Cf. *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, Valencia, Imprenta Domenech, 1883, p. 844, tom. 1, s. v.: Avicibrón.

pone una doble forma: la especial y la individual, tal y como en Sócrates hay una sola y misma forma, sólo que doble, pues una es la forma de él en tanto hombre y otra la de Sócrates tal cual. Por consiguiente, de la forma de la especie se asume el universal específico, y de la forma del individuo, la unidad numeral.

310. [Opinión de los que dicen que la forma es principio de unidad] Juan de Gandavo⁴¹¹ y cierto monje de la Toscana, además de Galeno, establecieron que la forma sustancial de cualquier individuo es el principio de su unidad numeral.

311. Y Avenraez⁴¹² en el libro II de *Sobre el alma* dice que: “es mejor estimar que la causa de la diversidad de la materia sea la diversidad de las formas, y no lo contrario”; palabras que, a nuestros oídos, y siguiendo de cerca a Aristóteles, nos suenan muy atractivas y nos provocan un efecto muy persuasivo, puesto que la infinidad e indeterminación acontecen por la materia, mientras que la determinación y finitud, por la forma.

312. [Otra opinión] Otros dijeron que el principio de individuación es la relación que guarda una cosa con el agente que produce el que ella exista, porque, excluida cualquier otra razón, el que genera, genera otro realmente distinto de sí mismo.⁴¹³ Por lo tanto, la individuación es ocasionada por el agente.

313. [De las opiniones citadas la de santo Tomás es la más razonable] Entre tanta y tan grande variedad de opiniones —que precisamente por ello las hemos expuesto, para que si alguna vez alguien llegara a leer tal diversidad de pareceres entre las autoridades con respecto a esta cuestión, no le causen desconcierto—, la opinión de santo Tomás parecer ser la más clara y lúcida, puesto que la individuación se asume tanto de la materia como de la cantidad, por cuanto el individuo se distingue de otro.

314. En consecuencia, no hay necesidad de establecer alguna otra realidad o algo positivo por lo cual ello acontezca. En efecto, no parece necesario considerar aquella “heceidad”, dado que la individuación suficientemente ocurre tanto por la materia como por la cantidad.

315. Y aquel que desee conocer algo más sobre esta cuestión vaya y lea a aquellos que la han sometido a examen desde la perspectiva de la metafísica, sobre todo, a Pablo Socinas, a Cayetano en sus comentarios a la tercera parte de la *Suma Teológica*⁴¹⁴ y a Ayala en su *Libro de los predicables*, quien adrede aduce esta cuestión. Claro que si conviene tratarla con sobriedad, ¡séanos suficiente con lo sopesado hasta aquí!, pues resulta al fin y al cabo una cuestión por demás infructuosa.

316. [Duda] Antes de hablar sobre la diferencia, que constituye el tercero de los predicables, conviene responder aquella duda que trae a colación si la materia es propia de la esencia de la especie, o si solamente la forma sustancial, sin la materia, es la que constituye a la especie.

⁴¹¹ O Juan de Janduno. Es el representante más importante de la tradición averroísta en París. Nació en Jandun, en Ardenes, Bélgica. Falleció en el año de 1328. Aunque hay quienes disienten, tal parece que fue autor, junto con Marsilio de Padua, del texto *Defensor pacis*. Escribió los siguientes comentarios filosóficos: *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*; *Quaestiones super tres libros Aristotelis De anima* y *Quaestiones in libros Aristotelis De coelo et mundo*. Juan de Janduno también es autor de la que es considerada como la primer “guía turística” de París: *Recommentatio civitatis Parisiensis*.

⁴¹² Carece de certeza la identificación de este personaje con el pensador judío, de la España mozárabe, Abraham ben Meir ibn Ezra (1092/93-1167). Pero, ciertamente, el nombre “Avenraez” no aparece ni siquiera en la Enciclopedia Británica.

⁴¹³ Cf. Aristóteles, *Metaph.*, VII, 7-8

⁴¹⁴ *In III^a*, q. 4, a. 2

317. A esta duda, el Comentador, a quien sigue el Doctor sutil, responde que solamente la forma sustancial es esencia propia de la especie, de modo que, siendo así, toda la esencia del hombre es el alma. Y dice que, en cuanto a la cosa, son lo mismo la forma de la parte, que viene a ser el alma, y la forma del todo, a la que se le da el nombre de humanidad; y que sólo difieren por obra de la razón. Y, por consiguiente, afirma que ninguna parte de la materia debe ponerse en la definición de una cosa específica, sino sólo los principios mismos.

318. Pero Avicena, a quien sigue santo Tomás, piensa distinto, y es congruente con el pensamiento de Aristóteles, quien dice en el libro VI de la *Metafísica* que las cosas naturales tienen en su definición materia sensible, en lo cual difieren de las matemáticas. Y en el libro VII de la *Metafísica* Aristóteles lo prueba con múltiples ejemplos.

319. Y así Avicena y santo Tomás determinan que hay diferencia entre la forma de la parte y la forma del todo. A la cualidad que se expresa con el término “humanidad” y que se compone de materia y forma, de carne y huesos, pero no de esta carne y estos huesos en concreto sino en abstracto y general, santo Tomás la llama forma del todo y le da el nombre de esencia; de ahí que no es de decirse que, para santo Tomás, son lo mismo los términos “humanidad” y “hombre”, como lo prueba en *Sobre el ente y la esencia*, cap. 3.⁴¹⁵ En efecto, ambos nombres conllevan la esencia del hombre, sólo que el término “hombre” la significa como un todo, al no prescindir de la designación de la materia, sino al contenerla implícitamente, y como es un concepto objetivo, —pero producido sin diferencia alguna, pues es indistintamente uno en muchos—, indica tanto su especie como su esencia; en cambio, el término “humanidad” la significa como una parte, porque prescinde totalmente de la materia, y así no cabe predicarla de los individuos humanos ni del hombre tal cual. Por consiguiente, la esencia del hombre es el hombre mismo, abstraído su ser de esta carne y de estos huesos en particular.

⁴¹⁵ *De ent.*, 3, 3: “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”.

CAPÍTULO TERCERO SOBRE LA DIFERENCIA

TEXTO

320. Texto 1. La diferencia se dice de manera común, propia y sumamente propia. Pues se dice que algo difiere comúnmente, cuando de algún modo se distingue de sí mismo o de otro por cierta diversidad. En efecto, por alguna diversidad, Sócrates difiere de Platón y de sí mismo, hecho hombre, de cuando era niño, y si hace algo de si no lo hace. Y entre ellos siempre se presenta esta diferencia, sin duda, por sus diversidades, que consisten en que cuando examinamos cómo es una cosa, suelen definirla y describirla. Ahora bien, se dice que una cosa difiere propiamente, cuando se distingue por un accidente inseparable. Y un accidente inseparable ciertamente es, por ejemplo, el color azul de los ojos, la nariz curva o una cicatriz permanente ocasionada por una herida. Y, además, se dice que algo difiere de algo de manera sumamente propia, cuando se distingue por una diferencia específica, como los hombres difieren de los caballos por una diferencia específica, a saber, la razón.

321. Texto 2. Así, pues, en general, toda diferencia diversifica agregando algo. Pero las diferencias comunes y propias lo hacen por medio de un accidente, en tanto que la diferencia sumamente propia diversifica por sí misma, porque verdaderamente se dice de otro. Por lo tanto, las diferencias que diversifican por medio de un accidente, simplemente se llaman diferencias, pero las que por sí mismas diversifican y hacen un otro son diferencias específicas. Pues la diferencia de “racional” agregada al animal, sin duda lo hace un otro y, además, una especie de animal; en cambio, si se le añade la diferencia de “moverse” tan sólo lo hace distinto del estar en reposo. En consecuencia, aquéllas constituyen un otro, éstas solamente lo hacen distinto. Por tal causa, de las diferencias que constituyen un otro surgen las divisiones de los géneros en especies y también se asignan las definiciones que constan del género o de tales diferencias; en cambio, de aquéllas otras que se dan por accidente, tan sólo surgen las diversidades con las cuales se examina cómo es algo.

322. Texto 3. Así, pues, volviendo otra vez al principio, hemos de decir, dividiendo las diferencias, que unas son separables y otras inseparables. Pues el estar en movimiento y el estar en reposo, el estar sano y el estar enfermo y las que sean de género semejante, son diferencias separables; en cambio, el ser de nariz aguileña o curva, el ser racional o irracional, son diferencias inseparables.

323. Texto 4. A su vez, de aquellas que son inseparables unas son diferencias por sí mismas y otras por accidente. Pues el ser racional, el ser mortal y el ser capaz de adquirir ciencia corresponden al hombre por sí mismas; en cambio, el ser de nariz aguileña o curva le compete por accidente y no por sí mismas. En consecuencia, las que corresponden por sí mismas se asumen en la definición de la sustancia y constituyen un otro. Pero las que competen por accidente, ni se asumen en la definición de la sustancia ni constituyen un otro, sino sólo lo diversifican por medio del accidente. Y las que corresponden por sí mismas, no admiten aumentarse ni disminuirse. En cambio, las que ocurren por accidente, aunque son inseparables, aceptan intensificación o disminución. Pues ni el género ni las diferencias genéricas por las cuales se dividen los géneros en especies, se predicen en mayor o menor medida de aquello de lo cual se dice el género. Y éstas son las que determinan la definición de cualquier cosa; y la razón de cada uno, que es una y la misma, de ninguna manera es susceptible de mayor o menor intensidad. En cambio, el ser de nariz curva o tener algún color puede aumentar y disminuir.

324. Texto 5. Así, pues, como tres son las especies de diferencias expuestas y de ellas unas son inseparables y otras separables, y de las inseparables unas son por sí mismas y otras por

accidente, debe advertirse que de las diferencias por sí mismas unas son por las cuales dividimos los géneros en especies y otras por las cuales se constituyen las cosas que están divididas. Por ejemplo, todas las diferencias por sí mismas del animal son éstas: “animado” y “sensitivo”, “racional” e “irracional” y “mortal” e “inmortal”. Ciertamente, las diferencias de animado y sensitivo son constitutivas de la sustancia del animal, pues el animal es una sustancia animada sensitiva, pero las de mortal e inmortal, racional e irracional, son diferencias divisivas del animal. En efecto, por éstas se dividen los géneros en especies. Y ciertamente las que son divisivas de los géneros son constitutivas de las especies, pues animal se divide por medio de las diferencias de racional e irracional y, a su vez, por las de mortal e inmortal. Pero las diferencias de mortal o racional verdaderamente son constitutivas del hombre, en cambio las de racional e inmortal son constitutivas de los dioses;⁴¹⁶ e “irracional” y “mortal”, de los animales carentes de razón. Así, como las diferencias de la sustancia suprema son “animado” e “inanimado”, “sensitivo” e “insensitivo”, las de animado y sensitivo, asumidas en una sola sustancia, conforman al animal, y las de animado e insensitivo, al vegetal. Por consiguiente, como estas mismas diferencias son en parte constitutivas y en parte divisivas, todas en conjunto se consideran específicas. Y se necesita de éstas sobre todo para dividir los géneros y determinar las definiciones, pero no de aquellas otras que dijimos son separables e inseparables.

⁴¹⁶ Tanto en las ediciones actuales de la *Isagogé* como en la traducción de Boecio, Porfirio ha escrito “de dios” y no “de los dioses”, según traduce Argyrúpilo. De acuerdo con el célebre Porfirio el hombre ha de definirse como “animal racional mortal” (¶ 326) y no sólo como “animal racional”, pues en el caso de omitir la diferencia de “mortal” el hombre vendría a confundirse con un dios, como lo indica el texto. Ahora bien, a decir de los comentaristas, no parece aceptable que Dios (o un dios) sea sin más un “animal racional inmortal” por mera diferenciación con el hombre. Así pues ¿por qué razón Argyrúpilo decide traducir un singular por un plural? ¿Acaso tal determinación tiene que ver con su concepción cristiana de la divinidad, en la cual, es de suponer, resultaría inaceptable que Dios sea, en definición porfiriana, un “animal racional inmortal”? ¿Será que, cuando el humanista bizantino así traduce, supone que, en la religión olímpica tan defendida por Porfirio, hay pluralidad de “dioses”, a los cuales conviene más la definición de “animales racionales inmortales”, en tanto que aquéllos, a diferencia de la divinidad cristiana, sólo difieren del hombre en “inmortalidad”, tal cual sentencia Porfirio —en efecto, no sé olvide que Heródoto (I, 31) les atribuye la misma naturaleza que los hombres, con la salvedad de la inmortalidad, y lo mismo hace Píndaro (*Carmina Nemea*, VI). Además, en el supuesto de conceder como verdadera tal definición de “dios”, sucede que el término “animal” vendría a significar toda sustancia corpórea de acuerdo con el Árbol de Porfirio; y es que sólo el estoicismo, el atomismo y epicureísmo antiguos concedían el carácter corporal de dios. ¿Es éste otro punto de exégesis por el cual Argyrúpilo prefiere hablar de “dioses” en lugar de “Dios”? Cierta noticia, usual en época del humanista bizantino, divulgaba que: “Porphyrius erat secta sarracenorum qui ponunt plures esse deos et ipsos esse animalia, sicut et nos sumus” (“Porfirio era de la secta de los sarracenos, quienes consideran que hay muchos dioses y que ellos mismos son animales, como nosotros”). La frase es de Juan Dorp en *Perutile compendium totius logicae Ioannis Buridani cum praeclarissima solertissimi viri Ioannis Dorp expositione*, Venecia, 1499, f. 3va). ¿Argyrúpilo hace eco de esta noticia cuanto traduce tou teou por “deorum”? Puede ser que la transmisión textual que sigue el sabio bizantino sea distinta de la nuestra y de la que leemos en Boecio; pero en las cuatro ediciones que consultamos de la *Isagogé* argyropílea la lectura es la misma, incluso las que fueron editadas en Colonia señalan en apostilla marginal “tou teou” como medio para advertir lo que se colige de los ejemplares griegos de la época.

325. Texto 6. Así, pues, quienes definen la diferencia dicen que la diferencia es aquello por lo cual la especie excede al género. Pues el hombre sobrepasa al animal por las diferencias de racional y mortal. En efecto, el animal no tiene nada de estas cosas —pues de dónde obtendrían las especies sus diferencias—, ni tampoco tiene todas aquellas diferencias opuestas —pues, entonces, la misma cosa tendría las diferencias opuestas—, sino que, como lo declaran, tiene en potencia todas las diferencias que están por debajo de él, pero no tiene una sola en acto. De este modo, de aquellas cosas que no son, no se dará algo ni tampoco los opuestos estarán a la vez en lo mismo.

326. Texto 7. También definen la diferencia de este modo: diferencia es aquello que se predica de muchas y diferentes cosas en especie, respecto de “cómo es”. Pues “racional” y “mortal” se predicen del hombre respecto de “cómo es”, pero no respecto de “qué es”. Pues si nos preguntáramos qué es el hombre, apropiadamente responderemos que es animal. Y si nos preguntáramos cómo es el animal, apropiadísimo responderemos que es racional y mortal. En efecto, puesto que las cosas constan de materia y forma o de cosas tales semejantes a éstas, así como una estatua ciertamente consta de materia, es decir, del bronce, y de forma, es decir, de su figura, así también el hombre común, que verdaderamente es especie, consta de género y diferencia, los cuales suponen similitud de razón con la materia y con la forma. Por lo tanto, el hombre es todo esto: un animal racional y mortal, como la estatua es el bronce y su figura.

327. Texto 8. También describen la diferencia de este modo: diferencia es aquello que por su propia naturaleza separa lo que está bajo el mismo género. Pues “racional” e “irracional” separan al hombre y al caballo, los cuales están colocados bajo el mismo género, que es el de “animal”, como es evidente.

328. <Texto 9>. Y, además, la designan de este modo: diferencia es aquello por lo cual cada cosa difiere. En efecto, el hombre y el caballo no difieren en género, pues tanto nosotros como los que carecen de razón somos animales, pero, al añadir la diferencia de “racional”, nos separamos de ellos. Asimismo, los dioses y nosotros somos partícipes de razón, pero, agregada la diferencia de “mortal”, nos distinguimos de ellos.

329. <Texto 10>. Quienes tratan con mayor exactitud lo que concierne a la diferencia, dicen que la diferencia no es cualquier cosa de las que separan aquello que se coloca bajo el mismo género, sino que es aquello que conforma la sustancia y la definición y es parte imprescindible de la cosa de la cual, se dice, es diferencia. Pues el ser apto para navegar no es una diferencia del hombre, aun cuando le es propia. En efecto, podemos decir que de los animales unos son aptos para navegar y otros no, distinguiendo de esta manera al hombre del resto. Y el ser apto para navegar, sin duda, no constituye la sustancia ni es parte de ella, sino sólo es una aptitud, porque no es tal cual son las diferencias que llamamos específicas. Por consiguiente, serán diferencias específicas aquellas que diversifican la especie y que se asumen en la definición. Y sobre la diferencia es suficiente con lo dicho.

I

330. Cuestión primera: ¿de dónde se asume la diferencia?

331. A propósito de este tercer universal, puede someterse a discusión en primer lugar, de dónde es que se asume la diferencia en el caso de la especie. Sobre esto santo Tomás establece, brevemente, en el libro II de *Sobre el alma* que, en el caso del hombre, el concepto objetivo de su diferencia se asume del alma racional, en tanto que ella es principio de entendimiento; y también es de ella misma —en tanto que es principio de sensación, pues según él una sola es el alma—, de donde se asume el concepto de género.

332. Por ello dice Porfirio (*cf.* ¶326) que el género se asume de la materia, es decir, de aquello que puede ser determinado y restringido, como lo es el alma sensitiva. Y la diferencia se asume de la forma como aquello que determina y restringe, tal y como el alma racional determina y restringe lo sensitivo por lo que respecta al ser del hombre.

333. [El concepto de género y el de diferencia se asumen de la forma] Así, según santo Tomás, tanto el concepto de género como el de diferencia se asumen de la forma. Sin embargo, uno se asume de la forma como si surgiera de la materia que debe ser actuada y determinada por otro, y el otro se asume de la forma como aquello que determina y actúa.

334. Así, por ejemplo, porque veo que el hombre se mueve y siente, formo el concepto objetivo de que es un animal, y porque lo veo razonar, formo el concepto determinativo de su diferencia, a saber: que es un ser racional.

335. Esta sentencia de santo Tomás parece haber sido colegida de lo que dice Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*, text. 43, quien, a modo de sentencia, expresa que esta definición de “animal racional” es una sola de por sí.

336. Parecería, entonces, que el hombre es un compuesto de cosas diversas, es decir, de un género y una diferencia. Lo que santo Tomás prueba por esto: porque el género no conlleva nada sino la especie, pues no hay animal que no sea buey o caballo, &c. Pero la diferencia, de cierto modo, también conlleva la misma especie, aunque diversamente, porque el género conlleva la cosa como la materia y la diferencia como la forma.

337. Esto está en Aristóteles. He aquí cómo él parece pensar que tanto el género como la diferencia se asumen de la misma cosa. Si bien, porque el género conlleva la esencia como indeterminada y en potencia, y la diferencia la conlleva como determinada y en acto, se dice que el género se asume de la materia y la diferencia de la forma.

338. [El género y la especie dan principio a la especie] Así, pues, conforme a la doctrina de santo Tomás, debe entenderse aquello de que el género y la diferencia dan principio a la especie. No ha de creerse que tal “principiado” —si resulta lícito llamarlo así— acontezca según la cosa, pues, dado que en la cosa fundamentalmente son lo mismo la diferencia, la especie y el género, como lo dijimos antes, no puede un principio asumirse de otro, a no ser que se entienda en este sentido, a saber: con referencia al modo de conocer confusa y distintamente; porque aquel que tiene el concepto de género conoce confusamente la cosa, es decir, conoce la especie contenida bajo el género, pero si alguien tuviera el concepto de la diferencia, tendría el principio para conocer la especie distintamente.

339. Así, el género y la diferencia son principio para conocer la especie, pero de una y otra manera; porque, aun cuando el que conozca el género conocerá la especie, sin embargo poseerá tal conocimiento confusa y no distintamente, en tanto que el género es común a otras especies. En cambio, la diferencia ocasiona que se conozca la especie distintamente, y de tal modo que pueda distinguirse una especie de otra.

340. Y porque estos dos modos de conocer son suficientes para el conocimiento de cualquier cosa, se dice que el género y la diferencia dan principio a la especie, porque, sin duda, permiten conocer perfectamente la especie inteligida.

341. En suma, el género y la diferencia dan principio a la especie, porque son definitivos de ella y se ponen en su definición. Pues así se define el hombre, a saber, como un animal racional.

II

342. Segunda cuestión: si acaso la diferencia está perfectamente bien definida en el texto.

343. En segundo lugar hemos de someter a cuestión, si acaso la diferencia está definida en el texto con total acierto.

344. [Argumento] En efecto, parece que no, porque si la definición es correcta, es necesario que declare la esencia de lo definido. Pero de una sola cosa una sola es la esencia. Por lo tanto, una sola será también su definición. Ahora bien, la definición de la diferencia está señalada de múltiples maneras en el texto. Por consiguiente, no parece estar suficientemente definida.

345. [Anotación] Para solucionar la cuestión, debe señalarse que la diferencia puede considerarse de múltiples modos. En efecto, en la medida en que la diferencia se obtiene por adición al género, se asume en un primer modo y se define así: “la diferencia es aquello por lo cual la especie supera al género” (¶325). Es de saber que esto ocurre en relación con un concepto distintivo, pues se entiende que el concepto de “racional” corresponde explícitamente al hombre, pero no al animal, salvo confusamente; porque, aunque el género, la especie y la diferencia son la misma cosa, sin embargo uno declara la esencia del hombre de manera más distintiva que otro. Esto también lo afirma santo Tomás en la *Suma teológica*, I^a, q. 85, a. 5, ad 3,⁴¹⁷ cuando dice que “animal” significa aquello que tiene alma sensitiva; “racional” aquello que tiene alma intelectual, y “hombre” aquello que tiene ambas.

346. La diferencia, bajo la razón de universal y en cuanto es común a muchos individuos o muchas especies, puede considerarse en un segundo modo, y entonces se establece su definición así: “la diferencia es lo que se predica de muchos que difieren en especie, respecto de cómo son” (¶326).

347. La diferencia también se asume en un tercer modo como aquello que restringe el concepto del género, a fin de que el género no se extienda a tantos; y en consecuencia se define así: “la diferencia es aquello que divide al género y las cosas que están bajo el mismo género” (¶327).

348. Además, en la medida en que es cierto principio formal específico, distintivo de las especies —pues el hombre difiere del caballo en racionalidad—, la diferencia se asume en un cuarto modo y se define así: “la diferencia es aquello por lo cual cada cosa difiere entre sí” (¶328). En efecto, el hombre no difiere del caballo en “animalidad”, sino en “racionalidad”.

349. Por último, en cuanto es un principio formal esencial constitutivo de las especies, conocido su ser, la diferencia se considera en un quinto modo y se define así: “la diferencia es aquello que conduce el género al ser de la cosa y es parte esencial de aquello que constituye el ser de la misma” (cf. ¶329).

350. [Solución] En consecuencia, según una y otra consideraciones de la diferencia, hay una y otra definiciones. Es de aquí, por lo tanto, de donde queda al descubierto, con entera evidencia, la solución a la cuestión. A saber: la diferencia está del todo bien definida. En efecto, puesto que la cosa se explica por medio de su definición y cualquiera de las definiciones expuestas en el texto declara la naturaleza o condición de la diferencia, se sigue que ella está óptimamente definida. Y no es inconveniente que de una sola cosa existan muchas definiciones, según una y otra condiciones o consideraciones de la misma.

351. [Primer argumento en contra] Contra todo lo dicho previamente, hay un primer argumento que, de modo especial, se aduce en oposición a la primera definición, en donde se afirma que la diferencia es aquello por lo cual la especie sobrepasa al género (¶325; 345).

⁴¹⁷ *Summ. theol.*, I^a, q. 85, a. 5, ad 3: “‘animal’ significa aquello que tiene naturaleza sensitiva; ‘racional’, aquello que tiene naturaleza intelectual; y ‘hombre’, aquello que tiene ambas naturalezas.

352. En efecto, el género conlleva toda la esencia de la especie. Por lo tanto, la especie no sobrepasa al género mediante la diferencia. Esto resulta evidente, sobre todo, con base en el pensamiento de santo Tomás, quien no pone el alma racional sino en el hombre, conteniendo en sí misma, eminentemente, lo sensitivo. Sucede, entonces, que el término “animal” al decirse del hombre contiene su esencia, porque contiene lo sensitivo en lo cual también se encuentra lo racional, y por esto es esencia de la especie.

353. [Confirmación] Y tal argumento también cabe confirmarlo con lo antes dicho (§331), porque lo racional en la especie se asume del alma en tanto que por ella entiende, y lo animal se asume de ella misma en tanto que por ella siente. Por lo tanto, ambos se asumen del alma. Siendo así, es de concluir que la especie no sobrepasa al género por medio de la diferencia.

354. [Sub-confirmación] Y aun cabe escribir debajo de esto otra confirmación, pues en el hombre son la misma cosa lo animal, el hombre y lo racional; de tal modo que, si son lo mismo, ¿cómo lo racional vendrá a ser aquello por lo cual la especie “hombre” sobrepase al género “animal”?

355. [Segundo argumento en contra] Hay un segundo argumento en contra y de no escaso valor, que suele aducirse en oposición a lo que aquí nos ocupa. En efecto, todo universal contiene aquello que está colocado debajo de él. Pero el género es un universal y bajo él se colocan las especies. Se sigue, por lo tanto, que las especies no sobrepasan al género por medio de alguna diferencia, tal cual es, por ejemplo, la “racionalidad”.

356. [Solución a los argumentos] A todos estos argumentos ha de contestarse con una sola y única solución. A saber: el género no contiene la diferencia en acto sino sólo en potencia, tal y como lo dice Porfirio (§325). Por ello, como en la especie se contiene la diferencia en acto y no así en el género, se dice que la especie supera al género por medio de la diferencia.

357. Es de afirmar, por consiguiente, que la diferencia se contiene en acto cuando en la definición de la especie se incluye el género y se pone la diferencia —así, por ejemplo, cuando decimos que el hombre es un animal racional. Ahora bien, el término “racional” no se incluye en la definición del género. En efecto, si alguien definiera al animal, solamente diría que es una sustancia animada sensible, sin hacer mención de la racionalidad. Queda así resuelto el primer argumento, junto con sus confirmaciones (§351-354).

358. [Solución al segundo argumento] En cuanto al segundo argumento (§355), debe concederse que el género contiene en sí mismo aquellas especies de las cuales se predica esencialmente. Sin embargo, a pesar de que así sea, es de concluir que el género, aun si constituyera todo un universal con respecto a las especies, vendría a ser superado por la especie que él contiene como suya, con su propia diferencia de por medio, dado que la especie explícitamente y en acto contiene la diferencia y dado que las especies contenidas se constituyen por medio de sus diferencias específicas, las cuales no están en el género en acto sino sólo en potencia, y en la especie se pone la diferencia en acto.

359. [Duda] Pero, en el supuesto de que el género contenga las diferencias en potencia, puede suscitarse aquí aquella duda que trae a colación si la diferencia se ubica en alguno de los géneros de las causas.

360. [Primera solución] A esto contesta Alberto Magno que la diferencia se contiene en el género de la causa formal, tal y como se dice que lo confuso contiene, formalmente, lo determinado. Y porque lo racional está confusamente en lo animal, pero existe determinadamente en el hombre, es de inferir que la diferencia se contiene en el género de la causa formal.

361. Esta es también la opinión del Comentador en el libro V de la *Metafísica*, com. 15. En efecto, no le resulta evidente de qué modo el género contiene la diferencia, salvo con referencia al género de la causa formal.

362. [Segunda solución] Con todo, debe decirse que el género puede compararse con la especie o bien con la diferencia constitutiva de la especie, si se atiende al hecho de que contiene a la diferencia en el género de la causa material, tal y como ocurre con una cosa artificial. Un escaño, en efecto, no se elabora de cualquier materia, sino del leño. Por lo tanto, el leño contiene la diferencia de la cosa artificial con respecto al género de la causa material. Así lo racional no informa indiferentemente a cualquier género, sino sólo al animal; por consiguiente, el animal, como materia, contiene la racionalidad misma.

363. Y por esto es que los antiguos decían que “la diferencia se educe de la potencia del género”, tal y como la forma de un compuesto se obtiene de la potencia de la materia.

364. Ahora bien, si el género se comparara con la especie, entonces la diferencia se contiene en el género de la causa formal, según lo decían el Comentador y Alberto Magno; del mismo modo que en los cielos la esfera mayor contiene a la menor.

365. Así, si estableciéramos un ejemplo en continuo, en donde hubiera muchos entes en potencia que acontecen en acto por medio de la división, tal sería el caso del animal en el cual hay muchas especies que vienen a existir en acto, por medio de la división de sus diferencias.

366. Así es como, formalmente, el género contiene a la diferencia. Por lo cual los antiguos no sólo decían que el género contiene las diferencias en potencia —la cual señala la mera pasión de la materia—, sino que también las posee en potestad. Es como si dijeran que el género produce de sí mismo las diferencias. Resulta así que la diferencia vendría a contenerse en el género de la causa formal.

III

367. Cuestión tercera: si acaso puede decirse que la diferencia superior es género con respecto a la inferior.

368. En tercer lugar hemos de someter a cuestión, si acaso puede decirse que la diferencia superior venga a ser género con respecto a la inferior, tal y como lo sensible vendría a serlo con respecto a lo racional; así, por ejemplo, “animal” con respecto a “hombre”.

369. [Primer argumento] Y parece que sí, porque es predicación directa: “lo racional es sensible”. Por lo tanto, “sensible” es algún predicable. Pero no es especie, ni es propio, ni es accidente, ni es diferencia; luego entonces, es género.

370. [Segundo argumento] Y también parece que sí, porque esta diferencia de “sensible”, demostrada en singular, viene a ser un individuo. Por lo tanto, es necesario que lo sea de una especie; consecuentemente, lo es de lo racional, y “racional”, por lo tanto, es especie y no consta de cuál género lo sea, sino de lo sensible.

371. [Argumento en contrario] Constituye un argumento en contrario el hecho de que lo incorpóreo es diferencia superior de lo irracional y, sin embargo, no puede predicarse de aquél, porque no se dice que lo irracional es incorpóreo.

372. [Hay opiniones diversas, principalmente, entre los tomistas] A propósito de esta cuestión hay opiniones diversas entre los doctores y, sobre todo, entre los tomistas, porque santo Tomás no hace ninguna mención expresa a este respecto.

373. [Opinión de Capreolo y Socinas] En efecto, Capreolo⁴¹⁸ piensa que la diferencia superior no es parte del concepto quiditativo de la diferencia inferior, y por ello no se incluye,

⁴¹⁸ Conocido también con el sobrenombre de *Princeps thomistarum*, Juan Capreolo nació alrededor del año 1380, en Rodez, en el Languedoc francés. Por disposición del Capítulo General de la Orden Dominicana, celebrado en 1407, dictó clases de teología en la Universidad de París. Escribió

formalmente, en la inferior. Por lo mismo, responde negativamente a la cuestión. A éste lo sigue Pablo Socinas en el libro VII de su *Metafísica*, cuestión 37.

374. [Opinión del Dominico] En sus comentarios al libro VII de la *Metafísica*, q. 24, a. 5 —tal y como se lo alega Pedro de Bruselas⁴¹⁹ en la quinta cuestión de su *Libro de los predicables*—, el Dominico distingue la cuestión en tales términos que la diferencia última cabe considerarla de dos modos: materialmente y en cuanto a aquello que existe, se considera en un primer modo, y así lo racional es el animal que tiene razón; y es de este modo que la diferencia última incluye las precedentes. Pero, formalmente y según aquello que constituye a la especie y circunscribe al género, dicha diferencia se considera de otro modo; de tal suerte que, entendida así, la diferencia última no incluye las precedentes.

375. [Opinión de Pedro de Bruselas] Por lo que respecta a sí mismo, Pedro de Bruselas añade que, afortunadamente, es ésta una mera cuestión verbal, y opina que es probable que la diferencia inferior incluya la superior.

376. [Opinión de santo Tomás] En efecto, dice santo Tomás en el libro VII de la *Metafísica*, com.43,⁴²⁰ que la diferencia posterior incluye en sí misma todas las precedentes. De ahí que afirme, con el Filósofo, que la diferencia última expresa toda la sustancia de la cosa. Esto lo dice porque al definir al hombre aludiendo a otros de sus atributos, que no sean los usuales, no habrá inconveniente en decir que es un animal que tiene pies, siempre y cuando lo bípedo incluya aquello que tiene pies. Y así, allí mismo, dice santo Tomás que lo que tiene pies se divide en otras diferencias, y que lo que es bípedo incluye, evidentemente, lo que tiene pies.

377. Y en el tratado *Sobre el ente y la esencia* dice que el género es a la diferencia, lo que el sujeto a su pasión; a cuyo propósito el Expositor⁴²¹ declara que el género resulta del entendimiento de la diferencia. Pero la diferencia superior resulta del entendimiento del género. Por lo tanto, ésta resulta del entendimiento de la diferencia inferior.

378. [Solución al argumento] Al argumento en contrario (¶371), y sin perder de vista aquella opinión de acuerdo con la cual la diferencia inferior puede considerarse como especie con respecto a la superior, tan sólo conviene responderle diciendo que debe entenderse que la

sendos comentarios sobre la doctrina filosófica de santo Tomás, con el objeto de defenderla de las objeciones nominalistas, escotistas y agustinas. Tales comentarios fueron publicados en Venecia, en cuatro volúmenes, en los años de 1483, 1514, 1519 y 1589, bajo el título *Libri quattuor defensiones theologiae divi doctoris Thomae Aquitanis*. Capreolo murió el 6 de abril de 1444.

⁴¹⁹ Natural de Bruselas, Pedro Crockaert ingresó en la Orden de Predicadores en 1503. Discípulo del nominalista Juan Mayor en el Colegio de Monteagudo, Crockaert ejerció notable influencia en el pensamiento de quien fue uno de sus alumnos más eminentes, Francisco de Vitoria. De hecho, en colaboración de íntima amistad, editó, con el propio Vitoria, la II^a-II^{ac} de la *Suma teológica*; y es que el filósofo de Bruselas fue el primero que, en vez de ocupar las *Sentencias* de Pedro Lombardo para cuestiones de teología, introdujo como fundamento de las lecciones la *Suma teológica* de santo Tomás —tiempo después Vitoria hará lo mismo en Salamanca. Con acción semejante, iba en contra de una tradición teológica firmemente sustentada en el texto de Pedro Lombardo, que va desde la Edad Media hasta bien entrado el siglo XVI. En opinión de Villoslada (*La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma, 1958, p. 277), los primeros teólogos jesuitas pertenecen a la escuela de Crockaert y Vitoria; no sólo por haberse educado con Mateo Ory y Juan Benoit, seguidores de la obra renovadora de aquéllos, sino también por la versión tomista que Ignacio de Loyola recibe de Mayor a través de Crockaert.

⁴²⁰ *In Metaph.*, lib. 7, l. 12, num. 19: “la diferencia última constituirá toda la esencia y toda la definición de la cosa. Pues en ella se incluyen todas las precedentes”.

⁴²¹ Se refiere a Cayetano

diferencia inferior es especie de la superior en tanto que en ella misma se incluye, formalmente, la superior. Y porque lo incorpóreo no se incluye en lo irracional, no es especie con respecto a esto; sin embargo, con respecto a lo inanimado y lo sensible puede serlo.⁴²²

379. [Duda] Para acabar de entender por completo este tercer predicable, hemos de someter a examen aquí mismo aquella duda que trae a colación si la diferencia es sustancia o accidente.

380. [Solución] Debe decirse que la diferencia no puede considerarse como accidente, hablando propiamente, porque ni es un accidente propio ni es uno común. Pero bien puede considerarse que es sustancia, tal y como se dice que la forma sustancial es sustancia, porque la sustancia es intercambiable con la especie. Por ello lo racional es lo mismo que el hombre y significa lo mismo, según la cosa; y porque, como lo racional no se halla sin aquello que lo determina, a saber, el animal, y el animal junto con lo racional constituye al hombre, se sigue en consecuencia, que lo racional es lo mismo que el hombre.

⁴²² En *S* De la Veracruz apuntó la siguiente observación: “Estas cosas las hemos dicho, más bien, de acuerdo con el modo común de hablar, porque, en realidad, todas las diferencias convergen en el objeto”.

CAPÍTULO CUARTO SOBRE EL PROPIO

TEXTO

381. Lo propio se divide en cuatro modos. En efecto, es “propio” aquello que le acontece a una sola especie, aunque no a toda, como al hombre le sucede que sea médico o geómetra. Asimismo, es “propio” aquello que le acontece a toda la especie, aunque no a una sola, como al hombre le ocurre que sea bípedo. Y también es “propio” aquello que le acontece a una sola especie, a toda y algún día, como a todo hombre viene a sucederle que encanezca al llegar a la vejez; y el cuarto modo es aquel en que convienen todos los anteriores, de tal manera que le acontece a una sola especie, a toda y siempre, tal cual ocurre con la capacidad de reír respecto del hombre, pues el hombre, aunque no ríe siempre, sin embargo se dice que es capaz de reír, no porque siempre ría, sino porque tiene la aptitud para reír, y esto siempre es ínsito en él, como la capacidad de relinchar en el caballo. Y dicen que estas cosas son verdaderamente propias, porque también son intercambiables entre sí mismas. En efecto, si es hombre, es capaz de reír, y si es capaz de reír, también es hombre.

I

382. Cuestión primera: si acaso este texto es verdadero.

383. Para comprender el texto, hemos de someter a cuestión en primer lugar, si acaso las cosas que allí se tratan con motivo del cuarto predicable, están convenientemente dichas.

384. [Primer argumento] Así, pues, con tal de dar inicio a la discusión, hemos de probar cuán poco exactas resultan ser las palabras del texto de Porfirio con un primer argumento en contra de la primera acepción de lo propio (§381). En efecto, el que alguien sea médico o geómetra se asume o como la capacidad para la ciencia o como un hábito; si como un hábito, entonces ello no es “propio”, sino un accidente común, como lo es la blancura, pues tal hábito no fluye de lo intrínseco, sino que depende de la mera voluntad. Pero si asume de acuerdo con el primer modo, entonces ello es “propio”, según el cuarto modo, puesto que tal capacidad le conviene al hombre por naturaleza, como también el que sea capaz de adquirir disciplina. Así lo dice Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*: “la inclinación y capacidad para conocer son naturales al hombre por sus principios esenciales”.⁴²³

385. [Segundo argumento] Y también, por un argumento semejante, cabe probar que lo propio no está correctamente sopesado, según el tercer modo (§381). Pues si el que alguien encanezca se asume como un hábito, viene a ser un mero accidente común que proviene de la humedad del cerebro corrompida por la complejión física del sujeto o por alguna cosa extrínseca, como también le acontece al hombre que sea blanco. Sin embargo, si el que alguien encanezca indica una aptitud, entonces le es connatural al hombre, y así es “propio”, según el cuarto modo.

386. [Solución] Para todo esto hay una solución en común, pues allí el que alguien sea geómetra o médico se asume no en tanto indica una aptitud sino un hábito. Y aunque tal hábito sea cierta capacidad y potencia para el acto de conocer, sin embargo hay diferencia entre esta capacidad y potencia y aquella otra que viene a operarse para reír; porque la potencia para reír es potencia en sí misma completa por naturaleza, sin que intervenga alguna voluntad humana o alguna otra cosa sobreañadida. Sin embargo, la aptitud para la ciencia no es completa por

⁴²³ Cf. *Metaph.*, I, 1 (980a21): “todos los hombres tienen por naturaleza deseo de conocer”.

naturaleza, porque necesita del hábito y el hábito mismo necesita de la voluntad del hombre para adquirirla. Por ello se distingue del cuarto modo de lo propio, según se asuma como una capacidad o según se considere como un hábito.

387. Y cuando tú infieres que si se asume como un hábito, entonces es un accidente común (§384), tal afirmación deberá negarse, porque la inclinación y la aptitud suceden, por naturaleza, para generar tal o cual hábito en específico, de modo que éstas no vienen a ser así para con otros accidentes comunes.

388. [Segunda solución] Y aunque esta es una solución común y suficiente, entendido que el que alguien sea médico y el que alguien sea geómetra son potencias a causa de la inclinación que el hombre tiene para la ciencia; sin embargo, aun así cabría decir, como lo anota Soto⁴²⁴ en este lugar, que Porfirio entendió en especial el primer modo de lo propio, pues, a seguir su criterio, hay ciertos hombres, mas no todos, que tienen cierta inclinación peculiar para esta ciencia y no para aquella otra que, consecuentemente, no es propiedad en los otros. Y así unos son aptos para una ciencia y otros son ineptos para esa misma ciencia, ya sea que esto se deba a su compleción física o bien que acontezca por influjo de alguna constelación celeste.

389. Por cuanto respecta al otro argumento aducido en contra del tercer modo de lo propio (§381, 385), debe decirse que el hecho de encanecer no se asume como un hábito ni tampoco, solamente, como una capacidad, sino como una capacidad junto con la cualidad del cerebro, cosas ambas de las cuales depende la canicie. Pues al ser deficiente el calor del cerebro, éste no puede compensar la humedad natural, aun cuando no por esta razón siempre acontece el acto de encanecer, ni ello constituye toda su causa. En efecto, aunque exista tal capacidad en un joven, en otro falta la corrupción de la humedad. Por ello quienes son de cabellos más gruesos encanecen con mayor facilidad que quienes son de cabellos más delgados, sin duda por causa de la abundancia de humedad que tienen los primeros. Por lo cual siempre es verdadero decir que es propio del hombre encanecer, si se asume de acuerdo con el tercer modo. Y aunque el que tengan pelos blancos les convenga al mulo y al caballo, sin embargo no ha de considerarse que ello sea canicie, sino otra pasión que no les es propia ni les conviene a todos, como consta.

390. [Segundo argumento] Con tal de seguir adelante con la discusión, he aquí otro argumento contra el escrito de Porfirio, con el cual cabría probar que lo propio según el cuarto modo no está bien sopesado, pues ¿lo propio le conviene a toda la especie en razón de la esencia, es decir, a causa de su forma específica, o por el contrario, le conviene extrínsecamente, porque viene a ocurrirle procedente de algún otro lado? Si es el caso de lo primero, es necesario predicarlo esencialmente, del mismo modo que la diferencia también se predica esencialmente, porque le conviene a la esencia y es parte de la quiddidad. Si es el caso de lo segundo, es decir, extrínsecamente, entonces lo propio no será un predicable distinto del accidente común, que constituye el quinto predicable (cf. §426ss.).

391. [Confirmación] Y, ciertamente, este argumento puede confirmarse por el hecho de que lo propio o se pone en el predicamento de la sustancia en línea recta o, como la diferencia, al lado. Pero no se pone en línea recta, pues ni es género ni es especie, y tampoco al lado, porque no es diferencia. Por lo tanto, se pone fuera de la coordinación predicamental (cf. *Dial. res.*, II);⁴²⁵ pero lo que así se pone, resulta ser un accidente común.

392. [Solución] A este argumento ha de contestarse que lo propio le conviene a toda la especie en razón de la esencia. Pero cuando de esto se infiere que debe, por lo tanto, predicarse esencialmente, se niega la consecuencia. Pues para que algo se predique de algo esencialmente,

⁴²⁴ Una vez más, en *S De la Veracruz* omitió la mención de Soto.

⁴²⁵ De la Veracruz explica la coordinación que puede suscitarse entre los distintos predicamentos a inicios del libro II de la *Dialectica resolutio*.

no es suficiente con que fluya de su esencia, sino que se requiere que surja de su esencia como si se tratase de una parte intrínseca, tal y como ocurre con el género y la diferencia; y porque lo propio —por ejemplo, la capacidad de reír— no expresa una parte intrínseca, se sigue de ahí que no se predica esencial, sino accidentalmente de acuerdo con la diferencia de la diferencia que indica una parte intrínseca.

393. Por cuanto respecta a la confirmación (¶391), debe decirse que si el accidente se asume en tanto que viene a constituir una entidad, éste no es un ser que subsista por sí mismo, sino por cuanto está en un sujeto;⁴²⁶ y así lo propio, porque no es sustancia, se dice accidente. Pero si el accidente se concibe como aquello que no es parte de la esencia ni fluye de ella, entonces lo propio no es un accidente, porque, aunque no sea parte de la esencia, sin embargo fluye de ella y, por esto, constituye un cuarto predicable distinto de los otros.

394. De aquí se sigue que lo propio se pone en el predicamento del accidente, y las diversas propiedades en diversos predicamentos, tal y como el intelecto, la voluntad y los sentidos son pasiones propias tanto como potencias naturales y se ponen en la segunda especie de la cualidad; y el triángulo, el cuadrángulo y otras figuras geométricas, que son pasiones de la línea, se ponen en la cuarta especie de la cualidad, y el tener tres ángulos iguales a dos rectos se pone en el predicamento de la cantidad y es pasión propia del triángulo, no obstante que el triángulo se coloca en el predicamento de la cualidad. En efecto, es impropio que el sujeto y su pasión se pongan en el mismo predicamento, como habremos de explicarlos más adelante (*cf. Dial. res.*, II).

II

395. Segunda cuestión: si acaso lo propio es lo mismo que el sujeto del cual es propio.

396. En segundo lugar hemos de someter a cuestión con principal atención, si acaso lo propio y aquello de lo cual es propio, se distinguen realmente.

397. [Primer argumento] He aquí un primer argumento con el cual viene a probarse que no se distinguen: en efecto, cualquier pasión propia no se distingue de su sujeto, y la razón de una no es más grande que la de todas las otras; por lo tanto, ninguna se distingue. Es evidente la premisa mayor porque, por ejemplo, las pasiones del ente, a saber, que es uno, verdadero y bueno,⁴²⁷ no se distinguen del ente, sino sólo por vía de la razón, tal y como lo prueba Aristóteles en el libro X de la *Metafísica*, com. 5,⁴²⁸ y, también, allí mismo en sus respectivos comentarios lo

⁴²⁶ *Cf.* Santo Tomás, *Summ. theol.*, I^a, q. 77, a.1

⁴²⁷ Los atributos del ser o ente han sido llamados, conforme a la doctrina escolástica, “trascendentales”; si bien sigue suscitando controversia cuántas y cuáles son esas propiedades trascendentales. Para Suárez, por ejemplo, sólo son tres: unidad, verdad y bondad, en tanto que para otros filósofos hay que sumar más propiedades, tales como: belleza (*pulcrum*), ente (*ens*), cosa (*res*) y algo (*aliquid*). *Cf.* Víctor Sanz, “La reducción suareciana de los trascendentales”, en *Annuario Filosófico*, Navarra, 1992 (25), pp. 403-420. No faltó el filósofo medieval que, considerando que Dios es el Ser por excelencia, asociara esas propiedades a las personas de la Trinidad. San Buenaventura, *grosso modo*, supone que el Padre es la Unidad, el Hijo es la Verdad y el Espíritu Santo es la Bondad. *Cf.* Gerald Cresta, “Los trascendentales del ser como apropiaciones divinas en el pensamiento de san Buenaventura”, en: http://www.hottopos.com/videtur29/cresta.htm#_ftn10.

⁴²⁸ *Cf. Metaph.*, X, 1 (1051a15-1053b9)

demuestra santo Tomás, e igualmente en el tratado *Sobre la verdad*, q. 1, a. 1. Además, la escuela de los filósofos en general así lo considera.

398. [Segundo argumento] También he aquí un segundo argumento con el cual viene a probarse que aquéllos no se distinguen: en efecto, si lo propio fuera un accidente distinto de su sujeto, o sería indivisible o se extendería por una parte o por todas. Pero nada de esto debe decirse. No se concede lo primero, porque, como el acto de reír es material y se ejerce por un órgano corporal, no es indivisible y no se extiende solamente por una parte, porque no es evidente en cuál; ni tampoco se extiende por todas, porque entonces se diría del pie que es capaz de reír.

399. [Argumento en contrario] En contra está que las potencias del alma son pasiones propias y realmente se distinguen de ella. Ahora bien, la razón de una sola pasión propia no es más grande que la de otras. Por lo tanto, toda pasión propia se distingue de su sujeto.

400. [Opiniones diversas] Aunque esta cuestión no pertenece al dialéctico, sino más bien al físico o, en todo caso, al metafísico, sin embargo, conviene aducirla porque casi todos la sopesan al llegar a este lugar. A propósito de la cual hay varias sentencias.

401. [Primera opinión: Escoto] El Doctor sutil —supuesta su opinión, a saber, que hay cierta distinción formal que él inventó y que es intermedia entre la real y la de razón, y de la que nosotros hicimos mención al principio del presente libro (¶186-187)—, afirma que una pasión propia no sólo se distingue de su sujeto por vía de la razón, como se ven precisados a decirlo los nominalistas; ni tampoco sólo se distingue realmente como una y otra cosas por separado, según parece decirlo santo Tomás, sino que se distingue formalmente. Y lo mismo declara por cuanto respecta a las potencias del alma. Esto lo expone en sus comentarios al libro II de las *Sentencias*, distinción 16, cuestión única.

402. Y lo prueba porque, excluida toda operación del intelecto, el hombre y la capacidad de reír tienen definiciones distintas, pues el hombre es un animal racional y la risibilidad es la aptitud para reír. Por lo tanto, el uno no es el otro y, en consecuencia, se distinguen.

403. Y, asimismo, lo prueba porque, excluida toda operación del intelecto, el sujeto es el hombre mismo y la risibilidad es una pasión que se pone en dicho sujeto. Pero, necesariamente, el sujeto y el accidente se distinguen. Por lo tanto, es de concluir que el sujeto y aquello que le viene dado como algo propio, se distinguen formalmente.

404. Pero que no se distinguen realmente se prueba porque “distinguirse realmente” significa que son una y otra cosas aparte. Pero la risibilidad no es así, puesto que fluye de la esencia del hombre y, de cierto modo, se contiene en él. Tal es la sentencia de Escoto.

405. [Segunda opinión: nominalismo] La segunda opinión la defienden los nominalistas quienes dicen que, si una pasión propia se asume como un accidente que fluye de la esencia de la cosa, no se distingue de su sujeto por naturaleza, pues, así como el hombre por el alma entiende, así también por el alma ríe y por el alma vive. Y lo mismo dicen del intelecto y la voluntad.

406. Y lo prueban con base en los argumentos expuestos al principio de la cuestión y mediante otros, como el siguiente: la pluralidad no debe ponerse en las cosas sin necesidad.⁴²⁹ Pero si una pasión propia y su sujeto correspondiente se distinguieran, se pondría la pluralidad, y sin necesidad, porque el hombre por aquello mismo de que posee alma y un órgano corporal, tiene la potencia para reír. Por lo tanto, no es necesario poner alguna cosa distinta del hombre mismo o de su esencia misma.

⁴²⁹ Tal es el principio más apreciado del nominalismo. Suele atribuirse a Guillermo de Ockham. Este principio es conocido comúnmente como “la navaja de Ockham”: “las entidades (sean lingüísticas sean ontológicas) no deben multiplicarse sin necesidad”.

407. [Tercera opinión: santo Tomás] La tercera opinión la sostiene santo Tomás, quien no trata esta cuestión *ex professo* y en sus propios términos. Sin embargo, porque él mismo concede en la *Suma teológica*, I^a, q. 77, a. 1, que las potencias del alma se distinguen de ella misma, y en otro lugar también viene a decir que las potencias del alma se consideran como accidentes propios del sujeto, algunos quisieron atribuirle inequívocamente dicha opinión, es decir, que toda pasión se distingue realmente de su sujeto. Y cierto filósofo moderno dice en su *Libro de los predicables*, con respecto a esta cuestión, que santo Tomás se expresa conforme a la opinión de Boecio, a saber, que una pasión propia se distingue realmente de su sujeto.

408. Pero el maestro Soto, considerando con mayor exactitud la opinión y pensamiento de santo Tomás, establece en su *Libro de los predicables*, en la segunda cuestión que le dedica al caso de lo propio, que no toda pasión se distingue realmente de su sujeto, sino sólo algunas. De acuerdo con lo cual, hemos de establecer la primera conclusión.

409. Primera conclusión. Toda pasión propia que es potencia con respecto a una operación real o accidental, se distingue realmente de su sujeto, sea potencia activa o sea pasiva, tal y como sucede con el intelecto, porque a fin de recibir las especies, la potencia pasiva del intelecto se distingue de su sujeto, como sucede también con el intelecto y la voluntad.

410. [Primera prueba] Y he aquí la primera prueba de la conclusión: tales potencias las coloca Aristóteles en la segunda especie de cualidad, y en el libro II de *Sobre el Alma*⁴³⁰ las llama partes del alma, y además el beato padre Agustín en el libro XV de *Sobre la Trinidad*, cap. 7,⁴³¹ dice que el intelecto y la voluntad no son lo mismo que el hombre. Por lo tanto, si es así, se sigue que tales pasiones se distinguen de sus sujetos.

411. [Segunda prueba] He aquí, también, una segunda prueba: tratándose de las cosas corporales y sensibles, consta por la experiencia que las cosas operan por medio de sus virtudes sobreañadidas, tal y como el fuego por el calor calienta y el agua por el frío enfría y el sol por la luz ilumina y la tierra produce hierbas y semillas diversas de acuerdo con la virtud diversa que reciben de Dios, según se lee en el *Génesis*:⁴³² “produzca la tierra hierba verdeante y árboles frutales que den frutos cuya semilla...”. Y así las plantas tienen virtudes productivas que son accidentes suyos distintos de su esencia.

412. Es más, la primera conclusión resulta particularmente evidente en el caso de la risibilidad pues, dado que ésta es potencia corporal para reír, es necesario que así como otras

⁴³⁰ *De an.*, II, 2(413b25-33): “pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto, si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden. Que son distintas desde el punto de vista de la definición es, no obstante, evidente: la esencia de la facultad de sentir difiere de la esencia de la facultad de opinar, de igual manera que difiere el sentir y el opinar; y lo mismo cada una de las demás facultades mencionadas. Más aún, en ciertos animales se todas estas facultades mientras que en otros se dan algunas y en algunos una sola”.

⁴³¹ *De trinit.*, 7, 11: “pero estas tres (*sc.* la mente, el conocimiento y el amor, o bien, la memoria, la inteligencia y la voluntad) están en el hombre, pero ellas mismas no son el hombre. En efecto, el hombre, como lo definieron los antiguos, es un animal racional, mortal. Aquéllas, por tanto, sobresalen en el hombre, y ellas mismas no son el hombre.

⁴³² *Gen.*, 1, 11-12: “que la tierra produzca hierba que reverdece y que da semillas y árboles que producen fruto, según su género, cuya semilla este dentro de sí mismo”, y así se hizo sobre la tierra, y produjo la tierra hierba que reverdece y que lleva consigo semilla, según su género, y árboles que producen fruto y que tienen cada cual simiente, según su especie, y vio Dios que era bueno”.

potencias se distinguen de sus sujetos, también ella misma se distinga. Y consta, en efecto, que es corporal porque a causa de la alegría la sangre se dilata, circulando a partir del corazón, y al extender las facciones de la cara mediante el calor, provoca la risa en el rostro; mientras que ocurre lo contrario a consecuencia de una tristeza repentina, pues la sangre contraída circula de vuelta al corazón y los ojos al sentirse oprimidos hacen brotar las lágrimas.

413. Pero esto no podría suceder si la potencia para reír no fuera corporal, por lo tanto ella es corporal. Y si es corporal, se sigue que se distingue realmente de la esencia misma, porque, como no hay distinción de razón, pues, excluida toda operación del intelecto, viene a producirse, hay por consiguiente distinción real, puesto que no debe considerarse la distinción formal, según santo Tomás. Y, además, ninguno de los antiguos la propuso.

414. [Segunda conclusión] Lo propio que no es potencia, no es necesario distinguirlo de su sujeto.

415. [Prueba] Es evidente dicha conclusión, porque las razones antes expuestas, debido a las cuales ha de distinguirse una pasión propia de su sujeto, proceden en virtud de la potencia de acuerdo con su operación, pues tal potencia no puede estar sin que sea una virtud distinta de esa potencia de la cual lo es. Por lo tanto, si hay alguna pasión propia que no se coloque de acuerdo con su operación, no hay necesidad de distinguirla de su sujeto.

416. Y en este sentido muchos impugnan a santo Tomás, al pensar que él concede absolutamente que toda pasión se distingue, porque trajo a colación el ejemplo de las potencias del alma (cf. ¶407).

417. Ahora bien, esto es cierto por lo que respecta a las potencias del alma, pero no hay necesidad de ello cuando no se trata de sus potencias, tal y como lo prueba Aristóteles en el lugar citado (¶397: *Metaph.*, X, 1), afirmando que las pasiones del ente, a saber, que es uno, verdadero y bueno, no se distinguen del ente mismo, porque, de ningún modo, puede abstraerse alguna razón del hecho de que sea uno o verdadero, sin que en tal abstracción se incluya el ente. Y así cualquiera sea el modo por el cual se abstraiga la unidad del ente, allí está el ente.

418. Sin embargo, sucede de manera distinta con las potencias nutritiva e intelectiva. Y por ello dice santo Tomás en el lugar citado (¶407: *Summ. theol.*, I^a, q. 77, a. 1), que la potencia de la materia, aunque es una pasión propia, no se distingue de la materia, porque no es potencia de acuerdo con una operación real o accidental o por cuanto respecta al recibir en sí una operación accidental, sino porque guarda relación con un acto sustancial.

419. [Solución a los argumentos] Así, estando de acuerdo con esta opinión, es evidente la solución de los argumentos (¶397) por lo dicho en esta segunda conclusión. Concedemos, pues, que algunas pasiones no se distinguen. Pero no se sigue que ninguna se distinga, sino sólo no se distinguen aquellas que no indican una potencia activa o pasiva.

420. En cuanto al segundo argumento (¶398), concedo que la capacidad para reír es un accidente corporal y divisible, como acontece con la potencia nutritiva; aunque, parece, no debe concederse que se extienda por todo el hombre —como sí sucede con el sentido del tacto—, pues sólo ejerce su operación en el rostro; a pesar de que quizás está en el corazón, porque la potencia se ubica en el órgano de su operación y, como el corazón es el órgano de la risa, parece que allí debe colocarse tal propio. Pero no se sigue de esto que pueda intensificarse o disminuirse, porque ello no le conviene a todo accidente, sino sólo a las cualidades que están en la primera y tercera especie, pues ni le conviene a la cantidad que es un accidente, ni le conviene a la segunda ni a la cuarta especie de cualidad.

421. [Resolución de la cuestión] Tienes, por lo tanto, resuelta la cuestión; a saber: la capacidad para reír es una pasión propia y fluye de la esencia, pero no porque se considere de tal manera que se diga, propiamente, efecto de la esencia o del sujeto, pues una pasión propia no se produce por una acción distinta a la de su sujeto. Es más, en el momento en que el sujeto se

produce, se produce junto con él una pasión propia. Ahora bien, se dice que fluye de la esencia, porque, por naturaleza, el sujeto primero tiene esencia y, después, pasiones propias.

422. Por ello santo Tomás dice en la *Suma teológica*, I^a, q. 77, a. 6 que, por cuanto respecta al género de la causa final, la pasión fluye de la esencia, porque la pasión acontece por causa de la esencia; y también, por cuanto respecta al género de la causa eficiente, aquella de cierto modo fluye de ésta,⁴³³ pues se produce junto con la especie y, de inmediato, sigue como consecuencia a la producción de la misma; y también, por cuanto respecta al género de la causa material, vale decir que la una fluye de la otra, porque por naturaleza, antes que la pasión, existe la esencia en el supuesto.

423. Y porque así es potencia para el acto, la pasión es realmente distinta del sujeto y, porque es realmente distinta, puede separarse del sujeto por la sola potencia de Dios mediante un milagro y conservarse una sin el otro, pues no hay impedimento alguno, toda vez que constituye una distinción real y es neutra tratándose de la quiddidad intrínseca del otro.

424. Y aun en el supuesto de que el intelecto y la capacidad para reír se separaran del hombre por la potencia de Dios, incluso así se diría que el hombre es intelectivo y capaz de reír, porque siempre tendría aquella aptitud en potencia propinqua, si le fuesen concedidas la potencia intelectiva y la capacidad para reír. Ni habría en tal caso que decir, como lo piensan algunos tomistas, que, sustraída la capacidad para reír, al instante fluiría otra, pues esto sucedería si la esencia del hombre se produjera a sí misma, pero, como lo hemos dicho, no es así. Por ello, solamente, por obra de Dios, quien es autor de la esencia misma, podría acontecer de nuevo.

425. Al llegar aquí, debe advertirse que las predicaciones: “lo racional es capaz de reír”, “el animal es capaz de reír” y “la sustancia es capaz de reír” son predicaciones doctrinales. En efecto, en la primera la connotación del sujeto se presupone a la connotación del predicado. En las otras dos, la pasión propia se predica de su superior, pues así como, por un símil, Aristóteles prueba con respecto a la tercera figura que el triángulo tiene tres ángulos iguales, así también, con un procedimiento semejante, viene a probarlo en el caso de la figura, acudiendo a este razonamiento: el triángulo tiene tres ángulos, y el triángulo es figura, luego entonces la figura tiene tres ángulos.

⁴³³ S añadió: “Esto lo prueba con exactitud Egidio en las cuestiones *Quolibetales* 6, q. 12, de esta manera: la materia actuada por medio de la forma se dice causa de los accidentes, los cuales necesariamente son concomitantes con la naturaleza de la cosa o le siguen como consecuencia”.

CAPÍTULO QUINTO
SOBRE EL QUINTO PREDICABLE,
A SABER, EL ACCIDENTE

TEXTO

426. El accidente es aquello que llega a ser y deja de ser, sin corrupción del sujeto. Y se divide en dos, pues uno es separable y otro inseparable. En efecto, el dormir es un accidente separable; en cambio, el ser de color negro acontece inseparablemente en el cuervo o en el etíope. Sin embargo, por medio de la mente o pensamiento, puede concebirse que un cuervo sea blanco y un etíope que no sea negro, sin corrupción del sujeto. También hay quienes lo definen así: “el accidente es aquello que puede estar y no estar en lo mismo, y aquello que, sin ser género ni especie ni diferencia ni propio, sin embargo, siempre está en el sujeto”.⁴³⁴

[I]

427. Cuestión única sobre el accidente: si este quinto predicable difiere del cuarto.

428. Hemos de someter a cuestión, si acaso este quinto predicable difiere del cuarto.

429. [Primer argumento] Y parece que no, porque ningún accidente es común, sino que cualquiera es propio. Es evidente: si alguno fuera común, vendría a serlo por ejemplo la blancura. Pero la blancura es un accidente propio. Es evidente, porque por sí misma determina un sujeto propio, pues no puede llegar a existir sino en un sujeto.

430. [Segundo argumento] También parece que no, porque todo accidente común es propio del individuo y fluye de sus principios individuales. Pero ello es algo propio. Por lo tanto, todo accidente común es propio.

431. [Argumento en contrario] En contra está la autoridad de Porfirio y la verdad misma.

432. [Primera anotación] Para solucionar la cuestión, ha de observarse que, con respecto a su sujeto, un accidente puede entenderse de dos modos: en uno cabe entenderlo como un algo que viene a inherir al sujeto; y en otro, como un algo de donde fluye tal accidente, como si se tratara de su causa eficiente. Así, por ejemplo, la blancura puede considerarse en orden a su respectivo sujeto, como algo que le inhiere o bien como algo que fluye y emana de él.

433. [Segunda anotación] En segundo lugar, ha de advertirse que un accidente común le conviene al individuo lo mismo que a la especie, pues tanto Juan es dialéctico como el hombre es dialéctico. Y un accidente propio también le conviene al individuo al igual que a la especie, porque tanto el hombre es capaz de reír como Juan es capaz de reír. No obstante lo cual, hay cierta diferencia de por medio, porque un accidente común primero y principalmente le conviene al individuo y, porque le conviene al individuo, también le conviene pero, mediatamente, a la especie. Ahora bien, la capacidad para reír le conviene primero a la especie y después, mediatamente, al individuo. La razón es porque, como un accidente propio fluye de la esencia y la esencia primero se considera en la especie misma y luego en el individuo que participa de la naturaleza de la especie, entonces, siendo así, si el accidente propio viene a ocurrir en el individuo es porque primero se halla en la especie.

⁴³⁴ En seguida *S* añadió una *glossa*.

434. Pero un accidente común, como de suyo su razón consiste en estar en otro, y como aquello que sobre todo es sujeto de los accidentes, es sustancia primera o individuo, de aquí se deriva que primero se considera en el individuo y después, como la especie contiene a los individuos, una vez descubierto el accidente en el individuo, se considera en la especie. En efecto, por esta razón el hombre es dialéctico, porque Juan es dialéctico. Pues la blancura no es parte de la esencia del hombre, sino que acontece en razón de la materia individual, es decir, porque el hombre ha nacido en esta o aquella región. Por ello ciertos hombres son blancos y otros negros. Así, pues, con estas anotaciones a la vista, ha de responderse a la cuestión con las siguientes conclusiones.

435. Primera conclusión. Aunque cualquier accidente tenga su propio sujeto de inherencia, sin embargo sólo un accidente propio —que es el que en realidad constituye el cuarto predicable—, determina por sí mismo al sujeto de cuya esencia fluye tal accidente propio.

436. [Prueba] Esta conclusión resulta evidente por lo ya anotado, pues como la naturaleza del accidente consiste en ser inherente al sujeto y sin un sujeto no podría hallarse naturalmente, el accidente determina a todo sujeto de inherencia como tal.

437. [Prueba] La segunda parte de la conclusión, a saber, que sólo un accidente propio determina por sí mismo al sujeto de cuya esencia fluye, consta porque, como es evidente, la blancura y demás accidentes semejantes no determinan tal cuales a un sujeto, pues ninguno de ellos fluye de la esencia; sin embargo, la capacidad de reír y de adquirir conocimientos sí lo determinan por sí mismas, porque emanan de su esencia.

438. Segunda conclusión. El accidente propio —que hemos dicho es el que en realidad constituye el cuarto predicable—, difiere del accidente común —que por lo tanto resulta ser el quinto predicable—, porque aquél primero le conviene a la especie y éste sólo al individuo.

439. [Prueba] Esta conclusión también consta con plena evidencia, por lo antes dicho, pues si alguien preguntara por qué el hombre es teólogo, no puede contestársele otra cosa, sino porque Juan o Pedro son teólogos. Y no por otra causa, sino porque el ser teólogo, puesto que es un accidente común, no le corresponde sino sólo al individuo. En cambio, si alguien pregunta, con intención de pleito, por qué el hombre es capaz de reír, no se le responderá porque se trata de Juan, sino porque el hombre es un animal racional de cuya esencia fluye la capacidad de reír, pues la esencia existe en la especie antes que en el individuo.

440. Por lo tanto, es de concluir que estos dos predicables difieren entre sí en la medida en que uno fluye de lo intrínseco y de los principios de la especie, y el otro, es decir, el accidente común, corresponde sólo, inmediatamente, al individuo.

441. [Objeción] Pero contra esto hay un argumento y, además, señalado literalmente por Porfirio (§426). En efecto, así como un accidente propio sigue en consecuencia a toda la especie, lo mismo sucede con un accidente común, cuando menos con aquel que es inseparable, como ocurre con el color negro del cuervo, con el color blanco del cisne, con el calor del fuego, con el frío del agua, &c. Por lo tanto, al menos éstos deben llamarse accidentes propios, porque también determinan a un sujeto de inherencia e incluso fluyen de él. De no ser así, podría acontecer que un cuervo no fuera negro, tal y como sucede que un hombre no sea teólogo o exista alguno que no sea dialéctico.

442. [Solución] A esta objeción el mismo Porfirio responde al pie de letra (§426) que, no obstante lo anterior, el color negro del cuervo también es un accidente común, porque por medio del intelecto el color negro puede separarse de la sustancia del cuervo, y no por otra razón, sino porque solamente emana de la disposición de la materia; de tal forma que así como el clima ocasiona que entre los hombres unos sean negros y otros blancos, lo mismo viene a hacer en el cuervo su calurosísima complexión.

443. Por ello dice Alberto Magno que si el nido de los cuervos estuviese en los montes fríos y sus huevos se untasen con plata líquida y con el viscoso humor del ganso o del gato, nacerían cuervos blancos.

444. [Réplica] Pero con fundamento en lo antes dicho podría replicarse en contra, porque del mismo modo que sólo por medio del intelecto puede separarse el color negro de la esencia del cuervo, igualmente la capacidad de reír, que constituye un accidente propio, puede separarse del hombre, puesto que se distingue realmente. Por lo tanto, se sigue que o el color negro del cuervo es un accidente propio, como la capacidad de reír, o la capacidad de reír es un accidente común, como el color negro del cuervo.

445. [Solución] A ello ha de responderse negando la consecuencia. Y la razón es porque son abstracciones diferentes,⁴³⁵ pues en el caso del cuervo la abstracción de su color acontece de tal manera que éste puede concebirse completamente sin la esencia del cuervo, y no sólo cabe considerarlo por separado, sino también como distinto de su esencia y no proveniente de ella. Pero la capacidad de reír, por más que se abstraiga de la esencia del hombre, sin embargo se concibe, incluso así abstraída, como proveniente nada menos que de la esencia del hombre mismo y como algo que natural y consecuentemente sigue a su naturaleza.⁴³⁶

446. Al llegar a este punto, algunos suelen sopesar otras cuestiones, por ejemplo, si el accidente puede existir sin un sujeto y si tiene un ser distinto del que posee el sujeto, pero las omitiremos por ahora, porque resulta más conveniente discutir las en otro momento.⁴³⁷

⁴³⁵ En los párrafos anteriores De la Veracruz ha utilizado el verbo *abstrahere* (abstraer) en su acepción de “separar”; aquí comienza el significado del verbo en su sentido escolástico de “abstraer”, con todas las connotaciones filosóficas que la escolástica le atribuye al proceso llamado abstracción.

⁴³⁶ *S* añadió: “Y la diferencia está en que aquel propio que es un accidente inseparable y que emana de la esencia, como acontece con la capacidad de reír en el hombre, no puede definirse sin un sujeto propio, como la capacidad de reír no ocurre sin el hombre, ni puede encontrarse sin ese sujeto, aunque puede concebirse por medio del intelecto; pero, cuando el accidente fluye del individuo y no de la esencia específica, como sucede con la negrura del cuervo o del etíope, que aunque es inseparable respecto del individuo, sin embargo no lo es respecto de la especie y no es necesario poner su naturaleza en la definición, como si se tratase de un sujeto propio, porque respecto de la especie es un accidente separable.”

⁴³⁷ A final de cuentas y por tanta insistencia de sus amistades, De la Veracruz sumó tres cuestiones más en *S*: 1) “si los accidentes verdaderamente conducen al conocimiento de la sustancia”; 2) “si la inherencia es parte de la esencia del accidente”; y 3) “si el accidente es un compuesto de materia y forma, o es por completo simple”.

CAPÍTULO SEXTO

¿QUÉ COSAS SON COMUNES A CADA UNA DE LAS CINCO VOCES Y CUÁLES LES SON PROPIAS?

TEXTO

447. Texto 1. Una vez definido todo lo que nos propusimos explicar, a saber, el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente, hemos de decir qué cosas les son comunes a cada uno de ellos y cuáles les son propias.

448. Así, pues, les es común a todos el predicarse de muchos. Pero el género, y de modo semejante la diferencia, se predica de toda su especie y de los individuos que están bajo cada una de las especies; la especie, en cambio, de los individuos que están colocados bajo ella misma. Y el propio se predica de la especie y de los individuos de la especie; y el accidente, de las especies y de los individuos.

449. En efecto, “animal” se predica de los caballos, de los hombres y de los bueyes, los cuales verdaderamente son especies, y asimismo de este caballo y de este buey y, además, de este hombre, los cuales consta que son individuos. De manera semejante, “irracional” se predica del buey, del caballo y de cada uno de los individuos. Pero, “hombre”, el cual es especie, sólo se dice de cada uno de los hombres. Y el propio se predica de la especie de la cual es propio y de los individuos que están colocados bajo la misma especie, pues la capacidad de reír se dice del hombre y de cada uno de los hombres. En cambio, el ser de color negro, que según consta es un accidente inseparable, se dice de la especie de los cuervos y de cada uno de los cuervos y, de modo semejante, de los etíopes. “Moverse”, que es un accidente separable, también suele decirse del caballo, del hombre y de sus individuos, pero primero se predica de los individuos y en segundo término de las especies que contienen a los individuos.

450. Texto 2. [¿Qué tiene en común el género con la diferencia?] Es común al género y a la diferencia el contener especies. En efecto, la diferencia contiene especies, si bien no todas las que contiene el género. Pues “racional”, aunque no contiene aquello que carece de razón, como sí “animal”, sin embargo contiene a Dios y al hombre, los cuales son especies.

451. Además, así como las cosas que se predicán del género en la medida en que es género, se predicán de la especie que está bajo él, así también, de manera semejante, las mismas cosas que se dicen de la diferencia, se predicán de la especie, que consta de esa misma diferencia. En efecto, dado que la sustancia, el ser animado y el ser sensitivo se predicán del animal, que ciertamente es género, las mismas cosas —en la medida en que se dicen de este género— se predicán de todo lo que está bajo “animal”, hasta los individuos. De manera idéntica, puesto que el hacer uso de razón se predica de “racional”, que ciertamente es diferencia, lo mismo no sólo se predicará de “racional”, sino también de las especies, que están bajo racional, y de sus individuos.

452. Además, resulta evidente que también tienen en común el hecho de que, si se suprimiera el género o la diferencia, se suprimiría sucesivamente todo lo que está puesto bajo ellos. En efecto, así como si no existe el animal, no existe el hombre ni tampoco el caballo, así también, si no existiese “racional”, de ninguna manera existiría animal alguno que sea partícipe de razón.

453. [¿Qué es propio del género y de la diferencia?] Ahora bien, es propio del género predicarse de muchas más cosas que la diferencia, la especie, el propio y el accidente. Pues “animal” ciertamente se dice del hombre, del caballo, del ave y de la serpiente, pero “cuadrúpedo”, solamente, se dice de los que tienen cuatro pies, y “hombre”, sólo de los individuos humanos, y “ser capaz de relinchar”, sólo del caballo y de cada uno de los caballos; de modo semejante, el accidente se predica de menos cosas que el género. Pues deben asumirse

como diferencias aquellas por las cuales se divide el género y no aquellas de las cuales consta la sustancia del género.

454. Además, el género contiene la diferencia en potencia. En efecto, el animal en parte es partícipe de razón y en parte es carente de razón. Pero las diferencias no contienen a los géneros.

455. Además, el género existe antes que aquellas diferencias por las cuales suele dividirse, y es precisamente por esto, que suprime consigo las diferencias, pero no se suprime por ellas. Pues, si se suprime “animal”, se suprime al mismo tiempo e instante “racional” e “irracional”. Las diferencias, en cambio, no suprimen al género. En efecto, aun cuando todas se suprimieran, se concebiría por la mente y por el pensamiento la sustancia animada sensitiva que, ciertamente, es el animal, como es evidente.

456. Además, el género se predica respecto del “qué es” y la diferencia respecto del “cómo es”, según se dijo (§217, 219).

457. Además, hay un solo género para cada una de las especies, como el animal para el hombre; pero muchas diferencias, como “racional”, “mortal”, “ser capaz de pensar y conocer”, por las cuales el hombre difiere de los animales carentes de razón.

458. El género, además, es semejante a la materia; la diferencia a la forma. Hay otras cosas comunes y propias del género y de la diferencia, pero sean suficientes con las que se enumeraron.

459. Texto 3. [¿Qué es común al género y a la especie?] El género y la especie tienen en común el predicarse de muchos, como lo dijimos (§448). Pero la especie solamente se asume como especie y no también como género, si en verdad son lo mismo la especie y el género. También les es común el ser anteriores a aquello de lo cual se dicen y el ser cada uno un cierto todo.

460. [¿Qué es propio del género y de la especie?] Ahora bien, difieren en que el género contiene las especies, pero las especies son contenidas y no contienen a los géneros. Pues el género conviene a muchas más cosas que la especie.

461. Además, es necesario que los géneros existan antes para que, informados por las diferencias específicas, verdaderamente conformen a las especies. Por lo cual los géneros son anteriores por naturaleza, suprimen consigo las especies y no se suprimen por ellas. Pues, si hay especie, siempre habrá género, pero si no hay género, no hay, de inmediato, especie. Y, ciertamente, los géneros se predicán unívocamente de cualquiera de sus especies; las especies, en cambio, no se dicen de los géneros.

462. Además, los géneros exceden a cada una de las especies que están bajo ellos, por contenerlas. Pero las especies exceden a los géneros por sus diferencias.

463. Por último, la especie nunca puede llegar a ser un género supremo, ni el género, una especie ínfima.

464. Texto 4. [¿Qué tiene en común el género con el propio?] El género tiene en común con el propio seguir a las especies. Pues si es hombre, es animal. Y si es hombre, es capaz de reír. También les es común la predicación igual. Pues, igualmente, el género se predica de las especies, y el propio, de los individuos de los cuales es propio. En efecto, por igual, el buey y el hombre son animales, y también, por igual, Sócrates y Platón son capaces de reír. Además, tienen en común la predicación unívoca. Pues tanto el género se predica unívocamente de sus especies como también el propio de aquello de lo cual es propio.

465. [Diferencia entre el género y el propio] Y, sin embargo, difieren. Pues el género es anterior y el propio posterior. En efecto, es necesario que exista el animal, para luego dividirlo por las diferencias y por los propios. Y, ciertamente, el género se predica de muchas especies de las cuales es género; el propio, por el contrario, sólo de aquella especie de la cual es propio.

466. Además, la predicación mutua le corresponde al propio, no al género. Pues ni si es animal, es hombre, ni si es animal, es capaz de reír. Pero si es hombre, es capaz de reír y viceversa.

467. Además, el propio ciertamente está siempre en toda la especie de la cual es propio y se halla en una sola. Por su parte, el género está siempre en toda la especie de la cual es género, pero no se halla en una sola.

468. Y, además, si se suprimen los propios, no se suprimen los géneros, pero, si se suprimen los géneros, se suprimen al instante y de continuo las especies y, eliminadas éstas, perecen al mismo tiempo los propios.

469. Texto 5. [¿Qué tiene en común el género con el accidente?] Es común al género y al accidente, sea separable o sea inseparable, el predicarse de muchos, como lo dijimos (§448). Pues “moverse” se predica de muchos y “negro” se predica de los cuervos, de los etíopes y también de ciertas cosas que carecen de alma.

470. [¿Qué es propio del género y del accidente?] Y, sin embargo, el género y el accidente parecen diferir en muchas más. En efecto, como es evidente, el género precede a las especies; el accidente, en cambio, es posterior a ellas, aunque se asuma como un accidente inseparable. Pues por naturaleza es anterior al accidente aquello en lo cual viene a acontecer. Y, ciertamente, aquellos que comparten el género, les corresponde igual parte del género; pero aquellos que comparten el accidente, no les corresponde en igual parte. En efecto, el participar de los accidentes admite intensificación o disminución, pero no sucede así con los géneros.

471. Además, los accidentes primero acontecen en los individuos, en cambio los géneros y las especies, por naturaleza, existen antes que las sustancias individuales. Y los géneros se predicán de aquello que está bajo ellos, respecto de “qué es”. Los accidentes, en cambio, se predicán respecto de “cómo es” o “cómo está”. Pues si se te preguntara cómo es el etíope, dirás que es negro, y si se te preguntara cómo está Sócrates, responderás que está caminando o que está sentado.

472. Texto 6. [Hasta aquí queda dicho en qué difiere el género de los otros, ahora se explicará en qué difieren los restantes entre sí] Así, pues, ya hemos dicho en qué difiere el género de los otros. Ahora bien, sucede que cada uno de ellos también difiere de los otros cuatro. Por lo tanto, puesto que son cinco y cada uno difiere de los otros cuatro, viene a ocurrir que en total son veinte sus diferencias. En efecto, cuatro veces el número cinco hacen el número antes obtenido.

473. Sin embargo, esto no es precisamente así, sino que, si las enumeras en orden, puesto que, al enumerarlas a partir del segundo lugar, resta una diferencia por haber sido ésta ya considerada, y si las enumeras a partir del tercer lugar restan dos, y si a partir del cuarto, tres, y si a partir del quinto, cuatro, sucede entonces que, en sentido estricto, son diez sus diferencias: cuatro, tres, dos, una.

474. Así, pues, ya se dijo (§453-471) en qué difiere el género de la diferencia, de la especie, del propio y del accidente. Por lo tanto, son cuatro diferencias. Y ya se dijo también en qué difiere la diferencia del género, cuando se aclaró en qué difiere el género de ella (§453-458). Resta decir en qué difiere de la especie, del propio y del accidente; de donde resultan tres diferencias, como es evidente.

475. A su vez también se dijo (§459-463) en qué difiere la especie de la diferencia cuando se determinó en qué difiere la diferencia de la especie, y también se dijo (§460-463) en qué difieren las especies del género, cuando se explicó en qué difiere el género de la especie misma. Resta, por lo tanto, decir en qué difiere del propio y del accidente; de donde se derivan dos diferencias.

476. Así, pues, restará decir en qué difiere el propio del accidente. Pues en qué difiere de la especie, de la diferencia y del género, se dijo antes al mencionar las diferencias de éstos con aquél (§464-468).

477. En consecuencia, dado que suman cuatro diferencias del género respecto del resto, tres de la diferencia, dos de la especie y una que va del propio al accidente, en total todas las diferencias que se presentan entre éstos serán diez. Cuatro de las cuales que son del género respecto de los otros, las hemos dicho (§453-471). Conviene ahora tratar, en adelante, las restantes una a una.

478. Texto 7. [¿Qué tiene en común la diferencia con la especie?] Así pues, la diferencia tiene en común con la especie el que se participa de ellas en igualdad. En efecto, por igual, cada uno de los hombres es hombre y cada uno es partícipe de razón. También les es común el presentarse siempre en aquellos que participan de ellas. Pues Sócrates siempre es racional y siempre es hombre.

479. [¿Qué es propio de la diferencia y de la especie?] Ciertamente, es propio de la diferencia predicarse respecto de “cómo es” y de la especie, respecto de “qué es”. Pues, aunque el hombre se asume como cualidad, sin embargo no es simplemente cualidad, sino que viene a ser tal en razón de aquellas diferencias que, unidas al género, lo constituyen.

480. Además, la diferencia, según parece, está frecuentemente en muchas especies, como el ser cuadrúpedo se encuentra en muchos animales de diversa especie. La especie, en cambio, está sólo en los individuos que se colocan bajo ella.

481. Además, la diferencia es anterior a la especie que consta de ella. En efecto, “racional”, si se suprime, suprime “hombre”, pero “hombre”, si se suprime, no suprime “racional”, pues también existe el ángel.

482. Además, la diferencia se une con otra diferencia, pues “racional” y “mortal” se unen para constituir al hombre. La especie, en cambio, no se une con otra cualquiera para originar otra especie. En efecto, cierto caballo concurre con cierto asno para generar un mulo, pero el caballo, unido al asno, simplemente no procreará un mulo.

483. [¿Qué tiene en común la diferencia con el propio?] Las diferencias y el propio ciertamente tienen en común que aquellos por quienes son compartidas, las comparten por igual. En efecto, quienes son racionales son igualmente racionales y quienes son capaces de reír son por igual capaces de reír. Asimismo, siempre se presentan en toda la especie. Pues, aunque quien es bípedo haya sido mutilado, sin embargo siempre se dice que es bípedo en razón de su capacidad, como también se dice que el que es capaz de reír es tal por su capacidad, no porque siempre ría.

484. [¿Qué es propio de la diferencia y del propio?] Ahora bien, es propio de la diferencia el que con bastante frecuencia se predica de muchas especies, por ejemplo, “racional” se dice del ángel y del hombre. El propio, en cambio, se predica tan sólo de aquella especie de la cual es propio. Y la diferencia sigue a aquellas especies de las cuales es diferencia, aunque no es intercambiable con ellas. Por el contrario, en los propios hay predicación mutua por el hecho de que son intercambiables.

485. Texto 8. [¿Qué es común a la diferencia y al accidente] La diferencia tiene en común con el accidente el predicarse de muchos y, asimismo, el acontecer siempre en todos, en la medida en que sea un accidente inseparable. En efecto, el ser bípedo siempre le corresponde a todo hombre al igual que a todos los cuervos el ser negros.

486. [¿Qué es propio de la diferencia y del accidente?] Y, sin embargo, parecen diferir. Pues la diferencia contiene a las especies y no es contenida. En efecto, “racional” contiene al hombre y al ángel. Pero los accidentes o bien contienen porque están en muchos, o bien son contenidos por el hecho de que los sujetos son susceptible no sólo de un accidente, sino de

muchos. Y la diferencia carece de intensificación o disminución. En cambio, ciertos accidentes admiten mayor o menor grado. Además, las diferencias contrarias no pueden mezclarse. Pero los accidentes contrarios no pocas veces se mezclan.

487. Éstas son las cosas comunes y propias de la diferencia con los otros. Ahora bien, en qué difiere la especie del género y de la diferencia, ya se dijo cuando se refirió de qué modo el género y la diferencia difieren de los otros (§ 453-471). Consideremos lo que resta, a saber, en qué difiere del propio y del accidente.

488. Texto 9. [¿Qué tiene en común la especie con el propio?] Así, pues, es común a la especie, como también al propio, la predicación mutua. Pues, si es hombre, es capaz de reír y, si es capaz de reír, es hombre. Pero, como ya lo hemos dicho con bastante frecuencia (cf. §381), conviene que se asuma la capacidad de reír como el ser apto para reír. Además, las especies se presentan, por igual, en aquellos que las comparten, como también los propios en aquellos de los cuales se dicen propios.

489. [¿Qué es propio de la especie y del propio?] Y, sin embargo, parecen diferir. Pues la especie puede ser género de otros. Pero el propio no puede ser propio de otros. Y, ciertamente, la especie antecede al propio. El propio, en cambio, viene luego de la especie. En efecto, es necesario que exista el hombre para que también exista la capacidad de reír. Además, la especie siempre está en acto en el sujeto. El propio, en cambio, a veces está en potencia. Efectivamente, Sócrates siempre es hombre en acto, pero no siempre ríe, aun cuando siempre es apto para reír.

490. Además, las cosas que tienen definiciones diferentes, ellas también son diferentes. Y, en suma, la definición de la especie es estar bajo el género y predicarse de muchos que difieren en número respecto de “qué es”, y otras definiciones semejantes; la del propio es el estar siempre en toda la especie, pero en una sola.

491. Texto 10. [¿Qué es común a la especie y al accidente?] Es común a la especie y al accidente el predicarse de muchos. Pero son muy pocas las cosas restantes en las que convienen, por el hecho de que distan muchísimo entre sí el accidente y aquello en lo que acontece.

492. [¿Qué es propio de la especie y del accidente?] En cambio, es propio de cada uno lo siguiente: de la especie, el predicarse de aquellos de los cuales es especie respecto de “qué es”; del accidente, en cambio, el predicarse respecto de “cómo es” o “cómo está”. Y ciertamente cada sustancia participa de una sola especie, pero de muchos accidentes tanto separables como inseparables. Además, las especies se conciben en la mente antes que los accidentes, aunque sean inseparables —en efecto, es necesario que exista el sujeto para que en él acontezca algo; los accidentes, en cambio, son posteriores y tienen naturaleza adventicia.

493. Además, la participación de la especie se da por igual; la de los accidentes, en cambio, aun cuando sean inseparables, no es igual. En efecto, el etíope puede ser más o menos oscuro que otro etíope. Resta hablar del propio y del accidente. Pues ya antes hemos dicho (§483-484; 488-490) en qué difiere el propio del género, de la especie y de la diferencia.

494. Texto 11. [¿Qué tiene en común el propio con el accidente?] Así, pues, el propio tiene en común con el accidente inseparable el que sin ellos no existen aquellas cosas en las cuales están. Pues así como sin la capacidad de reír no existe el hombre, así también sin el ser de color oscuro no existe el etíope. Y del mismo modo que el propio se presenta siempre y en todo, así también acontece con el accidente inseparable.

495. [¿Qué es propio del propio y del accidente?] Y, sin embargo, difieren. Pues el propio está en una sola especie, como la capacidad de reír en el hombre. En cambio, el accidente inseparable, por ejemplo el ser de color negro, no sólo está en el etíope, sino también en el cuervo, la pez, el ébano y varias cosas más. Por lo cual el propio es intercambiable con aquello de lo cual es propio y le es igual. El accidente inseparable, por el contrario, no es intercambiable. Y, además, la participación del propio viene a darse por igual; la de los accidentes admite grados.

496. Hay otras cosas comunes y propias, además de las que se han dicho, pero las mencionadas son suficientes para demostrar sus particularidades y coincidencias.

GLOSA

497. Porfirio se ha extendido aquí ampliamente y, a lo mejor, mucho más de lo que era necesario, pues por todo lo que había dicho antes, se colige bien en qué convienen los predicables unos con otros y, a la vez, en qué difieren. Por lo tanto, si hemos de glosarlo aquí, según es nuestra costumbre, conviene que lo hagamos en pocas palabras.

498. Pues bien, en el texto nos indica que hay cinco predicables que en total cabe numerar; y comienza describiéndonos cómo, en general, todos ellos convienen en una sola razón, a saber, en que se predicán de muchos. Pero es evidente que esto no les conviene a todos por igual, pues es notorio que el género se predica de muchos más que la diferencia y, también, de muchos más que la especie.

499. [Objeción] Y no obsta que el género se predique de las especies que son de número finito; y la especie, de los individuos que son de número infinito. No obsta, digo, porque siempre se predicará lo superior de lo inferior. Y así, puesto que bajo el género no sólo están las especies, sino también todos los individuos de las especies, el género no sólo se predicará de ellas, sino también de todos los individuos específicos. Pues es predicación directa tanto “Pedro es animal”, como también “el hombre es animal”, porque la especie nunca se encuentra, sino participa de algún individuo, tal cual lo demostramos en folios anteriores, cuando tratamos la cuestión de los universales (§107-116).

500. Aquí, también, debe considerarse con respecto al final del texto (§ 494-495), lo que ya hemos advertido en otra parte: que los accidentes, si son comunes, primero le convienen al individuo y después, en razón del individuo, a la especie (§433-434). En efecto, si la blancura le conviene a la especie humana será porque primero viene a presentarse en Pedro o en Juan. Sin embargo, si se trata de un accidente propio acontece lo contrario, pues, dado que tal accidente fluye de la esencia, existe en el individuo antes que en la especie en la cual está la esencia, como sucede con la capacidad para reír y para aprender.

501. En el segundo texto que comienza con “es común, etc.” (§450), Porfirio compara el género con los otros cuatro universales. Y aunque éste se predica de la especie antes que de la diferencia, sin embargo allí, primero, lo pone en comparación con la diferencia y, posteriormente, con la especie, porque ella misma es más universal que la especie.

502. Y primero expone sus coincidencias y, luego, sus diferencias. El género y la diferencia coinciden en tres aspectos. He aquí, en seguida, cuáles son.

503. Efectivamente, en primer lugar convienen en que así como el género contiene debajo de sí especies, así también la diferencia, sólo que no tantas como éste, tal y como el género “animal” contiene debajo de sí muchas especies y, a su vez, la diferencia “racional” contiene debajo de sí a Dios y a nosotros los hombres; con lo cual Porfirio también nos habla de la creencia filosófica de los platónicos, a quienes él siguió, como lo indicamos con anterioridad (cf. §86).

504. En segundo lugar coinciden en que, así como cualquier cosa que se predica del género se predica también de la diferencia, asimismo cualquier cosa que se predica de la diferencia es necesario predicarla de la especie. Así, si la sustancia se predica del animal, también se predicará del hombre, que es sustancia. En consecuencia, si la capacidad de aprender se predica de la diferencia “racional”, en tanto que todo lo que hace uso de razón es capaz de aprender, esto mismo también se predicará del hombre.

505. Hay una tercera coincidencia en el hecho de que, así como el argumento “por negación del género” vale para la negación de la especie —por ejemplo, “no es animal”, luego “no es hombre”—, lo mismo sucede con el argumento “por negación de la diferencia”—por ejemplo, “no es racional”, luego “no es hombre”.

506. En el texto Porfirio también expone seis diferencias entre el género y la diferencia. Y difieren, primeramente, en que el género puede predicarse de muchas más cosas que la diferencia, la especie y todo otro predicable.

507. Pero, para que alguien de imprevisto no objete que la diferencia constitutiva —por ejemplo, la capacidad de sentir respecto del animal—, se predicará de todos aquellos que sean animales, Porfirio declara que se refiere a la diferencia que es divisiva, es decir, la que es inferior, y no a la que es constitutiva.

508. [Duda] Sin embargo, al llegar a este punto, podría suscitarse la siguiente duda: ¿cómo es que el género se predica de muchas más cosas que el accidente, toda vez que en una predicación directa el accidente también se predica del género generalísimo, pues así como se dice que “Pedro es blanco”, también podrá decirse que “la sustancia es blanca”; de tal modo que, de ser así, el accidente también se predicará de muchas cosas?

509. [Dilución] A ello es de responder que en el texto no se compara el género con el accidente en cuanto tal; sino que en cualquiera de los diez géneros generalísimos sucede que allí hay géneros, especies y diferencias; y el género se predica de muchas más cosas; así es como resulta verdadero.

510. La segunda diferencia consiste en que el género contiene las diferencias en potencia, pero no sucede lo contrario. Esto es evidente en las diferencias divisivas. En efecto, en el animal están virtualmente ocultos lo racional y lo irracional; pero en lo racional o irracional no se ubica así el animal, sino inmediatamente el hombre o el bruto, en el cual se encuentra lo animal.

511. La tercera divergencia consiste en que el género existe antes que las diferencias. Y de esta manera el argumento “por negación del género” vale para la negación de la diferencia, y no al contrario. Y, sin duda, vale porque allí donde no hay algo anterior, tampoco habrá algo posterior. Sin embargo, no tiene validez lo opuesto, a saber, allí donde no hay algo posterior, no habrá, por lo tanto, algo anterior. En efecto, al no subsistir el animal, no existirá ni lo racional ni tampoco lo irracional, pero, al no subsistir lo racional, podrá existir el animal, porque puede existir el bruto.

512. La cuarta diferencia es clara, porque el género se predica respecto de “qué es” y la diferencia respecto de “cómo es”, aun cuando ambos se dicen esencialmente.

513. Difieren, en quinto lugar, en que en la definición de la especie no hay más que un solo género, pero hay muchas diferencias, pues alguien puede definir al león por medio de sus muchas diferencias, sino conoce la última, que es la intercambiable con la especie.

514. Difieren, en sexto lugar, en que la diferencia se concibe como la forma que actúa e informa al género, y éste se considera como el recipiente y la materia, porque está en potencia de recibir esta o aquella otra diferencia específica para constituir la especie.

515. En el tercer texto que comienza con “el género y la especie...” (§435), Porfirio compara el género con la especie. Y hay una primera coincidencia en el hecho de que ambos se predicán de muchos. Las otras afinidades son evidentes; si bien Porfirio te enseña que cuando estableces este tipo de coincidencias, debes entenderlo con respecto al género generalísimo y la especie especialísima. En efecto, si se hubiese tratado de la especie subalterna, como ella misma es género, ninguna necesidad había de establecer coincidencias o diferencias, puesto que lo idéntico ni difiere de sí mismo ni coincide consigo mismo, y la comparación debe ocurrir entre dos cosas distintas.

516. Leído a la letra, todo lo restante resulta claro en el texto. Por lo tanto, ¡téngase por suficiente cuanto hemos dicho hasta aquí!

517. Fin del *Libro de los predicables*

Libro de los predicamentos

1. He aquí a continuación la resolución del *Tratado de las categorías* de Aristóteles, publicada por el Reverendo Padre Alonso de la Veracruz, agustino de profesión y maestro de Artes y Sagrada Teología.

2. En griego este libro lleva por título *Categorías*; en latín, *Predicamentos*. Su autor fue Aristóteles.

3. Fue Aristóteles, con sobrada facilidad, el príncipe de los filósofos y, a decir de san Jerónimo, fue un “monstruo” de la naturaleza. Hijo del médico Nicómaco, nació en Estagira, ciudad de Macedonia, el año 380 antes del advenimiento de Cristo. A la edad de 17 años comenzó a militar bajo las órdenes de Platón, en la ciudad de Atenas, el cual por aquel entonces era el filósofo más celebrado. Veinte años después de haber sido su discípulo, Aristóteles comenzó a disentir de su preceptor en muchas cuestiones, sobre todo en aquella su teoría de las ideas; por cuya causa solía decir Platón: “ése de Aristóteles me recalcitra hasta los huesos, no de otro modo como las crías apetece contra las entrañas de su madre, apenas engendradas”. Y Aristóteles, a su vez, le decía como respondiéndole en tono adverso: “buen amigo, el Platón aquél; pero tengo por más grande y mejor a mi amiga la verdad”, según lo insinúa en el libro primero de la *Ética a Nicómaco*. Luego de abandonar a su maestro Platón, Aristóteles, durante 13 años, enseñó públicamente en el gimnasio de nombre Liceo; se le decía el príncipe de los peripatéticos (palabra ésta derivada del griego “a peripatein”), por cuanto él enseñaba en persona caminando sin rumbo fijo, igual costumbre que, antes, su maestro Platón había observado; aunque, al gusto de otros, se le dijo como se le dijo, porque el lugar donde enseñaba era el Peripato, a saber, dicho en nuestros términos: el deambulatorio.⁴³⁸ En fin, contaba con 63 años cuando, exiliado en Eubea, rindió la vida. Si encontró la muerte eterna por infiel, no lo duda el común de la gente. El Abulense, con todo, sospecha piamente que él y su maestro Platón, y Sócrates a la par, se salvaron, pues aunque gentiles, pudieron, como es muy creíble, haber tenido conocimiento del verdadero Dios, necesario para la salvación, porque como lo dice el apóstol san Pablo, “lo que de Dios es cognoscible, les fue manifestado, pues Dios mismo se los reveló”.⁴³⁹ Es más, a propósito de la salvación de Aristóteles, salió un libro ha poco editado en la Universidad de Colonia.

4. El Estagirita escribió, con diverso estilo, muchas obras, y de ellas son una parte pequeña las que han quedado en nuestras manos, por lo cual se echan de menos las otras. A él solo, y a nadie más, se le atribuye que las ciencias antes de él descubiertas y aún no clasificadas, las reunió bajo un orden ingenioso. Y aunque por diversos conceptos él mismo fue elocuentísimo, afectó oscuridad de caso pensado en sus obras, de suerte que los hombres agrestes y rudos se apartasen aterrados de su lectura, y los ingeniosos volviesen, luego de andar en ellas, más aptos y más doctos, por haberse mantenido firmes y tenaces ante lo que, sin sudor, no se entiende y tiene difícil acceso, según lo demuestra la propia experiencia. Y ciertamente, sobre esto, consta el testimonio del mismo Aristóteles, como lo refiere Plutarco en la vida de Alejandro —al que, por cierto, Aristóteles había educado de viva voz. En efecto, como muy de vez en cuando acusase a su maestro de haber puesto al descubierto la metafísica al transmitirla por escrito, ciencia en la que Alejandro vencía a los demás, cuenta la historia que aquél le

⁴³⁸ El deambulatorio designa en el lenguaje de la arquitectura, el espacio transitable situado detrás del presbiterio en las catedrales, y en algunas iglesias también, por donde se halla ingreso a las capillas ubicadas en el ábside. Sería ésta la palabra latina que mejor traduce el término griego “peripato”, cuando menos así le suena a fray Alonso.

⁴³⁹ Rom. I

contestó: “aquellos libros publicados, es como si no lo hubiesen sido: ¡al fin y al cabo, da igual!”, queriendo insinuar con ello que serían muy raros los que pudiesen entenderlos.⁴⁴⁰ Con mayor claridad, Aulo Gelio también aduce este suceso en sus *Noches áticas*, libro vigésimo, capítulo cuarto. Dice,⁴⁴¹ pues, que Alejandro le escribió a Aristóteles en estos términos, a saber, que no fue bueno vulgarizar las doctrinas en las que le había instruido, con la publicación abierta de tales libros, pues, le dice, “¿en qué otra cosa podremos estar por delante de los demás, si las que recibimos de ti vienen a ser propiedad común de todos, sin distinción?, porque yo prefiero aventajar en doctrina antes que en riquezas y en poder”; a cuya demanda Aristóteles le contestó por escrito: “los libros de que te quejas se hayan publicado, y no hayan seguido igual de ocultos como cosa de misterio, sabe tú que ni están publicados ni lo han sido nunca, puesto que los entenderán sólo cuantos nos escuchan”. Hasta aquí Aulo Gelio. Y como prueba de esto, nosotros en ocasiones pasadas adujimos también el testimonio de Temistio.⁴⁴² Sobre el título, pues, basta con lo dicho.

5. Este libro de los predicamentos pertenece a la dialéctica, y fue publicado por Aristóteles, como en general lo sostiene la tradición escolar. Su brevedad y sutileza dan testimonio de ello, pese a que, a decir de Boecio, algunos pensaron que su autor más bien había sido Arquitas de Tarento, el filósofo pitagórico.

I

Cuestión primera antepredicamental

6. De entre las primeras cuestiones por dilucidar aquí, ha de examinarse, antes de aventurarse por tierras más adentro, si acaso Aristóteles en este libro de las categorías intenta tratar las cosas o solamente las palabras, también llamadas nombres. La razón de esta duda es porque Alejandro de Afrodisia y Simplicio, junto con Boecio, creen que Aristóteles discurrió sobre los nombres, teniendo esto por principal intento. Empero el Comentador y Eustracio disienten, pues opinan que Aristóteles habló aquí de las cosas. Y ambas razones tienen a Aristóteles a su favor. En efecto, como lo anotamos allá en el principio del Libro de los predicables cuando dijimos en qué se distinguen los nominalistas de los realistas, hicimos ver cómo Aristóteles unas veces habla, principalmente, de los nombres, y otras, a la sola vuelta de la página, de las cosas. Así, pues, en este libro de los predicamentos, cuando se expresa de los “equivocos equivocados”, entiéndase, ha hablado de las cosas, y cuando, líneas adelante, escribe “de las cosas que se dicen, unas son con compleción...”, habla de las voces, pues ello no le conviene a las cosas. Por lo cual, a modo de resolución, mencionemos sobre la cuestión cuanto a este propósito es necesario, con las siguientes conclusiones de por medio.

7. Primera conclusión. Aun cuando cosas y nombres se ponen en predicamento, no sólo las voces o nombres se predicán, sino también las cosas mismas, real y objetivamente, y sus nombres se toman como signos de ellas.

8. [Razón de la primera parte de la conclusión] Puede probarse así la primera parte de esta conclusión: el hombre, dejada aparte la cosa, es un animal racional, sin ninguna operación del intelecto presupuesta; y el animal es una sustancia sensible, y el viviente es un cuerpo animado, y el cuerpo animado es cuerpo, y el cuerpo, sustancia. Por lo tanto, en las cosas mismas, existe el animal como género delimitado por la diferencia “racional”, por cuanto se refiere a la

⁴⁴⁰ Fray Alonso, según parece, está glosando aquí las palabras del mismo Plutarco.

⁴⁴¹ Entre glosa y cita, Alonso refiere el texto de Aulo Gelio.

⁴⁴² Probablemente, fray Alonso aduce el testimonio de Temistio en la *Recognitio summularum*, entre otras obras.

esencia del hombre; y por la diferencia “sensible”, el viviente, por cuanto respecta a la esencia del animal.

9. Se prueba que las voces se ponen en predicamento: pues el intelecto abstrae de cualquier “conveniencia”⁴⁴³ esencial un concepto formal adecuado. Por lo tanto, tal cual sea el orden en las cosas, tal será también en los nombres (hombre, animal, viviente y demás), así como, igualmente, en los signos de las cosas.

10. [Razón de la segunda parte de la conclusión] Se prueba la segunda parte, a saber, que la predicación conviene a las cosas así de bien como a los nombres o voces. Dice Aristóteles (libro primero de los *Elencos*, capítulo primero): “pues ya que no podemos traer a presencia las cosas durante la discusión, usamos de las voces en lugar de las cosas”; por cuyas palabras consta que las voces se predicán, instrumentalmente, como signos; y las cosas, real y objetivamente (a juzgar por el libro primero del *Peribermeneias*, capítulo 3).⁴⁴⁴

11. Es evidente, también, por estas palabras, que las cosas se predicán más principalmente, porque, a seguir la regla,⁴⁴⁵ “aquello por lo cual algo es tal, eso mismo es más”;⁴⁴⁶ pero por las cosas se predicán los nombres; entonces, las cosas mismas se predicán más. En efecto, aunque es verdadero que los nombres más propiamente son los que se predicán, por el hecho de que la significación propia de la palabra es la predicada, razón por la que la predicación les conviene a los nombres,⁴⁴⁷ sin embargo la causa principal de ello (es decir, que las cosas sean las que se prediquen) consiste en que las cosas mismas son como los fines de las voces. Santo Tomás, por esto, afirma en el *Opúsculo* 56, con Aristóteles en mano, que son las cosas las que se predicán principalmente. Y, después, en el *Peribermeneias*, libro I, lección 5, dijo que son las voces las que más propiamente se predicán, distinguiendo así entre lo que se predica “principalmente” y lo que se predica “propiamente”, de acuerdo con el sentido antes dicho.⁴⁴⁸

12. Sin embargo, ha de considerarse aquí que, así como arriba dijimos de los universales que tienen fundamento real en las cosas, pero que se presentan en acto por medio de la operación del intelecto, así también las cosas, antes de toda operación del intelecto, se predicán fundamentalmente y una subyace a otra, porque la razón está en Pedro sustancialmente y la blancura accidentalmente. Sucede, sin embargo, la predicación actual cuando el intelecto considera al animal en acto bajo la razón del predicado “hombre” y el término “hombre” bajo la razón del sujeto. Por ello es doble el sentido de esta y semejantes proposiciones: “el animal se predica de muchos que difieren en especie”.⁴⁴⁹ Pues o el sentido es que la naturaleza común del animal es la que se predica, y así el término animal se supone simplemente, como de modo similar sucede con el término hombre en esta predicación: “el hombre es animal”; o es otro el

⁴⁴³ “Conveniencia” entre los escolásticos tradujo el griego ὁμολογία; palabras las dos que designan la correlación y la conformidad plenas entre el concepto mental y el objeto real, operadas por el intelecto. Caso, por demás divulgado, de esta operación intelectual, lo tenemos en el axioma (escolástico también) “adecuatio rei et intellectus”.

⁴⁴⁴ Falta esta referencia en la edición salmantina. ¿Fray Alonso la suprime en esta edición, revisada de nuevo, por haberla equivocado allá en México? o ¿es descuido de editor?

⁴⁴⁵ Al margen escribe la edición salmantina: “Aristóteles, en el primero de los *Posteriores*, comm. 5”.

⁴⁴⁶ El “axioma” es de Aristóteles en los *Analíticos posteriores*; su formulación en latín, es de santo Tomás en la *Suma teológica* (“propter unum quodque tale, et illud magis”). Otra redacción es: “semper id magis est tale propter quod unum quodque est tale”.

⁴⁴⁷ La línea “nominibus conveniat” no encaja bien en la sintaxis alonsina. Las lecciones apuntan: verbi, praedicari nominibus conveniat. sed *M*: verbi praedicari, nominibus conveniat, sed *S*

⁴⁴⁸ Al margen: “una cosa es el predicarse principalmente y otra muy distinta el predicarse propiamente”.

⁴⁴⁹ Porfirio en la *Isagoge*

sentido si el término “hombre” y el término “animal” se suponen materialmente, porque en tal caso se predicán como nombres, pues una proposición es de nombres, no de cosas.

13. Segunda conclusión. El libro de los predicamentos trata de las cosas, en tanto que se significan por medio de los nombres; y de los nombres, en tanto que éstos significan las cosas.

14. Esta es la conclusión del santo padre Agustín en el principio de su *Libro de las categorías*, y de Avicena en su *Lógica*, quien apunta que las voces no caen bajo la consideración de la lógica, salvo hasta donde son signos de las cosas.

15. Tercera conclusión. A pesar de que aquí las cosas se consideren en orden a las segundas intenciones, que son las que en realidad se establecen en la predicación, sin embargo, vuelvo a decirlo, aquí no se definen como segundas intenciones, como en los predicables, sino que se explican las naturalezas de las cosas, tales como son la sustancia, la cantidad y los demás predicamentos.

16. [Razón] Esta conclusión se prueba por el hecho de que en los predicables se define qué es el género y qué es la especie, y es allí donde vienen a consideración las segundas intenciones. En cambio, en este libro de los predicamentos entran a consideración: las naturalezas de las cosas, qué le convenga a la sustancia, de qué modo ella misma no sufre aumento o disminución alguna y, en fin, el que nada le es contrario; y así predicamento por predicamento.

17. Todas estas conclusiones quedarán probadas con mayor amplitud en el transcurso del libro, pero de momento vayan al lado en calidad de cierto preludio.

18. [Utilidad del libro] También aquí ha de considerarse que este libro de los predicamentos le es de mucha utilidad al dialéctico, por serle necesario para el conocimiento de los universales (los géneros y las especies, sin duda). Cosa que, sin embargo, no podría conocer rectamente, de no tener noticia de los predicamentos. ¿Diría, en efecto, que el animal es género del término “hombre” y no del término “blanco”, de no ser porque sabe que este último es accidente, y aquél sustancia? Asimismo, desconocería el dialéctico cómo definir la cosa, según su cantidad, si primeramente no tuviese por conocida su quiddidad, a saber, si es sustancia o accidente. Ciencia toda ella que se obtiene de los predicamentos. Le es necesario, asimismo, el conocimiento de los predicamentos para llevar a cabo la demostración, porque no sabría ninguno que el predicado, a ratos, conviene de suyo y, a ratos, de por accidente, si no es a través de la comprensión de los predicamentos.

19. Ni ha de prestarse oídos a los que tachan de vicioso a Aristóteles, por haber introducido en vano las categorías dentro de la dialéctica, sentenciando que el lógico trata del ente de razón, de las segundas intenciones (es decir, del género como un universal), de la enunciación, del silogismo, etcétera. Este libro trata, pues, de las cosas y de los nombres de primera intención, a saber, la sustancia, la cualidad, la cantidad, etcétera. Sobre esto versa, *ex professo*, el libro V de la *Metafísica*.⁴⁵⁰ Y, en suma, porque el dialéctico examina lo verdadero y lo falso, lo que no se encuentra sino en la proposición, y no en las voces simples, no ha de prestarse oídos (lo digo de nuevo) a éstos, a pesar de que le conceden a Aristóteles el que ingeniosa y artificiosamente propuso el tratado de las categorías para toda la dialéctica, por necesitarse del conocimiento de las cosas simples para enunciar, componer o dividir; y aunque el metafísico considera la sustancia, la cantidad y la cualidad, las considera absolutamente, no en orden a la operación del intelecto. El dialéctico, sin embargo, los considera hasta donde indican un orden respecto del intelecto a efectos de predicarse de otros, “de por sí” o “de por accidente”. Por ello, aun cuando el metafísico considera lo que el dialéctico también, son consideraciones distintas las del uno y las del otro.

⁴⁵⁰ *anot. ms.*: “a text. 15 usque ad 20” (del texto 15 hasta el 20)

20. Vayamos, así, pues, al encuentro de Aristóteles en persona. He aquí en seguida el texto.

Capítulo primero De los equívocos, unívocos y denominativos

Texto

21. [Cosas equívocas] Se dicen “equívocas” las cosas que sólo tienen en común el nombre, pero la razón correspondiente al nombre de su sustancia es diversa, como, por ejemplo, “animal” se dice tanto de un hombre, como de otro que está representado en una pintura. Éstos, en efecto, sólo tienen en común el nombre, pero la razón correspondiente al nombre de su sustancia es diversa. Si alguien, en efecto, quisiera designar cuál es la razón del animal en cada uno de esos casos, obviamente designará aquella razón que sea propia de cada uno, por separado.

22. [Cosas unívocas] Se dicen “unívocas” aquellas cuyo nombre es común y la razón correspondiente al nombre de su sustancia es la misma, como, por ejemplo, “animal” lo mismo se dice del hombre que del caballo. Así, pues, al hombre y al caballo se les llama con el nombre común de “animales”, y la razón de cada una de estas sustancias también es la misma. Si alguien quisiera designar la razón de cada uno de ellos, es decir, cuál es la razón del animal presente en ambos casos, llegará por completo a la misma razón.

23. [Cosas denominativas] Se dicen “denominativas” las que reciben su denominación de algún nombre, siendo diferentes sólo en caso, como, por ejemplo, el gramático recibe su denominación de la gramática, y el fuerte, de la fortaleza.

Glosa

24. [División del libro] En un ejemplar griego esta obra de los predicamentos no se halla dividida en diversos tratados, sino que sus catorce capítulos van contenidos bajo un solo título. Sin embargo, la tradición escolar sostiene en común, que se divida en tres tratados todo el libro, a saber: en “ante-predicamentos”, en el cual hay tres capítulos; en “predicamentos”, en el cual hay seis, y “post-predicamentos”, en el cual hay cinco.

25. Siendo así, a estas cosas sobre los unívocos y demás casos se les dice “ante-predicamentos”, porque sirven como de preludios a los predicamentos,⁴⁵¹ pues aquello cuya naturaleza es múltiple, antes ha de dividirse que de definirse. Por ello conviene primero dividir la “voz”, pues tiene muchos significados.

26. [Los predicamentos guardan tres relaciones] Con razón se trata, por lo tanto, en el principio de los predicamentos la definición de estos tres: los equívocos, los unívocos y los denominativos, por cuanto todos los predicamentos sólo parecen tener tres relaciones. La primera sucede en tanto todos ellos se contienen bajo el ente, y de cierto modo, respecto de él, son “equívocos”, como líneas arriba lo tocamos y después lo diremos con más amplitud, o al menos le son “análogos”. La segunda es aquella por la cual los géneros, uno por uno, se relacionan con aquellos de sus inferiores, contenidos en ellos, como dentro del género están las especies, y dentro de la especie, los individuos; y así ocurre el conocimiento de los unívocos, porque, unívocamente, <tal relación> se dice de ellos. La tercera relación es de predicamento a predicamento, sin más propiedad de por medio, en tanto que el atributo de un solo predicamento

⁴⁵¹ Optamos aquí por la lección de Salamanca: “tanquam praeludia ad ipsa predicamenta”, en vez de la de México: “tamquam praeponuntur ad ipsa predicamenta”.

se dice del atributo del otro, como “justo” se dice de “justicia”, y esto no acontece sino denominativamente. Así queda tratada la definición de esos tres al principio.

27. [Primera anotación sobre los equívocos] Con todo también ha de notarse que allí se definen los “equívocos equivocados” y los “unívocos univocados”: que son, a saber, aquellas mismas cosas significadas por un término equívoco y por uno unívoco,⁴⁵² pues si solamente el término “equivocante” designase al “equivocado”, y el “univocante” al “univocado”, Aristóteles no hablaría en plural al momento de definirlos, sino más bien en singular. Por lo tanto, como se expresa en plural, se entiende que está hablando de aquellas mismas cosas significadas por un término unívoco, y uno equívoco. Dice Aristóteles al pie de la letra: “se dicen equívocas...”; nótese bien que no dice: “son equívocas”. Y la razón es porque las cosas no son de por sí o equívocas o unívocas, sino que se dicen así por relación al nombre, predicado o sujeto, por el cual se significan, como el perro de casa y la constelación de igual nombre son equívocas, por relación al término “perro”.

28. [Segunda anotación] En segundo lugar, ha de notarse que, según los realistas y de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, la expresión “razón diversa” da a entender que se trata de la definición, siendo su sentido que la razón de la sustancia es diversa en los equívocos, aunque tengan un nombre en común, porque su definición no es la misma, pues una es la definición del perro de casa, y otra, muy distinta, será la del astro celeste; aunque podría entenderse la razón de la sustancia en el sentido en que algunos la entienden, a saber, que el concepto formal por el cual “perro” significa muchos de sus significados no es uno y el mismo, sin duda porque en un concepto designa al astro y en otro al perro; y así se dice que es “equívoco”, porque median diversos conceptos. En cambio, es⁴⁵³ unívoco el término “hombre”, porque, mediando un solo concepto, significa todos sus significados. Pero, a ser cierto, es preferible, según entendió Boecio a Aristóteles, comprender por la expresión “razón diversa” la definición y no un concepto formal.

29. [Sobre los unívocos] De los unívocos se entiende que tienen en común el nombre, pero no es la misma la razón de su sustancia, porque es una y la misma la definición de Pedro y Juan, en cuanto hombres, al igual que la del hombre y la del león, en cuanto animales, pues, para unos y para otros, su respectivo nombre, unívocamente, significa sus significados. Pero, dado que todas las cosas que son unívocas, lo mismo pueden llamarse equívocas por convención que análogas, Aristóteles mismo, hablando de lo equívoco, puso un ejemplo en los equívocos por convención, que también son análogos, e incluso se les llama unívocos.⁴⁵⁴

30. [Sobre los análogos] Acerca de la naturaleza de los análogos ha de anotarse que, en latín, “analogía” es lo mismo que *proportio*, a saber, proporción, y *comparatio*, es decir, conformidad. Análogo es, por lo tanto, lo que significa muchas cosas, según cierta razón proporcional, de modo que en ella no viene a significarse ni una razón por completo diversa, como en los equívocos, ni por completo idéntica, como en los unívocos, sino más bien media, tal y como lo trata santo Tomás en la *Suma teológica*, I^a, q. 13, a. 5

31. [Primer modo de analogía] Pues bien, la primera analogía es la de proporcionalidad, como, unívocamente, “aquello que ríe” significa, a la vez, a un hombre y un campo; y la palabra

⁴⁵² O bien, “por un término equívoco y, a la vez, unívoco”. El texto latino permite ambas lecturas. Según el texto de Aristóteles que De la Veracruz sigue en la traducción del bizantino Argyrúpilo, se deduciría que un término equívoco y unívoco a la vez es “animal”.

⁴⁵³ En vez del pretérito imperfecto de subjuntivo de la edición mexicana, nos decidimos por el presente de indicativo de la edición salmantina.

⁴⁵⁴ Viene en seguida esta oración: “non erit ab re de analogis aliqua notare”. La edición de Salamanca la suprimió; nosotros también, por contravenir el párrafo inmediato.

“llave” (*clavis*, dicho en latín) vale para el instrumento con el cual se cierra la puerta, y para aquel miembro diminuto con el cual opera la garganta. Y la palabra “visión” significa un sentido del cuerpo, pero también el intelecto del alma, a decir de Aristóteles en la *Ética*, libro I, cap. 7.

32. [Segundo modo de analogía] El segundo grado de la analogía sucede cuando un nombre significa muchas cosas por la disposición y la atribución que tiene respecto de una en particular. Y esta analogía ocurre de cuatro modos, según los cuatro géneros de las causas.

33. El primero se presenta, cuando se refiere a un fin, como “sano” se dice del animal porque en sí tiene salud, y de la orina porque lo significa, y de la medicina porque lo causa, y del lugar porque lo conserva. Estas cosas se consideran respecto de una atribución en particular, como respecto de su fin, es decir, respecto del animal.

34. El segundo viene a darse cuando se refiere a una cosa eficiente, como “medicinal” se dice tanto del médico porque él posee el arte de la medicina, como de los instrumentos y de las medicinas, de las cuales usa el médico.

35. El tercer modo acontece cuando se refiere a un sujeto, como el “ente” se predica analógicamente de la sustancia la que es, tal cual, totalmente simple, y de los accidentes los cuales son tales pero no simplemente, es decir, son entes del ente, esto es, de la sustancia misma, porque en ellos la sustancia adviene como en un sujeto —a seguir el ejemplo puesto por Aristóteles en la *Metafísica*, libro IV, texto 2.

36. El último modo sucede cuando se refiere a una forma o un ejemplar en particular, como el hombre de carne y hueso y aquel que está representado en una pintura. A una estatua, en efecto, puede decirse “hombre” porque está hecha respecto de un hombre vivo. A este grado de analogía se reducen todas las metáforas, debidas a cualquier similitud, tal como les decimos “león” al león mismo y al hombre iracundo, dada su similitud en la ira, y también a Cristo, debido a su similitud en la fortaleza. He aquí cómo se dan los grados de la analogía. Y a fin de que estas anotaciones resulten más claras, escríbanse las siguientes proposiciones.

37. Primera proposición. Aunque los equívocos por convención, también se digan análogos, no son equivalentes entre sí. Pues aun cuando, como consta por el pensamiento de Aristóteles, todos los análogos son equívocos por convención, sin embargo no todos los equívocos por convención son análogos, como, por ejemplo, si el padre, en memoria de su abuelo, llama a su hijo con el nombre de su padre, tal nombre es un equívoco por convención; y sin embargo no es análogo, porque no lo significa debido a alguna similitud.

38. Segunda proposición. Los análogos difieren de todo otro equívoco, porque algunos equívocos que suelen imponerse a muchos, significan sus propios significados; los análogos, en cambio, sólo significan unos únicos significados, como sucede con la palabra “perro” en aquellos tres casos, y con el nombre de Nicómaco que corresponde al hijo de Aristóteles al igual que a su padre. “Reír”, sin embargo, se impuso tan sólo para significar al hombre que se halla afectado por el gozo, y después, sin una nueva imposición, el uso lo trasladó hasta designar el verdor del campo. El término “sano” se impuso a fin de significar al animal en estado de salud, y debido a su atribución, vino a darle significado también a la orina.

39. Tercera proposición. Lo análogo significa una cosa en particular, primera y principalmente, y después y menos principalmente, otra, tal como el término “visión” principalmente indica el acto de ver y luego, secundariamente, el intelecto. Y de igual manera el término “león” aplica primeramente para el animal y después para el hombre iracundo.

40. Cuarta proposición. No es la misma la razón de la significación de todos los análogos, pues algunos, en específico, significan una sola forma, como es el caso de los que ocurren por atribución a un fin y a una cosa eficiente, como “sano” se refiere sólo a la salud, que se da en el animal, en virtud de la cual se habla de “orina sana” y “medicina sana”. Y “medicinal” sólo significa el arte que está en manos del médico, y en virtud de ella los instrumentos se dicen

medicinales. Lo análogo por proporcionalidad no significa, inmediatamente, una razón objetiva común, sino dos, como “reír” indica una afección propia del hombre y, analógicamente, el verdor del campo, que son cosas distintas. Pero ¡basta ya de tanta analogía! Quien quiera precisiones de más y más amplitud, puede encontrarlas en Cayetano, *Sobre el ente y la esencia*.

41. [Diversos grados de los equívocos] Así como se establecen diversos modos de analogía, así también los hay de diversos en la equivocidad. El primer grado consta en el género, donde, a decir de Aristóteles, laten ocultas las equivocaciones. Pues, aunque “animal” significa un grado de perfección, es decir, el estar dotado de sensibilidad, sin embargo, este grado no se encuentra por igual en todos los animales. Pues, según la perfección de las diferencias, aquel grado es más o menos perfecto, como, por ejemplo, la sensibilidad en el hombre es más perfecta, por estar delimitada por la diferencia de “racional”; y en el elefante es más perfecta que en el asno porque acusa una diferencia de mayor perfección. Y estos grados de perfección son a los que Aristóteles les llama “equivocaciones”. Y a pesar de que siempre se alega que él mismo así lo dijo, a saber, que “en el género laten ocultas las equivocaciones”, no lo dijo así de expreso; sino que, se entiende, laten muchas.

42. El segundo grado de la equivocación es la analogía misma, como quedó dicho; grado que se llama equívoco “por convención”.

43. El tercero es el equívoco “por casualidad”, y sucede cuando éste, en primer término, significa muchas cosas por igual, y su nombre es el mismo, pero la razón de su sustancia es totalmente diversa, como “perro” lo mismo se dice del pez que del astro celeste.

44. [Duda] A propósito de los denominativos que, con otro nombre, también se llaman “derivados” (conjugados), lo mismo que “abstractos” y “concretos”, hay una duda: ¿qué define Aristóteles en el presente caso: o los nombres mismos o las cosas significadas por los nombres?

45. Para cuya declaración debe anotarse que han de considerarse tres particularidades en los denominativos, a saber, la cosa denominante, que es la forma en sí, o también dicha el abstracto; la cual se llama “abstracto” precisamente porque no acusa el sujeto en el que está la forma, como la blancura sólo acusa la blancura; debe también tenerse en consideración aquel denominativo que es como lo blanco, pues se llama denominativo a este concreto en razón de la forma que él denomina, y se llama concreto, porque, a pesar de que el término “blanco” indica la forma en virtud de su principal significado, sin embargo también concierne al sujeto de la misma forma. Considérese también un tercer modo de denominados; es el caso de Pedro y Pablo, quienes son blancos.

46. [Solución de la duda] Se responde a la duda que el sentido de la definición aristotélica es como se apunta en seguida: son denominativas las cosas que obtienen su denominación de alguna otra, de la que, según el nombre, sólo difieren en caso. Y se pone en plural la definición para que entendamos que, en virtud de un mismo abstracto, gran número de cosas se denominan, como en virtud de la “sabiduría” el hombre se dice sabio y un discurso también pasa por sabio, como a su vez un consejo se califica de sabio, a decir del santo padre Agustín. En consecuencia, no ha de entenderse que los denominativos difieran entre sí en caso; más bien deben diferir en aquella cosa o abstracto por el cual se delimitan.

47. Un nombre denominativo es, por lo tanto, lo que formalmente significa la forma, en razón de aquello por lo cual denomina al sujeto, como lo blanco; o digamos, por lo menos, que denominativo es el que significa la forma, connotando el sujeto, a decir del Comentador, en la *Metafísica*, libro V, comentario 14; o, si te viene mejor, denominativo es el que significa el sujeto connotando la forma, a decir de Avicena; de todos modos, en nada difieren una aserción de otra, con tal que estemos de acuerdo en que el denominativo, o concreto, significa la forma, principalmente. Empero, a Avicena siguen los nominalistas y al Comentador, los realistas.

48. [Tres géneros de denominativos] Suelen distinguir tres géneros de denominativos, a saber, los de voz, los de cosa y los de voz y cosa. Sólo son de voz: hombre y humanidad, por ejemplo, en donde hombre, en forma, no connota a la humanidad, al no ser un término connotativo; el término blanco, también, por ejemplo; e igualmente “estudioso” y “estudio”, porque no significan idéntica cosa. Se dicen sólo de cosa “virtud” y “estudioso”, por ejemplo, porque significan una cosa idéntica, más no convienen en voz. “Vicioso” y “malicia” también servirían de ejemplo. Son de voz y cosa, por ejemplo, “justo” y “justicia”, “blanco” y “blancura”, y propiamente éstos se dicen denominativos —a los que, por cierto, el santo padre Agustín en sus *Categorías* llaman con otra palabra “parónimos”.

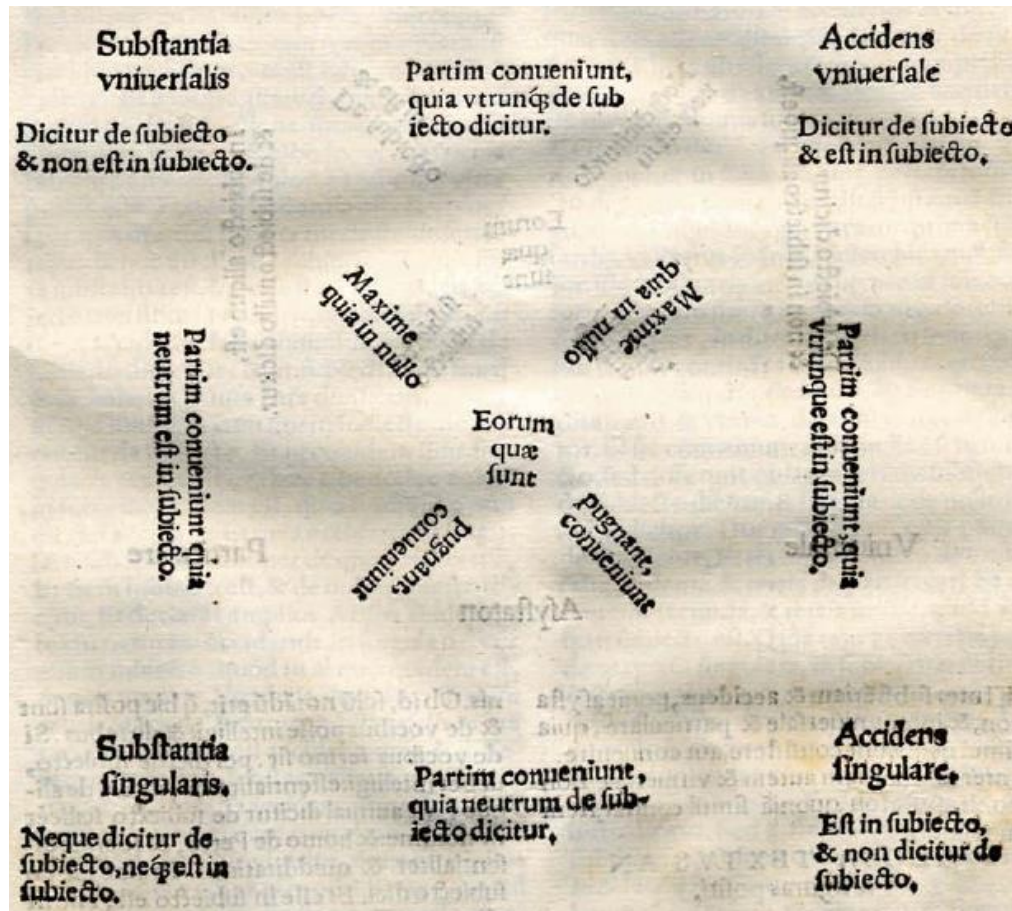
Capítulo segundo De los complejos e incomplejos

Texto

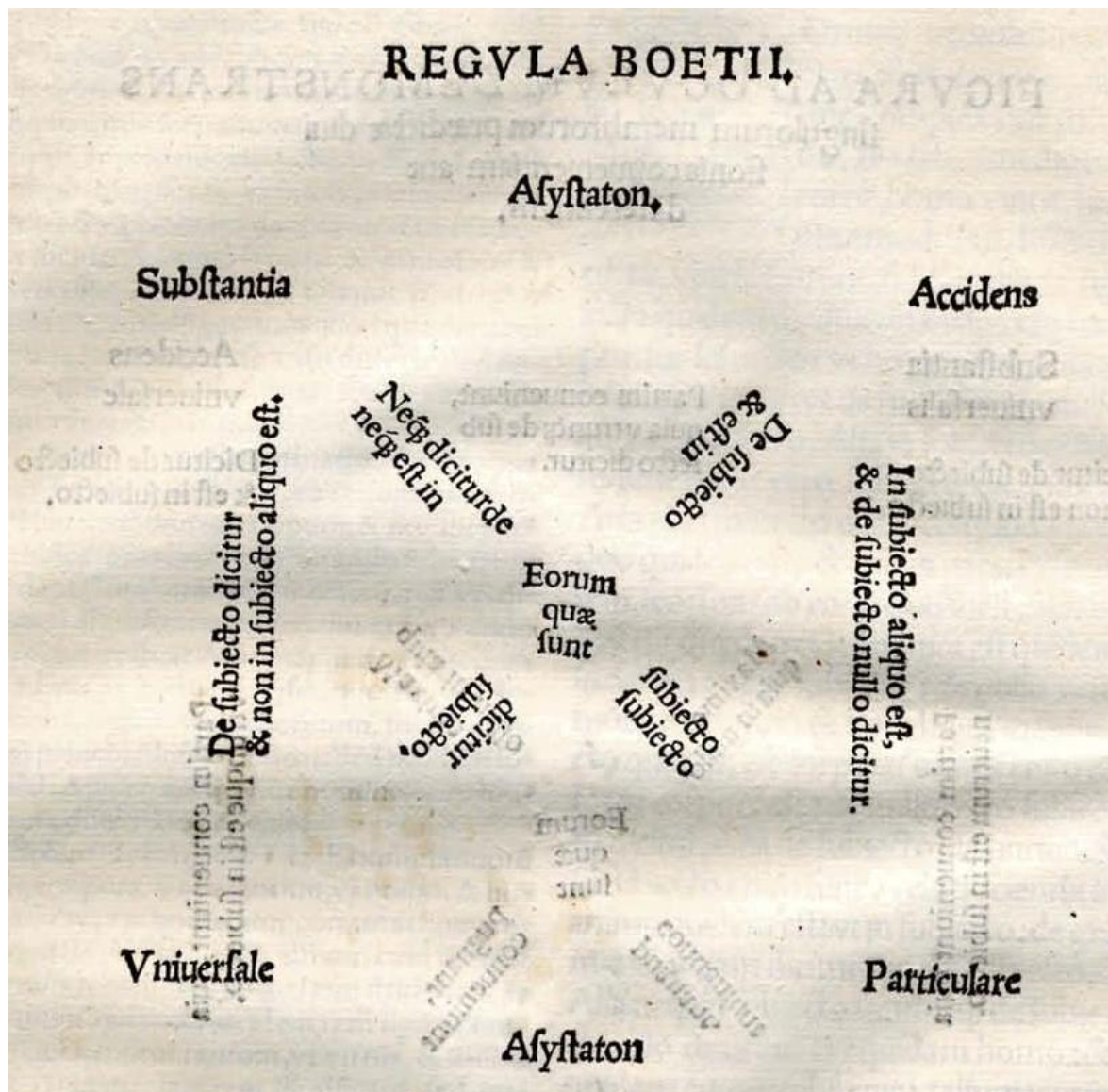
49. De las cosas que se dicen,⁴⁵⁵ unas se dicen con compleción, y otras sin compleción. De aquéllas son tales: “un hombre corre”, “un hombre vence”, y de éstas las de este modo: “hombre”, “buey”, “corre”, “vence”. De las cosas que son, unas ciertamente se dicen de un sujeto, pero en ningún sujeto están por entero, como “hombre” se dice de cierto hombre, como de un sujeto, y sin embargo no está en ningún sujeto. Otras ciertamente están en el sujeto, pero de ningún sujeto se dicen. Ahora bien, digo que está en el sujeto, lo que en verdad está en el sujeto, y no como parte, de modo que, irremediablemente, no puede llegar a ser separado de aquello en lo que está, como cierto conocimiento de la gramática está, verdaderamente, en el alma, como en un sujeto, pero no se dice de ningún sujeto y este tipo de blanco en particular está verdaderamente en un sujeto (todo color, en efecto, está en un cuerpo), pero de ningún sujeto se dice. Otras cosas se dicen del sujeto, y, en efecto, están en el sujeto, como la ciencia, verdaderamente, está en el alma, como en un sujeto; en cambio, el conocimiento gramatical se dice como de un sujeto. Otras ni están en el sujeto ni se dicen de sujeto alguno, como cierto hombre y cierto caballo; en efecto, nada de éstos o está en un sujeto o se dice de un sujeto. Así, pues, los individuos simples y las cosas que son una sola en número, ciertamente no se dicen de ningún sujeto; pero nada prohíbe que no pocas de ellas estén en un sujeto. Ciertos conocimientos gramaticales, en efecto, son de aquellas cosas que, con plena evidencia, están verdaderamente en un sujeto, pero de ningún sujeto se dicen.

⁴⁵⁵ El latín y el griego no hablan ni de “cosas” ni de “voces”, o “palabras”; así que ni realistas ni nominalistas caminan aquí con buenos pasos; los textos latino y griego usan las formas neutras, propias de sus lenguas, intraducibles al castellano: “*ea quae dicuntur*” en el caso del latín, “*to legein*” en el caso del griego. De aquí las disensiones entre nominalistas y realistas. ¿“*Ea quae dicuntur*”? se pregunta, ¿o son las cosas o son los nombres? De conservarse un tanto la forma neutra, el castellano traduciría, no sin pequeños tropiezos, “de aquello que se dice”.

50. Lector, en las figuras que tienes ante los ojos, Boecio pone de por medio, entre la sustancia y el accidente y así también entre el universal y el singular, un “asystaton”,⁴⁵⁶ porque unos y otros no pueden situarse o convenir a la vez. En cambio, entre la sustancia y el universal, no pone el más mínimo “asystaton”, porque se sitúan a la vez; igual lección aplica en los restantes casos.



⁴⁵⁶ En las *Institutiones divinas* (3, 6, 13), Lactancio nos hace saber que, en las escuelas de los rétores, ningún ejemplo de filosofar más inconsistente se les proponía a los pequeños que el “asystanton”, figura por demás absurda. De traducirse al latín, habría que llamarla “inconsistentia”; “asystaton” es, a juzgar por su etimología, lo que, al estar falto de pies, va a dar boca abajo.



Glosa del texto de Aristóteles puesto antes de las figuras

51. Para la inteligencia de Aristóteles, allí donde habla de los complejos e incomplejos, viene bien alegar algunas palabras, hecha la salvedad de que, según es costumbre de nuestra persona, muy probablemente ya las hayamos dichos en sus justos términos.⁴⁵⁷ Por lo cual sólo habrá de anotarse en las libretas que cuanto se juzga allí, puede entenderse de las voces y de las cosas, por los dos lados.

⁴⁵⁷ Traducido “al pie de la letra” el texto diría: “salvo que ya hayan sido dichas por nosotros en sus términos”. ¿Es que por “términos” De la Veracruz entiende las “figuras”, limitativas del caso? Pues, como se verá adelante, los “miembros de la división predicamental”, aducida por Aristóteles en el texto, quedan bien exhibidos y explicados en ambas figuras, por lo cual las siguientes aclaraciones de Alonso están de sobra; abundan poco inútilmente.

52. [¿Qué es “decirse del sujeto” y qué es “estar en el sujeto”?] Si el discurso versa sobre las voces, entonces, “lo que se dice del sujeto” debe entenderse de “lo que se predica esencialmente de algún sujeto”,⁴⁵⁸ como “animal” se dice de un sujeto, sin duda, del hombre, y hombre se predica de Pedro y de Juan, esencial y quiditativamente. En esto consiste aquello de “decirse del sujeto”. Ahora bien, “lo que está en el sujeto” es lo que está en un sujeto⁴⁵⁹ en calidad de accidente, y de ello se predica accidentalmente, como “blanco” se dice de un hombre y la blancura está en un sujeto, o bien, lo blanco está en un sujeto: en Pedro o Pablo, por ejemplo. De este modo lo entienden los nominalistas.

53. Sin embargo, si el discurso versa sobre las cosas, como lo entienden los realistas, y es tanto más probable, a seguir el pensamiento de Aristóteles, “lo que se dice del sujeto” es “lo que esencialmente está en un sujeto” y, mediante algún término, se predica esencialmente de él. Y “lo que está en el sujeto” es lo que accidentalmente está en alguno como en un sujeto accidental, o bien, es lo que, mediante algún vocablo, se predica accidentalmente de alguno. Y así la naturaleza del animal se dice de un sujeto (del hombre, dijimos), porque es de la esencia del hombre; y la blancura están en el hombre, porque se dice de él, accidentalmente.

54. [Primer miembro] En consecuencia, Aristóteles, con la división establecida, quiere comprender toda la naturaleza de las cosas. Pues, como cualquier cosa del mundo o es sustancia o es accidente (y si sustancia, o es universal o es singular; y si es accidente, o será universal, como el color y la blancura, o será particular, como este tipo de blanco, o este color en especial), no puede haber nada más. Si entonces es sustancia, y universal, es necesario que se predique de sus inferiores, y esto es “decirse del sujeto”. Y porque la sustancia “es” (es decir, existe de por sí) y por sí misma permanece, es necesario que no esté en un sujeto, pues la propiedad de “estar en el sujeto” sólo le conviene al accidente; de esta manera “animal” y “hombre” se dicen del sujeto y, sin embargo, no están en un sujeto. Así se considera la primera parte de la división.

55. [Segundo miembro] Otras son las cosas que, aun cuando estén en el sujeto, no se dicen del sujeto. Éstas, ciertamente, son los accidentes singulares, como este tipo de blancura (es decir, este color en particular) está, de verdad, en un sujeto, porque no es sustancia sino accidente. Y porque el accidente es singular, no contiene bajo sí algo de lo cual se predique. Así, pues, está en un sujeto y, sin embargo, no se dice de ningún sujeto. Aristóteles también declara, con amplitud notoria, la naturaleza del accidente allí mismo, en particular cuando dice que “está en el sujeto lo que, en verdad, está en alguno, y no como parte”. Dice esto, porque, pese a que en la materia hay diferencia específica, y forma sustancial también, sin embargo no se trata de un accidente sin más, porque tanto la diferencia como la forma sustancial, son partes de la esencia. Sin embargo, el accidente no se considera como parte del sujeto, porque adviene ya en un ente completo y existente en acto. Y, a propósito de la naturaleza del accidente, dice en capítulos ulteriores que el ser del accidente es de tal modo que no puede hallarse fuera del sujeto en el cual existe. Y así es, pues su ser consiste en hallarse en algo. Por su propia naturaleza, en efecto, no puede ocurrir, aunque por virtud divina acontece en el sacramento del altar un accidente sin un sujeto; por lo menos habrá cantidad sin un sujeto, incluso si todos los otros accidentes se toman por sujetos en la cantidad, consagrada la hostia.⁴⁶⁰

56. [Tercer miembro] El tercer miembro de la división es éste: “de aquellas cosas que se dicen de un sujeto y están en un sujeto”; lo cual ha de entenderse que se refiere al accidente

⁴⁵⁸ A la letra: “por decirse de un sujeto debe entenderse predicarse esencialmente de un sujeto”. Como glosa que es, fray Alonso cita formulariamente el texto en cuestión y en lugar de la expresión literal que suscita duda, pone algo así como una anotación interlineal, alguna frase alterna y aclaratoria.

⁴⁵⁹ “estar en un sujeto” es “estar en un sujeto como accidente”.

⁴⁶⁰ Thom., *Summ. theol.*, III^a, q. 77, a. 2

universal, bien sea como género (el color, por ejemplo), o bien sea como especie (la blancura, por ejemplo). Pues ambos son un accidente universal y ambos se dicen del sujeto, porque se predicán quiditativamente de sus inferiores, así por ejemplo: la blancura es color y este tipo de blancura, a fin de cuentas, es blancura y está en un sujeto, porque el color no se halla fuera de un sujeto, porque es razón propia del accidente el hallarse en algo. Y porque los accidentes propios, como la capacidad de reír, de llorar, de aprender, etcétera, atienden, por cuanto al hombre se refieren, a la naturaleza en sí del accidente, porque no se predicán esencialmente de sus sujetos, aunque fluyan de la esencia, se hallan comprendidos en esta parte de la división, al igual que los accidentes comunes.

57. [Cuarto miembro] El cuarto miembro de la visión es éste: “de aquellas cosas que ni están en el sujeto ni se dicen del sujeto”, en el cual se comprende la sustancia singular individual, que se llama “sustancia primera”, como Pedro, Juan, este león, este caballo, etcétera. Estas sustancias individuales ni están en el sujeto, porque no son accidentes, ni se dicen del sujeto en predicación directa, porque no contienen bajo sí otros individuos, puesto que ellas mismas son los individuos. Y así la primera parte de la división, y la última también, se entiende que se refieren a la sustancia.

58. [Conveniencias y diferencias de unos con otros miembros] Y convienen la primera y la última, porque ninguna está en un sujeto; difieren, empero, porque la sustancia universal se dice del sujeto, y la singular de ninguno. Las dos partes puestas a mitad de la división tratan del accidente: la segunda, ciertamente, del accidente universal, y la tercera, del particular. Y convienen la segunda y la tercera, en que ambas están en el sujeto, porque tanto el accidente universal como el singular, se ubican en el sujeto; difieren, sin embargo, porque el universal se dice de un sujeto singular y el accidente singular no se dice de ningún sujeto, aunque esté en un sujeto. Conviene, también, el universal en sustancia con el universal en accidente, porque uno y otro se dicen del sujeto. Difieren, empero, porque la sustancia universal no está en el sujeto, y el accidente universal, sí. Conviene, también, el tercer y el cuarto miembro, es decir, el accidente singular y la sustancia singular, porque ninguno de los dos se dice del sujeto. Difieren, sin embargo, porque el accidente está en el sujeto y, sin embargo, la sustancia singular no está en el sujeto. El tercer miembro en nada conviene con el primero. Boecio, por ello, los pone en “asystaton”, porque así como el primero no está en el sujeto (y sin embargo se dice del sujeto, y el tercero está en el sujeto y sin embargo no se dice de él), así también el segundo con el cuarto miembro se hallan en “asystaton”, porque el segundo está en el sujeto y se dice del sujeto, y el cuarto ni está en el sujeto ni se dice del sujeto. Pues bien, dejamos así declaradas y explicadas las figuras.

59. [Duda] Aquí podría haber una duda, a saber: ¿de cuál espécimen es esa división establecida por Aristóteles? Dice Alberto Magno, como lo cita repetidas veces el maestro Soto, que se trata de una división “de géneros en especies”. Pablo Véneto lo niega. A ser cierto, la solución es evidente en el supuesto de que en esta sola y única división cuádrimembre laten tres bimembres. La primera división de las naturalezas es ésta: las subsistentes por sí mismas, como la sustancia, y las inexistentes, como el accidente, y ésta es el caso de lo análogo en sus analogados, por el hecho de que el ente se dice analógicamente de la sustancia y del accidente. La segunda división de las naturalezas es ésta: en universales las unas y en singulares las otras, y ésta es la del sujeto en sus accidentes, pues la universalidad no le conviene a su naturaleza de suyo, sino mediante la operación del intelecto. La tercera división de los predicados o universales es ésta: unos son los que ocurren en razón de la naturaleza de la sustancia, y otros los que ocurren en razón de la naturaleza del accidente. Y a ésta corresponde la división de los géneros en especies, pues lo que se predica quiditativamente es unívoco a la sustancia y al accidente. Así

queda, pues, solucionada la duda, a saber, la división aquélla puesta por Aristóteles es: la de lo análogo en sus analogados, la del sujeto en sus accidentes, y la de los géneros en sus especies.

60. [Primer argumento] Contra las aseveraciones antes dichas hay un argumento: una cosa se considera como naturaleza y, sin embargo, no se comprende en algún miembro de la división, por tanto no resulta suficiente la división establecida. Es evidente en el caso de la diferencia esencial (por ejemplo, la de “racional”), porque o se incluye bajo la naturaleza del accidente, y esto no procede, como se diga esencialmente del hombre; o se incluye bajo la sustancia, y esto tampoco procede, porque parece inherir al sujeto, pues como adviene la forma en la materia, así la diferencia en el género. Asimismo, ni es universal <la diferencia esencial>, porque no tiene algo más abajo de sí, del cual predicarse quiditativamente, ni es singular, porque se predica esencialmente de la especie y de los individuos de la especie. Es así que no parece comprenderse en la división.

61. [Al argumento, primera solución] A este argumento algunos responden que es universal y es predicado de la sustancia, porque lo que se dice de algo es lo que se predica esencialmente. Y porque “racional” se predica esencialmente de las especies y de todos los individuos, se sigue en consecuencia que es universal.

62. [Segunda solución] Con todo, es mejor decir, de acuerdo con la intención de Aristóteles, que en la división antes dicha no se comprende la diferencia, porque sólo quiso hablar de aquello que, por línea recta, se pone en predicamento. Por ello, así como allí no se acordó de la predicación denominativa, por la cual “justo” se dice de “justicia”, tampoco se acordó de aquello que, al lado, se pone en idéntico predicamento; y así como no definió las partes de la naturaleza de la sustancia, a saber, la forma que está en la materia, sino la sustancia perfecta, así tampoco definió el predicado llamado diferencia, que se pone en el predicamento de la sustancia, al lado. Y su razón es porque sólo quiso declarar aquello que constituye un predicado simplemente quiditativo de uno inferior, lo cual no conviene a la diferencia. En efecto, no tiene un algo inferior quiditativamente, pues, a pesar de predicarse esencialmente del hombre y también de Pedro, sin embargo no se predica esencial sino cualitativamente, porque no es especie, ni género, sino diferencia.

63. [Segundo argumento] Llegados aquí, podría haber un argumento contra aquello de que la sustancia se dice del sujeto. Argumento que viene movido por la mismísima autoridad de Aristóteles quien, en la *Metafísica*, libro VII, texto 46 con comentario, dice que la sustancia no se dice del sujeto. Por lo tanto, está mal dicho, en el primer miembro de la división, que se dice del sujeto, a pesar de no estar en el sujeto.

64. [Tercer argumento] Además, el accidente no está en la esencia del sujeto, porque ni la humanidad es, de suyo, caliente, ni tampoco la capacidad de reír. Se sigue, por lo tanto, que el accidente no está en el sujeto; de modo que el tercer miembro de la división no está bien.

65. [Al segundo, solución] Se responde al segundo,⁴⁶¹ concediendo que Aristóteles habló de esa manera en la *Metafísica*, porque la sustancia, metafísicamente hablando, no se dice del sujeto; porque allí el discurso no versa sobre la predicación, sino sobre la esencia de la cosa; de modo que, así, no le conviene, según esta razón, el que esté en el sujeto, ni el que se diga del sujeto, sino el que permanezca por sí misma. Sin embargo, aquí en la dialéctica se habla dialécticamente, en donde el discurso versa sobre las predicaciones y los universales. Por tal, está mucho muy bien dicho que la sustancia se dice del sujeto, porque lo universal se dice quiditativamente de su inferior. Así opina santo Tomás en el pasaje traído a colación.

66. [Al tercero, solución] Al tercero, ha de decirse que no hay inconveniente en conceder que el accidente está en la esencia, pues ponemos la gracia en la esencia del alma; asimismo,

⁴⁶¹ “al segundo”, según la lección, corregida, de S; y no “al primero”, como lee M

porque, aunque no directa sino consecuentemente, el accidente se pone en la esencia, ya que, así como la blancura se presenta en el hombre, y por ella el hombre se dice “blanco”, así también, por lógica consecuencia, se dice que se pone en la esencia, por estar en el hombre de cuya esencia forma parte; o, en todo caso, ha de decirse, y tal vez sea lo mejor, que lo que está “en el sujeto” no se entiende como lo que está “en la esencia”, sino más bien como lo que está “en el supuesto”, es decir, “en el sujeto”.

Capítulo tercero De las reglas de los antepredicamentos

Texto

67. [Primera regla] Cuando una cosa se predica de otra, como del sujeto, lo que se dice del predicado se dirá también del sujeto, de modo que, como “hombre” se predica de cierto hombre, y “animal” se predica del hombre, entonces “animal”, también, se predicará de cierto hombre. En efecto, cierto hombre tanto es hombre como también es animal.

68. [Segunda regla] De las cosas que son diversas en género y no se consideran de modo que la una se coloque bajo la otra, también sus diferencias son diversas en especie, como, por ejemplo, las del animal y las de la ciencia. En efecto, las del animal son: pedestre y bípedo, volátil y acuático. Pero ninguna de éstas es diferencia de la ciencia. En efecto, esta ciencia en particular no difiera de otra, por ser bípeda.

69. En cambio, de aquellas cuyos géneros unos se colocan bajo otros, nada impide que tengan las mismas diferencias. En efecto, los géneros superiores se predicán de sus inferiores. Por lo cual, cuantas sean las diferencias del predicado, tantas e iguales serán también las del sujeto.

Glosa

70. Aristóteles pone aquí dos reglas ante-predicamentales, pues, habiendo tratado en el capítulo anterior los predicados y los sujetos y, por lo tanto, cómo algo se dice de algo por atribución al sujeto, quiso declarar con estas reglas la naturaleza del predicado y del sujeto, explicando cómo aquello que se dice del predicado, también debe decirse del sujeto; así, por ejemplo, si el hombre es animal y el animal es sustancia, el hombre entonces es sustancia.

71. Primera regla: “cuando algo se dice de algo, como del sujeto, lo que se dice del predicado, se dice también del sujeto”. Esta regla, al ser diversa, ha de exponerse de diverso modo. Pero, toda vez que la exposición de Boecio va más de acuerdo con la intención de Aristóteles, ponemos ésa a la vista, y la seguimos. Dice, pues, el citado: “cuando algo se dice de algo, es decir, cuando el uno se predica del otro, como del sujeto, a saber, quiditativamente, cualquier cosa que se predique quiditativamente del predicado, se predicará también del sujeto; por ejemplo: si el hombre es animal y el animal es un viviente, el hombre también será un viviente”. La regla, pues, parece entenderse sólo de cuanto se afirma en línea recta predicamental,⁴⁶² y no se extiende hasta las diferencias, porque ello lo ha dejado en claro con la segunda regla.

72. Que es necesario entender que la regla se refiere a la predicación esencial, resulta evidente en ambos casos. Pues, de otra manera, no tiene validez. En efecto, “hombre” se predica de Juan, esencialmente, y Juan, sin lugar a dudas, es hombre; y “sabio” se predica del hombre y

⁴⁶² es decir, sólo aplica para cuantos predicamentos se afirman en línea recta unos de otros.

el hombre, entonces, es sabio; pero, porque ello no le conviene al hombre esencial sino accidentalmente, el término “sabio” no se predica de Juan.

73. Y aun cuando, a decir verdad, Aristóteles no habla aquí sobre el modo de argumentar, porque su discurso sólo versa sobre las voces simples, sin embargo en esta regla se funda aquel modo que se dice “del primero al último”, a saber: cualquier cosa que sigue al consecuente de una buena consecuencia, sigue al antecedente. Pues si el hombre es animal, y el animal es sensitivo, se sigue del primero al último que el hombre es sensitivo; como si también se dice que alguien es un hombre, por lo tanto es un animal; y si es animal, es sensitivo; a lo que sigue en consecuencia que, si es hombre, por lo tanto es sensitivo.

74. De paso por aquí (pues más a propósito se anotará en otra ocasión) ha de considerarse que argumentaciones de ese modo valen “por obra y gracias de la materia”, pues no son consecuencias formales. Si, en efecto, se suman en las predicaciones accidentales, no tienen caso, como poco antes lo dijimos. No vale, pues, decir “Pedro es hombre” y el “hombre es caluroso”, por lo tanto, “Pedro es caluroso”; aunque podría proveerse⁴⁶³ de tal modo que el modo de argumentar también pasase por bueno, en virtud de la regla, incluso si se tratase de predicados accidentales; siempre y cuando, claro está, el predicado se tome universalmente; así, por ejemplo: “el hombre es animal” y “todo animal es frío”, “el hombre, por lo tanto, es frío”, o bien, “Juan es hombre”, y “todo hombre es justo”, “Juan, por lo tanto, es justo”. Si el predicado, pues, se asume en la segunda proposición, universalmente, cuanto se diga de él, se dirá también del sujeto.

75. Este modo de argumentar, que en virtud de esta regla puede sostenerse, de vez en cuando aplica en muchas proposiciones intermedias, y veces hay en que en una sola. En efecto, puede acontecer esto: “Pedro es hombre”, y “el hombre es animal” y “el animal es un viviente”, y “el viviente es cuerpo”, y “el cuerpo es sustancia”, “Pedro, por lo tanto, es sustancia”; o si sólo sucediese así: “el hombre es animal”, y “el animal es sustancia”, “el hombre, por lo tanto, es sustancia”. ¡Sobre la primera regla, no más!

76. Segunda regla: “de las cosas que son diversas en género y no se consideran de modo que la una se coloque bajo la otra, también sus diferencias son diversas en especie, como, por ejemplo, las del animal y las de la ciencia”. Esta regla tiene dos partes. Primera: que los géneros, no puestos subalternamente, tienen diferencias diferentes en especie; y por ello no debe leerse el texto latino,⁴⁶⁴ como suele hacer por doquier, “*diversae sunt species*” (es decir, son diversas sus especies), puesto que el término “species”, en latín, es caso nominativo; sino más bien léase “*diversae sunt specie differentiae*” (es decir, sus diferencias son diversas en especie). Este error queda comprobado con el original griego en mano.

77. La segunda parte de la regla es ésta: “en cambio, de aquellas cuyos géneros unos se colocan bajo otros, nada impide que tengan las mismas diferencias”, como, por ejemplo, “animado” es diferencia de “viviente” y también lo es de “animal”, porque el animal se pone bajo lo animado. Y “sensitivo” es diferencia de “animal”, y es diferencia de “hombre”.

78. Conviene declarar, con mayor amplitud, ambas partes de la regla por medio de ejemplos. Aristóteles en persona pone el ejemplo del animal y de la ciencia. El animal abarca al volátil, al pedestre, al reptil, al acuático, etcétera; y la ciencia, a la “sermocional”⁴⁶⁵, a la ética, a la metafísica, etcétera. Ciertamente es que, entre estos géneros, sus diferencias difieren en especie. Igual sucede en un mismo predicamento, por ejemplo, en el de la sustancia, con el cuerpo animado y el cuerpo inanimado: porque no son géneros, puestos subalternamente y a la vez, difieren sus

⁴⁶³ “probarse” lee S

⁴⁶⁴ Se referirá en este párrafo fray Alonso al texto latino.

⁴⁶⁵ Arte o ciencia del discurso

diferencias, pues “inanimado” se divide en “celestes” y “hecho de elementos”, y “animado” en “sensible” e “insensible”, diferencias éstas diferentes en especie.

79. [Duda] Pero aquí surge una duda sobre la primera parte de la regla, a saber: ¿de cuáles diferencias habla Aristóteles: de las divisivas o de las constitutivas?

80. [Primera solución] Hay quienes dicen que él habló de las divisivas, pues así lo ostentan los ejemplos. Y así lo determina Titelman en su *Dialéctica*, y lo prueba: porque de haber hablado de las constitutivas, no lo tiene por verdadero, pues hablando de los géneros superiores, el animal y el vegetal no se ponen alternadamente, puesto que ni bajo el vegetal se coloca el animal, ni bajo el animal el vegetal. Sin embargo, no cabe duda: lo animado y lo corpóreo tienen las mismas diferencias constitutivas.

81. [Segunda solución] Pero otros dicen que Aristóteles habló, indiferentemente, lo mismo de las diferencias divisivas que de las constitutivas; entendiéndolo, sin embargo, de las diferencias propias inmediatamente constitutivas, pues entonces también es verdadero que si los géneros no se hallan puestos subalternamente, no sólo sus diferencias divisivas difieren en especie, sino también las constitutivas, como resulta evidente en el ejemplo “alado” de Titelman: pues la diferencia propia constitutiva del animal que, a saber, es la de “sensible”, difiere de la diferencia propia que es constitutiva del vegetal, a saber, la de “insensible”. Pues lo animado junto con lo insensible, constituyen el vegetal, como lo sensible junto con lo animado, al animal.

82. [Anotación] En este cruce viene también a consideración que la regla no aplica para los géneros generalísimos, sin duda, porque, así como los generalísimos de los predicamentos no tienen sobre sí género alguno, así tampoco diferencias propias. Por ello, pese a no estar puestos subalternamente, no tienen diferencias diferentes en especie.

83. [Argumento] Puede, llegados aquí, haber un argumento contra la primera regla, porque, según la opinión de los estoicos, la sustancia corpórea y la sustancia incorpórea son dos géneros, no puestos subalternamente, y sin embargo sus diferencias no difieren en especie. Es evidente, porque la diferencia de “racional” que es constitutiva del hombre, es constitutiva también del ángel, luego entonces la conclusión de los estoicos resulta válida.

84. [Solución] A este argumento se responde con las razones de unos cuantos, a saber: aquéllas son géneros puestos subalternadamente, pero, sin duda, bajo el predicamento de la sustancia, porque lo mismo lo corpóreo que lo incorpóreo vienen de bajo de la sustancia; de modo que así no habría el menor inconveniente

85. [Se deshecha la solución] Pero esto no vale, porque, en verdad, no son géneros subalternos. Y ha de decirse así, que aquella opinión de los estoicos es falsa.

86. [Declaración de la segunda regla] La segunda regla queda así declarada, porque, como los géneros superiores siempre se predicán de los inferiores, se sigue en consecuencia que la diferencia de alguno superior podrá serlo de uno inferior, pues si del animal se dice “sensible”, también se dirá del hombre. Y sin embargo, porque Aristóteles dice que no hay inconveniente en que sean las mismas, da a entender que no es necesario sean las mismas, porque pueden también ser diversas. Pues el ave y el animal son géneros puestos subalternamente, porque bajo el animal se pone el ave, y las diferencias del animal son: volátil, acuático, pedestre, etcétera; y sin embargo una sola de las del superior conviene a las del inferior, a saber, la de “volátil”; diferencia que es constitutiva del inferior y divisiva del superior. Será verdadero así, que la diferencia divisiva del superior podrá ser constitutiva del inferior, como en el ejemplo expuesto; incluso si decimos que la diferencia divisiva del animado, que es la de “sensitivo”, es constitutiva del inferior, a saber, del “animal”. Queda así declarada la regla: cuando dos géneros se ponen subalternamente, no es inconveniente que la misma diferencia que es divisiva del superior, sea constitutiva del inferior; y la que es divisiva del inferior puede ser divisiva del superior -

inadecuadamente, sin embargo. Así, por ejemplo, “racional” e “irracional”, que dividen “animal”, dividen también “viviente”, pero inadecuadamente.

Capítulo cuarto De los diez predicamentos en general

Texto

87. De aquellas cosas que se dicen sin ninguna compleción, cada una significa, por separado, o “sustancia” o “cantidad” o “cualidad” o “algo” o “donde” o “cuando” o “estar situado” o “tener” o “hacer” o “padecer”. Por ejemplo, “sustancia” es, para decirlo en suma, “hombre” y “caballo”; “cantidad” es, por ejemplo, “bicúbito”, “tricúbito”; “cualidad” es: “blanco”, “letrado”; “respecto a algo” es: “duplo”, “dimidio”, “mayor”; “donde” es: “en el foro”, “en el Liceo”; “cuando” es: “ayer”, “el año pasado”; “estar situado” es, por ejemplo, “yace”, “está sentado”; “tener” es, por ejemplo, “llevar calzado”, “llevar armas”; “hacer” es, por ejemplo, “ segar”, “quemar en las llamas”; y “padecer” es, por ejemplo, “ser segado”, “ser quemado en las llamas”.

88. Así, pues, ninguna de cada una de las cosas que se han mencionado, se dice, según sí misma, con afirmación o negación. Pero con la mutua compleción de éstas surge la afirmación, o bien la negación. Parece, en efecto, que toda afirmación o es verdadera o es falsa. En cambio, de aquellas cosas que se dicen de acuerdo con ninguna compleción, nada es ni verdadero ni falso, como, por ejemplo, “hombre”, “blanco”, “corre”, “vence”.

Glosa

89. Una vez expuesto cuanto pertenece a los ante-predicamentos, Aristóteles ahora trata aquí los predicamentos mismos. Dejadas al margen las cosas que se dicen con compleción, en las cuales sucede la afirmación o la negación, divide aquellas que son incomplejas en diez géneros generalísimos en los cuales se contienen todos los entes del mundo. Y dice que: “o significan sustancia, o cantidad, etcétera”. Y aunque, al parecer, Aristóteles habla aquí de las voces, por ser las voces las que se dicen sin compleción y las que significan un algo, sin embargo, según lo dijimos en otro momento, habla tanto de las voces como también y principalmente de las cosas mediante las voces que las significan, lo cual es evidente en cuantos ejemplos expone él en el texto. En efecto, dice que “‘hombre’, o ‘caballo’, significa, por ejemplo, ‘sustancia’”. Pero consta que la voz “hombre” no significa la sustancia, luego entonces habla de las cosas, no de las voces. Por ello el discurso, unas veces, tratará de las cosas, y otras veces de las voces, siguiendo de cerca la figura de Aristóteles; si bien, cuando sea el caso de las voces, no versará principalmente sobre ellas, sino por cuanto significan las cosas y las tienen por impronta.

90. En predicamento no se pone alguna cosa compleja, sino sólo se colocan las incomplejas. Causa por la cual, antes de dividir los entes en diez géneros, dice: “de aquellas que se dicen sin compleción”. Y prueba que sólo se ponen en predicamento las que son incomplejas, porque en ellas no sucede la afirmación, o la negación, porque no hay, a propósito de aquéllas, división o composición; sino que, en calidad de ciertos rudimentos primarios, se asumen como voces simples o como cosas simples, a cuya consideración parece, como por virtud, atenerse toda la lógica; más bien dicho, tal consideración no sólo corresponde a la dialéctica, sino a toda otra ciencia, como constará en adelante, disquisición tras disquisición.

91. Cuestión primera: si acaso el ente es el género de los diez predicamentos.

92. En primer lugar se somete a cuestión, si acaso la división del ente en diez predicamentos, establecida por Aristóteles, es división en sus propias especies del aquel que pasa por género, o bien, es división en sus propios analogados de aquel que se tiene por el análogo. Capítulos antes, esta cuestión ha sido tratada en parte, cuando pusimos a discusión el asunto de los predicables, sin embargo cuanto no quedó dicho allí, habrá de aducirse ahora.

93. [Primer argumento] Y parece que el término “ente” es género de los diez predicamentos. Así que la división va del género a sus especies. El ente se predica unívocamente de los diez predicamentos, y quiditativamente también, porque el ente significa la esencia en general, y no ésta o aquella en particular; y esto es propio de la esencia de cualquier cosa, a decir de la insinuación de Aristóteles en la *Metafísica*, libro IV, comentario 4; luego entonces es género de todos. Es evidente la consecuencia con base en la definición del género expuesta, folios arriba. Asimismo, porque si no fuese género, y no es especie, ni diferencia, ni propio, ni accidente, y es universal, tendría que establecerse algún otro universal, además de aquellos cinco determinados por Porfirio.

94. [Segundo argumento] En segundo lugar, suele aducirse, principalmente, el siguiente argumento: el ente es unívoco a la sustancia, porque con entera propiedad, quiditativamente, él se dice ente; luego entonces, aun cuando el término ente no fuese el género de todos los predicamentos, lo sería siquiera de la sustancia. De aquí que el ente ha decirse género de los predicamentos.

95. [En contrario] En contra está que el ente no se dice de la sustancia y del accidente unívoca sino, más bien, analógicamente, según lo dijimos cuestiones antes; luego entonces no es género de los diez predicamentos.

96. [A la cuestión, la conclusión] A la cuestión se responde de modo negativo: el ente no es género de los diez predicamentos.

97. [Primera razón] Esta es la conclusión de todos los filósofos, y así la insinúan a plena luz plena en este lugar. Pues, como el género generalísimo es aquel por encima del cual no hay otro, si el ente fuese el generalísimo, los diez predicamentos establecido por Aristóteles no serían generalísimos. Pero son generalísimos, y así los llama Aristóteles. Luego entonces, el ente no es, por encima de ellos, el más generalísimo.

98. [Segunda razón] Lo que no se predica unívocamente de éstos, no puede ser género de ellos. Pero el ente no se predica unívoca sino analógicamente de la sustancia y del accidente, como quedó dicho cuestiones atrás. Luego entonces, el ente no es género de la sustancia ni del accidente.

99. [Tercera razón] Toda especie sobrepasa al género por su diferencia, como quedó dicho cuando hablamos del tercer predicable. Pero es nula la diferencia de cualquier especie o de cualquier predicamento, de no incluirse inmediata y explícitamente en el ente, por el hecho de que “lo que es” será tenido por ente. Se sigue, por lo tanto, que el ente no es género de los diez predicamentos. Aristóteles, además, en la *Metafísica*, libro III, comentario 10, prueba la conclusión, porque todo género está fuera de la esencia y quididad de la diferencia; pero el ente es propio de la esencia y quididad de todas las cosas; luego entonces, no es género (a pesar de que es cierto que “animal” está fuera de la esencia de la diferencia “racional”, porque en orden a lo racional se considera como la materia y por lo racional se delimita la razón particular del animal, respecto de la especie “hombre”). Y que el ente es propio de la esencia de cualquier cosa resulta evidente en el lugar citado. También Aristóteles, en los *Tópicos*, libro IV, capítulo 6º, y en la *Metafísica*, libro X, comentarios 6º y 8º, prueba que el ente no entraña definición quiditativa alguna, por no indicar un grado especial de quididad, ni siquiera en diferencia. Pero, como la

definición quiditativa consta de género, se sigue que si el ente no puede constituir la definición quiditativa, es por no ser género.

100. [Al primer argumento] En cuanto a los argumentos en contrario, la solución para el primero es evidente por lo dicho tanto en el libro de los predicables como en el presente lugar: el ente, pues, no se dice unívocamente de la sustancia y del accidente, por ello no tiene razón de género.

101. [Al segundo argumento] Al segundo ha de decirse que si el término “ente” se considera universal al modo como se hace en los predicables, por cuanto vale asumido en calidad de predicable, no es universal, unívocamente dicho, de sus inferiores, porque no es un predicable unívoco; ahora bien, si se llama universal a lo que se dice de muchos, sea analógica o unívocamente, el ente es universal, y no es inconveniente que sea alguno de aquellos cinco universales establecidos allá en la *Isagoge* de Porfirio; de modo que, aun cuando el término ente no es género de los diez predicamentos, sino lo común a los diez predicamentos, en cuanto acusa la actualidad de las cosas, puede ponerse, reductivamente, en el predicamento de la sustancia, por pertenecer la actualidad con entera propiedad a la sustancia; por ello dice santo Tomás que el ente es un predicado sustancial, toda vez que conlleva la actualidad, actualidad que, al parecer, es acto o efecto de la sustancia.

II

102. Cuestión segunda: si acaso el número de 10 predicamentos es suficiente en total.

103. En segundo lugar se somete a discusión, si acaso la división de todas las cosas ha sido suficientemente sopesada por Aristóteles en diez predicamentos.

104. [Primer argumento] Parece que no. En vano resulta por muchos, cuanto puede resultar, igual de bien, por pocos. Pero todos los entes del mundo quedan incluidos en la categoría del ente en sí, y del ente por accidente. Luego entonces, está demás el ponderarlos en número de diez predicamentos.

105. [Segundo argumento] Nueve de los diez predicamentos, se comprenden, todos, bajo la sola y única categoría del accidente. Luego entonces, abundan en vano. Es evidente: en esencia, todos ellos convienen en que advienen en algo y no subsisten de por sí. Todos, por lo tanto, se comprenden bajo un solo concepto, porque, de su conveniencia esencial, es posible abstraer un concepto que les venga en común.

106. [Tercer argumento] En los entes de razón hallase un orden de superioridad y de supeditación, y sin embargo no se pone predicamento alguno en el lugar del ente de razón. Luego entonces, no resulta suficiente la supuesta división. La mayor es evidente en el caso de los universales que se consideran predicables.

107. [En contrario] En contra está la autoridad misma de Aristóteles, el cual sólo enumera diez voces, dentro de las cuales se contienen todos los entes del mundo.

108. [Varias opiniones por anotar: Platón y Pitágoras] Para la mejor solución de la cuestión ha de anotarse el hecho de que Platón creyó que uno sólo era el predicamento, generalísimo, de todos, el cual, unívocamente, se predicaría de todos, y al cual todos se ordenarían, y reducirían. Y a él lo llamaba el Ente. Opinión que, por demás excesiva, padeció el destierro, capítulos anteriores; fue condenada por Porfirio, en el capítulo de la especie, y por Aristóteles en la *Metafísica*, libro III, texto 10.

109. Y Pitágoras, por si fuera poco, no contento con estas diez voces, elevó el número de los predicamentos hasta multiplicarlos en un total de veinte: diez positivos, los unos, y diez negativos, los otros. Opinión, igualmente, condenada por Aristóteles en la *Metafísica*, libro I,

capítulo 5; y que santo Tomás deja en los márgenes, como relegada al olvido, allí mismo, lección 8. Supuesto lo cual, venga la primera conclusión.

110. [Primera conclusión] Los diez predicamentos sopesados por Aristóteles, están numerados con plena suficiencia: ni más ni menos deben ser. Pues, supuesto que el ente se dice, primera y principalmente, de la sustancia, y menos principalmente, por atribución, del accidente, el primer predicamento es la sustancia.

111. De inmediato, se divide el ente: en ente de razón y en ente real. Tres son los grados del ente de razón: la negación, la privación y la segunda intención. Las negaciones, por ser cosas fingidas, como la quimera, no tienen entidad. Las privaciones, por indicar que el sujeto se halla privado de algo, se establecen, reductivamente, en el mismo lugar donde se coloca la forma positiva. La segunda intención no se pone en algún predicamento; resulta manifiesto, luego entonces, que sólo el ente real puede colocarse en un predicamento. Y, porque de nueve modos sucede el ente real, pues lo que no existe en sí sino en otro es accidente, sólo se consideran nueve predicamentos, más el uno de la sustancia; así que, en total, sólo son diez, al pie de las cuentas.

112. [Por notar: suficiencia de los diez predicamentos] Para cuya suficiencia al por mayor, han de anotarse, a propósito de la sustancia, tres cosas por observar: la materia, la forma y el compuesto; y a propósito de los accidentes, viene a consideración que, respecto a la sustancia, los hay “de intrínseco”, algunos, y los hay “de extrínseco”, otros. De esto se colige el total suficiente de los predicamentos, a seguir los estimados de santo Tomás en la *Metafísica*, libro Vº, lección 7ª, y los *Opúsculos*. En efecto, si el accidente adviene en la sustancia “de intrínseco”, hay de dos: o le conviene absolutamente, o no. Si sí, y en razón de la materia, es cantidad; si en razón de la forma, es cualidad; si le conviene por respecto de otro, se asume en el predicamento de la relación. Se obtienen así cuatro predicamentos, importantísimos por cierto: la sustancia, la cantidad, la cualidad y la relación.

113. Ahora bien, si es un accidente “de extrínseco”, súmense seis más. Pues si adviene de extrínseco, y no es el caso de un algo conmensurado, se trata del predicamento llamado “hábito”, o también nombrado “hallarse en tal posición”. Si se trata de la conmensuración de su cantidad, es el caso del predicamento de la “ubicación”; o si se trata de la conmensuración de su duración, es el caso del predicamento, así designado, “cuando”. Y si es disposición de sus partes, es el predicamento con nombre de “situación”; si en parte viene de intrínseco y en parte de extrínseco, pasa con los predicamentos de nombres “acción” y “pasión”.

114. [Al primero] Demos respuesta a los argumentos. Al primero dígame que, aun cuando, en efecto, así es, a saber, que todos los entes del mundo se hallan comprendidos bajo el ente en sí y bajo el ente por accidente, sin embargo, porque lo que adviene en otro o, cuanto es igual, lo que adviene accidentalmente, ocurre de multiplicados modos, como resulta evidente con base en la enumeración indicada, párrafos antes, no sería suficiente, por ello, establecer tan sólo dos predicamentos; al contrario, fue obra de la necesidad ponderar en nueve su número, a efectos de declarar esos modos, vía los cuales ocurre el que algo exista de por accidente, es decir, no de por sí.

115. [Al segundo] Al segundo ha de decirse que aun cuando nueve de los predicamentos se entiende como referidos al accidente, sin embargo, porque hay accidentes diversos que, siendo diversos, advienen en la sustancia (unos, de intrínseco, y otros, de extrínseco), se consideran como predicamentos aparte unos y otros.

116. [Al tercero] Acerca del tercer argumento ha de notarse que, a propósito de si las segundas intenciones debieran ponerse en un predicamento, es diversa la opinión; y así de diversa es su solución.

117. [Primera opinión: Buridano] Pues Buridano, al final del libro de los predicamentos, y, junto con él, otros dicen que los entes de razón se ponen en el predicamento de la relación, porque indican un algo respectivo.

118. [Se deshecha la opinión] Pero esto no parece de verdad cierto, porque, como en los predicamentos sólo se ponen los entes reales, sólo se pondrán relaciones reales en el predicamento de la relación.

119. [Segunda opinión] Dicen otros, que los entes de razón no están en un predicamento especial, sino que, comúnmente, vienen a estar en todos, porque, como los entes de razón lo son de género y de especie, y en todo predicamento sucede que se halla un género lo mismo que una especie, se sigue por consiguiente que en todo predicamento los hay.

120. [Se reprueba la opinión] Sin embargo, esto no va por donde discurre el pensamiento de Aristóteles, porque los nombres no se ponen en predicamento, según su significado material, sino formal. Y, pese a que la sustancia, la cantidad, la cualidad y demás predicamentos, son género o especie, la intención, empero, resultante del género abstraído, no es lo mismo que la sustancia o la cantidad o la cualidad.

121. [Tercera opinión] Y ha de decirse, por tal, que los entes de razón están fuera de los diez predicamentos. Pues, antes de que Aristóteles los determinase sopesándolos dentro del número de diez, hubo distinguido el ente: en ente real y en ente de razón; y dejando al margen el ente de razón, determinó, a propósito del ente real, aquellos diez de sus predicamentos. Causa por la cual, como lo dice Pablo Véneto, o los entes de razón pertenecen a los antepredicamentos, de modo que así se digan predicables, o es conveniente fingir el undécimo predicamento, en el cual vengan a hallar orden los entes de razón. Y, en fin, que no se pongan en alguno de los diez predicamentos, lo prueba santo Tomás en el tratado *Sobre la potencia*, cuestión 7ª, artículo 9º, y en los *Opúsculos*; por cuyas instancias queda solucionado el tercer argumento.⁴⁶⁶

Capítulo quinto De la sustancia

Texto

122. [Texto 1] La sustancia (a decir verdad, la así dicha con entera propiedad, con más y máxima principalidad entre las primeras) es la que ni se dice del algún sujeto ni está en algún sujeto, como, por ejemplo, cierto hombre y cierto caballo. Se dicen, en cambio, sustancias segundas esas especies en las cuales están aquellas sustancias a las que llamábamos primarias, tanto esas especies como también los géneros de esas especies, como por ejemplo cierto hombre está en la especie “hombre”, y el género de esa especie es “animal”. Se dicen, así pues, sustancias segundas ésas, como es “hombre” y “animal”.

123. [Texto 2] Es manifiesto, por cuanto hemos dicho, que de las cosas que se dicen del sujeto, es necesario que se prediquen del sujeto tanto en nombre como en razón, como, por ejemplo, “hombre” se dice de cierto hombre como del sujeto. En efecto, de éste se predica también el nombre, pues predicarás “hombre” de cierto hombre, y la razón de hombre también se predicará de cierto hombre, pues el hombre tanto es hombre como es un animal racional mortal; por cuya causa se predicará del sujeto lo mismo en nombre que en razón. En cambio, de aquellas cosas que están en el sujeto, en la mayoría de ellas ni el nombre ni la razón se predicarán del sujeto; en algunas, empero, nada prohíbe que el nombre se predique de vez en cuando del sujeto, más en razón es imposible, como, por ejemplo, “blanco”, al estar en el cuerpo como en

⁴⁶⁶ Esta última oración fue añadida en la edición de Salamanca.

el sujeto, se predica del sujeto. En efecto, se dice que el cuerpo es blanco, pero la razón de blanco nunca se predicará del cuerpo.

124. Así, pues, todas las otras o se dicen de las sustancias primeras como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos. Esto, pues, resulta manifiesto al examinarlas, caso por caso, a cada una de ellas, a saber: “animal” se predica del hombre, por tanto se predicará también de cierto hombre, pues, a no predicarse de ninguno de los hombres en particular, no se predicará, en absoluto, del hombre. A su vez, el color está en el cuerpo, por tanto también está en cierto cuerpo particular. Pues, a no estar en alguno de los cuerpos singulares, no estará, en absoluto, en el cuerpo. Por lo cual, todas las otras o se dicen de las sustancias primeras como de sus sujetos o están en ellas como en sus sujetos. Así, pues, de no existir las sustancias primeras, que exista algo de las demás es imposible. En efecto, todas las demás o se predicán de ellas o están en ellas como en sus sujetos, por lo cual, a no existir las primeras sustancias, es imposible que algo de las demás exista.

125. [Texto 3] De entre las segundas sustancias, es más sustancia la especie que el género, por hallarse más de cerca a la sustancia primera. En efecto, si alguien examina qué es la primera sustancia, con mucho mayor evidencia y conveniencia la explicará si designa la especie en vez del género, como, por ejemplo, alguien designará a cierto hombre con más claridad designando al hombre más bien que al animal. En efecto, aquél es más propio de cualquier hombre en particular, éste, en cambio, es más común. Y cada ocasión que designe cierto árbol, con mucha mayor evidencia lo designará designando el árbol, que la planta. Además, las sustancias primeras, por subyacer a todas las otras, y por predicarse de ellas todas las demás o por estar en ellas, se llaman, con plena gracia, sustancias primeras, en máximo grado. Pues bien, así como las primeras sustancias se consideran respecto de todas las demás, así también la especie se considera respecto del género: la especie, en efecto, subyace al género. Los géneros, en efecto, se predicán de las especies, las especies, en cambio, no son convertibles con los géneros; por cuya razón la especie es más sustancia que el género. Ahora bien, de entre esas mismas especies, cualquiera que no sea género, ninguna es más sustancia que alguna otra de ellas. Nada, en efecto, mucho más adecuado, designarás de cierto hombre designando al hombre, que designando de cierto caballo al caballo. De manera semejante, no hay entre las primeras sustancias una que sea más sustancia que la otra: en nada, a decir verdad, es más sustancia cierto hombre que cierto buey.

126. [Texto 4] Así, pues, con entera razón, después de las primeras sustancias, las especies y los géneros de todas las demás suelen decirse sustancias segundas. En efecto, sólo éstas, de entre las que se predicán, indican la sustancia primera, pues si alguien quisiera dar a conocer qué es cierto hombre, demostrará con mayor propiedad la especie que el género, y con mayor evidencia aún definirá qué es, dándole por atributo al hombre que al animal. Pero, por el contrario, quien atribuye algo de entre todas las restantes, le atribuirá cosas fuera de lugar, saliendo al paso de su definición con cosas como “blanco”, “corre” o cualquiera otra de semejante condición. En vista de lo cual, con entera razón, éstas solas de entre las demás, se dicen sustancias segundas. Al margen de esto, las sustancias primeras, por subyacer a todas las demás, y por predicarse todas las otras de ellas o por estar en ellas, se dicen sustancias con la máxima de las propiedades. Pues bien, así como las primeras sustancias se consideran respecto de todas las demás, así también los géneros y las especies de cuantas sustancias se tienen por primeras se consideran respecto de todas las del resto. En efecto, de éstas se predicán todas las restantes. Dirás, pues, que cierto hombre tiene conocimiento de la gramática; luego entonces dirás que el hombre lo mismo que el animal tienen conocimiento de la gramática; semejante caso sucede también en lo demás.

127. [Texto 5] Es común a toda sustancia el no estar en el sujeto. Así, pues, la sustancia primera ni está en el sujeto, ni es propia del sujeto, ni se dice de algún sujeto. De las sustancias

segundas consta, en cambio, que así también ninguna está en el sujeto. En efecto, “hombre” se dice de cierto hombre como de su sujeto, pero no está en ningún sujeto: en efecto, tampoco, “hombre” está en cierto hombre. De manera semejante, “animal” también se dice de cierto hombre como de su sujeto, pero “animal” no está en cierto hombre. Es más, de aquellas cosas que están en el sujeto, nada prohíbe que, de vez en cuando, el nombre se predique del sujeto; pero que su razón se predique, téngase por imposible. En cambio, de entre las sustancias segundas, la razón se predica del sujeto lo mismo que el nombre: en efecto, de cierto hombre predicarás la razón de “hombre” y, de igual manera, la de “animal”, motivo por el cual, de entre esas que están en el sujeto, no habrá sustancia. Pero esto no es propio de la sustancia, la diferencia, sin lugar a dudas, es también de esas cosas que no están en el sujeto: en efecto, “bípedo” y “pedestre” se dicen de cierto hombre como de su sujeto, pero no están en ningún sujeto, pues ni “bípedo” ni “pedestre” están en el hombre. También la razón de la diferencia se predica de cualquiera del que ella se diga es diferencia, como, por dar ejemplo, si “pedestre” se predica del hombre, la razón de “pedestre” también se predicará del hombre: el hombre, en efecto, es pedestre. Pero no nos conturben las partes de las sustancias que están en el todo, aun cuando estén en la sustancia, es decir, las partes que de tal modo están en el todo como en su sujeto, ni tampoco el vernos obligados a declarar, si por acaso, que ellas no son sustancias. En efecto, no se dice,⁴⁶⁷ así, que algo esté en el sujeto al modo como ocurre una parte.⁴⁶⁸

128. [Texto 6] Corresponde a las sustancias y a las diferencias que se prediquen unívocamente todas. En efecto, todas las cosas que se asumen como predicados de ellas, o se predicán de los individuos o de las especies. Claro que de la sustancia primera no hay predicación alguna, pues de ningún sujeto se dice. En cambio, la especie de las sustancias segundas, sí, se predica de un individuo, y el género, también, se predica tanto de la especie como del individuo. De modo semejante, la diferencia también se predica de las especies al igual que de los individuos. Sin duda, pues, las sustancias primeras admiten la razón de las especies lo mismo que la de los géneros, y la especie, la del género. Cualesquiera cosas que, en efecto, se dice del predicado, son las mismas que se dirán por igual del sujeto. De modo semejante, las especies y los individuos admiten la razón de las diferencias. Son, pues, unívocas aquellas cosas cuyo nombre es común y su razón, idéntica. En virtud de lo cual cuanto venga dado de las sustancias y de las diferencias, como procedente de ellas, se predicará por unívoco.

129. [Texto 7] Toda sustancia parece significar un algo en particular: esta cosa,⁴⁶⁹ por ejemplo. Así de indubitable es entre las sustancias primeras, y que ellas significan una cosa en particular, no hay forma de ser menos verdadero. Es, en efecto, individual y uno sólo en número, lo significado. Entre las sustancias habidas como segundas parece que también, por motivos semejantes, alguna cosa en particular viene a significarse, debido a la figura de su apelación, así por ejemplo cuando alguien dice “hombre” o “animal”; sin embargo, no es del todo verdad, sino que, más bien, se significa un “cual”: no es, en efecto, uno y el mismo el sujeto, como la sustancia primera, una y única; porque el hombre mismo, y el animal a su vez, se dice de muchos, aunque ciertamente no significa un “cual”, en sentido absoluto, al modo de lo blanco: lo blanco, en efecto, no significa nada más que un “cual”. La especie y el género, al contrario, definen al “cual”, por circunscribir a la sustancia: un “cual”, en efecto, significa, con entera propiedad, cierta sustancia. En el género, sin embargo, suele ser más amplia la definición que en la especie. Sin

⁴⁶⁷ En el capítulo segundo, 1a24-25

⁴⁶⁸ A saber: lo que está en el sujeto no ha de entenderse como las partes que se presentan en una cosa.

⁴⁶⁹ “hoc aliquid” es expresión deíctica. De traducir a la letra, diría: “esto algo”. Aristóteles refiere así, como señalándola con el dedo, la concreción, formal y material a la vez, propia de la sustancia. La sustancia es “esto algo”.

duda, el que enuncia al animal, ése comprende muchísimas más cosas que quien pone en definición al hombre.

130. [Texto 8] Compete, además, a las sustancias el que nada le es contrario. Pues, a la primera sustancia, tómesese por caso algún hombre o algún animal, ¿qué le sería contrario? En efecto, nada, ni siquiera lo más mínimo, les viene adverso. Parece, así, que no hay cosa alguna contraria al hombre o bien al animal. Esto, con ocurrir, no es propio de la sustancia, porque les compete a otras cosas, como a la cantidad. Al bicúbito o al tricúbito parece, en efecto, que nada les es contrario; ni a lo que sea de diez cubos, ni a ningún otro semejante les vendrá algo adverso, salvo que alguien, por allí, diga que a lo mucho le es contrario lo poco, como a lo grande lo pequeño. Mas, sin embargo, nada de aquello que cabe definir en su cantidad parece ser, en modo alguno, un tanto adverso a ésta.

131. Texto 9. Y, en verdad, la sustancia no parece admitir grados, en forma que sea más o menos tal. Pero no digo que una sustancia no sea más sustancia (ya dijimos, en efecto, que esto es así), sino, no obstante haberlo aceptado, la sustancia no dice que aquello que es, es más y menos, como, por si fuera el caso, la sustancia pura de un hombre no indica, para consigo mismo o para con otro, que sea más o menos hombre. En efecto, considerados dos hombres, el primero no se tiene por más hombre que el segundo, del mismo modo en que, de color blanco a blanco, habrá uno más, otro menos. Un cuerpo blanco, en efecto, es más blanco hoy que ayer. La sustancia no se dice, en absoluto, que ni es más ni menos nunca: ni el hombre, se dice, es más hombre antes que hoy, ni por casualidad siquiera cosa alguna de las que van puestas bajo la razón de “sustancia”. En virtud de lo cual, es evidente que la sustancia no admite grados, de suerte que lo que es, sea de vez en cuando más, y luego menos.

132. Texto 10. Pero es muy propio de la sustancia, según parece, que lo idéntico, es decir, lo que permanece siempre uno y lo mismo en número,⁴⁷⁰ es susceptible de los contrarios, tal cual en ni en una sola de entre cuantas cosas no van colocadas bajo la razón de “sustancia” podrías proferir que lo que es numéricamente uno, como lo sea, pueda recibir en sí mismo y a la par los contrarios: un color, por ejemplo, siendo uno solo e idéntico en número, no es él mismo, blanco y negro; o ni lo es un negocio, idéntico en número, como para que se diga bueno y malo de contado, ni en demás casos semejantes de cualesquiera cosas que no son sustancia. La sustancia, por cuanto es una y la misma en número, es susceptible de los contrarios. Así, por ejemplo, cierto hombre, uno y el mismo, es de tez blanca algunas veces y otras tantas es de tez oscura, lo mismo que de temperamento ardiente que frío, vicioso y dedicado. A ninguna otra cosa parece ajustarle ello, a no ser que, fortuitamente, alguien alegase instando que la opinión y el juicio razonado son de esas cosas susceptibles de ser contrarias. El juicio mismo parece, en efecto, ser falso y verdadero, pues si es verdadero este juicio, a saber, que alguien está sentado, tan pronto se ponga de pie, este mismo juicio será falso. Igual sucede en la opinión. Si alguien opina, pues, que al hombre aquel se le ve sentado, opinará falsamente, sin duda, quien de él tenga la misma opinión, apenas se levante. Siendo así, si alguien dice que ello les ajustas a estas cosas, sin embargo, tendrá que conceder, a lo seguro, un tanto de diferencia. En efecto, las sustancias mismas son susceptibles de los contrarios por su mutación: si algo pasa de frío a caliente, muta, sin duda. Pues, como es evidente, se altera. Por lo mismo, si de blanco acaba negro, y de vicioso, virtuoso, y demás casos semejantes, cosa por cosa que sea sujeto de mutación, es susceptible de los contrarios. En el juicio y en la opinión, en cambio, no ocurre así, antes bien ellas, en verdad, permanecen inmóviles hasta el último. Pero, de moverse su objeto, allí, sin embargo, por cuanto respecta a ellas, salen los contrarios, así que dicho juicio, es decir, que aquel hombre está sentado,

⁴⁷⁰ O como suele leerse: “siempre idéntico a sí mismo” que vale por “invariable en su esencia”, particularidad esta la más exclusiva de la sustancia.

se mantiene el mismo; no obstante, con sólo moverse, basta para que a veces se tenga por verdad y a veces por falsedad. Igual sucede, también, con la opinión. Por lo cual, al menos en cierto modo, esto será propio de la sustancia, a saber, el que es susceptible de los contrarios por su mutación. Si alguien, por lo tanto, acepta esto, es decir, que opinión y juicio son ambos susceptibles de los contrarios, como así piense, sépalo, anda lejos de la verdad. Pues las dos, sea la opinión o sea el juicio, no porque admitan alguno, por ello se dice son susceptibles de los contrarios; sino porque entorno a alguno ocurre un otro. De aquí que se les dice verdadera o falsa al juicio y a la opinión, porque su objeto o es o no es; no por ser ellos susceptibles de los contrarios. Pues, en definitiva, simplemente no pueden ser afectadas por cosa alguna el juicio y la opinión. No son, en consecuencia, susceptibles de los contrarios si en ellos no se efectúa ninguna pasión. La sustancia, empero, por esto se dice que es susceptible de los contrarios, por recibirlos. Ella, ciertamente, admite la salud como la enfermedad, la negrura como la blancura, y como, por igual, admite cualesquiera cosas de semejante condición, se le dice ser susceptible de los contrarios. En suma, la sustancia tendrá por propiedad el hecho de que, no obstante ser y permanecer una y la misma numéricamente, es susceptible de los contrarios, dada su mutación. Pero sobre la sustancia no corra más tinta.

Glosa

133. A propósito del texto, vienen a señalarse, así sean al margen, unas cuantas anotaciones literales. Sabe, pues, que Aristóteles en el segundo texto asienta diferencias entre cuantos universales miran a la sustancia y cuantos otros, igual de universales, miran al accidente, a causa de que los primeros se predicán de sus inferiores, así en razón como en nombre, sin distingos; mas de los segundos hay algunos que no se predicán de la sustancia ni en nombre ni en razón, y hay otros, ciertamente predicables de ella, en nombre, pero no en razón. Que algo, pues, se predique de algo según el nombre, quiere decir que el nombre del predicado es el nombre del sujeto; y cuando es según la razón, entiéndase que la definición del predicado es también la definición del sujeto, como, por ejemplo, si de Pedro se dice que es hombre, de él también se predica que es un animal racional; y si de él quedó establecido que es un animal, consta también que es una sustancia animada sensible. Los accidentes, sin embargo, se predicán de la sustancia en abstracto, como de modo neutro, porque ni Pedro es blanco, ni su color lo percibe la vista disgregativamente. Los accidentes, si bien, se predicán en concreto cuando es según el nombre, porque el nombre concreto de la blancura es el nombre que tiene algún cuerpo, pues, sin duda, habrá un cuerpo que sea blanco; y sin embargo la definición de la blancura no cabe en vez de la definición de tal cuerpo.

134. Cuando en el quinto texto dice Aristóteles “de aquellas cosas que están en el sujeto” y demás palabras, distíngue él aquello que está en el sujeto, que es atribución del accidente, de aquello que se dice del sujeto, que es propio de la sustancia. La fuerza de este razonamiento consiste en esto: que cuanto se halla en el sujeto de modo simple es cuanto se halla en alguno como en alguien que, conteniendo, sostiene, del cual también recibe el ser, como el accidente está en el sujeto. Las segundas sustancias, empero, no están así en las primeras, porque, más bien, constituyen su esencia. El hombre, por ejemplo, constituye la esencia de Pedro, pero éste no le da el ser al hombre. Por lo mismo, las sustancias segundas están en las primeras como si se tratara del sujeto de la predicación. No están en ellas, sin embargo, como en su sujeto de inherencia.

135. De paso, también han de anotarse algunas palabras allí alrededor de donde dice que “la razón de lo racional es, en efecto...”. Si alguien argumenta que la definición no tiene diferencia, se le ha de decir que la razón adquiere el nombre de definición en las cosas que la

tienen; y en las que no la tienen, la razón se llama concepto objetivo o descripción, el cual suple el lugar de la definición.

136. No está de más observar que, aun cuando los términos “sustancia”, “esencia”, “subsistencia” y “cosa natural” difieren, significan lo mismo, pero desde una y otra perspectiva; porque la palabra “subsistencia” hace referencia a lo mismo que las otras, pero en cuanto indica lo que por sí mismo permanece; “sustancia”, en cambio, es palabra que se emplea, porque subyace a los accidentes; y “cosa natural”, porque supone una naturaleza común; y se habla de “esencia”, porque deriva en línea recta del concepto “ser”. De esto trata santo Tomás, en la *Suma teológica*, primera parte, cuestión vigesimonovena, artículo segundo.

137. La esencia, que viene asumida del acto de ser, a veces es como “quod” (*sc.* el que), a veces es como “quo” (*sc.* por el que). Como la especie es esencia, toda ella, del individuo, resulta significada como “quod”, en nombre de la especie y en nombre del individuo, por igual; de aquí que tanto digamos que Pedro es cierta esencia como que el hombre es esencia de Pedro; y a veces, explicábamos, es como “quo”, por ejemplo, cuando decimos “humanidad”, porque es aquello por lo que el hombre, hombre es. Así, pues, la esencia es “quo”, cuando se piensa en abstracto, y es “quod”, cuando se piensa en concreto.

I

Cuestión primera sobre el texto de la sustancia

138. En primer lugar se somete a cuestión, si acaso aquella división por la cual la sustancia se ha dividido en primera y segunda, esté bien operada, y si acaso las definiciones tanto de la primera como de la segunda sustancia estén igual de bien designadas.

139. [Primer argumento] Y parece que no. Dios es sustancia, y sin embargo en él no puede distinguirse una primera de una segunda sustancia. Luego entonces, la definición es insuficiente.

140. [Se confirma] Y puede confirmarse, porque Cristo en cuanto hombre, se pone, puesto que verdadero hombre, en el predicamento de la sustancia, y sin embargo ni es primera ni segunda sustancia. No es segunda, porque es individuo de naturaleza humana. Ni es sustancia primera, porque la primera está en la segunda como la parte quiditativa inferior en el universal entero. Pero Cristo no es quiditativamente inferior al hombre, por cuanto su humanidad, incluida en el hombre, no es propia de la esencia de Cristo. Luego entonces, no es sustancia primera.

141. [Segundo argumento] Si semejante división fuese buena, o se divide la sustancia de tal modo que ella venga a ser el género generalísimo -lo cual no es válido, porque, siendo el género generalísimo una sustancia segunda, éste se convertiría, una vez dividido, con un miembro particular de la división; o bien se asume la sustancia en calidad de algo común, igual para la primera y para la segunda, lo cual tampoco resulta válido, porque no puede haber una sola intención que tengan en común tanto la primera como la segunda, al ser la primera esencia del sujeto, y la segunda esencia del predicado.

142. [Se confirma] Y se confirma, porque, o bien, entre la primera y la segunda sustancia, hay distinción sin operación alguna del intelecto, por cuanto a la naturaleza de la cosa; o solamente la hay por medio de la operación del intelecto. Pero ni es el caso de ésta, ni el de aquélla. No es la primera, porque, de ser así, la segunda sustancia no se predicaría formalmente de la primera, y ni sería especie ni género respecto de ella misma. Que, en efecto, no disten por la sola operación del intelecto, resulta evidente, leído Aristóteles, quien dice: “la primera sustancia es principalmente sustancia; la segunda, en cambio, no es sustancia, salvo con un añadido”. Asimismo, porque la primera significa un algo en su esencia; la segunda, al contrario, un algo en su cualidad. En consecuencia, se distinguen no sólo por la operación del intelecto.

143. [En contrario] En contra está la autoridad de Aristóteles, quien divide la sustancia en primera y en segunda, de tal forma que a la primera la llama “individuo”, y a la segunda “especies” o “géneros”, los cuales se predicán de los individuos.

144. [Lo primero por anotar] Conviene detenerse aquí, antes de dilucidar la solución de esta cuestión, con tal de señalar que los nominalistas entienden que el capítulo, desde su primera hasta su última letra, versa sobre los términos, así que el sentido de la división va por estas vías. De las sustancias, es decir, de los términos que de modo absoluto significan la sustancia, unos atienden a la primera, y otros a la segunda; quiere decir que hay un término que singularmente significa la sustancia, como “Pedro” por ejemplo; y hay otro que la significa comúnmente, como “hombre” por ejemplo.

145. Pero lo que halla de verdad en esta opinión, no parece ir muy de acuerdo con Aristóteles, quien si habla, habla de las cosas, cuando dice que “la sustancia primera subsiste por sobre todo”. Es de ver que no expresa la palabra “término”.

146. [Lo segundo por notar] En vista de lo cual, ha de señalarse que la sustancia puede asumirse de tres modos, a seguir el pensamiento de Aristóteles. La sustancia en calidad del género generalísimo por sobre el cual ninguno otro hay, se asume en un primer modo. Y a efectos de distinguirla de su opuesto, es decir, el accidente, es que se concibe en un segundo modo, siendo así incluidas las partes de la sustancia. Y ha de comprendérsela en un tercer modo por estar en línea recta, apuntando en dirección del primer predicamento, de forma que excluye las diferencias y las partes de la sustancia, e incluye todo aquello de cuanto se predica como género generalísimo.

147. [A la cuestión, la conclusión] A la cuestión apúntese la siguiente conclusión. Primero: la sustancia, aunque pensada en el primero y en el segundo de sus modos, no puede dividirse en primera ni en segunda, sin embargo, es rectamente divisible, siempre y cuando vaya entendida bajo el tercero de sus modos.

148. [Primera parte de la conclusión, su razón] La primera parte de la conclusión se prueba, pues, entendiendo la sustancia en el primero de sus modos, en calidad de género generalísimo, a no poderlo probar mejor el argumento, no puede sostener en pie proposición semejante, porque, de ser así, al dividir un solo miembro, se convertiría con la unidad dividida resultante, cualquiera sea ésta. Ni siquiera puede sostenerse, si fuese puesta a condición del segundo de sus modos, porque, siendo así, como la materia y la forma constituyen la sustancia, se diría que la una o la otra son individuos, o bien, que estarían como especie o como género o como por sí mismas. En caso así, la sustancia, para con el hombre, sería como su cabeza, permanecería sin más aditamento y sería un animal, lo cual se deja ver es cosa falsa.

149. [Segunda parte de la conclusión, su razón] La segunda parte de la conclusión se prueba, pues la sustancia se divide en primera y en segunda; y no se concibe a título ni del primer ni del segundo de sus modos; luego entonces se concibe a título del tercero.

150. Segundo: Hablando de la línea rectal predicamental, Aristóteles apetece discernir cuantas cosas no están en el sujeto, y sin embargo se dicen de él, y cuantas demás ni están el sujeto ni de él se dicen. Pero ¡qué es esto, sino dividir la sustancia así en primera como en segunda! Luego entonces, no hay división tal que sea la más suficiente.

151. Tercero: Aristóteles habla aquí de las cosas, en tanto que se predicán mediante los términos. Pero ¡dónde, salvo en la sustancia, sucede que algo asuma la función de predicado o la de sujeto! Esto vale, pues, por sustancia primera o por sustancia segunda. Luego entonces, a no poder establecerla de mejor modo, Aristóteles operó tal división con entera suficiencia.

152. [Si Dios se pone en algún predicamento] En el primer argumento se entra en contacto con una cuestión que, por lo demás, suele ponerse a discusión no sólo por los dialécticos, al llegar a este lugar, sino incluso por los teólogos, particularmente en el libro primero

de las *Sentencias*, distinción octava. A saber: si acaso Dios cabe en algún predicamento. La razón por cuya culpa el intelecto anda en dudas, tiene de fondo el que, parece, Dios no deba ponerse en ninguno, porque cualquier cosa que se pone en algún predicamento consta de género y de diferencia, y supone una cosa compuesta, pero como Dios es simplicísimo... Sobre la cuestión hay, pues, varias opiniones.

153. [La primera opinión] “Olchot”, Gregorio Ariminense y Gabriel avanzan, como los primeros escuadrones, en defensa de la parte afirmativa, en la distinción octava. No creen falto de cordura decir que Dios tiene lugar en algún predicamento. Y lo prueban, en primera instancia, porque el nombre de “sustancia” se dice así de Dios como de las creaturas, unívocamente. Luego entonces, como la creatura se pone en un predicamento, su creador también. Asimismo, porque la palabra “espíritu”, con igual univocidad se aplica a Dios que a los ángeles. Luego entonces, como la naturaleza angélica halla colocación en el predicamento llamado “sustancia”, Dios también.

154. Y en segunda instancia, porque los términos “padre” e “hijo” se emplean hablando de las personas divinas, y ocupan su lugar en el predicamento de la relación, toda vez que la distinción real que de sus personas se entabla es sólo por la relación de origen que creemos va del uno al otro. Se sigue, por pura lógica, que a Dios se halla en algún predicamento, y ¿en cuál ha de ser?: en el de la relación, sin duda.

155. [La segunda opinión] La segunda opinión es contraria a ésta; y ella sostiene que, de ningún modo, Dios se establece en algún predicamento. Esta es la sentencia del Maestro, en el libro primero, distinción octava, y a ella se ciñe el Doctor sutil, en el mismo pasaje, cuestión tercera, y el Santo doctor, en la primera parte de su *Suma de teología*, cuestión cuarta, artículo quinto, y es la común sentencia de los teólogos. Y con ser Escoto de la creencia de que el ente se dice de Dios y de sus creaturas, unívocamente, según lo dijimos folios arriba,⁴⁷¹ él mismo, sin embargo, no llega en su osadía a decir que Dios se coloque en alguno de los predicamentos, pues, siendo Dios infinito y aquéllos limitados, no ha de asignársele ningún género que pueda contenerlo e imponerle límites. Para discernir la cuestión, nítidamente, ¡vengan las conclusiones!

156. Primera conclusión. Dios en ningún predicamento cabe, por más unívoco o por más equívoco que fuera para con nuestra sustancia.

157. [Primera razón] Se prueba en nombre de la autoridad de Aristóteles, libro tercero de la *Metafísica*, textos noveno y décimo quinto. La especie consta, por una parte, del género, el cual se considera como su materia, y, por otra, de la diferencia, la cual se considera como su forma. Pero toda composición de tales o cuales propiedades repugna a su divina simplicidad. Luego entonces, en Dios no se presenta ni especie ni género alguno. Por lo mismo, aquel lugar en donde no habrá de hallarse ni especie ni género, es lugar donde no habrá de hallarse predicación predicamental, ni tampoco, por ser así, predicamento alguno. Esta razón ha de señalarse mucho, pues, siendo Dios infinito, no hay, en todo Él, por donde inferirle alguna limitación o, mejor dicho, “contracción”; y de ningún modo digamos que ello puede asirse realmente, pues ni aun por vía del intelecto viene a serlo; cruce en el cual perdió el camino Gregorio Ariminense.

158. [Segunda razón] De situarse Dios en un género, se situaría, por sobre todo, bajo el término “ente”. El ente, empero, no es género, según quedó dicho. Luego entonces, no se sitúa en ningún género. Y la razón de esto es porque si debiera situarse en algún género, no debiera ocurrir, salvo en el género llamado “ente”, porque en el género de la sustancia no hay cómo, toda vez que no subsiste a los accidentes, porque ningún accidente se atribuye a Dios como a un sujeto propio, ni es posible ponerlo en calidad de sujeto; asimismo, no debe situarse en un

⁴⁷¹ En el libro de los predicables

género, porque la sustancia acusa algo limitado, lo cual (no hay duda) se distingue del accidente, y el ente, sin embargo, no acusa esto. Por ello si debiera situarse en algún género, se situaría bajo el ente y no bajo la sustancia.

159. Segunda conclusión. Aun cuando, con propiedad, sólo dos predicamentos se dicen de Dios, a saber, el de la sustancia y el de la relación, sin embargo ningún de sus atributos (que en nosotros pasan por accidente) se pone en algún predicamento. Esta es la conclusión de san Agustín, en el libro V de su tratado *De la Trinidad*, quien declara que la sustancia y la relación son predicamentos que se dicen de las personas divinas; y en el capítulo primero declara la segunda parte de la conclusión, en estos términos: “Dios es bueno sin cualidad, es grande sin cantidad, está presente sin hallarse en un lugar, y aun sin hábito todo lo contiene; sin ocupar un lugar, todo él es ubicuo; sin tiempo, es sempiterno; sin variación alguna, él hace variables las cosas y nada padece”. Se deja ver, por esto, que la cantidad, la cualidad y demás predicamentos no se dicen de Dios, sino metafóricamente.

160. [Solución al argumento] Con estas razones de por medio, el argumento queda claramente resuelto: Dios no se coloca en ningún predicamento. En efecto, por más que de Él se dicen la sustancia y la relación, sin embargo no se coloca en ningún predicamento. Pues, aunque sucede que no es necesario el que una cosa, puesta en un predicamento, se componga físicamente de materia y forma, debe, sin embargo, componerse de género y de diferencia; de modo que así ocurrirá con una cosa, cuyo ser no será propio de su quiddidad, como es el caso de todas las creaturas. Ahora bien, porque Dios tiene un ser, que es propio de su esencia, no puede colocarse en algún predicamento. Y, de sostenerse esta sentencia, queda desatado el argumento de Gregorio, al decir que, aun cuando el nombre de “sustancia” y el nombre de “espíritu” se predicen de Dios y de nosotros, sin embargo, ello no sucede de manera unívoca. Pues el término “padre” no se dice de Dios y de sus creaturas unívocamente, porque, aplicado a las creaturas, se dice accidentalmente; en cuanto a las personas divinas el hecho de ser padre no es algo meramente accidental, porque, como lo dice san Agustín, Padre de la Iglesia, “en Dios nada acontece por accidente”, sino que las relaciones divinas son subsistentes, como lo enseña santo Tomás en la primera parte de la *Suma de teología*, cuestión vigésimo novena, artículo cuarto. Y ha de contestarse así al argumento en contrario por la vía más recta: que, como Dios no se halla en ningún predicamento, tampoco ni la primera ni la segunda sustancias, propiamente, se dicen de Él, como lo expresa Aristóteles, porque ni está puesto bajo la categoría de los accidentes, ni por la menor circunstancia cabe aplicarle alguna razón por la cual venga a considerársele en algún género o especie, por más universales que se quiera, o bien atribuirle alguna otra razón que se predique de muchos indiferentemente.

161. Por cuanto respecta a la confirmación del primer argumento, en la cual se trae a cuestión si el término “hombre” es término connotativo o, más bien, absoluto (dejada al margen, o puesta al menos en muy amplio paréntesis, la opinión de los nominalistas, quienes sostienen que el término “hombres” es connotativo, así sea asumido en vez de nosotros -sentido que, por cierto, quedó tratado allá cuando hablamos de los términos-, porque significa al compuesto de cuerpo y alma, llamado hombre, connotando que subsiste por sí mismo; y quienes también afirman que, cuando de Cristo se dice que es hombre, tal término se asume connotativamente, por significar algo cuya connotación se extiende hasta albergar la acepción de “humanidad”, de tal suerte que, como en Cristo se presenta el caso, concluyen ellos, que el término hombre también se asume de modo connotativo): ha de sostenerse, sea lo que sea, que el término “hombre” se dice absolutamente tanto de nosotros como de Cristo, e incluso unívocamente, cuanto más cuando la fe concede, en sentido absoluto, que Cristo es hombre, y lo concede con la misma propiedad con la que da por buena esta proposición: “Pedro es hombre”. Así lo prueba santo Tomás en su comentario al libro tercero de las *Sentencias*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 3. Y Pablo lo

enseña en la *Epístola a los Filipenses (2)*: “habitu inventu ut homo”. Se niega, en suma, a cuantos reparos ofrece la confirmación del argumento, que Cristo no es quiditativamente inferior al término “hombre”. Y no es condición indispensable para que sea tenido quiditativamente por inferior, el que la humanidad sea propia de la esencia del sujeto; sino que basta con que el predicado indique aquella naturaleza substancial, en la que, como supuesto, subsiste. Y así es que Cristo subsiste concebido bajo el concepto de “humanidad”.

162. La solución al segundo argumento resulta evidente por cuanto se ha dicho a propósito de la cuestión. Y en relación con lo que alega la confirmación, a saber, cómo es que se distinguen la primera sustancia y la segunda, ha de responderse que son la misma cosa la primera que la segunda, sólo que difieren por medio de la operación del intelecto. En efecto, el hombre, una vez que el intelecto lo ha abstraído de sus condiciones individuales, es especie, y por cuanto se abstrae de las condiciones de las especies, es género. Y en tanto que el hombre es entendido como un concepto singular, es sustancia primera, y bajo esta razón es sujeto respecto de la especie y del género. Esta distinción es suficiente para que las especies y los géneros se digan segundas sustancias, y los individuos se digan primeras.

163. [Corolario] De esta solución se sigue que la primera sustancia y la segunda son nombres de segunda intención, y que aquella división no es como la del género en sus especies, como lo dice santo Tomás en su tratado *Sobre la potencia*, q. 9, a. 2, ad 6, porque una especie no se predica de otra que le sea opuesta, como, por dar un ejemplo, lo blanco no se predica de lo negro; y sin embargo la segunda sustancia sí se predica de la primera. Luego entonces, se trata de una división operada sobre una misma naturaleza, por cuanto se supedita a diversas segundas intenciones; y puede decirse que son análogas ambas sustancias, según Aristóteles, quien dice que “sólo la primera sustancia es sustancia en el más alto grado”, es decir, lo es esencialmente; mientras que las segundas sustancias son sustancias, accidentalmente, porque no subsisten por sí mismas, sino que se hallan en los individuos.

164. [Por notar] De paso, hay que señalar por aquí (porque dijimos que la primera sustancia es individual y singular) que entre estos tres nombres: “individuo”, “singular” y “sustancia primera”, hay diferencia, porque el de “individuo” indica una relación para con sus inferiores, por el hecho de que Pedro es individuo, por no poder dividirse en más unidades. Así, pues, el hombre no es un individuo, porque puede dividirse lo mismo en Pedro que en Pablo. En cambio, a algo se le dice “singular”, por la relación que guarda con el concepto universal que le corresponda, a condición de que aquella razón universal se vuelva incomunicable debido a los accidentes individuales. Y a algo se le llama “sustancia primera”, por la relación que mantiene con todos sus predicados, tanto sustanciales como accidentales, porque se le halla bajo todos. Y así tanto el individuo como el singular se encuentran colocados no sólo en línea recta de frente a la sustancia, sino también en sus partes, y en todos los predicados accidentales, como esta mano o esta forma de blanco en particular. Ahora bien, la primera sustancia es algo completo. Por lo cual, aunque el alma racional puede permanecer por sí misma, no se le llama primera sustancia. Así lo enseña santo Tomás, en la *Suma de teología*, I^a, q. 29, a. 1, ad ultimum.

II

165. En segundo lugar, se somete a cuestión, con tal de captar a exactitud la segunda parte del texto, si acaso las seis propiedades de la sustancia indicadas por Aristóteles están suficientemente numeradas.

166. [Primer argumento] En primer término, parece que no, porque aquella cuarta propiedad, según la cual nada es contrario a la sustancia, no está suficientemente sopesadas. Es

evidente, los elementos son substancias, y sin embargo tienen contrarios, porque el fuego se opone al agua, y el aire, a la tierra, según cada una de sus cualidades. Cosa que asevera Aristóteles en el libro primero *Sobre la generación*, comentario 24.

167. [Segundo argumento] En segundo término, también parece que no, principalmente, porque la razón se halla en contra de la quinta propiedad, según la cual la sustancia no puede admitir aumento o decrecimiento. El alma intelectual es sustancia, no sólo porque es parte de la sustancia, sino también porque puede subsistir por sí misma; y sin embargo recibe aumento o decrecimiento, según su perfección esencial. Así parece percibirlo santo Tomás en la *Suma de teología*, I^a, q. 85, a. 7, y en su tratado *De los elementos*. Así lo declara, expresamente, el Comentador en el libro tercero, *Del cielo*, texto con comentario 67.

168. [Tercer argumento] En tercer término, se argumenta contra aquella tercera propiedad, en la cual Aristóteles afirma que es propio de la primera sustancia significar algo en particular. En los otros predicamentos hay individuos y universales, así por ejemplo esta cantidad en particular y la cantidad en universal, o bien, esta forma de blanco en particular y la blancura en general. Luego entonces, en los otros predicamentos se halla algo en particular, al igual que una cualidad.

169. [En contrario] En contra está la autoridad de Aristóteles quien establece que la sustancia tiene seis propiedades.

170. [Lo por considerar] A propósito de la cuestión, es necesario considerar que aquellas seis propiedades que se le adscriben a la sustancia, no todas le convienen por igual. Pues algunas de ellas se dicen propiedades, de modo que también convienen a otros predicamentos, además de la sustancia, como es, por ejemplo, el que nada le es contrario, propiedad que también se atribuye a la cantidad. Pues nada hay contrario al “bicúbito”. Y la primera propiedad, es decir, el que no se halla en un sujeto, conviene también a las diferencias sustanciales. Ni tampoco la segunda propiedad le corresponde sólo a ella, porque también les corresponde a sus diferencias. Ni tampoco la tercera. Sólo la sexta parece propiedad exclusiva de la sustancia, porque le compete sólo a ella, y por entero; aunque, ciertamente, el ser susceptible de los contrarios sólo es atribución de la sustancia en tanto “quod”, porque en tanto “quo” le conviene a la cantidad, como, por dar un ejemplo, si la superficie es susceptible de la blancura, es porque en la sustancia hay superficie.

171. Conclusión de la cuestión. Las propiedades asignadas por Aristóteles a la sustancia como convenientes, están óptimamente determinadas.

172. [Razón] Es evidente. Se dice que es propio aquello que conviene a algo por su razón. Pero todas aquellas seis propiedades convienen a la sustancia, ya sea que le corresponda con entera propiedad, de acuerdo con el cuarto de los modos,⁴⁷² según el cual le vendrían apropiados sólo a ella y por entero (así es como le conviene la sexta propiedad, según la cual ella es susceptible de los contrarios), o ya sea que le sea propio aquello que también conviene a otros, como lo hemos explicado a propósito de las restantes propiedades. Por lo tanto, tales propiedades están convenientemente sopesadas en número de seis. La primera: “que no está en un sujeto”. La segunda: “que unívocamente se predica de sus inferiores”. La tercera: “que significa un algo en particular”. La cuarta: “que nada le es contrario”. La quinta: “que no puede admitir aumento o decrecimiento”. Y la sexta y última: “que es susceptible de los contrarios”.

173. [Al primero] En cuanto al primer argumento, cuando dices que los elementos reciben la contrariedad, concedo que es así. Pero su contrariedad no les viene en razón de su sustancia, sino en razón de sus cualidades contrarias. En efecto, propiamente dicho, la oposición,

⁴⁷² Aquellos cuatro modos por los cuales algo se dice propio de algo, los ha explicado fray Alonso en el libro de los predicables, a propósito de Isagogé de Porfirio.

como consta por Aristóteles, en principio sólo se descubre en las cualidades, que son accidentes. Y por ello sólo se reciben en un sujeto. Y como ni la primera sustancia ni la segunda se reciben en un sujeto, porque no son accidentes, no puede hallarse en ellas contrariedad alguna. Y si dos sustancias fuesen contrarias entre sí, esto sucederá en razón de sus cualidades, como lo prueba el argumento en el caso del fuego y del agua, y de la tierra y del aire. Ni tampoco vale el que repliques que las formas sustanciales mutuamente se expelen en torno a un mismo sujeto, aun cuando las formas sustanciales son sustancias, porque esta expulsión no proviene de ellas, sino de las cualidades que las determinan y las conllevan por necesidad.

174. [Al segundo] En el segundo argumento entramos en contacto con una dificultad que, para ser sinceros, “se pasa de buena”; a saber: si acaso un alma racional sea, esencialmente, más perfecta que otra. Y aunque en *Los libros del alma* esta cuestión tiene su lugar propio y los teólogos suelen tratarla en el libro segundo de las *Sentencias* y santo Tomás, la aborda, a propósito, en el primera parte de la *Suma de teología*, sin embargo, por cuanto concierne al presente plan, digo, con tal de ser breve, que ni santo Tomás⁴⁷³ ni Aristóteles piensan diferente, de modo que todas las almas racionales, puesto que están en una misma especie, también son de la misma perfección esencial (como lo dice Porfirio: “por participar de la especie, muchos hombres son un solo hombre”). Pues, de exceder un alma a otra en perfección esencial, será porque una de ellas es de otra especie, dado que las especies se conciben como si de los números se tratara.⁴⁷⁴ Por lo mismo, si en ocasiones santo Tomás o alguno de los filósofos conceden que las unas exceden a las otras, es porque fundamentan su manera de hablar en razón de la disposición o compleción del cuerpo en que aquéllas vienen a estar, porque, usando como usan de un órgano corporal para efectuar sus operaciones, allí donde haya una mejor disposición de los órganos, habrá también una operación más perfecta, a causa de tal estado unitivo. Por esta parte, puede decir, en consecuencia, que un alma es más perfecta, tal y como lo afirma Aristóteles en el libro II *Del alma*, texto 64: “gozan de mayor aptitud para las obras del intelecto los de carnes poco menos muelles”.

175. [Opinión de Cayetano] Cayetano, sin embargo, comentando el pasaje antes citado de santo Tomás, dice en el argumento, que “un alma reviste más perfección que otra, como, igualmente, un hombre en vez de otro se tiene por más perfecto o de más agraciado aspecto”.

176. [Contra Cayetano] Sin embargo, (¡con su venia!) su tan simpática y a harto bonita estimación, parece ir contra Aristóteles y la verdad. ¡Por Dios!, ¿cómo puede estar en una misma especie un alma cuya perfección esencial es mayor en uno que en otro hombre? Ni puede ser esta pretendida “superioridad” (por llamarla del algún modo) admisible siquiera un mínimo, en virtud de supuestas perfecciones añadidas al alma, como por accidente y de puro gusto, porque (a decir del maestro Soto quien no fue capaz de argumentar contra Cayetano de mejor modo, por no haberlo) perfección así haría a un alma de más perfecta cualidad que otra, en razón de tanta cuanta intensión adquiriera una vez en el sujeto, o bien, en razón de tanta cuanta sea su extensión, como días hay más calurosos que otros, porque son más intensos, o como hay cuerpos más grandes que otros, porque son más extensos; o en última instancia, semejante perfección pone a las almas unas por debajo de otras, en razón de la disposición que observen entre sí las partes del cuerpo, causa por la cual uno es de impecable belleza y el otro, no. Ninguna de estas razones convence, de aplicarse en el caso del alma racional considerada en toda su pureza, excepción hecha de sus hábitos (virtuosos algunos, deleznable los otros). Pues ni por su intensión, ni por su extensión, ni por la disposición de cuyo cuerpo informa, el alma de cualquier ser humano, habite éste la parte del mundo que habite, está por encima de otra. No puede

⁴⁷³ Thom., *Summ. theol.*, I^a, q. 75 et infra

⁴⁷⁴ Arist., *Metaph.*, VIII, text. 10

entenderse, pues, la opinión de Cayetano. ¡Que hable él y conteste, si hemos de creerle, cómo el alma es en esencia más perfecta que otra!

177. Ahora bien, si se entendiese que un alma es más perfecta que otra, por el hecho de que le competen a la especie de una de ellas actos de mayor perfección, porque cuantos órganos necesita el alma para sus operaciones se hallan mejor dispuestos, ha de darse crédito a Cayetano, como lo demanda la verdad de este asunto; sentido en el cual el alma de Cristo fue, de entre cualesquiera almas, la de más perfección. Pero, ni con ser así, se sigue de esto, que la naturaleza anímica aumente o decrezca. E incluso si la opinión de Cayetano fuese probable, ello no se seguiría, porque dicha perfección, tan sólo mayor en la mente de Cayetano, ni se intensifica ni disminuye al paso del tiempo, habiéndosele concedido al alma desde el principio o tan luego como fue creada juntamente con ella. Causa por la cual siempre permanece en calidad de verdadero el que el alma no va a más ni tampoco viene a menos.

178. Capreolo, sin embargo, dice en el libro II de *Las sentencias*, distinción 32, que “es forma sustancial más perfecta que otra aquella que, al interior de una misma especie, un algo lleva adherido a su esencia, que es de tal manera propio de su acto”. Pero ni en virtud de esto se sigue que el alma racional admita aumento o decrecimiento, porque ella no existe, al principio, de manera mucho más imperfecta que, luego, cuando vive con más adquirida perfección. Si bien, teniendo en consideración aquel modo, el alma de Cristo fue más perfecta que el alma de Judas.

*Y pese a que, desde un principio, estos argumentos me parecieron más que probables, de forma que no concebía el que, en esencia, un alma racional fuese de mayor perfección que otra, tiempo después, al considerarlo con mucha exactitud y al contemplar, a plena luz y frente a mí, a los indígenas del Nuevo Mundo en quienes, puestas sus personas en comparación con nuestros españoles al igual que con cuantísimos otros, hay rusticidad, y al sopesar, en fin, que en nuestra antigua España sucede así de semejante, y que en diversas de sus provincias hay diversidad de inteligencia en los hombres, parece probable lo que asevera Cayetano, a saber, que a un alma racional le es dada más perfección esencial que a otra. Y no sólo me mueve a esto la comparación de los nuestros con los indígenas, sino la consideración de los mismos naturales entre sí, pues parece notable cierta ventaja en su intelecto y en su capacidad. En virtud de lo cual parece que tal diferencia no sólo la causan las condiciones naturales, o bien alguna constelación, o bien la comunicación, o bien la educación; sino aquel grado de perfección que es mayor en uno que en otro. Y el que sostenga esta opinión, tiene a su favor el argumento del Parisiense: “decir que el alma de Judas es así de perfecta como el alma de Cristo, es error”; y, con facilidad, responderá a ello Aristóteles, que las especies se consideran como si de números se tratase, tal cual lo expone, sutil y profundamente, Egidio Romano, en el *Quodlibeto* sexto, cuestión quinta; a saber: las especies se considera como si fueran números, porque de la misma manera que, entre los números, cualquier unidad, sumada o restada, hace variar la especie, idéntico efecto produce una diferencia esencial, sumada o restada. Véase allí, el *Quodlibeto* segundo, cuestión decimioctava.*

179. [Al tercero] Por cuanto al tercer argumento respecta, ha de concederse que en los otros predicamentos hay individuos, de los cuales los géneros y las especies se predicán quiditativamente, como lo dejamos dicho en los antepredicamentos, y Aristóteles lo enseña en el libro VII de la *Metafísica*, textos 2º y 15º. Sin embargo, porque los accidentes no son entes simples ni quididades simples, por ello mismo, aunque entre los accidentes haya especies y géneros, no se les llama con propiedad segundas sustancias, ni a los individuos se les designa con el nombre de primeras sustancias. Y así se desata el nudo esencial del argumento: en efecto, como en el orden de los accidentes, no hay sustancias segundas del todo propias, tampoco se halla alguna significación que, en propiedad, designe un algo en particular; y porque, entre ellos, no hay propiamente universales ni alguna cualidad propia, como ocurre con las segundas

sustancias; a no ser, por aquel modo en el cual tantos los individuos como los géneros y las especies podrían significar alguna cosa en particular. Por ello permanece como verdadero que la sustancia primera significa un algo en particular y que ella no conviene propiamente a cuanto accidente sea singular, y que la segunda sustancia indica alguna cosa, por lo que hace a sus cualidades, atribución que no le conviene ni a la especie, ni al género, en el caso de los accidentes.

Capítulo VI De la cantidad

Texto

180. Lo “cuanto”, en parte, es continuo; en parte, es discreto. Y consta, a veces, de partes que tienen posición y, a veces, de las que no la tienen. Es discreto, por ejemplo, el número y el enunciado. Es continuo, por ejemplo, la línea, la superficie y el cuerpo y, además de estas cosas, el tiempo y el lugar.

181. En efecto, las partes de los números no tienen ningún límite común, en el cual ellas vengán a unirse, por ejemplo, si cinco y cinco son partes de lo denario, en ningún límite común se unen, sino que están separados. Por lo mismo, ni el tres ni el siete se unen en algún límite común. Así, pues, de ningún modo ocurre que los números vengán a sumarse en alguna de sus partes como en un límite común, sino que sus partes siempre están separadas. Razón por la cual el número es discreto. También el enunciado, por causas semejantes, parece ser discreto, pues es evidente que él es un “cuanto”, porque se mide en sílabas largas y breves (llamo enunciado al que se efectúa con la voz). En efecto, ninguna de sus partes se une en algún límite común. Ni hay algún límite común, al cual vayan a coincidir las sílabas, sino que cada una está separada en sí misma.

182. La línea, en cambio, es un continuo. Pues el punto puede concebirse como el límite común en el cual se unen las partes de la línea. Y la línea, asimismo, es como el límite común de la superficie. En efecto, las partes del plano se unen en cierto límite común. Por lo mismo, puede, en el caso del cuerpo, concebirse y asignarse a la línea o a la superficie como el límite común en el cual vienen a unirse las partes del cuerpo.

183. También el tiempo y el lugar son cosas de este género. En efecto, el tiempo presente se une con el pasado y el futuro. El lugar, igualmente, es un continuo. En efecto, las partes del cuerpo, que, sin la menor duda, se unen en algún límite común, ocupan un lugar. Por lo tanto, las partes del lugar, que cada parte del cuerpo ocupa, vienen a unirse en el mismo límite en que también vienen a unirse las partes del cuerpo. Razón por la cual el lugar será también un continuo, puesto que sus partes se unen en un solo límite común.

184. Texto 2. Además, como dijimos, lo continuo consta, a veces, de partes que tienen posición, y a veces de las que no tienen. Las partes de la línea, ciertamente, tienen posición. En efecto, cada una de ellas tiene sitio en algún lugar. Y puedes concebir y designar en qué parte del plano se sitúa cada una y con qué parte se une. Sin duda, las partes del plano también tienen cierta posición. Por razones semejantes, podrá designarse dónde yace cada una de sus partes y con qué parte se une cada una de ellas. Igualmente, las partes de lo sólido o del lugar también tienen posición. En el caso del número, por el contrario, nadie puede demostrar qué posición tienen sus partes o dónde se sitúan o con cuáles se unen. Ni tampoco en el caso del tiempo. En efecto, ninguna de las partes del tiempo permanece; pero lo que no permanece, ¿cómo tendrá posición? Más valdría decir que el tiempo tiene cierto orden, por el hecho de que esta parte del tiempo es anterior y aquella posterior. Y en el caso del número sucede cosa semejante, sin duda, porque el uno se numera primero que el dos, y el dos que el tres, y el tres que el cuatro. Así,

tienen cierto orden, pero jamás darás con su posición. El enunciado, también, parece considerarse de manera semejante. En efecto, ninguna de sus partes permanece, sino que, una vez dicha, no puede captarse ampliamente. Razón por la cual no se hallará la posición de sus partes, por no permanecer en absoluta ninguna de ellas. Siendo así, resulta evidente que lo cuanto, a veces, consta de partes que tienen posición, y a veces de partes que no tienen posición.

185. Texto 3. Propiamente, sólo las cosas antes dichas se llaman “cuantas”; todas las restantes lo son por accidente. En efecto, atendiendo a esto, también llamamos “cuantas” a aquellas otras, como a lo blanco, por tal razón, se le dice “mucho”, por ser mucha su superficie, y a la acción se le dice “larga”, por ser largo su movimiento o su tiempo. En efecto, a cada una de estas cosas no se le llama “cuanto” en sí mismo. Así, pues, si alguien designa cuánta es su acción, la definirá en relación con su tiempo, diciendo que es bianual o trianual, o algo parecido. Y también si alguien designa cuánto es lo blanco, lo definirá, sin duda, por lo que respecta a su superficie. En efecto, tanta cuanto sea su superficie, se dirá que es lo blanco. Razón por la cual sólo a las cosas antes dichas, propiamente, se les dirá que son “cuantas” en sí mismas. De las restantes, ninguna es un cuanto en sí misma, sino por accidente.

186. Texto 4. Además, nada es contrario a la cantidad. En efecto, en las cosas que han sido definidas como cantidades, resulta evidente que no hay contrariedad en lo más mínimo. Al “bicúbito”, por ejemplo, o al “tricúbito” o bien a la superficie o cualquier otra cosa de tal característica nada les es contrario, salvo que alguien diga que lo contrario de lo poco es lo mucho, o de lo pequeño lo grande. Sin embargo, ninguna de estas cosas es un cuanto, sino más bien una relación. En efecto, nada se dice grande o pequeño en sí mismo, sino por la relación que mantiene con algo. Se dice, por ejemplo, que un monte es pequeño y un grano de mostaza es grande, por el hecho de que éste existe como cosa mayor, y aquél como cosa menor, que las de su mismo género. Así, pues, su referencia es a otra cosa. Pues si cualquier cosa se dijera grande o pequeña en sí misma, nunca se diría que un monte es pequeño, y que un grano de mostaza es grande. A su vez, decimos que en una aldea hay muchos hombres, y en Atenas pocos, no obstante que éstos son mucho más numerosos que aquéllos; y, con igual criterio, decimos que en una casa hay muchos, y en el teatro pocos, a sabiendas de que éstos son muchísimos más que aquéllos. Además, lo bicúbito, lo tricúbito y cada cosa que sea de semejantes características significa un cuanto; en cambio, lo grande y lo pequeño no significan un cuanto, sino más bien una relación. En efecto, lo grande y lo pequeño se entienden al contemplarse en relación con alguna otra cosa. Razón por la cual es evidente que pertenecen al grupo de aquellas cosas que son “respecto de algo”. Además, tanto si alguien pone estas cosas en el orden de lo cuanto, como si no, nada les es contrario. En efecto, lo que no puede concebirse en sí mismo, sino por referirse, siempre, a otra cosa, ¿cómo le será algo contrario? Además, si lo grande y lo pequeño son contrarios, sucedería que la misma cosa recibiría a la vez los contrarios y que esas cosas serían como contrarias entre sí. Ocurre, a ratos, que la misma cosa sea grande y pequeña. En efecto, se tiene por pequeña respecto de esto, y por grande respecto de aquello; por lo cual sucedería que la misma cosa en un mismo tiempo sería grande y pequeña. Por lo que si estas cosas son contrarias, la misma cosa recibiría, sin duda, a la par los contrarios. Pero nada parece que pueda admitir los contrarios a la vez. Pues la sustancia, ciertamente, parece ser susceptible de los contrarios, y sin embargo nadie está sano y enfermo a la vez, ni tampoco, a la vez, algo es blanco y negro, ni de las restantes cosas hay alguna que reciba los contrarios a la vez. Sucedería también, que las mismas cosas serían contrarias a sí mismas. Pues si lo grande es lo contrario de lo pequeño, al ser el mismo cuerpo grande y pequeño en el mismo tiempo, parece en consecuencia que debiéramos confesar, ante todo, que una y la misma cosa sería contraria de sí misma. Pero, el que cualquier cosa sea contraria de sí misma, no es posible que se presente. Por lo tanto, ni lo grande puede ser lo contrario de lo pequeño, ni lo mucho de lo poco. Razón por la cual, aunque

alguien diga que estas cosas no son una relación sino un cuanto, sin embargo no tendrán ningún contrario. Ahora bien, la contrariedad de la cantidad parece, sobre todo, darse en torno a un lugar. En efecto, hay quienes establecen que lo contrario de lo superior es lo inferior, diciendo que el lugar que está en medio, es el inferior, por el hecho de que la distancia que va del medio a los fines del mundo es la máxima. Parece, también, que la definición de los restantes contrarios deriva de esto y de ello reciben su designación. Pues las cosas que, ubicadas bajo el mismo género, distan entre sí en grande medida, se dice son contrarias.

187. Texto 5. Pues bien, a lo cuanto no le compete ningún aumento o decrecimiento, por ejemplo, a lo “bicúbito”. En efecto, una cosa no es más “bicúbita” que otra, ni tampoco en número, al grado de decir que el tres sea más para el tres de lo que el cinco lo es para el cinco, o al contrario. Ni se dice que un tiempo sea más tiempo que otro; ni de ninguna manera se dice que alguna de las cosas antes dichas admita aumento o decrecimiento. Así que no le compete a lo cuanto ningún aumento o decrecimiento.

188. Texto 6. Es muy propio de la cantidad la igualdad y la desigualdad, de forma que cada una de las cosas, que se colocan bajo la razón de la cantidad, se dice igual o desigual, como al cuerpo se le llama igual o desigual y, por razones semejantes, al número o al tiempo se le llama también igual o desigual; de modo semejante sucede con las cosas ya dichas. Parecerá, por el contrario, que las demás cosas que no son “cuantas” no son, del todo, iguales o desiguales, como, por dar un ejemplo, la disposición no se dice, del todo, igual o desigual, sino, más bien, similar o disímil. Y, asimismo, no suele decirse que lo blanco sea, del todo, igual o desigual, sino similar o disímil. Razón por la cual, será muy propio de la cantidad el decirle igual o desigual.

Glosa

189. Tras el predicamento de la sustancia, el segundo lugar lo obtiene, con toda razón, el predicamento de la cantidad. Pues, aun cuando la cantidad se conoce por la materia, como la cualidad por la forma, sin embargo, en primer lugar se hablará de la cantidad, porque, después de la sustancia que es la que subsiste por sobre los demás predicamentos, la cantidad es en quien todos los accidentes corporales vienen a existir en el sujeto; y, asimismo, habrá de procederse, porque entre los accidentes que convienen a una sustancia corpórea, el primero es la cantidad.

190. En la primera parte de este capítulo Aristóteles establece todas las especies de la cantidad. Y en la segunda parte designa sus propiedades. Y presupone tres divisiones de la cantidad, a saber: 1) esencial y accidental; 2) discreta y continua y 3) la que tiene posición en un continuo y la que no la tiene.

191. Se numeran siete especies de la cantidad; cinco son intrínsecas: el número, la oración, la línea, la superficie y el cuerpo; y dos son extrínsecas: el tiempo y el lugar. Y dos de ellas, a saber, el número y la oración, son cantidad discreta; las otras cinco se llaman continuas.

192. El padre san Agustín así también lo asevera en sus *Categorías* cuando habla de la cantidad. En efecto, de la cantidad misma, una está unida, otra, separada. Ejemplos de la que está unida son: la grama, la epifanía, el cuerpo, el lugar, el tiempo. En éstos el límite de cada una de sus partes no puede tener medida. San Agustín llama “grama” a lo que nosotros línea. En efecto, se trata de una longitud sin latitud, mesurable; y epifanía es en donde se ubica una latitud con longitud, a lo cual nosotros le damos el nombre de “superficie”. Y si algo tuviese todas las dimensiones, lo llama cuerpo. Y así todas las cinco especies numeradas las entiende como cantidad continua; por el contrario, son cantidad separada, el número y la oración, cantidad que nosotros llamamos discreta. En consecuencia, como en total siete son las especies de la cantidad, y cinco de ellas son continuas, discretas solamente son dos.

193. En el primer texto declara que la cantidad discreta es aquella cuyas partes no se unen en un solo límite común. Lo que quiere decir que no es uno y el mismo el límite de cada parte. Pues, que las partes terminen en algún límite común, significa que uno solo es el límite de cada parte, lo que solamente acontece en lo continuo. Por esta razón se dice que la línea es continua, porque sus partes tienen como límite uno solo en común. Puesto que si se divide la línea, sus partes, de inmediato, limitan con dos límites; y antes de su división, las partes de la línea tenían como límite uno solo, a saber, el punto, como a su vez las de la superficie tienen por límite la línea, y las del cuerpo, la superficie. Y que tú entiendas, o no, que el punto es distinto de la sustancia, ahora no importa. Por el contrario, es necesario darlos por establecidos en la realidad, o al menos, por la acción del intelecto. De otra manera, no pueden entenderse las palabras de Aristóteles, y es con este propósito que en el libro II de la *Física* se dice “de cuanto se abstrae no se da falsedad”, es decir, de la consideración que distingue la línea de la superficie, y la superficie, del cuerpo.

194. Si bien, porque sobre la oración podría haber duda, Aristóteles expone de qué modo es cantidad discreta; y ello es, porque, hablando de la vocal, puesto que es un ente sucesivo, y es cantidad, pues es largo y es breve, en la oración se descubre cuáles son las pasiones de la cantidad. Y será “discreta”, porque sus partes no se unen en un solo límite común.

195. Como tres especies de la cantidad, a saber, la línea, la superficie y el cuerpo, son continuas, también el tiempo se numera junto con ellas. Pues así como las partes de la línea se hallan en continuación con el punto, y las de la superficie, con la línea, y las del cuerpo con la superficie -y además se juntan-, asimismo las partes del tiempo se dan en continuación y conjuntamente con el “ahora”, que es un instante indivisible, como también se dice que las partes del movimiento cambian, por indivisibles. Y el lugar es cantidad, porque, al estar en un lugar lo que posee cantidad, el lugar mismo constituye lo que posee cantidad. Y así como las partes de lo ubicado en un lugar se unen en un límite común, de manera semejante sucede con las partes de un lugar. Pues, al ser la superficie del cuerpo contenido un lugar, es necesario que tenga sus partes unidas en un solo límite común. F39v

196. La línea, la superficie, el cuerpo y el lugar tienen posición en un continuo, porque tienen partes continuas, permanentes, señalables, y se dejan ver de continuo. Empero, el tiempo, el número y la oración no tienen tales partes. Constan, ciertamente, en la cantidad discreta. Y en cuanto al tiempo debe notarse que, aun cuando las partes del tiempo, por el ahora, son indivisiblemente continuas, no pueden señalarse sus partes, porque no son permanentes. Pues la parte que ha quedado en el pasado, ya no existe, y la que habrá de acontecer en el futuro, aún no se halla presente. De aquí que san Agustín afirme en sus *Categorías* que: “al decir que algo es 'uno' (indicando con esto que aquello numéricamente es uno solo, sin por ello numerar un algo corporal), no vemos su lado derecho o su lado izquierdo, y puesto que el verbo solamente sucede en el sonido, y de modo alguno en el cuerpo, no puede demostrarse la posición de sus partes, a no ser que, por mera casualidad, alcanzásemos a decir el orden que ocupa. El uno sigue al dos, pero la posición que entre éstos se dé simplemente no puede encontrarse. Cosa semejante acontece con el tiempo y con el habla, sobre todo, porque éstos parecen diluirse de inmediato, pues tan pronto como profieras una palabra, el tiempo corre; y el habla, como no haya sido dicha, es inexistente, y en cuanto es dicha, ya no aparece. Hasta aquí san Agustín.

197. <En el tercer texto> Aristóteles trata de la cantidad accidental, cuando, por ejemplo, se hace mención de “la mucha blancura” o “lo muy blanco”; porque hay superficies grandes, por así decir, como también hay acciones grandes, y porque el tiempo es grande en aquello en lo cual él ocurre, etc.

198. Viene a discusión si todo lo que Aristóteles establece en el texto, está congruamente señalado, pues parece que no.

199. [Primer argumento] No están correctamente expuestas la línea, la superficie y el cuerpo, es decir, las especies de la cantidad. Es evidente, pues si éstos se hallasen en el predicamento de la cantidad, se seguiría que sus pasiones, también, se pondrían allí; pero esto es falso. Es evidente, porque el triángulo, el pentágono y demás figuras son pasiones de la línea, como es notorio; y sin embargo se colocan en la cuarta especie de la cualidad. El cubo también es pasión del cuerpo, pues es un cuerpo que consta de todos sus lados, como la “tessera”; y sin embargo el cubo pertenece a la cualidad.

200. [Segundo argumento] A cualquier cosa en la cual no hay cantidad, le corresponde un número. Por tanto, Aristóteles, buenamente, no le atribuye a la cantidad número alguno, cuando dice que el número es una cantidad discreta. Es evidente en el caso de los ángeles, porque les corresponde un número, pues, según las Escrituras, “centenares de miles de decenas le servían”.

201. [Tercer argumento] La oración no es cantidad. Es evidente: no es continua, ni discreta. Pues si se considera en la mente, es cualidad, porque constituye cierto concepto; si en la voz, o una de dos: o se admite como significativa, y así se ubica en el género del signo, y por tanto no es cantidad; o bien se admite en cuanto es cierto ente natural, y entonces la oración es un “aire articulado”, y en consecuencia se halla en el predicamento de la sustancia. Pero si, por el contrario, es un accidente, producido a partir de la “reverberación” en el aire, se colocará en el predicamento de la cualidad.

202. [Cuarto argumento] Ninguna cantidad es continua, por tanto, cuanto Aristóteles dijo al respecto, está mal dicho. Es evidente, porque toda cantidad es discreta. Pues todo lo que es continuo puede dividirse; y así no habrá más cantidad que la discreta; y puesto que los verbos tanto en sus divisiones como en sus definiciones conllevan más bien una aptitud que un acto, se sigue que todo lo que es continuo debe decirse que es discreto.

203. [Quinto argumento] Contra la última propiedad de la cantidad, es decir, aquella según la cual se dice que algunas cosas son iguales o desiguales; ello no es propio, de acuerdo con el cuarto modo de la propiedad, porque le conviene a la sustancia. Es evidente: conviene a la sustancia en razón de la esencia. Hay, en efecto, especies de animales, desiguales en grado quiditativo de perfección; y de manera semejante se dice que dos blancuras son iguales o desiguales en razón de su extensión o intensidad. Asimismo, tampoco, resulta propio lo dicho, porque al predicamento de la relación es a quien corresponde lo igual o lo desigual; no, por lo tanto, al predicamento de la cantidad.

204. [En contrario] En contra está la autoridad de Aristóteles quien tanto establece la división de la cantidad, en discreta y continua, como también establece su definición y propiedades en el texto.

205. Conclusión para la cuestión. ¡Haya una sola conclusión para la cuestión! A saber: así como verdaderamente es cantidad aquella por la cual se dice que algo es cuantificable, puesto que no existe sino lo que es continuo cuantificable, cuyas partes se unen en un solo término común, así también hay algo que es cuantificable a discreción, cuyas partes no se juntan.

206. [Razón de la primera parte de la conclusión] Pues la forma es la que da el ser y definición de la cosa, como la blancura da el ser de lo blanco y su denominación; por tanto la cantidad, que también es una forma accidental, da el ser de lo que posee cantidad y su denominación. En efecto, así como no se dice que alguien es blanco por su cantidad de blancura, así tampoco se dice que lo que posee cantidad lo sea por su cualidad.

207. [Razón de la segunda parte de la conclusión] Que no existe la cantidad sino continua y discreta, es evidente: porque ninguna cosa que posee cantidad constituye una cosa distinta, a no ser aquella cuyas partes se dividen en acto, y aquella cuyas partes no se dividen en acto. En efecto, no puede designarse otra cosa distinta, a menos que sus partes sean actualmente divisibles, y se dice entonces que es una cantidad discreta; y si no son actualmente divisibles, se afirma que es continua; por lo tanto, Aristóteles, estableció, óptimamente, la definición y división de la cantidad. Por lo demás, la cuestión aparecerá con mayor claridad gracias a la solución de los argumentos. En vista de lo cual, ha de responderse el argumento de acuerdo con lo siguiente.

208. [Solución para el primer argumento] En el primer argumento viene a incidirse en una dificultad, a saber: si acaso una y la misma cosa puede ponerse, directamente y de por sí, en diversos predicamentos. A ello hemos de contestarse que, aun cuando algunos doctores piensan lo contrario, es necesario aplicar la regla fundamental a toda la doctrina de los predicamentos: ningún término se pone en diversos predicamentos según una misma significación, ni tampoco alguna cosa asumida formalmente, porque, de ser así, se destruiría todo el arte de los predicamentos, definido por Aristóteles, quien quiso establecer esas diez voces simples, a efectos de que en ellas se entendiesen todos los entes del mundo. Y así las distinguió, para que, de ningún modo, convengan unas con otras, a la vez; sino más bien para que se distingan realmente. No repugna, sin embargo, que alguna cosa se ponga en diversos predicamentos, según diversas significaciones, como sucede con la ciencia, que se pone en el predicamento de la relación en tanto que se ordena respecto de lo que es cognoscible; pero, en tanto que es cualidad, y cierto hábito en particular, se pone en el predicamento de la cualidad, en su primera especie; como también ocurre con el pie que, si se considera como parte del hombre, se pone reductivamente en el predicamento de la sustancia; sin embargo, en cuanto constituye una medida, se ubica en el predicamento de la cantidad. Así, el modio, la ánfora y el tonel, si se consideran en razón de la figura, están en el predicamento de la cualidad, en la cuarta de sus especies; pero si en razón de la medida, se ubican en el presente predicamento.

209. Así, pues, al primer argumento debe contestarse que, aun cuando la línea se coloca en el predicamento de la cantidad, las pasiones de la línea, como el triángulo, el círculo y semejantes, verdaderamente están en el predicamento de la cualidad (en la cuarta especie de la cualidad, para mayores señas), porque son pasiones de la cantidad. En efecto, formalmente, se llaman figuras las que corresponden a la cualidad. Ni es inconveniente que la pasión de un solo predicamento se ponga en otro, como también dijimos que una sola cosa puede ponerse en diversos predicamentos, según una u otra consideración diversa. Y así también el cubo se pone allí en el predicamento de la cualidad. Es más, estas figuras de cantidad continua convienen, incluso, a la cantidad discreta, tal como Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica*, comentario 19, llama “números” a los que hacen tales figuras compuestas. Pues, así como, en superficie, el triángulo es una figura plana, y en cuerpo, el cubo es una figura corporal, así el “novenario” se dice número superficial, triangular, trilatero, porque consta de tres veces tres; y así el 27 es cubo, pues tres veces el tres son 27. Y así estos números absolutamente están en el predicamento de la cantidad, aunque en razón de la figura se hallen en el predicamento de la cualidad. De manera que, si dices que un número tal es “novenario”, debe ponerse en el predicamento de la cantidad; pero si dices que es triangular, debe ponerse, en razón de la figura, en la cualidad.

210. [Solución al segundo argumento] Para solucionar el segundo argumento, es necesario distinguir, a propósito de la unidad, si se asume trascendental o, más bien, predicamentalmente. Pues, de asumirse trascendentalmente el término “uno”, entonces cualquier cosa del mundo, por el hecho de ser, es “una”, puesto que, como si se tratase de una propia pasión suya, es convertible con el ente, del cual, en opinión de santo Tomás, se distingue según la razón; o, como se dice en palabras de Escoto, se le asume formalmente. De acuerdo

con este modo, cualquier cosa del mundo, aunque sea incorporea e indivisible, se dice que es “una”. Y así no sólo se asigna un número a los ángeles, sino también a Dios (¡como que son tres personas distintas en una sola esencia!)

211. La unidad se asume, en un segundo modo, en tanto sigue la división de la cantidad, que es principio del número, y se llama unidad predicamental. Y ésta, de ningún modo, puede hallarse en las cosas espirituales. Pues, a decir verdad, ahí donde no hay cantidad, que pueda dividirse actualmente, no habrá razón de unidad.

212. [Solución para el tercer argumento] Acerca de cuanto dice el tercer argumento sobre la oración, debe contestarse que ni en la mente ni en la escritura ni en la voz ésta puede asirse, al modo como lo prueba el argumento; si bien, puede asumirse en tanto es nombre de una cosa cuya medida resulta discreta sucesivamente. Debe decirse, en fin, que la oración es cantidad discreta no en razón de las sílabas que tiene, sino en razón de cuán breves o largas son ellas. De esta manera, la oración es una especie subalterna, que contiene bajo de sí innumerables especies especialísimas, como sucede al juntar las especies de “pies”, “versos” y demás medidas métricas, como, por ejemplo, el espondeo que consta de dos sílabas largas, como “gentes”; o el pírrico, que consta de dos breves, como “Deus”; o el yambo que consiste en una sílaba larga y una breve, como “Deos”; o el troqueo que resulta de una larga y una breve, como “tempus”. De igual modo ocurre con los trisílabos, como, por ejemplo, “molosus”, que consta de tres sílabas largas; o el tríbraco en que se suceden tres sílabas breves; y, en fin, demás especies métricas.

213. Dentro de esta especie de oración, colócanse los nombre de los distintos metros, como el metro, el verso, el hexámetro, el pentámetro, el sáfico, el adonio, etcétera. Y los que están en la misma especie de cantidad no sólo se hallan en la voz, sino también en los instrumentos sonoros, según su cantidad métrica, como si se extrajeran de la voz.

214. [Solución para el cuarto argumento] Al cuarto se responde que es acertada la división de la cantidad; no se sigue, empero, que toda cantidad sea discreta, aun cuando los modernos concedan tal acerto. Sin embargo, adviértase que esto va contra Arsitóteles. En efecto, no se dice que la cantidad sea continua, por el hecho de que no pueda dividirse; antes bien, se le designa así, porque sus partes se unen respecto de un solo límite común que no puede considerarse como cantidad discreta. Y pese a ser verdadero que toda cantidad continua podría ser discreta, si resulta divisible, sin embargo, no se sigue que los miembros de su división coincidan. Por ello, lo uno y lo múltiple realmente se oponen, como lo enseña Aristóteles en el libro X de la *Metafísica*, text. 17.

215. [Solución para el quinto argumento] Al quinto argumento se responde concediendo que la desigualdad existente entre las especies sucede en vista de su perfección esencial. Sin embargo, esto no va contra Aristóteles. Pues, cuando se dice que ello les es propio, según el cuarto modo de la cantidad, ya que, según ella, unas cosas se dicen iguales, en tanto que otras, desiguales, se habla de la igualdad o desigualdad en su extensión, lo que no podría hallarse verdaderamente, al omitir la cantidad. Y tan es propiamente suyo que, de hallarse en otra parte, ello no acontecería sino metafóricamente, por similitud con la cantidad, porque todo es mensurable dispuesto en unidades. Por ejemplo, si se dice que dos sustancias son igualmente perfectas, es porque tienen los mismos grados de perfección. Y si una excede a la otra, será porque una tiene mayores grados que la otra. Así, si una cosa es igual de blanca que otra, es necesario que tenga los mismos grados; si, por el contrario, es desigual debe tener mayores grados, sea en intensidad o sea en extensión. Es más, la cantidad de la virtud se pone en las cosas espirituales; y en las divinas hay igualdad, en las cuales, sin embargo, no puede sopesarse su cantidad de mole. Pero, como dice san Agustín, en el libro VIII *De la Trinidad*, en las cosas que están en una masa grande, ello es mayor que mejor.

216. [Solución formal para el argumento] En suma, debe decirse que la igualdad y la desigualdad formalmente significan el predicamento de la relación, aunque fundamentalmente designen la cantidad, como sucede con toda persona que sea padre, quien formalmente indica la relación, y fundamentalmente la sustancia. Y así no repugna, como quedó dicho arriba, que la igualdad y la desigualdad se pongan en el presente predicamento en razón de su cantidad; y por cuanto atienden a algo, se pongan en el predicamento de la relación.

II

217. Cuestión segunda: si acaso la cantidad se distingue de una cosa “cuanta”.

218. Esta cuestión es puesta a discusión por casi todos, tanto en la dialéctica como en la física, y también en la metafísica. Y equivale a preguntar si acaso aquello que es un “cuanto” es distinto de la sustancia misma, en algo. Vayamos, pues, a argumentar en primer lugar por la vía del no, con los siguientes argumentos de por medio.

219. Primer argumento. Se prueba que la cantidad no constituye un accidente distinto, con el siguiente argumento común. No han de pluralizarse los entes sin necesidad; pero todo lo que, de modo verdadero, nos ha sido transmitido por los filósofos, puede mantenerse a salvo, sin que la cantidad se considere como un accidente distinto de la sustancia y de la cualidad; por tanto, no debe concederse dicha diferenciación. Pero una cosa, esencialmente, constituye una cantidad, a la vez que también, esencialmente, constituye una sustancia. Este aserto puede probarse: porque la función de la cantidad es extender las partes y hacer que ellas se distingan, pero esto también lo obtiene, esencialmente, la sustancia, y de manera semejante la cualidad. Lo que es evidente, porque, en el supuesto de que la sustancia se distinguiera de la cantidad, Dios podría conservar la sustancia sin su cantidad, como en el sacramento se conserva su cantidad, sin la sustancia del pan. Por lo tanto, si la sustancia del pan permaneciese sin tal cantidad, ¿acaso sus partes se confundirían, y no más bien se distanciarían unas de otras? o ¿existirían todas en algo indivisible?

220. Segundo argumento. Si la cantidad fuese distinta de la sustancia y de la cualidad, se seguiría que las especies cuantitativas se distinguirían entre sí, por semejantes razones. Y en consecuencia el punto sería distinto de la línea, y la línea de la superficie, y la superficie del cuerpo; pero esto es falso. Pues si el punto fuese distinto de la línea, por lo tanto Dios podría separar los puntos de la línea. Incluso, una vez separados éstos, las partes de la línea, permanecen unidas y continuas; de modo que, así, el continuo será divisible en cualquiera de sus partes, lo que va contra Aristóteles y la verdad. Pues, por ello, se dice que el continuo es infinito, porque no puede dividirse en acto, en todas sus partes. Argumento semejante puede elaborarse a propósito de la línea, respecto de la superficie, y a propósito de la superficie, respecto del cuerpo.

221. Tercer argumento. Si la cantidad continua es un accidente distinto de la misma cosa que posee dicha cantidad, se seguiría que, por razones semejantes, también sucedería así con la cantidad discreta, esto es, el número se distinguiría de las cosas numeradas que, ciertamente, él numera. De aquí que el ternario constituiría una forma, y el cuaternario otra. Pero esto es falso. Pues, de ser así, si el ternario fuese un accidente de tal naturaleza, tras numerar tres hombres, éste estaría en ellos tres a la vez, como en su sujeto adecuado, y no una parte en uno; pero repugna que una misma cosa esté en tres distintos sujetos, de tal manera que tres hombres se distinguen entre sí.

222. [En contrario] En contra está la autoridad de Aristóteles en el texto donde habla de la cantidad como de un accidente realmente distinto de su sujeto, de la misma manera que la cualidad se distingue del suyo. Y, por lo común, todos los antiguos, tanto los filósofos como los teólogos, así lo entienden.

223. Opiniones varias a propósito de la cuestión. Sobre la cuestión hay dos opiniones divergentes, la nominalista y la realista. Y de entre los nominalistas, el autor que ocupa el primer sitio es Guillermo de Ockham quien, en los capítulos 44 y 45 de su *Dialéctica*, establece que ninguna especie cuantitativa se distingue de la sustancia, ni de la cualidad, sino que cualquier sustancia es su cantidad y cualquier accidente corporal es su cantidad, y hay tantos accidentes corporales en el leño cuantas cantidades tiene; de modo que el color es su cantidad, el sabor es la suya, etcétera. Y así va exponiendo, consecuentemente, todas las especies cuantitativas; y adrede se detiene en la segunda, para cuya comprensión sirva el siguiente ejemplo. El término “línea” significa una cosa, a saber, la línea, connotando que puede dividirse solamente según una dimensión; y así continua hablando de las demás. Las principales razones de su opinión son las que han sido expuestas al principio.

224. Segunda opinión. En el otro extremo, la opinión opuesta la sostienen los realistas. Y aún entre los realistas surgen diferencias al hablar sobre la cantidad discreta, como lo señalaremos en la solución de los argumentos. Los realistas afirman que la cantidad se distingue de la misma cosa que la posee, como los accidentes se distinguen de su sujeto. Así lo determina santo Tomás en la *Suma teológica* Ia, q. 77, a. 2, y también el Doctor sutil en el libro II de las *Sentencias*, d. 12, y libro IV, d. 12. Por tanto, los realistas sostienen que la cantidad continua es un accidente, en vista del cual resultan extensivas las partes de la sustancia. Pues en razón de la cantidad <un miembro corporal>, se considera “cabeza” en vez de “pie”, en un lugar aparte; y en razón de la cantidad la sustancia misma se divide, es capaz de experimentar movimiento y tiene otras acciones. Por ello, el cuerpo predicamental de la sustancia es sujeto del cuerpo predicamental de la cantidad. Pues una sustancia corporal consiste en que tenga capacidad para la cantidad. Y que la sustancia sea indivisible, dada su naturaleza, significa que no tiene capacidad para la cantidad.

225. Cada una de estas opiniones parece tener su propia probabilidad, porque no pueden demostrarse ni la una ni la otra. Y por ello es necesario proponer lo que es más probable, con las siguientes conclusiones de por medio.

226. Primera conclusión. Así como es imposible que la cantidad sea una sustancia “cuantificable”, así también resulta imposible que ella sea una cualidad extensible. Esta conclusión, expresamente, la establece Pablo Véneto en sus comentarios al libro II de la *Metafísica*, capítulo 2, y la prueba con innumerables autoridades en Aristóteles y el Comentador. Y, además, Aristóteles dice en el libro VII de la *Metafísica*, comentario 8: “llamo materia a la que, según sí, ni es “cuanto”(sc. cantidad), ni es “cual”(sc. cualidad), al ser ella potencia para todo”. Y el Comentador dice, en el libro I de la *Física*, comentario 64, afirma: “quien diga que la materia es un cuerpo, se equivoca”.

227. Y se prueba. Si la cantidad fuese sustancia, la sustancia sería perceptible por sí misma, lo que va contra Aristóteles, en el libro II *Del alma*, texto 61. Y de ello puede darse prueba. Pues esta cosa en particular es perceptible por sí misma, una vez demostrada su cantidad, y esta cosa en particular es sustancia, por tanto la sustancia es perceptible por sí misma. De modo idéntico, se seguiría que, si la cantidad es sustancia, la sustancia sería un accidente, lo que va contra la verdad y contra Aristóteles, en los libros VI, VII y VIII de la *Metafísica*. La consecuencia se prueba: porque toda cantidad es un accidente; pero alguna cantidad es sustancia; luego alguna sustancia es un accidente, ubicable en la tercera figura, llamada “Datisi”.

228. La segunda parte de la conclusión pruébase así: <en primer lugar>, porque si la blancura fuese una cantidad extensible, se seguiría que el sensible propio sería el sensible común, lo que va contra Aristóteles, en el libro II *Del alma*, comentario 54, pues el color es un sensible propio, y la cantidad, un sensible común, como Aristóteles lo explica allí mismo. Y en segundo lugar, pruébase así: se seguiría, contra el parecer de Aristóteles, que la alteración sería la

aumentación. Es evidente, porque la calefacción surge de inmediato ante el calor extenso; por lo tanto, ante una mayor cantidad; en consecuencia, la alteración sería la aumentación, lo que, sin embargo, niega Aristóteles en el libro I *De la generación*, comentario 27, y en el libro V de la *Física*, comentario 22. Y, finalmente, Pablo Véneto concluye, en el pasaje citado, que la cantidad al no ser sustancia sino un accidente, y no relacional, porque ningún accidente relacional tiene parte fuera de la parte, es un accidente absoluto; porque, como cualquier cantidad es un ente, y no una sustancia, será un accidente; y no es un accidente relacional, entonces, será absoluto, como se dice en el libro V de la *Metafísica*, comentario 92.

229. [Última razón] Por último, depuestos tanto los argumentos como las autoridades aducidos por nuestro maestro Soto, se prueba la conclusión, a saber, que la cantidad es algo distinto de la sustancia. En efecto, en el sacramento del altar, no permanece la sustancia del pan, como lo sostiene la fe católica; y entonces o permanece la cantidad o no. Si es positiva la respuesta, se sigue que la conclusión es verdadera; si es negativa, se sigue que las cualidades allí existentes no se hallan en ningún sujeto. Por consiguiente, cuando la hostia consagrada se calienta o se enfría, el calor o el frío no son recibidos en ningún sujeto, porque no <se ubican> en la cantidad que, evidentemente, no existe allí, ni en la sustancia, porque es nula; por tanto no residirán en ningún lado; pero esto resulta inadmisibles en la filosofía; es necesario, por tanto, o conceder que ocurre multiplicado número de milagros, o concluir que, verdaderamente, allí permanece la cantidad, en la cual todos los accidentes vienen a existir como en un sujeto.

230. Segunda conclusión. Tampoco el número, que se considera cantidad discreta, se distingue de las unidades que lo componen; ni tampoco la unidad se distingue de la cantidad continua. Esta conclusión se anota porque cuantos realistas proponen que, entre la cantidad y la sustancia, media una distinción real, dicen que la unidad de cualquier individuo que posea cantidad, es cierta cosa indivisible, añadida a la cantidad. Y, por consiguiente, afirman que el número de tres piedras, que adquiere significación por causa suya, ni indica tres piedras asumidas a la vez, ni señala sus unidades; sino que, formalmente, significa una sola y simple forma que está en todas las tres, en vista de la cual consideran que es el ternario el que mejor la expresa. Y, según ellos, la razón es porque, formalmente, nada se pone en predicamento, si no es un ente real y simple; por tanto, como el ternario y el cuaternario son distintas especies de cantidad, se sigue que, así como la línea designa una cosa que es una sola entidad, y la superficie otra cosa, así también el ternario indica una sola forma específica, y el cuaternario, otra sola.

231. [Es contra esta fabulación de la mente, que se ha propuesto la conclusión] En efecto, la unidad por la cual yo soy único, es una cosa indivisible, distinta de mi cantidad. Lo que, persuasivamente, puede convencer, porque cualquier cosa del mundo, por el mero hecho de ser un ente, es única en unidad trascendental, y por el mero hecho de ser una cosa constituida de cantidad, es única en unidad predicamental. Ahora bien, que el número no designe una simple forma distinta de cuantas cosas numera, existente en ellas, se prueba, porque el intelecto no capta cómo es posible que una sola forma exista en tres, como quedó probado arriba, y que la cantidad advenga en ella; por lo cual es una unidad, porque no es múltiple en acto, y es tal sin sobreñadidura de algo. En este sentido es pertinente entender a Aristóteles y santo Tomás; y así tres unidades de tres hombres o piedras son el número ternario. Y no hay necesidad de sobreañadir otra unidad. Y las especies diversas, como son el ternario, el cuaternario y semejantes, se constituyen por la unidad. Pues el binario al sobreañadirle la unidad, hace el ternario, que da lugar a una especie distinta del número, y al añadir la unidad al cuaternario, resulta una especie más. Así lo entiende santo Tomás en el libro VIII de la *Metafísica*, lección 3.

232. Corolario. Con base en lo cual, se deduce su división: uno es el número que numera, por ejemplo, el alma o su concepto; y otro es el número numerado, que es el que está en las cosas. Y aun éste es doble: formal y material. Formal es aquel que designa unidades, en tanto se

consideran abstraídas de esta o aquella materia en particular; y material es el que se presenta en el caso de tener tres piedras, tres hombres, etcétera. De aquí que todos los ternarios sean de la misma especie, aunque materialmente difieran. Y, en fin, si alguno de los antiguos dijera que el número es una cosa simple distinta de las cosas que él número, es necesario pensar que lo dijo “de buena fe”, o si lo dijo, como por estar dormido, no ha de creérsele.

233. [Solución para el primer argumento] A los argumentos en contra, se responde que no resulta vano establecer que la cantidad es una cosa distinta de la sustancia y de la cualidad. Antes bien, ello es necesario para que se extiendan las partes de la sustancia en un lugar. En efecto, la sustancia corpórea no se separa de la incorpórea a no ser porque la corpórea tiene capacidad para la cantidad, que provoca la extensión de sus partes. Pues la sustancia, de suyo, no indica ninguna cantidad. Y así no determina ningún lugar, ni grande ni pequeño, para sí misma. Por ello concedemos que, en el sacramento del altar, Cristo está allí sustancialmente; ni hay necesidad de que sea tanta la cantidad de la hostia cuanta es la de Cristo mismo, porque no hay mutación de cantidad en cantidad, sino de sustancia en sustancia. Y así Dios puede separar la sustancia de la cantidad, y conservarla, aun cuando Capreolo no lo conceda en el libro II de las *Sentencias*, distinción 17. Pablo Véneto, en cambio, sí lo afirma en su *Metafísica*, capítulo 13. En consecuencia, debe decirse que tal sustancia es por completo inmóvil, cualquiera sea el género de su movimiento; de manera que permacerían las partes de la sustancia tal y cual eran, cuando existía la cantidad. Pero, tampoco, por esto, es una cantidad superflua, porque Dios la supliría a su vez.

234. [Solución para el segundo argumento] En cuanto al segundo argumento, se concede que en toda especie de cantidad así sucede, a saber: que se distingan unas de otras a la vez. Y cuando argumentas, a propósito del punto, que si fuese distinto de la línea, sería un accidente indivisible, y demás objeciones, debe decirse que el punto no tiene un sujeto que le sea adecuado, tal como es él; sino que halla uno inadecuado en la línea, porque el punto, esencial y primeramente, no se ubica en la sustancia, si no en razón de la línea, como tampoco la superficie, si no en razón del cuerpo. Sólo el cuerpo se ubica en la sustancia como en un sujeto adecuado, y las otras especies se colocan en la sustancia pero de modo inadecuado. Y cuando infieres, como por consecuencia lógica de lo anterior, que Dios puede separar todos los puntos de la línea, se niega, porque ello repugna, porque, de ser así, se seguiría que determinada cosa continua sería divisible en todas sus partes, pues si es continua no puede dividirse en acto, y si es divisible en acto, no es continua, aunque Gregorio de Rímini y Maior no tengan inconveniente en conceder que lo continuo puede estar dividido en acto en todas sus partes.

235. [Solución para el tercer argumento] La respuesta del tercer argumento consta en la segunda conclusión, donde quedó demostrado que el número no es una especie distinta de las cosas que numera, sino que él es esas cosas numeradas. Ni el número se divide con base en la cantidad numerada. Ni hay necesidad de establecer un número, como lo establece Jacobo Faber, que sea el número-noción mental; y según las múltiples cosas que son numeradas por él, halla muchos conceptos y ellos sean especies del predicamento de la cantidad. Ni tampoco es necesario aceptar lo que declara Pico della Mirandola: que el número está en el alma, como un instrumento por el cual el alma mide las cosas que le son exteriores, como el “codo” es medida del “pañó”, y no se le llama medida a no ser aplicable, ni tampoco el objeto medido se denomina así si no le fuera aplicable tal medida. Así, el alma lo aplica cuando quiere numerar las cosas; de otra manera, no cabe decir que las cosas están numeradas, ni que el número es su medida. Y así el denario puede aplicarse a diez hombres al igual que a diez caballos. Y dice Pico que estos nombres abstractos, es decir, el binario, el ternario y semejantes, significan un número del alma; pero sus concretos, esto es, el dos, el tres, el cuarto, etcétera, se asumen en lugar de las cosas que numeran, connotando ese número anímico. Y añade Pico della Mirandola que los números

tienen ciertas virtudes naturales y propiedades inseparables por las cuales actúan sobre las cosas exteriores, de modo más perfecto que las cualidades activas de los elementos. Y quienes llegan al conocimiento de tales propiedades de los números, pueden, con aplicar aquellos números a las cosas naturales, producir efectos prodigiosos, lo que, según dicen, pertenece a la magia natural. Hasta aquí Pico.

236. [Argumento contra Pico] Pero estas invenciones parecen concebidas al puro gusto, pues ni consta cómo tales números están en el alma, ni de dónde provenga tal virtud. Por lo cual es suficiente establecer que el número constituye la cantidad de las cosas que él numera, de acuerdo con el sentido declarado.

III

237. Cuestión tercera: si acaso la sustancia material absoluta es indivisible a causa de su cantidad.

238. Primer argumento. Parece que no, porque aun si es material, puede dividirse.

239. Argumento en contrario. Sin embargo, en contra está el hecho de que la división conviene a la sustancia en razón de la cantidad.

240. [Nota: el término “indivisible” tiene dos acepciones] Para la solución, debe notarse que el término “indivisible” se asume de dos modos, o porque indica que algo no tiene partes, como el punto y el alma racional, o bien porque algo no tiene parte fuera de la parte, como la especie sensible.

241. En segundo lugar, debe notarse que, según el parecer de Aristóteles en esta cuestión, el término “cuerpo” se asume de dos modos: en el primero viene a entenderse en tanto corresponde al predicamento de la sustancia, y así designa un compuesto de materia y forma sustancial; en el segundo, viene a corresponder al predicamento de la cantidad, e indica así lo que es tridimensional. Bajo este entendido, se responde a la cuestión con las siguientes conclusiones de por medio.

242. Primera conclusión. A un cuerpo cualquiera, que posea cantidad, puede sucederle que no posea cantidad, al permanecer el mismo cuerpo; otro es el cuerpo que, por ningún modo, puede sucederle que no posea cantidad, al permanecer el mismo cuerpo.

243. Primera razón. Ello resulta evidente al aplicarlo al cuerpo que se ubica en el predicamento de la sustancia, a saber: puesto que la cantidad es un accidente distinto, puede separarse de su sustancia, y sin embargo permanecerá como un compuesto de materia y forma; y así el cuerpo que corresponde al predicamento de la sustancia, como Dios podría quitarle a Pedro toda su cantidad, le permanecerá su racionalidad, su capacidad intelectual, su capacidad volitiva y su capacidad para reír, con tal que permanezcan las especies en el intelecto posible.

244. Segunda razón. La segunda parte de la conclusión también resulta evidente, pues si al cuerpo que se coloca en el predicamento de la cantidad se le quita toda su cantidad, ya no permanecería como cuerpo de tal predicamento.

245. Segunda conclusión. La materia, al estar desprovista de cantidad, sería indivisible en acto, como sucede con la especie que, siendo visible en idéntico medio, tiene todas sus partes en idéntico sitio, multiplicadas a la vez.

246. Razón. La razón es porque, a través de la cantidad, las partes se ordenan y se distinguen, y a la vez se reúnen.

247. Tercera conclusión. La materia, al estar desprovista de cantidad, es divisible, pero no en acto sino en potencia, por cuanto puede, al advenir la cantidad, tener parte fuera de la parte; y podría dividirse en acto, porque puede acontecer que en acto se considere como una

cosa que posee cantidad, lo que, sin embargo, no puede efectuar el punto ni el alma intelectual, puesto que, de suyo, son indivisiblemente simples. Por tanto, por el hecho de que la materia no es cosa que posea cantidad, tiene partes integrales, cualquiera de las cuales puede estar fuera de la otra al advenir la cantidad; aunque sustraída la cantidad, una no esté fuera de la otra.

248. Solución. Por virtud de estas conclusiones, es evidente la solución, a saber: cómo es que la sustancia material, aislada su cantidad, también puede decirse que es indivisible en acto, al modo como lo es la especie sensible multiplicada en su propio medio, que se considera como un accidente intencional, porque, como no tiene parte fuera de la parte, no puede padecer tal división actual. Pese a lo cual, puede decirse que es divisible, pero sólo potencialmente, porque, como dicha sustancia material, aislada también su cantidad, tenga, por la potencia de Dios, sus propias partes integrales que corresponden a su esencia, aunque no suceda una parte fuera de la parte, sin embargo, tras advenir la cantidad, a través de la cual la parte esté fuera de la parte y suceda la extensión de las partes, tal sustancia material puede dividirse. Y aun sin cantidad, puede decirse que es divisible, pero sólo en potencia, y no en acto. Sin embargo, no se sigue de esto que la sustancia material, sin cantidad, sea indivisible, como el punto, porque, de ser así, se seguiría que lo continuo se compondría de indivisibles, lo que va contra Aristóteles en el libro VI de la *Física*, aunque lo conceda Gregorio de Rímini y Maior. Pues si la materia “a”, sucesivamente, pierde cantidad, digamos, tanto la mitad de la primera parte proporcional, como la mitad de la mitad de la segunda parte, y <si se continua>, así, en infinito hasta el término de una hora, para entonces sucederá que en la primera parte de la hora la primer mitad se reducirá al punto, y la segunda, en la segunda, y así seguirá ocurriendo con las demás. Por lo tanto, como la materia “a” está compuesta sustancialmente de aquellas cosas que se dejan en la corrupción de la cantidad, y ellas son indivisibles, se sigue en consecuencia, por oposición contraveniente, que dicha sustancia consta de indivisibles, lo cual es falso.

Capítulo séptimo

De las cosas que se dicen “en relación con algo”

Texto

249. Texto 1. En cambio, se dicen “en relación con algo” aquellas cosas que, lo que son, son el ser de otras cosas, o bien, se dicen “en relación con algo” de algún otro modo, como, por ejemplo, se dice que lo doble es lo que es respecto de otro, pues es el doble de algo, y se dice que lo que es mayor, es mayor que algo, pues se dice mayor respecto de algo; y de manera semejante sucede con las demás cosas que son de esta índole. De aquellas cosas que son “en relación con algo”, también lo son éstas: el hábito, la disposición, la ciencia y la posición, pues lo que son todas éstas, es el ser de otras, o se dicen “en relación con otro” de algún otro modo; pero no otro cualquiera. En efecto, se dice que el hábito es hábito de algo, y la ciencia, ciencia de algo, y la posición, posición de algo; y de semejante modo, las restantes. Así, pues, son “en relación con algo” aquellas cosas que, lo que son, son el ser de algo, o se dicen “en relación con algo”, como se dice que una montaña es grande respecto de otra, pues se dice que una montaña es grande en relación con algo. También lo semejante se dice que es semejante de algo; y demás cosas de tal índole también se dicen “en relación con algo”, del mismo modo. Así, pues, el decúbito, la erección y el asiento son ciertas posiciones; pero las posiciones son “en relación con algo”. En cambio, “estar acostado”, “estar de pie” y “estar sentado” no son posiciones, sino que, denominativamente, se les dice así, por las posiciones mencionadas.

250. Texto 2. También la contrariedad se presenta en las cosas que son “en relación con algo”, pues la virtud es lo contrario del vicio, y la ciencia, de la ignorancia, cada una de las cuales es “en relación con algo”. Sin embargo, la contrariedad no se halla en todas, pues nada es contrario a lo doble, a la mitad, y similares.

251. Texto 3. Parece que las cosas que son “en relación con algo”, también admiten grados, de suerte que tales cosas o son “más” o son “menos”, pues lo símil se dice que es más o menos símil, e igualmente ocurre con lo dísimil, lo igual y lo desigual, cada uno de los cuales son “en relación con algo”, puesto que lo símil se dice que es símil de algo, y lo dísimil, dísimil de algo y lo inigual, inigual de algo. Sin embargo, no todas ellas obedecen esta ley, pues lo doble no se dice que sea más o menos doble, ni ninguna cosa de tal índole.

252. Texto 4. Además, todas las cosas que son “en relación con algo” se dicen respecto de las cosas que son correspondientes. En efecto, el siervo se dice siervo del señor, y el señor se dice señor del siervo; y el doble, doble de la mitad, y la mitad, mitad del doble, y en las demás ocurre de semejante modo; aunque, a veces, su flexión difiere en caso. En efecto, el conocimiento se dice conocimiento de lo cognoscible, y lo cognoscible, cognoscible por el conocimiento; y la sensación se dice sensación de lo sensible, y lo sensible, sensible por la sensación.

253. Pero, en ciertas ocasiones, parecerá que no llegan a ser correspondientes si aquello en relación con lo cual se dicen, no se ha designado apropiadamente; sino que ha errado el que lo designa. Por ejemplo, si se designa el ala como propia del ave, no son correspondientes el ave y el ala, pues, no se ha designado antes y con propiedad el ala respecto del ave, pues no se dice que el ala sea aquello por lo cual el ave es, sino aquello por lo cual las alas son: en efecto, las alas son propias de muchas otras cosas que, consta, no son aves. Por lo que, si se designa de manera apropiada, buenamente llegarán a ser correspondientes, por ejemplo, si se dice que el ala, como alado, es ala, y lo alado, como ala, es alado.

254. Y, a veces, es necesario establecer un nombre, si no se ha impuesto un nombre respecto del cual haya sido fijada su designación, como si se designa el timón como propio del navío, su designación no viene bien establecida: en efecto, no se dice que el timón del navío sea aquello por lo cual el navío es, pues hay navíos a los cuales no corresponde ningún timón. Pero, quizás, habría una designación más adecuada, si el timón se dijera timón de lo que es conducido por el timón, o se definiera de algún otro modo semejante, pues no se le ha impuesto un nombre <disponible>. Y son correspondientes, si tienen una designación adecuada: en efecto, lo que es conducido por el timón, es lo conducido por el timón. Del mismo modo ocurre en las demás cosas, como la cabeza sería designada con mayor propiedad si la dijéramos de lo que tiene cabeza, que si, del animal: en efecto, no por el hecho de tenga cabeza es por lo que es animal, pues numerosos animales carecen de cabeza. De esta manera, alguien asumirá facilísimamente aquellas cosas a las cuales no se les han impuesto nombres, si a partir de las voces propuestas en primer término, también les impone nombres que sean correspondientes con las primeras, como puede intuirse en las anteriormente citadas, en donde se designó lo alado en razón del ala, y lo conducido por el timón, en razón del timón.

255. Así, pues, todas las cosas que son “en relación con algo”, si alguien las define con propiedad, sanamente se dicen respecto de aquellas que son correspondientes. Pues si cada una de ellas se designa respecto de cualquier cosa, y no respecto de aquella de acuerdo con la cual se dice, no hay correspondencia razonable, y ninguna de aquellas que se dicen sin correlación con las que son correspondientes y tienen nombre, es correspondiente, si no se designa respecto de aquello que se dice, sino respecto de algún accidente. Por ejemplo, si el siervo no se designa respecto del señor, sino del hombre o de lo bípedo o de cualquier cosa semejante, no habrá una correspondencia debida, pues no hay una significación adecuada.

256. Además, si fuera designado apropiadamente aquello respecto de lo cual se dice, una vez suprimido todo lo demás que es accidental y dejado solamente aquello respecto de lo cual se designa con propiedad, <cada una de ellas> se dirá debidamente respecto de ello, como si el siervo se dice respecto del señor, una vez suprimido todo lo que es accidental al señor, es decir, el ser bípedo, el ser capaz de conocer o el ser este hombre en particular, y dejado única y exclusivamente el señor, el siervo siempre se dirá siervo respecto del señor, pues el siervo se dice siervo respecto del señor. Por lo que, si no fuera designado apropiadamente aquello respecto de lo cual se dice, una vez suprimido lo demás y dejado sólo aquello respecto de lo cual se ha designado, <cada una de ellas> no se dirá debidamente respecto de ello. En efecto, desígnese el siervo respecto del hombre, y el ala respecto del ave, y al señor sustráigase el ser hombre: el siervo no se dirá debidamente respecto del hombre. Pues, al no haber señor, tampoco hay siervo. De manera semejante, sustráigase a lo alado el ser ave: sin duda, ulteriormente, no habrá ala respecto de ello. Pues si no existe lo alado, no existirá el ala de cualquier cosa. Por lo cual es necesario que cada cosa se asigne respecto de aquello de acuerdo con lo que se dice apropiadamente. Y ciertamente si se ha impuesto un nombre, es fácil su designación; pero si no es así, quizás es necesario ponerle un nombre. Por lo que si se designa de este modo, las cosas que son “en relación a algo”, todas se dirán debidamente respecto de las que son correspondientes, como resulta evidente.

257. Texto 5. Ahora bien, parece que las cosas que son “en relación con algo” existen simultáneamente por naturaleza; y, ciertamente, en muchísimas de ellas es verdadera esta afirmación, aunque en otras determinadas no lo es. En efecto, lo doble y la mitad existen en simultaneidad, pues si existe la mitad, existe lo doble, y a la inversa; pues si existe el siervo, también existe el señor; y de modo semejante ocurre en las demás. Es más, estas cosas se eliminan mutuamente. Pues si no existe lo doble, no existirá la mitad, y si no existe la mitad, no existirá lo doble. Del mismo modo, sucede en las restantes cosas que son de razón semejante.

258. Sin embargo, no en todas las cosas que son “en relación con algo”, esto parece ser verdadero, es decir, que sean simultáneas por naturaleza, pues lo cognoscible parece que existe antes que el conocimiento. En efecto, en su mayoría, nosotros asumimos los conocimientos de las cosas que son anteriores; y en pocas cosas o, mejor dicho, en ninguna cosa, parecerá que el conocimiento llega a ser algo simultáneo con lo cognoscible. Además, si lo cognoscible se suprime, se suprime también el conocimiento; pero si se suprime el conocimiento, no se suprime lo cognoscible. Pues si no existe lo cognoscible, no existe el conocimiento, pues, en absoluto, habrá conocimiento de algo. Por el contrario, si no existe el conocimiento, nada prohíbe que exista lo cognoscible: en efecto, el conocimiento de la cuadratura del círculo, en el supuesto de que sea cognoscible, ciertamente todavía no parece existir; pero su cognoscibilidad misma sí existe. Además, una vez eliminado el animal, ciertamente no habrá conocimiento del animal, aunque, entre tanto, existan muchas cosas cognoscibles de los animales.

259. También así parece considerarse la sensación. En efecto, lo sensible parece anteceder a la sensación, pues si se elimina lo sensible, también se elimina la sensación, pero si se omite la sensación, no se elimina lo sensible. En efecto, las sensaciones se dan en torno al cuerpo y están en el cuerpo; así que, eliminado lo sensible, se quita de en medio el cuerpo, pues el cuerpo mismo es sensible; y si no existe el cuerpo, la sensación también se elimina. Por lo cual sucede que lo sensible suprime consigo mismo la sensación. Pero la sensación no elimina consigo misma lo sensible, pues si se elimina el animal, ciertamente se suprime la sensación, pero no se elimina lo sensible. En efecto, el cuerpo es sensible, como el calor, el frío, lo dulce, lo amargo y todas las demás cosas que son semejantes. Además, la sensación surge junto con lo sensitivo (*sc.* lo dotado de sensibilidad), pues, a un mismo tiempo, la sensación se produce junto con el animal. Lo sensible, en cambio, existe antes de que se origine la sensación. En efecto, el fuego, el agua y

demás cosas de que consta el animal, existen, por completo, antes que el animal o la sensación, por lo cual lo sensible parece existir primero que la sensación.

260. Texto 6. Sin embargo, se presenta cierta duda en este lugar: si acaso ninguna sustancia se diga “en relación con algo”, como de cierto modo parece, o, quizás, esto acontezca en algunas sustancias segundas, pues, en las sustancias primeras, sí es verdadero. Pues ni los todos ni las partes se dicen, razonablemente, “en relación con algo”: en efecto, cierto hombre individual no se dice cierto hombre individual de alguien en particular, ni cierto caballo se dice cierto caballo de alguno en particular. Y asimismo ocurre en las partes, pues cierta mano individual no se dice cierta mano de alguien en particular, sino se dice mano de alguien en particular, y cierta cabeza individual no se dice cierta cabeza de alguien en particular, sino se dice cabeza de alguien en particular. Lo mismo puede decirse que sucede en muchas sustancias segundas, pues el hombre no se dice hombre de alguien en particular, ni el caballo se dice caballo de algo, ni el leño se dice leño de algo, sino que se dice posesión de alguien. Así, pues, es evidente que tales cosas no son “en relación con algo”. Pero en determinadas sustancias segundas hay duda, pues la cabeza se dice cabeza de alguien, y la mano se dice mano de alguien, y cada una de las cosas que sean de semejantes características, se dice del mismo modo, por lo cual parece que estas cosas son “en relación con algo”.

261. Texto 7. Por consiguiente, si se ha asignado la definición de las cosas que son “en relación con algo”, o es absolutamente difícil o imposible ostentar que ninguna sustancia es “en relación con algo”; pero si no se ha suficientemente asignado, sino que son “en relación con algo” las cosas cuyo ser es lo mismo que considerarse “en relación con algo” de algún modo, quizás puede decirse algo respecto de esto.

262. Texto 8. Ciertamente, la primera definición va de acuerdo con todas las cosas que son “en relación con algo”. Sin embargo, que lo que ellas son se diga que es el ser de otras cosas no es lo mismo que el que ellas mismas sean respecto de algo. Así, pues, de esto resulta evidente que si alguien conoce definitivamente alguna de aquellas cosas que son respecto de algo, a la vez conoce definitivamente aquello que se dice respecto de ella. Por lo mismo, también es evidente que si alguien sabe que “esto” es algo, y el ser de las cosas que son “en relación con algo”, es lo mismo que lo considerado, de algún modo, en relación con algo, sin duda también conocerá aquello respecto de lo cual “esto” se considera, de algún modo, en relación con algo. Si, en efecto, alguien desconoce por completo aquello respecto de lo cual “esto”, de algún modo, se considera en relación con algo, tampoco conocerá si esto, lo considerado de algún modo, sea “en relación a algo”. También es evidente en los casos singulares, pues si alguien conoce definitivamente que “esto” es doble, en seguida conocerá definitivamente aquello de lo cual “esto” es doble. Pues si nadie sabe definitivamente que aquello es doble, tampoco sabe, por completo, si es doble; de manera semejante, si alguien sabe que “esto” es más sobresaliente, necesariamente, por ello mismo, sabrá definitivamente respecto de qué es más sobresaliente. Pero, indefinidamente, no sabrá si esto es más sobresaliente que lo de peor condición: en efecto, esta es opinión, no conocimiento. En efecto, ya no conocerá con exactitud que esto es más sobresaliente que lo de peor condición, si, por casualidad, sucediese así: que no halla nada de peor condición que esto mismo (*sc.* lo más sobresaliente). Por lo cual, evidentemente, es necesario que alguien conozca de manera definitiva alguna de aquellas cosas que son “en relación con algo” y, asimismo, que conozca aquello respecto de lo cual se dice aquélla.

263. Texto 9. En cambio, sucede que es posible conocer lo que son la cabeza, la mano y demás cosas, que son sustancias, pero no es necesario conocer definitivamente aquello respecto de lo cual se dicen. En efecto, no sucede que se conozca definitivamente de quién es cabeza esto, o de quién es mano. Por lo cual, estas cosas no serán “en relación con algo”. Por lo que si estas cosas no son “en relación con algo”, verdaderamente es lógico decir que ninguna sustancia es

respecto de algo. En todo caso, es difícil que, quien no ha puesto su entendimiento una y otra vez en estas cuestiones, sostenga, con total vehemencia, dicha aseveración sobre tales cosas; no es inútil, sin embargo, haber dudado a propósito de cada una de ellas.

Glosa

264. Según Zenón y otros filósofos, no se consideraba que este predicamento de la relación constituyera otro predicamento, como lo refiere Alberto Magno con base en Alejandro de Afrodiasias. Ellos pensaban que era común a todos los predicamentos “el decirse respecto de otro”. Pero Platón enseñó que “el decirse respecto de otro” era un ente especial, con cuya doctrina comenzaron la suya propia tanto Aristóteles, su discípulo, como otros más; que, con toda razón, se colocaba tras la cantidad, pues antes de considerar la cualidad en su sustancia, y tras la cantidad misma, sigue sopesar su medida; y que ella es doble respecto de su mitad, y triple, respecto de su tercera mitad, &c.

265. Cuando Aristóteles dice en el texto 5, que “la cuadratura del círculo es cognoscible, y no hay conocimiento de ello...”, el sentido es éste: aun cuando es verdadero que puede haber conocimiento de ello, puesto que podría darse, una vez establecido el círculo, un cuadro que tenga igual área, pues, establecido el círculo, puede darse un cuadrado menor dentro del círculo, y puede darse uno mayor, de modo que podrán ser iguales,⁴⁷⁵ sin embargo, aunque sea cognoscible que el círculo es cuadrado, todavía no se ha descubierto tal conocimiento cognoscible.

I

266. Cuestión primera: si acaso las cosas que se dijeron sobre el predicamento de la relación son verdaderas.

267. En primer lugar se somete a discusión, si Aristóteles expuso debidamente este predicamento en el texto.

268. [Primer argumento] Y parece que no, pues sólo se pone en predicamento lo que tiene un ser real, pero el ser “en relación con algo”, lo es por medio de la operación del intelecto comparante, como el señor se llama así en orden al siervo; y ello sólo sucede porque el intelecto lo entiende y lo compara con este hombre como si fuese superior respecto de otro inferior; y esto no ocurre si no por medio del intelecto.

269. [Segundo argumento] Se dice que algo es cognoscible en orden a la ciencia, como lo sensible, lo es en orden al sentido, y a su vez la ciencia indica un orden respecto de lo cognoscible. Pero esto no se presenta por algo que realmente exista en lo cognoscible ni en la ciencia misma, en tanto que lo cognoscible se refiere a ella; por tanto, no está debidamente expuesto el predicamento de la relación. Que lo cognoscible indique un orden respecto de la ciencia, y sin sobreañadirle nada, es evidente, porque, aun cuando no halla ciencia, existe lo cognoscible; por tanto, lo que se refiere a la ciencia, no existe por algo real, sino solamente por la operación del intelecto.

270. [Tercer argumento] Si la relación fuese un ente real, verdaderamente sería producible, como se producen otros accidentes. Pero esto va contra Aristóteles en el libro III de la *Física*, comentario 10, quien dice que “lo en relación a” no se mueve por sí mismo.

⁴⁷⁵ Arist., *Pb.*, I, text. 11

271. [Cuarto argumento] No se dice que algunas cosas son relativas respecto de su correspondencia, por tanto no es propio decir, según el cuarto modo de la propiedad, que el supuesto predicamento de la relación lo sea por su correspondencia. Es evidente el antecedente. Pues si es un “cuanto”, es “cuanto” por su cantidad, y si es “cual”, es “cual” por su cualidad, y si es calor, es calor por su incandescencia.

272. [Quinto argumento] Ahora bien, la cuarta propiedad expuesta, es general a todos los relativos tanto según el ser como según el decirse; o solamente, según el ser. No se concede lo primero, porque Aristóteles excluye la ciencia y lo cognoscible de esta propiedad. Y si se acepta lo segundo, se argumenta con el mismo ejemplo, pues la ciencia y lo cognoscible lo son por naturaleza, uno y otro a la vez. Por tanto, indebidamente, Aristóteles los relega. Es evidente, porque si lo cognoscible está en acto, también, la ciencia, y a la inversa; y por semejantes razones, si lo cognoscible está en potencia, también, la ciencia. Sin embargo, Aristóteles parece considerar que, si lo cognoscible está en potencia, no se sigue que la ciencia esté en acto.

273. [Argumento en contrario] Pero en contra está la autoridad de Aristóteles quien en el texto define los relativos y sus propiedades.

274. [Nota] Para solución de la cuestión, debe notarse que los relativos son dobles: unos son los que se dicen según el ser; y otros los que ocurren, según el decir, cuya distinción advierte santo Tomás en la *Suma teológica*, Ia, q. 13, a. 7, ad 1, y en *Sobre la potencia*, q. 7, a. 10, ad 11. Según el ser, son relativas aquellas cosas que son relativas de tal modo que no conllevan, principalmente, la cosa de otro predicamento; o, como otros dicen, son aquellas que se han impuesto para significar los estados relativos, como el padre y el hijo, el señor y el siervo, &c.

275. Según el decir, son relativas las que conllevan la cosa con respecto de otro predicamento a la vez, como la ciencia conlleva la cualidad, puesto que se halla en la primera de sus especies, y también indica la relación que guarda con lo cognoscible; y en fin, se llama relativo, según el decir, aquello cuya quiddidad no es el ser respecto de otro, pero que no puede explicarse si no por el orden que mantiene respecto de otro; y lo relativo según el ser, es una cosa cuya quiddidad no es otra cosa que “ser respecto de otro”. Por ello, las cosas que se aducen de esta manera son propiamente “respecto de otro”, porque en verdad cumplen con tales condiciones. Sin embargo, no sucede así con las cosas que se presentan según el decir, porque conllevan la quiddidad absoluta, pero indican su relación. Y los relativos que son según el decirse, como buenamente lo anota Pablo Véneto, no se ponen por igual en dos predicamentos, como algunos modernos piensan; sino que, en primer lugar y principalmente, se ponen en el predicamento de la cualidad, y secundaria y menos principalmente en el presente predicamento, porque, con menor importancia, significan una relación. Por lo cual, en este predicamento, sólo se ponen absolutamente los relativos según el ser, porque únicamente se dicen relativos los que propiamente cumplen con tales condiciones. Y no tienen un ser distinto, salvo el ser de otros o el ser respecto de otro. Pero lo relativo según el decirse no tiene un significado principal respectivo, sino que conlleva la cosa absoluta, como la ciencia. No puede, por tanto, ponerse en el presente predicamento.

276. Y ciertamente ello es evidente, porque los relativos según el decir se ponen principal y absolutamente en otro predicamento, como la ciencia se coloca en el predicamento de la cualidad, y una y la misma cosa no puede ponerse directamente en diversos predicamentos, pues, de lo contrario, todo el arte de los predicamentos establecido por Aristóteles quedaría destruido.

277. [Conclusión para la cuestión] Correctamente, Aristóteles ha expuesto en el texto tanto la división de los relativos como su definición y propiedad, lo que es evidente discurriendo por cada parte del mismo, y resultará notorio por la solución de los argumentos.

278. [Solución para el primer argumento] En el primer argumento se incide en una dificultad de la mayor relevancia para el buen entendimiento de la cuestión y comprensión del

ser relativo. Por lo cual es necesario, antes de llegar al fondo del argumento, aducir algo a este respecto. Dice el Comentador en su comentario 19 al libro XII de la *Metafísica* que los antiguos opinaron que la relación solamente indica un acto del intelecto, por el hecho de que es de mínima entidad, y ciertamente la relación lo conlleva como acción comparativa. Por lo cual, casualmente, Platón llamó “en relación a” a lo que significa los estados mismos, sin acudir a tal orden del intelecto, lo que quiere decir, como lo consideraron los antiguos, que la relación significa la relación misma como un concepto, y “en relación a algo” la significa como una cosa ejercida. Así, la relación significa un acto del intelecto; pero “en relación a” significa la naturaleza de la cosa.

279. [La relación es doble] Por lo tanto, la relación se divide en real y de razón. Es real la que hay entre dos cosas extremas, realmente distintas. Si acaso se distingue de una cosa “que se halle en relación”, o de su fundamento, por el momento no lo contestamos, pues posteriormente lo responderemos, como sucede con el orden de un ejército o el orden de las cosas en el universo, según lo anota el Doctor sutil en su comentario al libro II de las *Sentencias*, dist. 1, q. 5 y santo Tomás en la *Suma teológica* en Ia, q. 13, a. 7 y en *Sobre la potencia*, q. 7, a. 9. Además el Doctor sutil en su comentario al libro I de las *Sentencias*, dist. 31, dice que se necesitan tres cosas para que acontezca una relación real, a saber, que suceda entre entes reales, que sean realmente distintos y que ello ocurra omitida la operación del intelecto.

280. La relación de razón existirá cuando se presente entre dos cosas extremas que no son entes verdaderos. Y en segundo lugar ocurre entre las cosas que no son realmente distintas, pues lo idéntico no se distingue de sí mismo. Y en tercer lugar sucede cuando tal orden o relación no puede ocurrir sin la operación del intelecto, como la justicia y la misericordia en Dios sólo se distinguen recíprocamente por la operación del intelecto. Y por esto dice santo Tomás en su comentario al libro I de las *Sentencias*, d. 2, q. 1, a. 3, 4 y 5, en la *Suma teológica* en Ia, q. 13, a. 4: los atributos divinos no sólo difieren en razón “raciocinante”, sino también en razón “razonada”. A la razón “raciocinante” la llama intelecto o concepto; y “razón razonada” es el concepto objetivo del intelecto o quiddidad de la cosa, que se declara por medio de su definición. Por lo tanto, quiere decir que los atributos de Dios no sólo se elaboran en el intelecto, sino que existen formalmente en la realidad divina, con excepción de que no constituyen dos cosas en él, sino que su distinción es fundamental en Dios, y formal en el intelecto.

281. [Solución al punto central del primer argumento] En cuanto al primer argumento, se niega que la relación no tenga un ser distinto, salvo por la operación del intelecto. Pues, cuando tal relación se presenta entre entes reales, y entre cosas realmente distintas, omitida la operación del intelecto, proviene de la naturaleza de la cosa, como un padre se considera tal en orden al hijo; por tanto, aunque sea verdadero que la relación de razón no existe sino por la operación del intelecto, sin embargo no puede negarse que otras relaciones que son reales, tengan existencia, excluida toda operación del intelecto.

282. [Solución para el segundo argumento] Al segundo argumento debe contestarse que así ocurre, a saber, que lo cognoscible se refiere a la ciencia, como la ciencia a lo cognoscible; y cuando infieres que ello no ocurre por algo real, sino solamente por la operación del intelecto, se niega la premisa menor, pues la ciencia realmente se refiere a lo cognoscible, excluida toda operación del intelecto, puesto que no puede haber ciencia, sin que lo sea de algo cognoscible; y sin embargo lo cognoscible se refiere a la ciencia por medio de la operación del intelecto, porque nada real existe en lo cognoscible mismo, cuando la ciencia se da a partir de su mismo acto. Y así sucede en los relativos según el decir, que la creatura se refiera realmente al creador, existiendo una relación real en la creatura; pero tal realidad no corresponde al otro extremo, a saber, al creador. Es suficiente, por tanto, que la relación sea cierta realidad, incluso en los relativos según

el decir, pese a que no se encuentre en ambos extremos. De esto trataremos con mayor amplitud en nuestra *Resolución teológica*.

283. [Solución para el tercer argumento] Cuando dices que si la relación fuese un ente real, sería producible como sucede con otros accidentes, lo concedo. Pero, cuando argumentas que esto va contra Aristóteles quien dice que “lo en relación a” no se mueve por sí mismo, lo negamos. Pues Aristóteles, con tales palabras, no quiere afirmar que la relación no es algo real, ni tampoco niega de modo absoluto su generación; sino más bien dice que la relación propiamente no se produce, sino que es producida junto con otra cosa. Pues ella resulta respecto de la producción del fundamento, por ello no se da un movimiento por sí mismo en cuanto a ella, sino que el movimiento por sí mismo se da respecto del fundamento, y respecto de la relación no ocurre por sí mismo, sino mediante el fundamento. Pues más allá del movimiento de la generación, que acontece respecto de la sustancia, se ubica el aumento, que sucede respecto de la cantidad, y así se obtiene lo igual o lo desigual, que es una relación, lo doble y lo subdoble. Y se considera alteración la que constituye un movimiento respecto de la cualidad, y así se obtiene en consecuencia lo similar y lo disímil. Y se considera un movimiento respecto de “donde”, aquel respecto del cual se obtiene en consecuencia lo cercano y lo lejano. De esta manera se deja ver cómo respecto de la relación no ocurre un movimiento propio y por sí mismo, sino respecto del fundamento al que sigue la relación como consecuencia.

284. [Solución para el cuarto argumento] En respuesta al cuarto argumento, se concede que no es propio, según el cuarto modo de la propiedad, que los relativos se llamen así respecto de su correspondencia. Pues, aunque ella conviene a los relativos según el decir, también conviene a todos los denominativos. De esta manera, el justo, por la justicia, es justo, y el sabio, por la sabiduría, sabio, y el “cuanto”, por la cantidad, es “cuanto”, &c.

285. [Solución para el quinto argumento] En el quinto argumento se entra en contacto con una duda (¡Aristóteles en mano!), a saber: de qué manera, como él mismo lo ejemplifica, algunos relativos no existen simultáneamente por naturaleza, como la ciencia y lo cognoscible, pues puede existir lo cognoscible, y no la ciencia, como la cuadratura del círculo es cognoscible, sin que halla ciencia de ella. Pues si ambas cosas se asumen en acto, son simultáneas por naturaleza, y sucede de manera semejante si ambas se asumen en potencia. Así lo entendió Amonio y otros antiguos expositores. Y a propósito de esta duda, san Agustín dice en el cap. 2 de sus *Categorías*: “hay quienes, acerca de esta definición, quieren suscitar una cuestión superflua, afirmando que puede encontrarse respecto de algo un referente que, antes y después de proferirse, debe decirse de ese algo, de modo que también parezca que estas dos cosas (*sc.* el referente y ese algo) no están unidas ni cuando surgen ni cuando llegan a su fin, y dan los ejemplos de lo cognoscible y el conocimiento, aseverando que, antes y después de existir lo cognoscible, se obtiene su conocimiento. Por ejemplo: antes de que existieran los geómetras, existió el círculo, pero este conocimiento suyo fue, posteriormente, comprendido por los que tienen capacidad de inteligencia, y después fue dominado. Tales invenciones suelen construir los que consideran la naturaleza de las cosas con poca diligencia. En efecto, se dice que todas las cosas que son, o son por su potencia natural o son por la operación de quien habrá de hacerlas, operación a la que los griegos llaman “*dynamis*” y “*energeia*”; si alguien quisiera separarlas y no reunir las entremezcladamente en ningún conjunto, entenderá que, respecto de algo, no pueden existir sin alguna otra cosa de la cual se dice que son. En efecto, el conocimiento está unido a la naturaleza de lo cognoscible del trazo o círculo, en el momento mismo en que éste se origina, pues al tiempo que lo cognoscible ha comenzado a ser, también se ha obtenido su conocimiento. Pero su “*energeia*”, es decir, su operación, todavía no se ha manifestado. Por tanto su conocimiento no comienza a ser, cuando comienza a operarse, sino cuando se origina junto con lo cognoscible mismo, y entonces su operación se ha conseguido posteriormente”. Esto es lo

que dice san Agustín, por lo cual resulta evidente su parecer, a saber: que el conocimiento y lo cognoscible también son simultáneos. Y cuando se argumenta que al darse el conocimiento, también se da lo cognoscible, y a la inversa, lo concedemos, pues de lo cognoscible en acto se obtiene el conocimiento en acto, y de lo cognoscible en potencia, el conocimiento en potencia.

286. Con todo, santo Tomás dice en la *Suma teológica*, Ia, q. 13, a. 7, ad 6, que algunos de los relativos según el decir, como lo cognoscible y el conocimiento, no son simultáneos, porque son de tal naturaleza que uno incluye al otro simple y actualmente, pero el otro sólo lo incluye simple y potencialmente, como el conocimiento no es conocimiento simplemente, si no está en acto, es decir, si no constituye actualmente un hábito en el intelecto; sin embargo, lo cognoscible, es decir, el objeto que es causa de la ciencia, está en acto, cuando se produce el hábito. Por ello la ciencia indica una relación real con lo cognoscible, como el efecto respecto de la causa, pero lo cognoscible no necesita de la ciencia en acto, porque los nombres en sufijo “bile” sólo indican la potencia. En efecto, simplemente se dice que algo es cognoscible, porque puede haber ciencia de él, y así ello solamente indica una relación de razón con la ciencia, a la que otros llaman “aptitudinal”, por ello dice Aristóteles que lo cognoscible es simplemente anterior a la ciencia. ¡Y a este respecto, basta ya!

287. [Nota: la relación que proviene de intrínseco y la que proviene de extrínseco] Sin embargo, aquí debe señalarse rápidamente, como apéndice de la opinión precedente, que el Doctor sutil distingue la relación que proviene de lo extrínseco y la que proviene de lo intrínseco, en su comentario al libro III de las *Sentencias*, d. 1, q. 1 y el libro IV de la misma obra, d. 13, q. 1, y además en la segunda de sus *Cuestiones quodlibetales*.

288. La relación proveniente de lo intrínseco es la que necesariamente sigue, como consecuencia, a su fundamento intrínseco, como la cantidad a quien la igualdad sigue como consecuencia, y la cualidad a quien la similitud sigue consecuentemente; o bien es aquella que necesariamente sigue en consecuencia al fundamento y término establecidos.

289. La relación proveniente de lo extrínseco ocurre de manera opuesta, como la unión de la materia y la forma. Pues si la materia y forma del leño estuviesen en el mismo lugar, en el que ahora se hallan, sin embargo no estarían unidas ni posteriormente se unirían; así, pues, aquella unión no sigue, como consecuencia, alguna razón absoluta de su fundamento, es decir, la cantidad o cualidad, y así consta que ambas son cosas extremas y que no se unen. Lo mismo se dice de la unión que existe entre el Verbo y su humanidad. Y el Doctor sutil pone el ejemplo del predicamento “en donde”, al que considera como proveniente de lo extrínseco.

290. En segundo lugar dice que, respecto de la relación proveniente de lo extrínseco, sucede un movimiento “por sí mismo”, porque, a través del movimiento, sé que estoy en este lugar, en atención al cual se da una relación en dirección al centro de la tierra o en dirección al oriente.

291. En tercer lugar dice que todos los otros seis predicamentos, con excepción de los cuatro primeros, son relaciones provenientes de lo extrínseco. Esta distinción, antes del Doctor sutil, no había sido inventada, como tampoco aquella distinción formal.

292. [Contra la opinión de Escoto] Y podría impugnarse la sentencia del Doctor sutil, porque va contra Aristóteles quien toda relación la distinguió en aquella que se funda en la cualidad o en la cantidad o en la acción, y cualquiera de ellas sigue, como consecuencia, a su fundamento intrínseco. Lo mismo sucede con el hombre: la unión entre la materia y la forma se sigue como consecuencia de un algo absoluto, a saber, de la acción de la forma que sucede en el mismo sujeto, por obra de la cual materia y forma se unen, pues, así como, puesta la blancura en Pedro, es similar a otro, así también, puesta la acción de la forma por obra de la cual ésta se une a la materia, se sigue como consecuencia su unión. Así, en la unión que ocurre entre la humanidad y el Verbo, se obtiene en consecuencia un ser sustancial, y en él se funda la relación.

293. [Se impugna la sentencia de Escoto] Y no tiene validez lo que él mismo dice de la relación proveniente de lo extrínseco: que el fundamento y el término permanecen sin ser lo mismo, pues si esto lo entiende respecto de los fundamentos remotos, ello también acontece en el fundamento que proviene de lo intrínseco, porque permanece como aserción verdadera que yo existo y también Pedro, y que no habría similitud entre nosotros si él fuera de tez oscura. Así también puede suceder con la materia y la forma. Sin embargo, así como no puede suceder que el fundamento y el término se pongan uno cerca del otro, sin que la relación también suceda, asimismo no pueden ponerse la materia, la forma y la acción, antes dicha, o el ser sustancial resultante de la unión que constituye su fundamento cercano, sin que se siga su unión. Y tal vez su opinión se basa en que no cree que exista otro fundamento más cercano que las cosas mismas al estar unidas, aunque halla otro.

294. Ni se sigue debidamente que, como él mismo lo infiere, lo “en relación a” constituya un movimiento “por sí mismo”, porque en aquella unión, no se da un movimiento respecto de la relación, sino respecto de la sustancia, porque la acción antes dicha es generación. Y, así, en la encarnación del Verbo, dicha acción llega a su término no sólo respecto de su sola unión, que es una relación, sino también respecto de que Cristo es hombre, lo que constituye un predicado esencial. Y aunque el movimiento llegue a su término respecto del predicamento “en donde”, el “en donde” no es una relación según el ser, sino según el decir, pues, así como Aristóteles dijo, en el libro V de la *Física*, comm. 10, que “respecto de la relación no hay movimiento”, de suerte que entendió esto en cuanto a la relación según el ser, también dijo: “respecto de la sustancia no hay sino mutación”. Y en seguida añadió, como por debajo, que hay movimiento respecto de la cantidad, como también respecto de la cualidad y respecto del “en donde”. Por lo cual parece que el “en donde” es una relación, como la cantidad y la cualidad, que lo son según el decir.

295. [Primer corolario] De lo dicho se sigue que, sin apartarse de la opinión común, la cercanía (o propinquidad) es una relación que proviene de lo intrínseco y que surge de mi acción, por ejemplo, el que yo esté en este lugar; y el que yo esté aquí, es el fundamento cercano de tal relación.

296. Segundo corolario. En segundo lugar se sigue que los seis últimos predicamentos, como después lo diremos, no son relaciones provenientes de lo extrínseco, porque ninguno de ellos se da de tal manera; sino que provienen de lo intrínseco y tienen sus propios fundamentos intrínsecos. Son, pues, cosas absolutamente adyacentes a lo extrínseco, porque no son relativos según el ser, sino según el decir.

II

297. Segunda cuestión: si la relación se distingue realmente de su fundamento.

298. [Primer argumento] Se argumenta que sí. Como quedó dicho en las cuestiones precedentes, se dice que todos los predicamentos son entes reales y no ficticios; por tanto, también la relación. Pero la relación no es su fundamento; por tanto se sigue que se distingue de él, puesto que es un ente real.

299. [Segundo argumento] En segundo lugar se argumenta tal cual lo hacen, así, el divino Tomás en la *Suma teológica*, Ia, q. 13, a. 7, y q. 28, a. 1, y en *Sobre la potencia*, q. 7, a. 9, y Escoto en el libro II de las *Sentencias*, d. 1, q. 5. Hay algunas relaciones que indican perfecciones reales, como la unión de la materia y la forma, el orden del universo, la inherencia del accidente con su sujeto y la relación de la causa con su efecto, el hecho de ser padre, el hecho de ser señor, &c. Todas éstas, omitida la operación del intelecto, conllevan esa perfección; por tanto son relaciones reales; y así se sigue en consecuencia que se distinguen de sus fundamentos.

300. [Tercer argumento] En tercer lugar se argumenta con base en el dictamen del Doctor sutil en el libro III de las *Sentencias*, d. 1, q. 1. Consta que, de vez en cuando, algún accidente absoluto, que primeramente existía en Pedro, permanece una vez destruida su relación; por lo tanto la relación de Pedro se distingue realmente de cuanto accidente absoluto exista en él. Lo que se prueba: porque Pedro siendo blanco es similar a otros que sean blancos; si los otros de color blanco se destruyesen, Pedro dejaría de ser similar, no habiéndose corrompido ningún accidente absoluto en Pedro; por lo tanto, la similitud de Pedro se distinguía de la blancura en que se fundaba; de otra manera, si la similitud fuese la blancura, y permanece la blancura, debería también permanecer la similitud, pero no permanece, porque no existen los otros de color blanco; por lo tanto, permanece y no permanece.

301. [Confirmación] Se confirma, porque consta que la similitud de Pedro no se intensifica en él por obra de ningún accidente absoluto al estar Pedro en intensificación, como si Pedro fuese blanco como de seis grados y Pablo como de dos, y sucede que a éste último se le añaden cuatros grados; entonces es mayor la similitud de Pedro con el mismo Pablo, sin que por esto la blancura de Pedro se halla intensificado.

302. [Cuarto argumento] Ockham dice en su comentario al libro I de las *Sentencias*, d. 8, q. 1: es imposible que cosas contradictorias se verifiquen sucesivamente de lo mismo, a no ser que cambie el lugar o el tiempo, o a no ser que se produzca una cosa de nuevo o se destruya. Entonces, si la materia y la forma del leño están en el mismo lugar penetrativamente, y no están unidas, pueden ser unidas por Dios sin que el tiempo ni el lugar cambien, ni se destruya una cosa; por tanto, si antes resultaba verdadero que no estaban unidas, y ahora lo están, es por causa de una nueva cosa, que es la unión. Y así procede el argumento, en el libro III de las *Sentencias*, q. 1, para probar que la unión existente entre la humanidad y el Verbo, es una relación distinta.

303. [Argumento en contrario] En contra está la autoridad de Aristóteles quien, en el libro V de la *Física*, text. 10, dice que respecto de la relación no hay un movimiento de por sí, como lo dijimos arriba, porque consta que, habiendo cambiado una cosa y la otra no, se dicen relativamente; esto es, consta que, sin una nueva adquisición de la cosa, realmente se refieren a algo, así como antes no se referían a algo.

304. Entre los modernos se sopesa esta cuestión, que tiene no poca dificultad por la diversidad de opiniones y por la condición y variada naturaleza de los relativos mismos; por tanto, siguiendo sólo a la razón, porque no juramos por la palabra de nadie, mencionaremos cuanto parezca lo más probable.

305. Primera conclusión. Ninguna relación es realmente distinta de su fundamento, a tal grado que ella y su fundamento sean dos cosas diferentes, como el agua y la frialdad, el hombre y la blancura.

306. Esta conclusión se prueba con la autoridad de Aristóteles aducida en el argumento en contrario. Pues si respecto de la relación no hay un movimiento de por sí, ella no es una cosa realmente distinta de su fundamento.

307. Y también se prueba por la siguiente razón: ¿quién creería que por el hecho de que alguien llegue a ser blanco por estar en Roma, en mí se originaría algo real que antes no existía, y porque a Pedro le nace un hijo, le crecería alguna entidad que no existiría, si, antes de que saliese a la luz, estuviese muerto?

308. En segundo lugar, también se prueba por la siguiente razón: si la relación fuese una cosa distinta de su fundamento, Dios podría separarla, permaneciendo su fundamento y su término, pues si realmente se distingue de su término y fundamento, no hay duda. En efecto, esto puede ocurrir cuando, ciertamente, una cosa no pertenece a la esencia de otra, y realmente se distinguen, lo que, sin embargo, repugna. Y, a decir verdad, lo que enseña esta conclusión no era difícil entenderlo antes de lo que propuso Escoto, pero, después de lo que dijo en el libro III

de las *Sentencias*, d. 1, q. 1, que la igualdad y la similitud realmente se distinguen de sus fundamentos, porque sus fundamentos pueden existir sin ellas, de aquí surgió esta opinión. Y aunque santo Tomás formalmente nunca aseveró que la relación se distingue de su fundamento, sus seguidores, los tomistas, se lo atribuyeron expresamente. Por lo cual, en su comentario al libro V de la *Metafísica*, q. 8, Socinas dice a propósito de esta cuestión que no hay lugar donde expresamente se diga qué pensó el Filósofo o el Comentador o santo Tomás o los otros peripatéticos. Por lo cual él sostiene la afirmación negativa, como quedó establecido en la conclusión. Y expresamente así lo sostiene el maestro Soto en este lugar, en la cuestión segunda; pese a que Capreolo, en libro I de las *Sentencias*, d. 30, y otros tomistas, tras conocer la argumentación de aquél, sostengan la afirmación positiva. Además, el maestro Soto considera que santo Tomás fue de esa opinión, como quedó dicho en la conclusión, puesto que expresamente lo declara en el *Opúsculo* 48, en el predicamento de la relación, en donde dice: “la similitud que en cuanto a su blancura Sócrates guarda con Platón, no es una cosa distinta de su blancura, sino que solamente difiere su blancura en cuanto se considera respecto de la blancura de Platón”, porque, de no ser así, si la similitud añadiese algo, de ninguna manera alguien podría llegar a ser similar sin su mutación. Y en su lección 3 al libro V de la *Física*, al exponer aquello de que “respecto de la relación no hay movimiento”, dice: “puesto que yo tengo cantidad, por ella me conviene el que yo sea igual a todos los que tienen la misma cantidad”.

309. Segunda conclusión. Aun cuando la relación no es una cosa realmente distinta de su fundamento y término, sin embargo, formalmente, es distinta.

310. [Razón] Se prueba, porque, aunque la igualdad sea la misma cosa que es la cantidad, y la similitud sea la misma cosa que es la cualidad, sin embargo debe negarse que la cantidad simplemente sea igualdad, o que la blancura sea similitud, porque estas proposiciones adquieren un sentido formal, es decir, que la cantidad en cuanto cantidad sea igualdad, puesto que la definición de la cantidad es la definición de la igualdad, lo que es falso. Por ello dice la conclusión que se distinguen formalmente, porque la definición de la cantidad en cuanto cantidad difiere de la definición de la igualdad en cuanto igualdad, la cual se dice respecto de otro. Y porque esto ocurre, omitida la operación del intelecto, se sigue que la relación es algo real, y sin embargo no se distingue realmente de su fundamento y término. Y parece que, de este modo, debe probarse la distinción formal de Escoto, aunque universalmente no sea aprobada por todos.

311. [Solución para el primer argumento] En cuanto al primero, concedemos, como se dijo arriba, que los diez predicamentos indican diez entes reales, como lo enseña Aristóteles. Pero cuando infieres que, por lo tanto, son diez realidades distintas, se niega dicha consecuencia. No obstante lo cual, se sigue que son diez razones distintas del ente, omitida toda operación del intelecto, siendo diversas en primer lugar porque tienen definiciones quiditativas distintas, por cuya razón un predicamento no se afirma, en sentido formal, de otro, aunque, por ejemplo, denominativamente sí se asevere, como se dijo arriba, que el “cuanto” es “cual” y el “cual” es “cuanto”, &c.

312. [Solución para el segundo argumento] En cuanto al segundo, declaramos que así es, a saber: omitida toda operación del intelecto, el orden que las partes tienen en el universo, la unión de la materia y de la forma y la inherencia del accidente con su sujeto y demás relaciones de tal condición, y otras semejantes, son reales, porque convienen a las cosas en razón de su naturaleza. Pero cuando infieres que, por lo tanto, se distinguen realmente de sus fundamentos, ha de negarse la consecuencia debido a los argumentos establecidos en la conclusión; antes bien, sólo se infiere que se distinguen formalmente, lo que concedo, tal como lo dice la segunda conclusión.

313. [Solución para el tercer argumento] En cuanto al tercero, cuando se prueba que la relación se distingue, porque debidamente consta que Pedro, quien era similar, deja de ser similar

sin pérdida de su blancura, &c., se responde: si el sentido de esto es que dicha relación se corrompe permaneciendo cualquier otro accidente absoluto sin ningún cambio, se niega. Pues la cosa que constituye la similitud, es la mismísima blancura, la cual aunque permanezca la similitud, sin embargo no existe si se pierde en otro. Y así hay variación del accidente absoluto, aunque el accidente absoluto no se pierda. Y nada va contra la conclusión, pues, aunque la cosa, es decir, la blancura no se corrompa, sin embargo la blancura deja de ser similitud, y así consta que la blancura en cuanto blancura disminuye, y en cuanto similitud se intensifica, y a la inversa; y al no multiplicarse la blancura, en cuanto similitud, se multiplica, multiplicadas las similitudes. Y para la exacta solución del argumento, debe considerarse que no se dice que alguien sea similar solamente por la blancura que en sí tiene, sino también por el término respecto del cual sucede la relación de aquella similitud. Por lo cual no es de admirar que si yo era similar, ya no lo sea, porque si en otro se perdió la blancura, de la cual dependía que yo fuese similar, también en mí se ha perdido.

314. [Solución para el cuarto argumento] En cuanto al cuarto, se concede que así es, tal como lo argumenta Ockham: nunca se verifican cosas contradictorias sin adquisición o pérdida del alguna cosa, &c. Y en cuanto a la esencia del argumento: si la materia y la forma no estaban unidas, y ahora lo están, ambas han mutado por aquella acción por la cual se han unido, por cuya acción un compuesto que antes no existía, comienza a ser. Y si en estos momentos la humanidad no estuviese unida <al Verbo>, pero posteriormente sí, habría mutado por aquella acción a través de la cual haya sido asumida, por medio de la cual se obtiene, en consecuencia, que Dios es hombre. Y así es evidente la solución para el argumento y queda absolutamente resuelta la cuestión.

315. Como complemento de este predicamento, es necesario considerar que un relativo se refiere a otro o en orden a otro, según diversos casos, pues algunas veces se refiere en genitivo, como, por ejemplo, el padre es padre del hijo y el hijo es hijo del padre, y otras veces se refiere en dativo, como, por ejemplo, lo similar es similar a lo similar, lo igual es igual a lo igual y el vecino es vecino al vecino. Otros relativos se refieren según el caso ablativo, como lo mayor es mayor que lo mayor, y al contrario. Otros se refieren según casos diversos, como la ciencia es ciencia de lo cognoscible, y lo cognoscible no es cognoscible para la ciencia, pero lo cognoscible es ciencia, lo sensible es sensible a la sensación y la sensación es sensación de lo sensible; y “habitado” se dice del que posee un hábito, en razón del hábito, y el hábito es hábito del habitado, y la disposición es disposición del dispuesto, y lo dispuesto es dispuesto por su disposición. De vez en cuando la relación sucede mediante la preposición, por ejemplo cuando se dice que un monte es pequeño respecto de uno grande, y otro es grande respecto de un monte pequeño. Y, en fin, los relativos son de tal condición que su ser ocurre respecto de otro, o son de tal naturaleza que de cualquier modo resultan otro respecto de otro, porque los relativos también se refieren a otro como a su término.

III

316. En tercer lugar, se somete a cuestión, si el término forma parte del concepto quiditativo de la relación, siendo como es su fundamento.

317. [Primer argumento] Y parece que sí. Pues la “paternidad”, una vez muerto el hijo, no permanece en el padre. Pero, existiendo el hijo, persevera, y no porque el fundamento de la paternidad no permanezca. Por tanto, es parte del concepto quiditativo de la relación, porque el término, es decir, el hijo respecto del cual se dice la paternidad, no permanece; por lo tanto, el término es parte de su esencia.

318. [Segundo argumento] Así como en la cuestión precedente decíamos que, permaneciendo la misma blancura, deja de existir la relación de similitud, y no por otra razón sino porque en el término ocurre la mutación o variación, así también se sigue, en consecuencia, que el término forma parte del concepto quiditativo de la relación.

319. [Tercer argumento] El término forma parte de la razón primaria de la relación; por lo tanto, también, de su concepto quiditativo. Es evidente el antecedente: porque la razón primaria del relativo consiste en que o es un ser respecto de sí o lo es respecto de otro; pero no es un ser respecto de sí; por tanto es un ser respecto de otro, y esto ocurre respecto de su término.

320. [Argumento en contrario] Sin embargo, en contra está el hecho de que lo que es parte del concepto quiditativo de algo, se contiene en ello formalmente, pues es constitutivo de su esencia; pero en aquella relación que es la paternidad, ni el hijo ni la filiación se incluyen formalmente en ella; por lo tanto, no es parte de su esencia.

321. [Primera nota] Para la solución debe notarse que, se dice, la relación depende de dos cosas, a saber, entitativamente depende de su fundamento, y específicamente, de su término. Se afirma que depende entitativamente de su fundamento, porque la realidad en que consiste la relación, es la realidad de su fundamento, puesto que no se distingue realmente de su fundamento, como quedó dicho en la cuestión precedente; y depende específicamente de su término, por el hecho de que, así como el movimiento se especifica por su término, así también la relación se constituye en especie dependiendo del término “respecto del cual” sucede, por así decir, porque la blancura atiende a otro blancura como término, de tal modo que se dice similitud, y porque la cantidad, dicha respecto de otra, se llama igualdad.

322. [Segunda nota] En segundo lugar debe notarse que algo puede definirse de dos maneras, a saber: quiditativamente y por aditamento. Al definirse quiditativamente, entonces sucede así: cuando la definición no significa otra cosa sino la naturaleza misma. Así la definición quiditativa del hombre es: “animal racional”; y por aditamento ocurre cuando la definición incluye algo que es una entidad distinta de lo definido, como aquella definición “la simidad es la curvatura de la nariz”, pues la nariz también indica una entidad distinta de la superficie donde sobreviene la simidad, puesto que la nariz es sustancia y la superficie, accidente.

323. Conclusión. Aunque el término se pone en la definición de la relación, sin embargo no es parte de su concepto quiditativo, ni de su definición quiditativa.

324. [Primera razón] Se prueba la primera parte de la conclusión con base en la autoridad del Filósofo en este lugar: porque es condición de los relativos que uno no puede conocerse distintamente sin el otro; y como el relativo se conoce por su definición, es necesario, por lo tanto, poner el término en la definición del relativo.

325. [Segunda razón] Asimismo, porque la razón de la relación consiste en que existe respecto de otro; pero esto quiere decir que conlleva el término, como resulta evidente.

326. [Tercera razón] Asimismo, porque la relación depende de su fundamento y de su término, y como aquello de lo que algo depende, debe ponerse en su definición, se sigue que el término debe ponerse.

327. [Segunda parte de la conclusión: primera razón] Se prueba la segunda parte de la conclusión, por medio de la cual se responde directamente a la cuestión: concepto quiditativo o definición quiditativa de algo, es el que consta de género y diferencia; pero el término de la relación ni es género ni es diferencia de ello; por lo tanto, ni se pone en la definición quiditativa, ni se incluye en el concepto quiditativo. Es evidente la premisa menor, pues la mayor consta en Aristóteles, libro VII de la *Metafísica*. La “paternidad” tiene su propio género, es decir, su relación, y su propia diferencia por la cual se constituye, pues no se constituye por la “filiación”, porque una sola diferencia no constituye diversas especies o una especie opuesta; pero la filiación es una relación opuesta a la paternidad, porque alguien no puede ser padre e hijo respecto de la misma

cosa; por tanto se sigue que la paternidad no se constituye en tal especie por medio de la filiación o por medio del hijo al que atiende como término.

328. [Segunda razón] Cualquier cosa que se incluye en el concepto quiditativo de algo, se incluye en ello formalmente, porque es parte de su esencia; pero en la paternidad ni el hijo ni la filiación se incluyen formalmente, porque, de no ser así, la paternidad sería la filiación, y el padre sería el hijo.

329. [Objeción] Y no vale decir que si así fuese, se seguiría que la paternidad quiditativamente ocurriría respecto de otro, lo que es falso, porque esta objeción se resuelve por el hecho de que el género y la diferencia, que son principios intrínsecos de la paternidad, existen respecto de otro. Pues la relación existe respecto de otro, y la paternidad que es una diferencia, según su concepto quiditativo, existe respecto de otro. Y así consta que la definición que sucede por aditamento, buenamente se pone en el término de la relación, porque, al depender específicamente de su término, hay necesidad de ponerlo; no sigue, sin embargo, que sea parte de su esencia.

330. [Solución para el primer argumento] Aunque la paternidad, tras la muerte del hijo, no se llame paternidad, sin embargo, si se concibe la entidad, sí se le asigna el nombre de “potencia generativa”, por cuanto es principio de generación, y ésta permanece incluso muerto el hijo. Ahora bien, si se concibe comparativamente respecto del hijo, se llama paternidad y, muerto el hijo, no permanece. Sin embargo, no se sigue que el hijo sea de la esencia del padre; sino que requiere del término como de aquello por lo cual se especifica, o en cuanto se define por aditamento.

331. [Solución para el segundo argumento] La solución para el segundo argumento consta por la cuestión precedente y por lo dicho en ésta. En efecto, es verdadero que la relación deja de ser tan pronto como varía el término; pero no se sigue de esto, que el término sea parte de su quididad.

332. [Solución para el tercer argumento] Y el tercero se contesta así como se respondió al primero. En efecto, en la relación se incluye el término, como en la definición de la simidad de la nariz, y esto porque se concibe comparativamente; sin embargo, si no se concibiese así, sino sólo su quididad, ello no sería necesario.

333. [Primera división] Suelen dividir la relación en relación “de equiparencia” y “de inequiparencia”. La primera se presenta, por ejemplo, cuando se dice que lo similar es similar a lo similar, lo igual es igual a lo igual y el vecino es vecino al vecino. Y hay relación de inequiparencia cuando se refiere a otro nombre, como, por ejemplo, el padre no se dice padre del padre, sino padre del hijo, y el señor, señor del siervo.

334. [Segunda división] Asimismo, dividen la de “dis-quiparencia” en relación de “sub-posición” y de “super-posición”. La de “super-posición” sucede cuando se dice según una relación que implica mayor dignidad, como, por ejemplo, el señor es señor del siervo, el padre, padre del hijo y el creador, creador de las creaturas; y los nombres en que esta relación se presenta son: gobernador, emperador, general, obispo, maestro. La de “sub-posición” ocurrirá cuando se establezca una relación por medio de otra que sea de tal suerte que no implique dignidad o inferioridad, como, por ejemplo, el siervo es siervo del señor, la creatura, creatura del creador, el hijo, hijo del padre, y en otros nombres de semejante condición. Y así, por fin, llegamos al término de todo el predicamento de la relación; sigue el predicamento de la cualidad.

Texto

335. Texto 1. Por otra parte, llamo cualidad a aquello por lo cual ciertas cosas se dicen “cuales”. Es, pues, la cualidad de aquellas cosas que se dicen de muchos modos. Y, ciertamente, una especie de la cualidad se llamará “hábito” tanto como “disposición”.

336. Sin embargo, el hábito difiere de la disposición, pues permanece más y es de mayor duración. De tales tipos de hábito son las ciencias mismas y las virtudes. Pues parece que la ciencia es del número de aquellas cosas que permanecen y que con dificultad se quitan, aun cuando alguien adquiera ciencia mediocrementemente, a no ser que una gran mutación suceda o por enfermedad o por alguna otra cosa similar; de manera semejante, la virtud, como la justicia, la templanza y cualquier otra, parece que no fácilmente se quitan o mutan. Las disposiciones, en cambio, son aquellas cosas que fácilmente pueden quitarse o mutar, como la calidez, la frialdad, la enfermedad y las que son semejantes a éstas. Pues, de algún modo, el hombre se halla a disposición de esas cosas, y fácilmente, también, padece mutaciones, pasando del calor al frío y de la salud a la enfermedad, y de modo semejante así también sucede en las restantes; a no ser que alguna de esas mismas ya haya virado en su naturaleza debido a su duración, no podría quitarse, o no podría mutar con gran dificultad; a la que, ciertamente, por esa razón, alguien ya llamaría hábito.

337. En cambio, es evidente que los hombres quieren llamar hábitos a las cosas que son de mayor duración y que no pueden quitarse fácilmente: en efecto, a los que no tienen ciencia en forma adecuada, sino que fácilmente pueden perderla, no les dicen que tengan hábito, aunque vean que, de algún modo, tienen mejor o peor disposición para tal ciencia. Así, pues, el hábito difiere de la disposición, de tal manera que ésta fácilmente puede quitarse, pero el hábito, en cambio, es de mayor duración y con dificultad se quita.

338. Por consiguiente, ciertos hábitos son disposiciones, pero las disposiciones no necesariamente son hábitos. Pues los que tienen hábitos, de igual modo, también, tienen disposiciones, pero los que tienen disposiciones no tienen hábitos por completo.

339. Texto 2. Ahora bien, otro género de cualidad es aquel por el cual decimos que algunos son aptos para la lucha o para la carrera, o bien para la salud o para la enfermedad; y, sin más complicación, de este género son aquellas cosas que se dicen por medio de su potencia natural o su impotencia. En efecto, ninguna de esas cosas se dice que sea de tal condición, porque se disponga de algún modo <indeterminado>, sino porque tiene potencia natural de manera que fácilmente o haga algo o no padezca algo. Así como se dice que unos son aptos para el pugilato o la carrera no porque ya tengan como cierta facultad sobre esas cosas, sino sólo porque fácilmente tienen o fuerza o debilidad natural para hacer algo, así también se dice que otros son aptos para la salud porque tienen fuerza natural no fácilmente sometible, mientras que, por el contrario, otros son enfermizos porque son de naturaleza fácilmente sometible, o porque no carecen de una fuerza fácilmente sometible. Del mismo género son tanto lo duro como lo muelle. En efecto, lo duro se dice que es de este tipo, porque tiene potencia de tal manera que no fácilmente resulta divisible, y lo muelle también es de ese género, porque tiene impotencia de la misma condición.

340. Texto 3. El tercer género de la cualidad es el de las cualidades pasivas y de las pasiones, las que, ciertamente, son de tal condición como la dulzura, la amargura y las cosas que sean de un género similar; además, también, lo son el calor y el frío, la blancura y la negrura.

341. Así, pues, parece que esas cualidades claramente se perciben. En efecto, las cosas que han adoptado estas cualidades, con toda razón se dicen “cuales”, como la miel se dice que es dulce, porque ha adoptado la dulzura, y también se afirma que el cuerpo es blanco, porque ha adoptado la blancura; parece que este incidente se considera, de manera semejante, en las demás cosas.

342. Ahora bien, se llaman cualidad pasivas no porque ellas al adoptar cualidades, han padecido algo, pues ni la miel, por el hecho de que padeció algo, se dice “dulce”, ni ninguna de tales cosas; de manera semejante, la calidez y la frialdad no se llaman cualidades pasivas, por el hecho de que ellas al adoptar cualidades, han padecido algo, sino porque cada una de las cualidades dichas provoca una pasión en los sentidos. En efecto, la dulzura hace cierta pasión en el gusto, como la calidez en el tacto, y las restantes, de modo similar. Sin embargo, la blancura y la negrura y los demás colores no se dicen pasiones pasivas debido a la misma razón, sino porque son producidas por una pasión.

343. Pues es cierto que por medio de una pasión acontecen muchísimas mutaciones de los colores. En efecto, alguien siente vergüenza y, entonces, enrojece, y alguien siente temor y, entonces, palidece. Por lo cual, si alguien por naturaleza afronta algo de tales pasiones o perturbaciones, es verosímil que tenga el color semejante. Así, pues, cualquier disposición que emerja en torno al cuerpo al momento de sentir pudor, también puede acontecer la misma disposición en su constitución natural, de manera que, por naturaleza, también acontezca un color semejante.

344. Así, pues, cualquiera de tales afecciones que han asumido su inicio a partir de algunas pasiones que son permanentes y que se quitan con dificultad, se llaman cualidades pasivas. En efecto, si la palidez o la negrura surgen en la constitución natural, se llaman cualidades, pues en atención a ellas decimos que somos “cuales”; o si éstas mismas sucedan a causa de una prolongada enfermedad o color, de modo que no fácilmente se disuelvan, o permanezcan de por vida, con justeza se llaman cualidades pasivas, puesto que, de manera semejante, en vista de ellas decimos que somos “cuales”. Pero las cosas que acontecen a partir de aquello que fácilmente se disuelve, se llaman pasiones, no cualidades: en efecto, no se dice que algunos sean “cuales” debido a éstas, pues ni el que enrojece se dice que sea “rojo” a causa de la vergüenza, ni el que palidece se denomina “pálido” a causa del temor, sino que, más bien, se dice que han padecido algo.

345. De manera semejante, se dice que en el alma hay cualidades pasivas y pasiones. En efecto, las cosas que, de continuo, se originan en la generación, a partir de ciertas pasiones, mismas que no pueden quitarse sin dificultad, se llaman cualidades, como la locura, la iracundia y las que sean de género similar. En efecto, a causa de éstas, se dice que <los hombres> son “tales” o “cuales”. De manera semejante, cualesquiera extralimitaciones de la mente no naturales sino producidas por otros casos en particular, las cuales no pueden quitarse sin dificultad o son totalmente inmóviles, asimismo éstas también se llaman cualidades, puesto que, con base en ellas, se dice que <los hombres> son “tales” o “cuales”. Pero las cosas que surgen de aquello que fácilmente se disuelve o expira, se llaman pasiones, por ejemplo, si alguien, al estar perturbado, fuera más iracundo: en efecto, no se dice que es iracundo el que en tal perturbación es más iracundo, sino, más bien, se dice que ha padecido algo; por lo que tales pasiones no se llaman cualidades.

346. Texto 4. El cuarto género de la cualidad es la figura y la forma que existe en torno a cada una de las cosas, y además la rectitud y la curvatura y cualquier cosa semejante a éstas. En efecto, con base en cada una de estas cosas, se dice que alguien es “tal” o “cual”. Pues, por el hecho de que algo es triangular o cuadrado, se dice que es “tal” o “cual”, y asimismo, por el hecho de que es recto o curvo, también se dice que es “tal” o “cual” en vista de su forma. En cambio, lo raro y lo denso, lo rugoso y lo liso parecerá que significan ciertas cosas “tales” o “cuales”, sin embargo parece que se hallan apartadas de la división de la cualidad. En efecto, más bien, parece que significan cierta posición de las partes. Efectivamente, algo es denso, por el hecho de que sus partes se hallan cercanas unas a otras y, en cambio, es raro, por el hecho de que distan unas de las otras. Algo también es liso por el hecho de que sus partes se sitúan de manera recta y, en cambio, es rugoso, por el hecho de que unas de sus partes se elevan y otras

se hundan. Y tal vez parecerá que hay algún otro modo en particular de la cantidad, sin embargo los que, sobre todo, suelen aducirse, son casi tantos <cuantos se han dicho>.

347. Texto 5. Así, pues, como es evidente, son cualidades las cosas que hemos dicho. Pero también son “tales” o “cuales” las que denominativamente se dicen con base en aquéllas mismas, o de algún otro modo semejante. En efecto, en la mayoría de los casos, más bien en casi todos, se dicen denominativamente, como el blanco se dice así a partir de la blancura, y el músico a partir de la música, y el justo a partir de la justicia, y los demás, de modo semejante. Pero en algunos, por el hecho de que no se han impuesto nombres a las cualidades, no sucede que se digan denominativamente a partir de ellas mismas, como el apto para la lucha o el apto para la carrera -los que, ciertamente, se llaman así en vista de su potencia natural-, no se dicen denominativamente a partir de ninguna cualidad. En efecto, no se han impuesto nombres para aquellas potencias por las cuales ellos se dicen “tales” o “cuales”, como sí hay nombres para las artes por las cuales los militares o exploradores se llaman así a causa de su disposición. En efecto, se habla de un arte militar o de exploración, y los que tienen disposición para ello, son denominativamente llamados a partir de esas artes. Algunas veces aunque ya se ha impuesto un nombre a la cualidad, sin embargo aquello que se dice tal o cual con base en esa misma cualidad, no se dice denominativamente a partir del nombre de esa cualidad. Pues alguien, por su virtud, se dice honesto, precisamente porque tiene virtud, pero denominativamente no se llama así a partir de la virtud. Sin embargo, en muchos casos, no sucede lo mismo. Así, pues, se llaman cualidades las que denominativamente o de algún otro modo se dicen a partir de las cualidades dichas.

348. Texto 6. Ahora bien, parece que en la cualidad hay contrariedad. Pues la injusticia es lo contrario de la justicia, y la negrura, de la blancura, y de igual modo sucede con lo demás. Y también parece que son contrarias las que se dicen tales o cuales a partir de las mismas cualidades, como lo injusto está en contra de lo justo, y lo negro de lo blanco. Sin embargo, no en todas parece darse esto. En efecto, nada es contrario a lo brillante o a lo pálido o colores semejantes, los que ciertamente son “tales” o “cuales”. En cuanto a estas cosas, si uno de los contrarios es cualidad, también el restante será cualidad por completo. Pues, bien, es evidente que esto es así en cada predicamento, pues si el contrario de la injusticia es la justicia, y la justicia es cualidad, también lo es la injusticia. Pues de los demás predicamentos, ni el “cuanto”, ni el “en relación a”, ni el “donde” ni ninguno de los otros, por completo, le acomoda, a no ser el de la cualidad de injusticia. Lo mismo puede decir de las demás cosas contrarias que se hallan en la cualidad.

349. Texto 7. Ahora bien, los “cuales” admiten grados, pues las cosas de tal característica se dice que son “más” o “menos”: en efecto, se dice que uno es más blanco que otro, y que uno es más o menos justo que otro. Y esas mismas cosas también admiten intensidad: en efecto, sucede que algo blanco se vuelva más blanco. Sin embargo, no todas sino gran número de ellas parecen estar bajo esta condición. Pues alguien dudaría si puede decirse que la justicia sea más o menos, y de modo semejante, también, dudaría de las demás disposiciones. Hay quienes, en efecto, discuten tales cosas, pues dicen que no debe decirse, en absoluto, que una justicia sea más o menos que otra justicia, o una salud sea más o menos que otra salud. Pero, de cierto modo, conceden que uno tiene más salud o justicia o conocimiento gramatical o ese género de disposición, y otro menos. Y, sin embargo, las cosas que se dicen “cuales”, admiten grados, sin controversia. Pues las cosas de tal característica se dicen más y menos. En efecto, se dice que uno es más justo y más sano que otro, y en los restantes casos ocurre de modo similar.

350. En cambio, el triángulo, el cuadrado y las demás figuras no parecen estar bajo esta condición, pues las cosas que admiten la razón de “triángulo” o “círculo”, semejantemente todas son triángulos o círculos. Pero de las cosas que no admiten dicha razón, ninguna se dirá que sea

tal, más o menos que otra. En efecto, el cuadrado no es más que el círculo, mayormente alargado en otra parte, puesto que ni el uno ni el otro están bajo la razón de “círculo” y si no están bajo la razón propuesta, en absoluto se dirá que uno es de tal característica más o menos que el otro. Por tanto, no todos los “cuales” admiten grados, de modo que tales cosas se digan más o menos.

351. Texto 8. Así, pues, de las cosas que se han dicho, ni una ni otra parecen ser propias de la cualidad. En cambio, lo semejante y lo desemejante se consideran tan sólo como cualidades. En efecto, por ninguna otra razón una cosa es semejante a otra, más que por ser “cual”. Por lo que será propio de la cualidad el que lo semejante o desemejante se diga respecto de ella.

352. Texto 9. No hay por qué perturbarse si alguien nos adujera, al tratar nosotros de la cualidad, que muchísimas de las cosas que son “en relación a algo” han sido numeradas junto con las cualidades. En efecto, decimos que los hábitos y las disposiciones son “en relación a algo”. Efectivamente, en casi todas las cosas de esta índole se dice que los géneros son “en relación a algo”; de las singulares, ninguna. Pues la ciencia, que ciertamente es género, se dice que, lo que es ella, lo es de algo: en efecto, se dice ciencia de algo en particular, pero de las ciencias particulares, ninguna, en cuanto a lo que son ellas mismas, se dice de algo, como la gramática no se dice gramática de algo, ni la música, música de algo, a no ser que ellas se digan en relación a algo, en razón del género. La gramática, en efecto, se dice ciencia de algo, no gramática de algo, y la música, ciencia de algo en particular, no música de algo. Por lo cual, las cosas singulares no son, como es evidente, “en relación a algo”, y somos llamados “cuales” por estas cosas singulares, puesto que a éstas las tenemos. En efecto, se nos llama poseedores de ciencia, porque poseemos algunas ciencias particulares. Por lo cual, serán cualidades singulares aquellas por las que también se dicen “cuales” los que las tienen. Y éstas no son “en relación a algo”, como dijimos. Además, si la misma cosa es “cual” y “en relación a algo”, no habrá de ser absurdo colocarla y numerarla en ambos géneros.

Glosa

353. [Duda] A propósito de la explicación literal del texto, entramos junto con Boecio al terreno de una duda, pues en el primer texto Aristóteles define la cualidad como “aquello por lo cual decimos que las cosas son tales o cuales”, pero si así se define la cualidad por medio del “cual”, y el mismo “cual” podría definirse por la cualidad, de modo que el “cual” es lo que tiene cualidad y a la inversa, procederíamos en círculos viciosos hasta el infinito, como el mismo Aristóteles lo dice en el libro VI de los Tópicos, cap. 3. Así, pues, no hemos de seguir adelante, sin antes responder esta duda con la siguiente dilucidación de por medio.

354. [Dilución] Se responde que allí no se da una definición quiditativa de la cualidad, porque ningún género generalísimo la contiene; sino que es una descripción que se establece por sus atribuciones más notorias. Y porque, para nosotros, lo compuesto es más notorio que la forma misma (como lo trata el Comentador en el libro I de la *Física*, comm. 3), la cualidad se entiende por medio del “cual”. En efecto, es más notorio para nosotros el blanco que aprehendemos por la experiencia, que la blancura, y el sabio cuyas obras vemos, que la sabiduría misma, cuya entidad sólo la conocemos por el intelecto.

355. [Consideración diversa de la cualidad] Además, debe notarse que el nombre “cualidad” se asume múltiplemente, como lo enseña Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, comm. 19. En un primer modo, toda diferencia tanto de la sustancia como de los demás predicamentos, se llama así: “cualidad”; la racionalidad es, pues, cualidad y se predica en el “cual”, porque delimita el género dentro del ser de la especie; y los universales o segundas sustancias, se llaman cualidades, porque significan un “cual esencial”; si bien estas cosas, propiamente, no se llama cualidad ni diferencia, porque significan una cualidad sustancial.

356. Lo “cual” se asume en un segundo modo, a fin de dividirlo, contrariamente, de lo esencial; y se dice de todo predicamento, excepto de la sustancia.

357. Y se entiende en un tercer modo, con el fin de distinguirlo, contrariamente, de otros accidentes; y así se considera en el presente caso.

358. [Cuatro especies de cualidad: 1ª el hábito o disposición] En seguida, Aristóteles establece la división de la cualidad que, como género generalísimo, contiene bajo sí cuatro especies que también son géneros, aunque no generalísimos, como es la cualidad misma. La primera especie es la disposición, o bien el hábito, los cuales se distinguen dependiendo de lo perfecto e imperfecto, pues el hábito es una cualidad perfecta o una disposición perfecta, por ello no es de fácil sino de difícil desprendimiento del sujeto. Y se dirá que la disposición es un hábito imperfecto, porque constituye una vía hacia el hábito perfecto; y porque todavía no es un hábito perfecto, de fácil puede quitarse de aquel que lo tenga, como, por dar un ejemplo, si alguien, por medio de algunos actos, adquiere disposición en los dedos para tocar la cítara, pero como no tiene frecuentes actos, aún no ha adquirido el hábito para que toque la cítara con perfección; así ocurre en los hábitos tanto buenos como malos.

359. [¿Cuáles hábitos se ponen en la primera especie?] En esta especie se contienen todos los hábitos del alma y todos los del cuerpo; y por los que respectan al alma tanto los intelectuales como el arte, el intelecto, la ciencia, la sabiduría, la prudencia, la opinión y la fe, como también los de la voluntad. Hábito de la voluntad es el que se sujeta a la voluntad, como son los hábitos morales, las virtudes y los vicios. Se ponen también todas las ciencias tanto las naturales como las sobrenaturales, y todas las ciencias matemáticas y sermocinales. Allí mismo se ponen los que pertenecen a la parte sensitiva, y los hábitos corporales que se sujetan al cuerpo, como el hábito de tocar la cítara, danzar, jugar, pelear, correr, escribir, &c. Necesariamente, pues, hay que poner en aquellos que tienen tales artes, tal o cual hábito por el que, habituados o dispuestos, producen fácil, deleitable y buenamente, actos semejantes.

360. Y aquí no sólo se ponen tales actos, adquiridos por actos tanto del cuerpo como del alma, sino también se ponen los hábitos que son infundidos por Dios, como son las virtudes teologales infusas e, igualmente, las morales, que se infunden en el niño al momento del bautismo; y asimismo, los dones del Espíritu Santo que se distinguen de entre otras virtudes, a saber: la sabiduría, la ciencia, el intelecto, la fortaleza, el consejo, la piedad y el temor a Dios.

361. [Las especies, inteligibles y sensibles, pertenecen a esta primera especie] Bajo esta especie también algunos ponen las especies inteligibles y las sensibles, que se consideran al modo de los hábitos. Pues del mismo modo por el que alguien, a través del hábito que tenga, sale en acto, así también, a través de las especies inteligibles abstraídas de las imágenes de la fantasía, por virtud del intelecto agente, y conservadas en la memoria inteligible, el intelecto sale en acto, de modo que el intelecto posible se vuelve inteligente en acto. Así también sucede en las sensaciones, pues las especies sensibles se conservan en ausencia del objeto en la memoria sensible, mediante las cuales, también en ausencia del objeto, puede haber sensación; y así pertenecen a esta especie de cualidad. De cuyas especies trataremos con mayor amplitud en los libros *Del alma*.

362. En esta primera especie, Aristóteles, hablando de la disposición, pone el ejemplo del frío y del calor, aunque, sin embargo, pertenezcan a la tercera especie. Por lo cual el divino Tomás en la *Suma teológica*, Ia-IIae, q.49, a. 2, ad 1, dice que si la frialdad y la calidez se asumen como objetos de los sentidos, pertenecen a la tercera especie y se dicen cualidades “pasibles”. Sin embargo, si se asumen en orden al sujeto en el cual existen, se dicen disposiciones o hábitos, y por ello pertenecen a la primera especie, en cuanto, a decir verdad, son principios del obrar.

363. [La segunda especie es la potencia natural, o bien la impotencia] En el segundo texto Aristóteles habla de la segunda especie de la cualidad, que es la potencia natural, o bien la

impotencia, donde la expresión “o bien” se asume en lugar de la expresión “y”. Es potencia natural cierta cualidad congénita, y, por ello, se llama natural a cuanto proviene de la complexión natural, por la que alguien se vuelve con poder para hacer algo o resistir algo, como ciertos hombres, por complexión natural, son personas con capacidades de y para sanar, o salubres, en los cuales verdea la salud; y si de cuando en cuando enferman, cobran salud por tal potencia natural. Y el que puedan resistir cuantas cosas le son contrarias, también lo obtienen en razón de tal potencia. Y, al revés, ciertos hombres, por natural impotencia, están a disposición de la enfermedad, como son los enfermizos, y no los salubres, de modo que con facilidad enferman, ni tienen fuerzas para resistir a cuantas cosas causan la enfermedad. Así, en unos hay potencia natural para la salud, y en otros hay impotencia natural para ello, así que, como dice Aristóteles, lo duro significa cierta potencia natural para resistir a lo que destroza, como lo muelle es impotencia para ello. En uno hay potencia natural para caminar, correr, pelear, mientras que en otro hay impotencia. Estas cosas, pues, se ponen en esta segunda especie de cualidad.

364. [Todas las potencias se colocan en la segunda especie] También se ponen en esta especie todas las potencias y fuerzas naturales del alma y del cuerpo, entendiendo por fuerzas del alma aquéllas que propiamente son del alma, y no se ubican en un órgano corpóreo, aunque lo necesitan para sus operaciones, en vista de su estado, como el intelecto, la voluntad y la memoria intelectual. Y también se ponen las potencias que son corpóreas, las cuales tienen un órgano corpóreo, como son todas las potencias sensitivas interiores, como el sentido común, la fantasía o imaginativa, la estimativa, la cogitativa, la memoria sensitiva, &c. Se ponen también todos los sentidos exteriores.

365. Se ponen, también, la nutritiva, la aumentativa, la digestiva, las cuales son fuerzas del alma vegetativa.

366. Se ponen, también, en esta especie las virtudes naturales de las hierbas y de las piedras por las cuales las hierbas o las piedras tienen ciertas potencias para provocar un efecto o hacerlo. Por razones semejantes, las virtudes ocultas de los astros, las cuales influyen en las cosas inferiores en virtud de las superiores, también pueden y deben colocarse en esta “segunda” especie.

367. Esta potencia e impotencia naturales difieren de la primera especie de la cualidad, es decir, del hábito y de la disposición, porque el hábito y la disposición, cuando no son infusos, los adquirimos por nuestros propios actos. Sin embargo, no así esta potencia natural o impotencia; sino que nos son dadas por principios de la naturaleza. Y una pasión propia se llama cualidad en esta especie, en tanto potencia natural, como la capacidad de reír, de llorar y de instruirse. Pues, por medio de la naturaleza, el hombre tiene tal potencia, y no es un hábito o disposición.

368. [De la tercera especie: la pasión o la cualidad pasible] En el tercer texto Aristóteles habla de la tercera especie de la cualidad, que es la pasión o bien la cualidad pasible, la cual se distingue de la primera, porque, a diferencia de la pasión que es la que rápidamente pasa, la cualidad pasible dura. De aquí que san Agustín diga en sus *Categorías*, cap. 12: “estas cualidades, hablando de la palidez y el rubor, y de la blancura y la negrura, si perseveran en el cuerpo, también se consideran cualidades pasivas, porque, según ellas, somos llamados “tales” o “cuales”; pero si existen durante un breve tiempo o rápidamente quedan atrás, más bien las llamamos pasiones”. Tales son palabras de san Agustín al pie de la letra. Así, pues, algo se dice pasión, cuando rápidamente pasa, como el enrojecerse que sobreviene en el rostro por enojo, o el palidecer por un temor súbito. Y algo se llama cualidad pasible, porque persevera, como la blancura, la negrura, el calor, &c. Pero, porque el durar o el no permanecer mucho no constituyen una diferencia esencial, se colocan bajo una sola especie. En efecto, no es más el hombre que vive por cien años, que aquel que solamente duró por un día.

369. [Las cualidades primeras y segundas se ponen en esta tercera especie] Por tanto, en esta especie se ponen todas las cualidades que se llaman “primeras” y “segundas”. Por razones semejantes, también se ponen todos los objetos de los sentidos exteriores, a saber: todos los colores, todos los sonidos, todos los sabores, todas las cualidades tangibles, y además lo craso, lo sutil, lo duro, lo muelle, lo lúbrico, lo árido, lo raro, lo espeso, lo grave y lo leve, los cuales se llaman cualidades segundas, aunque lo muelle y lo duro estén puestos en la segunda especie. Pues allí se ponen en tanto indican una potencia o impotencia natural de resistencia; aquí, en tanto conllevan ciertas cualidades segundas, perceptibles al tacto. Como no repugna, según una y otra consideración, poner una cosa en diversos predicamentos, tampoco repugna poner una cualidad en diversas especies de cualidad. Así lo raro y lo denso, según conllevan cierta posición de las partes y según indican cierto alargamiento o condensación, se ponen en el predicamento de la “posición” o “situación”; pero en tanto son perceptibles al tacto, están en este predicamento y en esta tercera especie.

370. [¿Por qué razón se llaman cualidades pasibles?] Estas cosas han sido llamadas cualidades pasibles, porque cada una de ellas efectúa una pasión en los sentidos, como el color en la vista, el olor en el sentido del olfato, y así en los demás sentidos. Así, pues, no se llaman pasibles porque el sujeto en el cual están padece algo a partir de ellas; sino en el sentido dicho. Y esto puede acontecer de dos modos: causan, pues, pasión en los sentidos en tanto que difunden las especies, y se reciben en el objeto, de forma que dicha recepción de especies puede llamarse pasión; o puede acontecer que, recibidas las especies, se sigue su operación en los sentidos por medio de la presencia de su objeto, por lo que, si es deleitable, se causa una pasión de gozo, y si es triste y no grato, se causa la tristeza, como, por escuchar un sonido bello, alguien se alegre, pero si es feo, entristece; juicio semejante debe decirse del olor y del gusto.

371. En esta tercera especie se incluyen todas las pasiones del alma, las cuales se llaman amor, deseo, gozo, deleitación, temor, odio, tristeza, esperanza, dolor, ira y audacia.

372. En ésta, también, es necesario colocar todos los actos potenciales, tanto los del alma como los del cuerpo, como son todas las voliciones, las intelecciones y las “mnemociones”, y las sensaciones tanto de los sentidos interiores como de los exteriores. Todas estas cosas parecen ser semejantes a las pasiones, porque son pasajeras y no duran, y no hay especie en dónde se pongan con más congruencia que en ésta. Semejantemente, el ímpetu que se imprime de lo exterior y la cualidad que procede de los cuerpos celestes, se colocan en esta especie. Algunos ponen aquí las especies inteligibles y sensibles, las que nosotros pusimos en la primera especie, porque son más semejantes a los hábitos que a las acciones.

373. [De la cuarta especie] En el cuarto texto Aristóteles trata de la cuarta especie de la cualidad, que es la forma y la figura. Así se lee en Aristóteles: “la figura y la forma que constando alrededor de cada cosa...”. Por lo mismo, debe ponerse en primer lugar la figura y en segundo la forma, tan es así que, en griego, el texto dice así: tetartou de genos poilitos xema i peri ecaston yparxusa norfi. Pues, bien leído, aplica ahí un adverbio: “el cuarto género de la cualidad corresponde a la figura y también a la forma que existe alrededor de cada cosa”.

374. Bajo esta especie se contienen todas las figuras y las formas, tanto las naturales como las artificiales, como la forma o bien la figura del caballo, del asno, del árbol, de la piedra, del metal, y de una cosa artificial, como la del lecho, la de la casa, la del templo, la de la estatua.

375. [Diferencia entre la forma y la figura] Algunos determinan la diferencia entre la figura y la forma, como Boecio quien llama figura al triángulo y forma al ser de éste, porque, por así decir, las líneas dispuestas de esa manera hacen dicha figura, de suerte que la misma figura, ya sea de modo más bello, pobre o de alguno otro, se llama cualidad, como, por ejemplo, decimos que el hombre es bello, porque tiene tal disposición y delineación de sus miembros.

376. Otros, en cambio, refieren la figura a las cosas artificiales, y dicen que la forma conviene a las naturales.

377. Incluso dirás tú, que la figura es la forma misma de la cosa, en tanto que se abstrae de un ente natural móvil, por ejemplo, el leño o el fierro. Pero la forma es la figura de las cosas artificiales o las naturales, como la casa y la estatua, como si fuesen nombres simples que significan formas naturales o figuras. Aristóteles parece pensar esto en el libro V de la Metafísica, cuando a esta especie de cualidad la llama “matemática inmóvil”, es decir, “figura”, en tanto que se abstrae del movimiento. De esto hablaremos con mayor amplitud en la siguiente cuestión.

378. En esta especie se ponen todas las especies geométricas, ya sean perfectas o ya sean imperfectas. Se llaman perfectas aquellas a las cuales no puede acontecerles adición alguna, y constan de sus términos, como la figura triangular o la cuadrangular.

379. Imperfectas son aquellas a las cuales, permaneciendo la especie, puede acontecerles alguna adición o sustracción, como la rectitud, la curvatura, la concavidad, la convección y otras más, de las cuales se hablará en otro momento.

I

380. Ahora bien, con tal de entender con mayor claridad este predicamento, ha de someterse a cuestión si acaso lo que Aristóteles trata allí (*sc.* en el texto) está convenientemente sopesado, pues parece que no.

381. Primer argumento. Parece que no, porque las cuatro especies de la cualidad no están suficientemente sopesadas. Pues toda cualidad dispone su sujeto con un hábito de por medio (como si de un hábito se tratara), y toda cualidad es activa, de tal forma que, por ser así, toda potencia es el término de una pasión, dado que es producida por alteración, y, además, toda cualidad es forma del sujeto. Por lo tanto, las cuatro especies de la cualidad no están convenientemente distinguidas, sino que todas coinciden.

382. Segundo argumento. En efecto, el nombre de “hábito” deriva del verbo “habere” (“tener” o “poseer”), pues es algo que viene a poseerse; pero el hábito es un predicamento distinto de otros y, como tal, constituye un predicamento propio. Por lo tanto, no es congruente colocarlo en la primera especie de la cualidad.

383. Tercer argumento. Aristóteles coloca la calidez y la frialdad en la primera especie de la cualidad. Por lo mismo, malamente se les coloca en la tercera de ellas. Pues se colocan en la primera, por cuanto indican conveniencia o inconveniencia con un sujeto.

384. Cuarto argumento. Cabe argumentar contra la cuarta propiedad que en el texto se le atribuye a la cualidad, pues ahí se la asume o bien en sentido general, o bien especialmente, como una figura de la cantidad. Pero si es el caso de lo primero, no hay una cuarta especie, puesto que toda cualidad es una forma. Ni tampoco, si es el caso de lo segundo, habrá diferencia alguna entre la figura y la forma. Así, pues, dicha especie no está bien sopesada, al haberla distinguido en dos miembros.

385. Quinto argumento. Contra aquello que se dice en el texto sobre la segunda propiedad —a saber, que toda cualidad puede intensificarse y disminuirse—, cabe argumentar que tal intensificación ocurre, o bien, por adición de grado a grado, o bien, por una mayor radicación en el sujeto. Si es el caso de lo primero, entonces ya no permanece la misma cualidad. Si es el caso de lo segundo, les es general a todos los accidentes el venir a radicar con más o menos intensidad en el sujeto, y, por lo tanto, ello no es propio, exclusivamente, de la cualidad.

386. Argumento en contrario. En contra está la autoridad de Aristóteles.

387. Anotación. En este texto, ha de considerarse que Aristóteles, tras haber definido la cualidad por medio de aquello que en sí constituye un “cual” y, también, por medio de aquello que es más notorio, según lo dijimos, la dividió en cuatro especies tanto suficiente como

ordenadamente, tal como lo prueba el Santo doctor en <?> 12, q. 49, a. 2, al hablar de los hábitos; porque la razón esencial de la cualidad consiste en que ésta es un modo de la sustancia que es medida de la cosa o terminación (actualización) de alguna potencia de la cosa. En efecto, esto suena a que la cualidad es una modalidad de la cosa; y, porque la potencia de la materia viene a concretarse (*terminatur*) por medio de la forma, la diferencia sustancial de una cosa, como lo es la racionalidad que es propia del hombre y que⁴⁷⁶ se asume de la forma, se le llama “cualidad”, aunque sea sustancial. Es así que una modalidad accidental que lleva a término alguna potencia del sujeto, recibe el nombre de cualidad. Esta modalidad puede asumirse o en orden a la naturaleza del sujeto o en orden a la acción del sujeto o en orden a la cantidad del sujeto. Si es en orden a su naturaleza, se coloca en la primera especie de la cualidad, pues la disposición y el hábito perfeccionan la naturaleza misma. A pie de la letra, así lo dice Aristóteles: “el hábito es la disposición de lo perfecto hacia el mayor grado del bien, si es que se trata de un hábito de virtud”; y así, también, es porque la primera perfección de la naturaleza consiste en la virtud.⁴⁷⁷ Por lo tanto, la salud en tanto indica la debida proporción de los humores, confiere tal perfección a la naturaleza; y, tratándose del alma racional, ésta obtiene su perfección por medio del hábito del intelecto y la voluntad. Así, pues, dicha modalidad se coloca en la primera especie de la cualidad y, por consiguiente, también han de colocarse en la misma especie sus contrarios, dado que los opuestos deben ocurrir con respecto a una misma cosa.

388. En cambio, si dicha determinación (o modalidad) del sujeto se concibe con respecto a la acción del mismo, se coloca, como potencia o incapacidad natural propia de dicho sujeto, en la segunda especie de la cualidad. Pero si dicha determinación o modalidad se concibe por cuanto respecta al principio del sujeto, y si se concibe por cuanto respecta al término de su acción, se coloca en la tercera especie de la cualidad. Y, por último, si se considera con respecto a su cantidad, se coloca en la cuarta especie de la cualidad, como forma y figura. Sin embargo, dado que la naturaleza del sujeto se presupone a su acción, pasión y cantidad, la primera especie se presupone a todas; y, a su vez, dado que la acción se presupone a la pasión, la segunda especie se presupone a la tercera y, así, sucesivamente con las otras. He aquí, en suma, cómo Aristóteles ha sopesado y dispuesto las cuatro especies de la cualidad, suficientemente.

389. Conclusión de la cuestión. Es afirmativa la conclusión; y responde a la cuestión: que lo tratado y sopesado por Aristóteles ahí en el texto, está suficientemente enumerado; cuyas pruebas constarán con más amplitud en la solución que en seguida ha de darse a cada argumento.

390. Solución para el primer argumento. Es de conceder que toda cualidad, dado que es un accidente, es una disposición del sujeto; sin embargo, como cabe considerar tal disposición de uno y otro modo (sea de acuerdo con la acción del sujeto o bien sea de acuerdo con su pasión, o bien, su cantidad), es del todo adecuado establecer que hay una y otra disposiciones; y, así, también una y otras especies de la cualidad.

391. Solución para el segundo argumento. Al segundo, santo Tomás da respuesta en 12 (I^a II^{ac}?), q. 49, a. 1, al distinguir las acepciones del término “habere” (“poseer” o “tener”). Y, además, es doctrina de Aristóteles (*Metafísica*, libro V, texto 28) que, en una primera acepción, “habere” es lo mismo que “habito”, que es aquello con lo cual una cosa tiene otra, y entre las cuales media una sola relación, sea ésta de posesión o de cualquier otro tipo, como es el tener un siervo. Y, por ello, no se considera que el “habere” constituya un predicamento especial, sino que, más bien, pertenece a los así llamados “post-predicamentos”. Ahora bien, en una segunda acepción, “habere” indica aquella “habito” con la cual una cosa tiene otra, pero entre ellas media algo en calidad como de acción o bien en calidad como de pasión, aunque no se trate de una

⁴⁷⁶ quia M : quae S

⁴⁷⁷ vita M : virtute S

verdadera acción, como es el estar vestido o armado, pues ello indica que se lleva vestido un vestido, pero no que una cosa tenga otra de acuerdo con la primera acepción arriba referida. Así es como el “habere” constituye un predicamento propio y, por tal, distinto de otros.

392. En una tercera acepción, cabe asumir “habito” o “hábito” como una cualidad con la cual una cosa se considera en sí misma o en orden a otra, pero convenientemente de acuerdo con su naturaleza; así el hábito o el “habere” pertenece a la primera especie de la cualidad. Con estas acepciones queda, pues, resuelto el segundo argumento, a saber: aunque el “habere” o el hábito constituye un predicamento distinto, sin embargo, si es el caso de asumirlo como correspondiente a la primera especie de la cualidad, no constituye un predicamento distinto de otros.

393. Solución para el tercer argumento. Al tercer argumento ha de contestarse que es verdad que la frigidez y la calidez se colocan en la tercera especie de la cualidad, por cuanto son cualidades pasibles; sin embargo, no obsta el que también se coloquen en la primera especie, porque si el calor es una cualidad radicada en el sujeto y establecida en él con tal fuerza que no puede removérsela, tal como la “ética” que es un calor de lo más fuerte, y la parálisis que es una frigidez perpetua, entonces el calor y el frío, que han adquirido la categoría de un hábito, deben colocarse no en la tercera especie sino en la primera, pues estos efectos, accidentalmente, son hábitos. Queda así resuelto el tercer argumento. En efecto, aunque allí el calor y el frío se coloquen en la tercera especie, sin embargo aquí se colocan en la primera, mas no según la misma razón, como lo dijimos en la glosa al declarar el sentido literal del texto. Acerca de esto, ve a santo Tomás, 12, q. 49, a. 2, ad 2.

394. Solución para el cuarto argumento. Con respecto a la materia en sí del cuarto argumento, hay opiniones diversas. Unos dicen que la forma y la figura difieren entre sí, por el hecho de que la forma es una modalidad de la cantidad discreta, como lo par y lo impar, y la figura es el término de una cantidad continua, como el triángulo —así lo dice Clichthoveo. Pero todo esto lo dicen sin fundamento alguno.

395. Boecio dice que la forma se considera como una cualidad, por la cual se les dice a los hombres “hermosos”; de tal modo que la forma es el decoro que se sobreañade a una figura. Sin embargo, esto no parece cierto, porque la belleza y la deformidad pertenecen a la primera especie, pues indican algo que le viene del todo bien o del todo mal a una cosa.

396. Alberto Magno dice que la forma y la figura sólo difieren por obra de nuestra razón, pues a la forma de una cosa se le da el nombre de figura, por cuanto le conviene a su especie y a su forma sustancial, y también se le da el nombre de figura, por cuanto viene a constituir el término de su cantidad. Pero esto también es falso, porque la figura indica una especie de cualidad, por cuanto conviene a una especie.

397. Con todo, es de confesar que, efectivamente, la forma y la figura difieren entre sí, tal como parece deducirse del texto aristotélico, porque la figura indica una superficie delimitada por ciertas líneas, que se abstrae de esta o aquella materia y, como tal, cae bajo la consideración de las matemáticas, y la forma indica la figura de una cosa natural o artificial, a pesar que de vez en cuando llamemos a la una con el nombre de la otra y a la inversa. Esta es la opinión del maestro Soto.

398. Solución para el quinto argumento. Para la solución del quinto argumento, cuya materia en sí hemos de tratarla con más amplitud en nuestra *Physica speculatio*, es de notar que el que se sea susceptible de aumentar o disminuir no significa formalmente que se sea más o menos intenso, tal como algunos lo piensan, sino que significa que un accidente se predica con más o menos intensidad y con un comparativo. Y es, precisamente, por ello que el concreto es lo que recibe una mayor o menor intensidad, y no el abstracto. En efecto, un tipo de blanco es más blanco que otro tipo de blanco, y un tipo de calor es más caliente que otro, pero el calor en sí no

es más caliente, ni la blancura más blanca, aun cuando se diga que el calor o la blancura son más intensos. Así lo expresa, a la letra, san Agustín en su *Tratado sobre las categorías*, capítulo 12: “tégase por regla que las cualidades en sí no pueden recibir aumento o disminución alguna; en cambio, las que proceden de éstas pueden, comparándoselas, recibir tal o cual aumento o tal o cual disminución”.

399. Ha de responderse así, con este texto de Aristóteles a la mano, que la intensidad que, de una cualidad, pueda llegar a tener algún sujeto,⁴⁷⁸ no ocurre por adición de grado a grado, sino dependiendo de la mayor radicación que, de ella, venga a darse en él. Pues si ocurriera por adición de grados, pudiera decirse que la blancura vendría a ser más blanca que en sí misma, pero no es así, pues se trata de lo blanco en sí.⁴⁷⁹ Por lo tanto, ello es signo de que la intensidad de blancura, que presente algún sujeto, ocurre por el hecho de que éste participa de aquella mejor que otro, y éste llega al acto, mejor que otro, por medio de aquella. Y cuando argumentas que esto no es específicamente propio de la cualidad, lo negamos, porque la propia denominación de la cualidad lleva implícito el que ésta, a su vez, denomina con más o menos fuerza al sujeto que ella misma modifica —de cuyo asunto nos ocuparemos, luego, con más detenimiento, pues, a su tiempo, hemos de poner a discusión si, en efecto, dicha intensidad ocurre a instancias de la mayor radicación que, de una cualidad, venga a presentarse en un sujeto, tal y como lo afirma santo Tomás, o, por el contrario, ocurre por la adición de grados, tal y como lo sostiene el común de los filósofos.

Capítulo IX Sobre la acción y la pasión

Texto

400. También el mismo hacer o el padecer admiten la contrariedad. Pues el calentar y el enfriar, y el ser calentado y el ser enfriado y el verse afectado por el placer y el dolor son contrarios. Por lo cual admiten la contrariedad. Y también admiten grados, de tal manera que se dicen tienen más o menos. En efecto, sucede que algo caliente más o menos y que, asimismo, sea calentado; y que duela más o menos. Por lo cual, tal como acabamos de decirlo, el hacer o el padecer admiten grados. Así, pues, hemos dicho tanto cuanto hemos podido sobre estas cosas. En efecto, sobre el “estar situado” también quedó dicho, al hacer mención de aquellas cosas que son “en relación a algo”, que es un denominativo que, como tal, se dice de algo en razón de las posiciones. En cambio, de los restantes, como son el “cuando”, el “donde” y el “tener”—puesto que son evidentes—, no se dice nada más de lo que hemos dicho al principio: que “tener” significa “estar vestido” y “estar armado”; el “donde”, “estar en Liceo”; y todo lo demás que quedó dicho sobre estas mismas cosas. Por consiguiente, es suficiente lo que se ha dicho sobre los géneros propuestos.

Glosa

401. Tras haber tratado Aristóteles, con amplitud, cuatro predicamentos: la sustancia, la cantidad, la relación y la cualidad, sólo agrega un par de palabras al referirse a la acción y a la pasión, dejando intactos aquellos otros cuatro predicamentos que hacen falta, sea porque no estaban en uso o sea porque podrían fácilmente conocerse; con todo, Gilberto Porretano publicó

⁴⁷⁸ Ad litteram: “la intensidad en una cualidad ocurre...”

⁴⁷⁹ O bien: “pero no es así, sino que lo que puede decirse que es más o menos blanco, es un tipo de blanco en concreto”.

un tratado al que le dio el nombre de los *Seis principios* y en el cual somete a estudio los seis predicamentos que, junto con la acción y la pasión, suman en total aquellos cuatro que hacen falta, y a los que también puede llamárseles principios lo mismo que predicamentos, dado que con ellos viene a acontecer la resolución última de una cosa. Por lo tanto, nosotros hemos de tratarlos todos ellos, pero brevemente.

[I]

402. Cuestión única: si acaso aquellos seis predicamentos restantes son relaciones (meramente denominativas) o, por el contrario, indican una cosa o cosas absolutas (tal cuales).

403. Esta cuestión por lo que respecta a los argumentos a favor y en contra que las partes en discusión suelen aducir, consta en las precedentes, pues al menos la tocamos ahí cuando expusimos la división que Escoto hace de la relación, atendiendo a lo que adviene de intrínseco y a lo que adviene de extrínseco. Por lo tanto, hemos de dar paso sin mayor dilación a la conclusión respectiva.

404. [Solución de Escoto] De acuerdo con el pensamiento de Escoto, la solución para esta cuestión es ésta: aquellos seis predicamentos indican relaciones que advienen de extrínseco, tal y como lo adujimos ahí. Sin embargo, he aquí adelante nuestra conclusión.

405. Conclusión. Aquellos seis predicamentos no son relaciones que advienen de extrínseco, sino que son cosas absolutas; de tal modo que son relativas sólo “secundum dici” (denominativamente según el acto del habla, según los usos del lenguaje, nominalmente).

406. Es prueba de la primera parte de la conclusión el que una relación se fundamenta sobre la acción y la pasión, según Aristóteles en la *Metafísica*, libro V, text. 10; pero una relación no se fundamenta sobre de otra; por lo tanto, la acción y la pasión no son ni siquiera relaciones. Y esto también resulta evidente, porque Aristóteles dice en el libro III de la *Física*, text. 10, que la acción es un movimiento, pero el movimiento no es una relación.

407. Y ello también resulta evidente, porque la ubicación indica que se está en lugar; la temporalidad (quando), que hoy es de día; y el hábito, que se está vestido. En efecto, dada su significación, todos estos predicamentos no indican una relación, porque el que se esté en un lugar tal como aquí, significa una cosa absoluta; y el que se esté vestido, que de verdad se lleva una vestimenta.

408. Es prueba de la segunda parte de la conclusión el que las cosas pueden considerarse desde tres aspectos: como una sustancia, que existe de suyo; o como un accidente, pero que está formalmente en una sustancia; o bien como algo que está extrínsecamente alrededor de una sustancia. Todas aquellas cosas que corresponden al primero de estos tres géneros, llamémosles así, cabe ponerlas en el primer predicamento que es el de la sustancia; las del segundo, en los otros tres predicamentos, pues si el accidente que está en la sustancia, es absoluto, es una cantidad o una cualidad, y si es relativo, es una relación. Y todas aquellas cosas que sean del tercero, pertenecen a estos seis predicamentos.

409. Y, por último, el que estos predicamentos sólo son relativos según el acto del habla (denominativamente), viene a probarlo el hecho de que, como lo dijimos antes, todas las cosas que son relativas, dado su propio ser, están formalmente en un sujeto, aunque no de suyo sino extrínsecamente a su alrededor, tal como una vestimenta no está formalmente en el que la viste; ni una cosa, en el tiempo, ni en un lugar; de tal modo que a cosas como éstas solo se les dice así, denominativamente, por extrínseco, como cuando se dice que alguien está en este o aquel lugar o en tal o cual sitio, como si se sintiera en la iglesia o en su casa. He así cómo “lo vestido” significa la vestimenta misma, que tal cual se lleva, con respecto a aquel que la porta.

410. De aquí se sigue que a la persona que pregunte si acaso eso de “lo vestido” es una relación, ha de responderse que no es una relación, sino que expresa el vestido mismo, o el que se tiene vestimenta; y no ha de contestarse nada más.

411. Ahora bien, resulta necesario, dado todo lo anterior, decir algo, aunque sea breve, de cada uno de aquellos seis predicamentos; así, pues, vayamos en primer lugar a sopesar los casos de la acción y la pasión.

412. [Sobre el predicamento de la acción y la pasión] La acción o bien operación, dice Gilberto Porretano, es la razón o forma por la que decimos que algo actúa u opera sobre la materia que viene a ser el sujeto en quien se ejerce; mientras que la pasión es el efecto de aquello que actúa.

413. [Anotación] Para entender esta definición, es preciso considerar que, aun cuando la acción, la pasión y el movimiento son una sola cosa materialmente, sin embargo difieren formalmente y, por lo tanto, pertenecen a distintos predicamentos. Pues el movimiento no se coloca dentro del predicamento de la acción, ni dentro del de la pasión, sino que directamente es un post-predicamento, aunque reductivamente cabe colocarlo dentro de un predicamento en razón de su término; así el movimiento de aumentación se coloca en el predicamento de la cantidad, y el de alteración, en el de la cualidad. Por lo tanto, cuando el fuego calienta el leño, ello constituye un movimiento y se le dice “acción” por cuanto procede del fuego, y “pasión”, por cuanto es recibido en el leño; de tal modo que es el mismo el calor de donde proviene la acción y puede, en consecuencia, llamársele “acción”, sólo que considerado en el fuego; y es el mismo calor el que también resulta ser una pasión resultante de lo que lo produce, sólo que considerado en aquello que, al recibirlo, viene a padecerlo. Así, pues, pese a que la acción y la pasión son cosas absolutas como éstas, porque no pueden explicarse sino por una relación, sin embargo se les dice relativas, aunque sólo nominalmente.

414. La acción es doble: una es propia del alma, y otra, propia del cuerpo. Es propia del cuerpo la que tiene al cuerpo como sujeto, como la temperatura; y es propia del alma la que sólo le compete a ésta, como la volición, la nolición y la intelección; casos ambos en los que cabe considerar que hay una acción en cuanto que el uno o la otra produce algo; y una pasión, en cuanto que el uno o la otra también recibe algo.

415. Son propiedades de la acción y de la pasión las que hemos de mencionar en seguida; para empezar, es propio de las dos el que admiten la contrariedad, aunque no ha de entenderse que ello les corresponda de suyo, sino en razón de sus cualidades contrarias, en las cuales viene a haber una acción o una pasión, tal como el calentamiento es una acción contraria al enfriamiento, que también es una acción. Sin embargo, estas acciones no tienen, según sí mismas, tal cual contrariedad; ni esto les conviene a todas las acciones, porque la acción de iluminar algo no tiene contrario alguno, como tampoco la luz; o como el trazar un triángulo o un círculo sobre una superficie, es una acción que no tiene ningún contrario. Ha de decirse, pues, que las acciones que imprimen o causan una cualidad que tiene un contrario, ellas mismas también tendrán un contrario en razón de sus cualidades respectivas.

416. También es propiedad de las acciones el que admiten incrementarse o disminuirse, tal como ha de entenderse por lo siguiente; en efecto, se dice que un fuego, que es más fuerte, calienta más, y que el que no es igual de fuerte, calienta menos. Pero esto no le compete a una acción de suyo, sino en razón de su mayor o menor calor.

417. Se dice que la pasión sucede en orden a la acción, de tal modo que la pasión es impresión de la acción o un efecto de la misma. En efecto, no se dice que algo actúa en calidad de agente sino no hay un algo que venga a padecer tal o cual acción en calidad de paciente; ni que hay algo que venga a padecer, sino hay un algo que venga a imprimir su acción. Así, pues, no hay acción donde no hay pasión, ni hay propiamente pasión donde no hay acción. De ahí que

aquellas propiedades que, hemos dicho, le convienen a la acción (a saber, que admite la contrariedad y el incremento y la disminución en razón de sus cualidades), también ha de decirse que le corresponden, similarmente, a la pasión.

418. [Sobre el predicamento de la ubicación] El predicamento de la “ubicación” se entiende como el lugar en el cual está una cosa; por ejemplo, en la casa, en el templo, en el agua, en el aire, bajo el techo o bien bajo el cielo. Y se define así: la ubicación, dice Gilberto Porretano, es la circunscripción de un cuerpo que le viene dada a éste por la propia circunscripción del lugar que ocupa; de ahí que se diga que tal o cual cosa está en tal o cual lugar; y no puede explicarse el predicamento de la ubicación sino por una relación, de tal modo que es, por ello, que es un algo relativo, aunque sólo denominativamente.

419. No pocos dividen el predicamento de la ubicación en simple y compuesto. Simple, se dice, es el estado (*habitud*) de alguien que viene a ubicarse de acuerdo con un lugar simple e indivisible, tal como un ángel viene a estar en un lugar, al que, sin embargo, no debe designarse un lugar cierto y determinado, porque no tiene cantidad de mole, dada la cual esté en un lugar; e incluso puede asignarse un lugar divisible, pero él siempre mantendrá su estado indivisiblemente, pues el hecho de que un ángel ocupe un lugar ocurre dada la capacidad de sus operaciones, pues la ubicación también es propia de su sustancia; de tal modo que si opera en un lugar, sin importar que tan grande sea éste, él vendrá a estar en todo aquél.

420. De ahí que un ángel tenga la capacidad de estar, indivisiblemente, en un lugar todo completo, pues no es que una parte de él ocupe una parte de éste, sino que todo él ocupa todo éste —esto lo trata santo Tomás en la *Suma de teología*, I^a, q. 52, a. 1 et infra; y así lo mismo puede decirse del alma racional, que está en el cuerpo que anima e informa, toda ella por completo; de tal forma que toda ella está en cualquier parte del cuerpo. Asimismo, se dice que Jesucristo está indivisiblemente en el más dignísimo y venerable de los sacramentos —que es el de la Eucaristía—, como en un lugar, pues aun cuando Él venga a estar allí donde consta a nuestros sentidos la especie visible del pan, sin embargo todo él viene a estar en toda la hostia, tras su consagración, de tal modo que Él está por completo en cualquiera de las partes de ésta, por más pequeñas que sean;⁴⁸⁰ si bien, tan grande milagro ocurre de modo diferente a como el alma viene a ubicarse en el cuerpo, pues ella está ahí definitivamente; Cristo, en cambio, sólo sacramentalmente. Pero de ello hemos de ocuparnos en nuestra *Resolutio theologica*.

421. Ahora bien, una ubicación compuesta, se dice, es el estado o relación que mantiene un lugar divisible con un algo que también es divisible y que viene a ubicarse en él, tal y como se afirma que todos los cuerpos están en un lugar; y es a esto a lo que se le llama “circunscriptivo”, porque lo que viene a ubicarse en un lugar, viene también a ser circunscrito por ese mismo lugar; de aquí que valga decir que en casos así una parte de un algo que se ubica en un lugar, está sólo en una parte de ese lugar, y que un algo que se ubica, todo él, en un lugar, está en todo ese lugar que lo circunscribe —de ello habremos de ocuparnos con más detenimiento en los libros titulados *De physico auditu*; y aunque el que algo ocupe un lugar, puede ocurrir “circunscriptiva”, “definitiva”, “repletiva” o “universalmente”, aquí sólo hemos de considerarlo de acuerdo con el primero de estos cuatro modos.

422. El predicamento de la ubicación no tiene un contrario, hablando propiamente de lo que en sí es contrariedad, pues, impropriamente, cabe decir que un algo ubicado arriba es contrario a un algo ubicado abajo; en efecto, pudiera decirse, de acuerdo con la física, que éstos son contrarios, porque es de ellos que viene a asumirse el así llamado “movimiento de contrario”.

423. El predicamento de la ubicación no admite el aumento o la disminución, pues —cualquiera sea el caso que demos por supuesto— si alguien está ubicado en una casa y alguien

⁴⁸⁰ Al margen: “así lo definió el Concilio Florentino”

más, en un templo, el uno no tiene más ubicación que el otro; y si uno está en una casa amplia y otro, en una angosta, no está más el uno en una casa que el otro; y si uno está durante una hora, y otro durante un día entero, no está el uno muchísimo más que el otro.

424. Al llegar aquí, debemos indicar que el lugar difiere de la ubicación, dado que aquél se coloca en el predicamento de la cantidad y ésta en el que propiamente es suyo; en efecto, un lugar indica sólo una cantidad, sin expresar alguna relación por la que tal o cual venga a ubicarse, sea en una iglesia o en una casa, o sea en México o Salamanca; sino sólo en tanto indica la superficie última de un cuerpo por la que éste es contenido, tal como es de constatarlo en el libro IV de la *Física*.

425. Por el contrario, la ubicación significa que algo está, efectivamente, en este o aquel lugar, y ello no puede explicarse sino en relación con algún punto fijo, como es el que alguien esté a tal o cual altitud con respecto al centro de la tierra —pues el aire es más alto que el agua—, o que esté a tal o cual longitud —misma que se sopesa a partir de algún punto preciso del Oriente o del Occidente—, o que esté, distante del Equinoccio o del Polo, a tal o cual latitud, tal como, en latitud, México dista de Toledo casi siete horas, y del Equinoccio 19 grados, aunque Toledo esté a una distancia de 41 grados y 20 minutos; sin embargo, hay que aclarar que la ubicación⁴⁸¹ no significa tal o cual relación, pues aun cuando no hubiese un punto con respecto al cual determinar algo, sin embargo cabría decir que alguien está en México o en España, o bien en una casa o en un templo. De aquí que el estar distante del Oriente o del Occidente es verdaderamente una relación, aunque denominativa;⁴⁸² mientras que el estar en Salamanca o en México no es una relación, a pesar de que no podría explicarse sino por medio de tal o cual distancia que nos sirva de punto de referencia.

426. [Sobre el predicamento de la temporalidad] La temporalidad (*quando*) es aquello que queda dentro de los márgenes (*exadiacentia*) del tiempo, como es el hecho de que hoy es de día y ayer fue de noche; en efecto, el sentido de ello es que la temporalidad indica cierta relación (*habitudō*) que mantiene una cosa temporal con el tiempo, por el cual es mensurada.

427. La temporalidad se divide en simple y compuesta.⁴⁸³ Simple es aquella relación (*habitudō*) que mantiene una cosa con un tiempo indivisible, como el ángel con la evieternidad y el hombre con este preciso momento de aquí y de ahora; cosas ambas que resultan indivisibles. Sin embargo, el hecho de estar en la eternidad no se coloca, hablando propiamente, en este predicamento, pues como ello le conviene solamente a Dios, Él solo es su propia eternidad, y como no cabe colocarlo a Él en ningún predicamento, tampoco a su propia eternidad.⁴⁸⁴

428. En cambio, la temporalidad compuesta es la relación (*habitudō*) que mantiene una cosa temporal con un tiempo divisible, como es el hecho de que algo esté en este año o en este mes o en este día o en esta hora.

429. Hay que hacer aquí, sin embargo, una aclaración, y es que no es lo mismo la temporalidad que el tiempo, en tanto que la primera constituye un predicamento propio y, por tal, distinto de otros, y el segundo es una especie de cantidad, como lo explicamos antes al someter a estudio el predicamento de la cantidad. En efecto, como el tiempo corresponde de suyo al predicamento de la cantidad, sólo indica una medida de duración que nos conduce a saber si algo dura un mes o bien un año; por el contrario, la temporalidad nos indica que alguien nació o murió en tal o cual día pero precisos, o bien cuándo estuvo sentado o leyendo. Importa

⁴⁸¹ *M* y *S* leen “locus”, pero ello no corresponde con el sentido del texto; de ahí la corrección por “ubi” que hizo alguna mano tachando la palabra “locus” y escribiendo sobre de ella “ubi”

⁴⁸² De nueva cuenta esa mano corrigió “dici” por “esse”; pero esta vez, sin acierto.

⁴⁸³ Thom., *Summ. theol.*, I^a, q. 10, a. 5

⁴⁸⁴ Thom., *Summ. theol.*, I^a, q. 10, a. 2

mucho considerar la referencia que se tenga del tiempo, pues éste constituye la medida extrínseca de todas aquellas cosas que resultan temporalmente mensurables, como también importa mucho considerar la temporalidad, que nos permite conocer cuándo ocurrió esto, si ayer u hoy, pero sin preguntarnos por su duración o medida.

430. De momento dejaremos a un lado cómo se distinguen la eternidad, la evieternidad y el tiempo, pues hemos de decirlo al llegar a su lugar, cuando tratemos de la eternidad de Dios, tanto en los libros de física como en los de teología.⁴⁸⁵

431. [Sobre el predicamento de la posición] La posición es cierta situación de las partes y ordenación de la generación, tal como todas y cada una de las partes del hombre están dispuestas y ordenadas de tal forma que la cabeza ocupa el lugar de hasta arriba y los pies el de hasta abajo; y esto está determinado por la naturaleza con tal concierto que las partes observan y mantienen entre sí tan gran orden con aquello de lo cual son partes.

432. Es cierto que puede ocurrir que la situación de las partes no siempre esté ordenada tan naturalmente (*per naturam*); pero ello será porque ellas pueden disponerse de una y otra forma, pues sucede que unas veces el hombre permanece sentado y otras de pie o de rodillas. Es por esta razón que la definición apuntada un párrafo antes dice que la posición es “certa situación de las partes”; y, en seguida, agrega que, cuando las partes están ordenadas por naturaleza, cabe definir a la posición como “ordenación de la generación”. Y, sin embargo, tanto a lo uno como a lo otro, se les dice “posición” y constituyen un predicamento distinto de otros, de modo que tampoco coinciden con lo recibe en sí el nombre de “situación”, que como tal indica un lugar; por cuya razón le fue designado un lugar propio en el predicamento de la cantidad.

433. Es por ello que resulta necesario señalar que el término “situación” puede considerarse de acuerdo con dos acepciones: en una de ellas se habla de “situación” como de un todo que respecta a un lugar entero en el cual se dispone y coloca una cosa y el cual la circunscribe, y una parte respecta a una parte —me refiere, desde luego, a una parte de aquello que sitúa en un lugar; de aquí que pueda decirse que una cosa tiene “situación” respecto del lugar que ocupa, y es, por esto, que la situación pertenece al predicamento de la cantidad. En la otra de sus acepciones, es de entender el término “situación” como la disposición que mantienen las partes de un todo pero no respecto de algún lugar, sino respecto de sí mismas y respecto de ese todo, tal como una y muy distinta es la consideración que suele hacerse de la aquella parte del hombre llamada cabeza, cuando se la asocia como el lugar más eminente de él; y otra, cuando se la concibe como una parte que, junto con otras, viene a constituir un todo. Ello es así, no obstante lo que dice De Castro en su *Libro de los predicamentos*; y también Soto, para quien la situación indica el orden que mantienen las partes de un todo con las partes del lugar que éste ocupa; sólo que, tal como lo hemos dicho, debe entenderse que es, por cuanto esas partes se disponen y sitúan entre sí, que vienen a tener también así un orden con respecto a ese lugar.

434. [Sobre el predicamento llamado hábito] El hábito es todo aquello que es adyacente a los cuerpos y a las cosas que están alrededor de un cuerpo, como el vestido, la armadura, la corona, el casco, el anillo, el calzado, &c.

435. El hábito puede admitir el aumento o la disminución, aunque dicho ello de manera mucho muy impropia. En efecto, digo que puede recibir tal incremento o tal disminución, pues si alguien tiene dos túnicas, cabe decir que está más vestido que otro y, por lo tanto, que tiene un hábito mayor, pero impropriamente diremos que es más padre el que tiene diez hijos que el que sólo dos.

436. El hábito no es susceptible de contrariedad alguna, pues el que lleva calzado no es contrario del que lleva lanzas o unos anillos.

⁴⁸⁵ Thom., *Summ. theol.*, I^a, q. 10; Magister Sententiarum, *In Sent.*, I, d. 8

Capítulo X Sobre los opuestos

Texto

437. Texto 1. Ahora bien, sobre los opuestos parece que hay que decir de cuántos modos suelen oponerse, pues se dice que los opuestos se oponen de cuatro modos: o bien como aquellas cosas que son “en relación a algo”, o bien como los contrarios, o bien como el hábito y la privación, o bien como la afirmación y la negación; y para decirlo en suma: el doble y la mitad son ejemplo de aquellas cosas que se oponen como las “en relación a algo”; lo bueno y lo malo, como los contrarios; la ceguera y la vista, como el hábito y la privación; y el estar sentado y el no estar sentado, como la afirmación y la negación.

438. Texto 2. Así, pues, las cosas que se oponen como las “en relación a algo”, se dicen, con lo que ellas son, de sus opuestas, o se dicen de algún otro modo con respecto a ellas, como lo doble de la mitad —y lo que él es— se dice “doble de alguna”, y la ciencia se opone a lo cognoscible en sí y lo que ella es en sí misma se dice “cognoscible”, y también lo cognoscible —y lo que él es—, se dice con respecto a la ciencia como su opuesto, pues lo cognoscible se dice “cognoscible con respecto a alguna ciencia”. Así, pues, las cosas que se oponen como las “en relación a algo” se dicen, con lo que ellas son en sí, de sus opuestas, o se dicen de algún otro modo con respecto a ellas. Pero las que se oponen como contrarias, de ningún modo obedecen esta ley: en efecto, ni lo bueno se dice “bueno de lo malo”, sino que es su contrario, ni lo blanco se dice “blanco de lo negro”, sino que es su contrario. Por lo cual estas oposiciones difieren entre sí.

439. Texto 3. Ciertamente, los contrarios que son tales que, necesariamente, uno de ellos se presenta en las cosas en que hay aptitud para que llegue a darse, o de las cosas que se predicar, no tienen en absoluto ningún intermedio; en cambio, en aquellos en que no es necesario que venga a presentarse uno de otros, cabe entre ellos algún intermedio; así por ejemplo, la salud y la enfermedad son aptas para surgir en el cuerpo de un animal, y es necesario que una de entre las dos venga a presentarse en el cuerpo del animal, sea la salud o sea la enfermedad, y, asimismo, lo impar y lo par se predicar del número, y es necesario que uno de entre los dos venga a presentarse en el número, y no hay ningún intermedio entre ellos, ni entre lo par y lo impar, ni entre la salud y la enfermedad. En cambio, en aquellos en que no es necesario que se presente uno de entre los dos, hay entre ellos algún intermedio, como lo blanco y lo negro son aptos para presentarse en un cuerpo y no es necesario que uno de entre los dos venga a darse en el cuerpo: en efecto, no todo cuerpo o es negro o es blanco. También lo vicioso y lo virtuoso se predicar del hombre y muchas otras cosas, pero no es necesario que uno de entre los dos venga a darse en aquellas cosas de las que pueden predicarse: en efecto, no todas las cosas son o viciosas o virtuosas; y hay, sin duda, algún intermedio entre ellos: efectivamente, entre lo blanco y lo negro, media lo gris y lo pálido y tales otros colores, y entre lo vicioso y lo virtuoso media aquello que no es ni vicioso ni virtuoso. Así, pues, en determinados casos los intermedios tienen nombre, como lo gris, lo pálido, lo rojizo y todos los demás colores que son intermedios entre lo blanco y lo negro; pero hay otros casos en que no es fácil designar el intermedio con un nombre y, sin embargo, se define con la negación de ambos extremos, por ejemplo, lo que no es ni bueno ni malo y lo que no es ni justo ni injusto.

440. Texto 4. Ahora bien, la privación y el hábito se dicen acerca de la misma cosa, como la vista y la ceguera, acerca del ojo; para decirlo simplemente: cada una de ellas se dice acerca de aquello en que suele darse el hábito. Y, por lo mismo, decimos que cada una de aquellas cosas que son susceptibles del hábito, conlleva la privación, cuando el hábito se da no de cualquier modo sino en esto o en aquello en que acostumbra darse naturalmente. En efecto, no por el

hecho de que alguien no tenga dientes, lo llamamos “desdentado” y, asimismo, no por el hecho de que alguien no tenga vista lo llamamos “ciego”, sino porque no los tienen cuando es natural que los tengan. En efecto, hay cosas que, una vez nacidas, no tienen de continuo vista y dientes, y no por ello se les dice “desdentadas” o “ciegas”. Así, pues, el estar privado de algo y el tener un hábito no es privación y hábito, pues es cierto que la vista es un hábito, y la ceguera, privación, pero el tener vista no es la vista, ni el estar ciego, la ceguera: efectivamente, la ceguera es cierta privación, pero el estar ciego es estar privado y no la privación. Además, si la ceguera fuera lo mismo que estar ciego, ambas cosas se predicarían, indudablemente, de lo mismo: al hombre, ciertamente, se le dice “ciego”, pero de ningún modo “ceguera”. Y, sin embargo, estas cosas, es decir, el estar privado y el tener hábito, parecen oponerse como privación y hábito, pues el modo de oposición es el mismo; en efecto, así como se oponen la ceguera y la vista, así también el estar ciego y el tener el hábito de la vista.

441. Texto 5. Ahora bien, ni lo que queda debajo de la afirmación ni debajo de la negación, es afirmación y negación. Consta, en efecto, que la afirmación y la negación son un enunciado, aquélla uno afirmativo y ésta uno negativo. Pero nada de aquellas cosas que caen de bajo de una afirmación o una negación, es un enunciado, como es evidente. Sin embargo, se dice que estas cosas también se oponen, tal como la afirmación y la negación se oponen, y, en efecto, en éstas el modo de oposición es el mismo. Pues así como una afirmación, por ejemplo “está sentado”, se opone a una negación, por ejemplo “no está sentado”, así también las cosas que caen de bajo de ambas, es decir, el “estar sentado” y el “no estar sentado”, se oponen mutuamente.

442. Texto 6. Con todo, es evidente que la privación y el hábito no son opuestos del mismo modo que lo son las cosas “en relación a algo”. En efecto, aquello que es cada uno en sí mismos, no se dice de su opuesto, pues la vista no es la vista de la ceguera, ni de ningún otro modo se dice con respecto a ella; asimismo, ni la ceguera se diría “ceguera de la vista”, sino que la ceguera misma se dice “privación de la vista”, pues la ceguera no se dice “vista”, ni la vista “ceguera”. Además, todas las cosas que son “en relación a algo”, se dicen debidamente con respecto a aquellas que son convertibles; por lo cual si la ceguera fuera de aquellas cosas que son “en relación a algo”, y también aquello con respecto a lo cual se dice, serían, sin duda, convertibles, pero no son convertibles, pues la vista no se dice “vista de la ceguera”.

443. Texto 7. Además, parece que resultará evidente que la privación y el hábito no vienen a oponerse del mismo modo que los contrarios, atendiendo al hecho de que de aquellos contrarios que carecen de algún intermedio, es necesario que uno de los dos contrarios siempre se presente en aquellas cosas en las cuales hay aptitud para que se dé naturalmente o en aquellas de las cuales se predica. En efecto, dijimos que no cabe colocar ningún intermedio entre aquellos contrarios de los que uno de los dos es necesario que se presente en aquello que les es susceptible, como puede observarse en el caso de la salud y la enfermedad, y lo par y lo impar. En cambio, de aquellos contrarios que tienen un intermedio, nunca es necesario que uno de entre los dos contrarios se presente en toda cosa correspondiente. En efecto, no es necesario que toda cosa que es susceptible de ser blanca o negra, ni caliente o fría, sea blanca o negra, caliente o fría, pues nada parece prohibir razonablemente que en cosas como éstas haya un intermedio. Y, además, dijimos que carecen de un intermedio los contrarios de los cuales no es necesario que uno de los dos se dé en aquello que les es susceptible, a no ser en aquellas cosas en las cuales se dé uno solo por naturaleza, como en el fuego, la calidez y en la nieve, la blancura. En efecto, es necesario que uno de los dos se dé definitivamente, y no cualquiera de los dos, en aquello que les es susceptible. En efecto, no acontece que el fuego sea frío o la nieve negra; de tal forma que no acontece que uno de los dos se dé en todo aquello que les es susceptible, sino sólo en aquellas cosas en las

cuales uno solo se da por naturaleza, y uno de los dos se da definitivamente y no cualquiera de ellos.

444. En cambio, en el caso de la privación y el hábito, nada de lo dicho es verdadero: en efecto, no es necesario que siempre se de uno de los dos (*sc.* la privación o el hábito) en aquello que les es susceptible, pues a lo que no es apto, por naturaleza, para tener vista, no se le dice “ciego” ni “con vista”; por lo cual no pertenecerán a aquellas cosas contrarias que carecen de algún intermedio, pero tampoco a aquellas que tienen algún intermedio, puesto que es necesario que una de las dos se de en todo aquello que les es susceptible: en efecto, cuando algo es apto por naturaleza para tener vista, puede entonces decirse o “ciego” o “con vista”, y no una de entre estas dos cosas definitivamente y fuera de toda duda, sino cualquiera de ellas sin discrimen alguno. Pero entre los contrarios que no carecen de algún intermedio, nunca sucede que uno de los dos se de en todas las cosas sino en ciertas; y entre éstas, uno de los dos definitivamente y no cualquiera de ellos. Por lo cual es evidente que de ningún modo vienen a oponerse, como los contrarios, la privación y el hábito.

445. Además, entre los contrarios —con tal que haya una cosa que pueda recibirlos— puede haber convertibilidad, a menos que, por naturaleza, uno de los contrarios se de en algo, como la calidez en el fuego. En efecto, lo sano puede venir a parar en la enfermedad y lo negro puede volverse negro y lo frío, caliente, y también de lo virtuoso puede surgir lo vicioso y de lo vicioso, lo virtuoso. En efecto, el vicioso, si es instruido con las más sobresalientes costumbres y preceptos, admitirá al menos algo de incremento en probidad. Por lo cual si una vez le fue hacedero el admitir siquiera un poco de incremento, es evidente que él puede cambiar desde dentro o llevar a cabo ingentes incrementos, siempre que sea más hábil para conseguir la virtud misma, asumido un algo de incremento así sea de lo más pequeño. Por lo cual es verisímil que él también admite mayores incrementos; de tal forma que, siempre que así suceda, vendría a cambiar profundamente hacia el hábito contrario, a menos que el tiempo se lo impida, casualmente. En cambio, en el caso del hábito o de la privación no puede suceder que alguna vez haya convertibilidad mutua entre ellos, pues es cierto que puede haber un cambio del hábito a la privación, pero de la privación al hábito, no. En efecto, nadie, habiéndose quedado ciego, ha recuperado alguna vez la vista; ni calvo, la cabellera, ni desdentado, los dientes.

446. Texto 8. Ahora bien, es evidente que aquellas cosas que se oponen como afirmación y negación, no vienen a oponerse de ninguno de los modos dichos. En efecto, en sólo cosas así es necesario que una sea verdadera y la otra falsa, pues ni en los contrarios ni en los relativos (*sc.* las cosas que son “en relación a algo”), ni el hábito o en la privación, es siempre necesario que el uso sea verdadero y el otro falso. En efecto, la salud y la enfermedad son contrarios, y ninguna de ellas es verdadera o falsa; asimismo, el doble y la mitad se oponen relativamente, sin embargo ninguno es verdadero o falso; y, también, la ceguera y la vista, lo mismo que el hábito y la privación, como es evidente, pero ninguno de ellos es verdadero o falso. En suma, ni una sola de aquellas cosas que se dicen sin ninguna complexión, es verdadera o falsa. Y todas las cosas que han sido mencionadas, se dicen sin complexión. Parecerá, sin embargo, que ello puede acontecer sobre todo en aquellos contrarios que se dicen con complexión. En efecto, el que Sócrates esté sano y el que Sócrates esté enfermo, son contrarios. Pero ni en contrarios como éstos es necesario que el uno sea verdadero y el otro falso, pues mientras Sócrates exista, lo uno será verdadero y lo otro, falso, pero si no existe, ambos serán falsos, como es evidente. En efecto, si Sócrates no existiera para nada, ninguno de ellos sería verdadero: ni que está enfermo ni que está sano. También, en el caso de la privación y el hábito, si Sócrates no existiera para nada, ninguno sería verdadero, pero si existe, no siempre será verdadero el uno y falso el otro. En efecto, el que Sócrates tenga vista y el que Sócrates esté ciego se oponen como privación y hábito, y, si Sócrates existe, no es necesario que lo uno sea verdadero y lo otro falso. En efecto, si en

determinado momento no tiene todavía la aptitud natural, ambas son falsa. Si no existe para nada, también ambas serán falsas: el que tenga vista y el que esté ciego. En cambio, en el caso de la afirmación o de la negación, tanto si existe como si no existe (*sc.* Sócrates), siempre lo uno es verdadero y lo otro falso. En efecto, de entre estas dos cosas —me refiero a que Sócrates esté enfermo y a que Sócrates no esté enfermo—, es evidente que una será verdadera y la otra falsa, tanto si existe como si no existe Sócrates. En efecto, si no existe, es falso que esté enfermo, y verdadero que no está enfermo. Por lo cual el que una sea verdadera y la otra falsa sólo les compete a cosas como éstas, es decir, a las que se oponen como afirmación y negación.⁴⁸⁶

447. Texto 9. Ahora bien, lo malo es necesariamente lo contrario de lo bueno: lo cual es evidente probándolo por inducción. En efecto, la enfermedad es contrario de la salud; la cobardía, de la valentía, y la injusticia, de la justicia; y de modo semejante, ocurre en otros casos. En cambio, algunas veces lo contrario de lo malo es unas veces bueno y otras malo: en efecto, de la deficiencia, que ciertamente es un mal, lo contrario es el exceso que, ciertamente, también es un mal; de manera semejante, también el término medio (*mediocritas*), que sin duda es un bien, es contrario de ambos, como es evidente. Sin embargo, el que ello es así se deja ver en muy pocos casos, mientras que, en la mayoría, siempre se verá que lo bueno es contrario de lo malo. Además, no es necesario que si uno de los contrarios existe, el otro también exista, pues si todos estamos sanos, existirá la salud pero no la enfermedad. Igualmente, si todas las cosas son blancas, existirá la blancura pero la negrura, no. Además, si el que Sócrates esté sano, es lo contrario de que Sócrates esté enfermo, no puede suceder que ambas cosas se den a la vez en el mismo: es imposible que, si uno de los contrarios existe, también exista el otro. Pues si consta como verdadero que Sócrates está sano, no puede constar como verdadero que Sócrates está enfermo. Es también evidente que los contrarios suelen surgir en torno a una misma cosa en especie o género, como la enfermedad y la salud surgen en el cuerpo del animal; la blancura y la negrura, en el cuerpo absolutamente; y la justicia e injusticia, en el alma del hombre. Además es necesario que todos los contrarios estén en el mismo género o en géneros contrarios o que ellos mismos sean géneros, pues, ciertamente, lo blanco y lo negro están en el mismo género —en efecto, el género de ambos es el color—; y la justicia y la injusticia se colocan bajo géneros contrarios, pues el género de aquella es la virtud y el de ésta, el vicio, como es evidente; y lo bueno y lo malo no están en un género, sino que ellos mismos son género de unas cuantas cosas.

Glosa

448. De entre las cosas concernientes a los así llamados “post-predicamentos”, la primera consiste en someter a análisis los opuestos. En efecto, así como aquellas cosas que son preámbulos a los predicamentos, reciben el nombre de “antepredicamentos”, así también éstas que vienen en seguida de los predicamentos, reciben el “de postpredicamentos”; y, de verdad, fue el mismo Aristóteles quien las dio a conocer como parte de su doctrina, a pesar de que Andrónico, tal y como lo refiere Boecio, lo niegue. Lo cierto es que tanto el orden como el modo en que nos habla la obra saben a su saliva, ostensiblemente.

449. Son cinco los post-predicamentos, a saber, la oposición, lo primero, lo simultáneo, el movimiento y el tener. De entre ellos, los tres primeros cumplen con las condiciones generales de todos los predicamentos, pues todos tienen oposición entre sí, dado que son primeramente

⁴⁸⁶ En ediciones modernas, hasta aquí concluye el capítulo 10 que versa sobre los opuestos; como vemos, De la Veracruz y los de su época incluyen dentro de este mismo el que, consecuentemente, trata de los contrarios, designándolo como “texto 9”.

diversos, y todos indican un orden de la naturaleza obtienen un orden de la naturaleza, tienen un orden natural). En efecto, la sustancia es primero que la cantidad y la cantidad que la cualidad, y la oposición privativa viene a descubrirse con las diferencias divisivas: lo corpóreo y lo incorpóreo dividen a la sustancia; lo continuo y lo discreto, a la cantidad; la contrariedad, a la cualidad y a la relación; y los opuestos, al mismo predicamento de la relación. Asimismo, el género es primero que la especie, aunque son simultáneos en el tiempo; el movimiento, asumido en sentido propio, viene en seguida de estos tres predicamentos: la cantidad, la cualidad y la ubicación; y el tener le convienen a la sustancia, tal como es el tener un siervo, el tener cualidad y otros tantos ejemplos.

450. Con respecto al sentido literal del texto número 1, hay que hacer notar la suficiencia con la que Aristóteles ha establecido los modos de oposición: pues hay oposición 1) entre el ente y el no-ente, y hay así contradicción; o 2) entre el ente y el no-ente, pero en un sujeto apto por naturaleza, y hay así oposición privativa; o 3) entre el ente y el no-ente que se expelen mutuamente entre sí, y hay así oposición contraria; o 4) entre el ente y el no-ente que se corresponden mutuamente, y hay así oposición relativa; cierto que si hubieran de considerarse todas estas formas de oposición con entera propiedad, la máxima es la contraria.

451. Ahora bien, si acaso el término “oposición” aplica unívocamente para todos estos cuatro modos, como para decirlo de todos ellos en un único sentido, Pedro de Bruselas determina que no, pues cree que aquél se dice de éstos analógicamente; pero de tres de ellos no hay duda, pues, como la oposición indica la imposibilidad de que algo exista simultáneamente en el mismo sujeto, y ello les conviene por igual a tres de aquellos cuatro, ésta se dirá unívocamente de ellos; a pesar de que los relativamente opuestos no son los simplemente opuestos, salvo “secundum quid” (accidentalmente), es decir, con respecto a una misma cosa: en efecto, el padre y el hijo son lo mismo, aunque con respecto a cosas diversas.

452. Con respecto a los contrarios, es de advertir que a unos se les dice contrarios inmediatos y a otros, contrarios mediatos. Se les llama contrarios inmediatos a los que se consideran de tal modo que uno de los dos está necesariamente presente, y no hay entre ellos ningún intermedio, como son lo enfermo y lo sano, pues, necesariamente, un animal o está sano o está enfermo, y entre estos dos contrarios no se da ningún intermedio. Asimismo, es verdadero que en el caso del número hay lo par y lo impar y que entre éstos tampoco puede darse ningún intermedio.

453. En cambio, son contrarios mediatos aquellos entre los cuales hay algún intermedio, como lo blanco y lo negro. En efecto, no es necesario que uno de los dos esté presente en algo, pues entre ellos cabe lo grisáceo. Asimismo, tampoco es necesario que algo sea sólo caliente o sólo frío, pues puede ser tibio. Por lo tanto, ahí entre aquellos contrarios donde puede descubrirse algún intermedio, no hay contrarios inmediatos, como para que necesariamente uno de los dos esté presente. Boecio también divide los contrarios mediatos, de tal modo que hay unos que tienen un solo intermedio, como lo frío y lo caliente solo tiene un intermedio, lo tibio, y hay otros que tienen muchos, como lo blanco y lo negro tienen muchos colores intermedios. E incluso establece otra división, pues hay algunos intermedios a los que se les ha impuesto un nombre, y hay otros que no tienen nombres propios.

454. Con respecto a los opuestos privativos, es de señalar que el ciego y el que ve se oponen de este modo, pues el término “ciego” indica la privación de la vista que padece algún sujeto que es apto por naturaleza para ver: en efecto, el término “ciego” no aplica en el caso de una piedra, sino que más bien se dice que ésta no ve, pues carece de aquella aptitud natural que designamos con la palabra “vista”; y además se requiere que todo esto venga a presentarse, naturalmente, dentro un tiempo determinado, tal como, antes del noveno día, no vale decir que un gato está ciego, pero si pasados los nueve días todavía no ve, entonces de verdad está ciego.

Asimismo, no cabe decir que un pequeño, recién nacido, está desdentado si carece de dientes antes del tiempo determinado por la naturaleza; estaría bien decirlo sólo si después de ese tiempo, aún no los tiene.

455. Sin embargo, hay que hacer notar cierta diferencia entre los contrarios y los opuestos privativos, dado que entre los contrarios hay un regreso que va de uno a otro, como de lo blanco se va a lo negro y de lo negro a lo blanco, y no necesariamente uno de los dos está presente por naturaleza, como ocurre con la negrura que viene a presentarse en el cuervo y la frialdad, en el agua. En cambio, entre los opuestos privativos hay un tránsito que va del hábito a la privación, pero no naturalmente de la privación al hábito: en efecto, no sucede naturalmente que, así sin más, un ciego recobre la vista y que alguien con vista quede de pronto ciego, pues ello sólo podría ocurrir por obra divina, tal y como ha sucedido con mucha frecuencia, mediante un milagro.

456. También, con respecto a esto, es de tener en consideración que hay ciertos opuestos privativos en los cuales puede darse el caso de que, al igual que en los contrarios, haya un tránsito, tal como la luz y las tinieblas se oponen privativamente, y hay un tránsito que va de un hábito a una privación y, a su vez, de una privación a un hábito, pues ocurren con respecto a un mismo sujeto que, sin duda, es el aire que de oscuro pasa a ser luminoso; así como alguien, pese a tener conocimiento de la verdad, puede caer en la ignorancia por alguna enfermedad y, a su vez, el que la ignoraba puede venir a conocerla por haberla adquirido, como si pasara de las tinieblas a la luz.

Capítulo XI Sobre los modos anteriores

Texto

457. Una cosa se llama “anterior a otra” de cuatro modos: primero y apropiadísimo, con arreglo al tiempo, pues, según éste, suele decirse que una cosa es más antigua que otra y más vieja que otra — porque cuanto de más tiempo es una cosa, se dice, precisamente por ello, que es más antigua y más vieja. En segundo lugar se llama anterior aquello que no es convertible, por consecuencia de su existencia, tal como “uno” es anterior a “dos”, pues si existe “dos”, de inmediato y consiguientemente existe “uno”, pero si no existe “uno”, no necesaria ni consiguientemente existirá “dos”, por lo cual, establecido esto, no es convertible por consecuencia de su existencia, como para que aquél exista. Así, pues, parece que es anterior aquello que no es convertible, por consecuencia de su existencia. En tercer lugar se dice que una cosa es anterior a otra, de acuerdo con cierto orden, tal como puede observarse en las ciencias y en los discursos: en efecto, en las ciencias demostrativas hay indudablemente un algo anterior y un algo posterior en orden, pues los elementos son anteriores, en orden, a las denominaciones, puesto que los elementos son anteriores, en orden, a las conclusiones contemplables, y en la gramática las sílabas son anteriores a los elementos y, de modo semejante, en los discursos el exordio antecede en orden a la narración. Además, aquello que es más sobresaliente o más honorable parece que es anterior por naturaleza. También la mayoría de las personas ha tenido la costumbre de decir que están antes que otros aquellos que son más honorables y a los que aman más, aunque este modo parecer ser, de casi todos, el más raro. Así, pues, todos estos son, por lo regular, tantos y cuantos modos de lo anterior suelen mencionarse. En efecto, podrá parecer que, además de los ya dichos, hay otros modos de lo anterior, pues de entre las cosas que son convertibles por consecuencia de su existencia, no incongruentemente puede decirse que la que es causa de que otra exista, es anterior por naturaleza, y es evidente que existen ciertas cosas de tal condición: en efecto, el que un hombre exista es debidamente convertible con respecto a un enunciado verdadero sobre el mismo, por consecuencia de su existencia, pues si

existe un hombre, es verdadero el enunciado con el que se dice que existe un hombre, y, a la inversa, si es verdadero el enunciado con el que se dice que un hombre existe, sin duda existe un hombre. Ahora bien, el enunciado verdadero de ningún modo es causa de que una cosa exista; al contrario, una cosa parece ser de alguna manera la causa de que el enunciado sea verdadero: en efecto, por el hecho de que una cosa exista o no, se dice que un enunciado es verdadero o falso. Por lo cual, ocurre que se diga que hay cinco modos de lo anterior, tal como es evidente.

Capítulo XII Sobre los modos simultáneos

Texto

458. Ahora bien, se dicen simultáneas, simple y muy propiamente, aquellas cosas cuya generación ocurre al mismo tiempo: en efecto, ninguna de ellas es anterior o posterior. Así, pues, a éstas se les dice simultáneas por el tiempo. En cambio, se les llama simultáneas por naturaleza a aquellas que son convertibles por consecuencia de su existencia, pero que ninguna de ellas es causa de la otra, tal como puede observarse en el caso de lo doble y la mitad. En efecto, éstos son convertibles, pues si existe el doble, existe la mitad, y si existe la mitad, también el doble, pero ninguno es causa del otro. Además, se les llama simultáneas por naturaleza a aquellas cosas que se oponen entre sí por división del mismo género. En efecto, se dice que se oponen entre sí por división del mismo género las cosas que están en una misma división, tal como son lo alado, lo pedestre y lo que vive en el agua. En efecto, todos éstos se dividen, unos contra otros, bajo el mismo género, pues el animal se distribuye en todos ellos y ninguno es posterior o anterior, sino que parece son simultáneos por naturaleza —cada uno de ellos, a saber, lo volátil, lo terrestre y lo acuático, puede dividirse a su vez en especies. Ciertamente, serán simultáneas por naturaleza las cosas que, colocadas en el mismo género, están en la misma división. Sin embargo, el género es siempre anterior a la especie: en efecto, no hay conversión de uno en otro por consecuencia de su existencia, pues si existe lo volátil, existe el animal, pero si existe el animal, no necesariamente existe lo volátil. Así, pues, se les llama simultáneas por naturaleza a aquellas cosas que son convertibles por consecuencia de su existencia, pero de ningún modo uno es causa de que exista el otro, y también a aquellas que, colocadas bajo el mismo género, se dividen entre sí, unas contra otras. Absolutamente simultáneas son aquellas cuya generación ocurre al mismo tiempo, como quedó dicho antes.

Glosa

459. Con respecto a lo que el texto dice sobre uno de los modos de lo anterior, a saber, que por naturaleza es anterior a otra cosa una que es convertible <con la otra> por consecuencia de su existencia, es de precisar que ello obedece a que ella es, nada más y nada menos, que causa de la otra, como el que el hombre exista es por naturaleza anterior al discurso verdadero con el que se indica la existencia del mismo.

460. Es de señalar esta definición, porque la anterioridad “por naturaleza” no es lo mismo que la anterioridad “in quo” (“en algo”). Esto quiere decir que la anterioridad no ha de explicarse por medio del término “in” (“en”), sino por medio del término causal “quia” (“porque”), pues el Sol es por naturaleza anterior a su luz, que ciertamente le es coeva, pero si de ello alguien infiriera que será, entonces, anterior por naturaleza lo que el Sol es en algo anterior en lo cual no hay luz, no argumentará con rectitud. En efecto, ello constituirá una falacia, pues dice Aristóteles que es anterior por naturaleza lo que, por consecuencia de su existencia, se dice junto con algo que le es posterior, de manera que no viene a estar en algo anterior en que no esté el otro; de

aquí que decir que “el sol es, por naturaleza, anterior <a su luz>” no es otra cosa más que dar por verdadera esta causal: “porque el Sol existe, la luz existe”; y, asimismo, decir que “lo racional es, por naturaleza, anterior a lo risible”, es, en efecto, conceder como verdadera esta causal: “porque lo racional existe, existe lo risible”. Si en el mismo instante en que fue creado Adán, hubiese sido creada la proposición “el hombre existe”, Adán hubiese sido, por naturaleza, anterior a la verdad que enuncia tal proposición, pero ni con ello habría prioridad “in quo”. De aquí que deba advertirse que la anterioridad que aplica para referirse a los orígenes divinos no valga sopesarla en términos de la anterioridad “in quo”, aún más, ni en términos de la anterioridad “por naturaleza”, puesto que este tipo de anterioridad indica la causa que allí mismo se encuentra. En efecto, a pesar de que los griegos conceden que la causa es el Padre, el Padre no es causa del Hijo; sino que sólo se le dice Padre dada la anterioridad de su origen, pues el Hijo procede del Padre y no a la inversa⁴⁸⁷ —de aquí que más valga hablar de anterioridad “a quo” que “in quo”, pero todo esto hemos de traerlo a discusión amplia en nuestra *Resolutio theologica*, con motivo del libro I de la *Sentencias*.⁴⁸⁸

Capítulo XIII

Sobres las especies de movimiento

Texto

461. Las especies de movimiento son seis: generación, corrupción, crecimiento, decrecimiento, alteración y aquella mutación que se ajusta a un lugar. Y, ciertamente, unos y otros movimientos son diversos entre sí, tal como es evidente. En efecto, la corrupción no es generación, ni el decrecimiento es crecimiento, ni aquella mutación que se ajusta a un lugar, y de manera semejante sucede con los otros. Sin embargo, sobre la alteración existe cierta duda: si acaso no es necesario que aquello que es objeto de alteración, venga a ser alterado por alguno de los otros movimientos. Pero esto no es verdadero. En efecto, en casi todas las pasiones o en la mayoría de ellas nos ocurre el experimentar la alteración, sin comunidad de ninguno de los otros movimientos. En efecto, no es necesario que lo que se mueve por alguna pasión admita ni incrementos ni decrecimientos, y así ocurre de manera semejante con los restantes; por lo cual la alteración es distinta⁴⁸⁹ de los demás movimientos, pues si fuese lo mismo, aquello que es objeto de alteración crecería de continuo o sería necesario que fuese movido por alguno de los otros movimientos, pero no cabe duda de que ello no es necesario. Asimismo, sería necesario que lo que experimenta la aumentación, viniera a ser alterado por alguno de los otros movimientos, pero hay ciertas cosas que experimentan la aumentación, y no se alteran. En efecto, el cuadrado crece al ponérsele un gnomon, y pero no se ve alterado. De manera semejante ocurre con otras cosas de esta índole. Por todo lo cual, todos estos movimientos son distintos entre sí, tal como lo dijimos.

462. Ahora bien, el movimiento es por completo contrario al reposo; en cambio, a cada uno de los movimientos le es contrario uno de entre ellos: a la generación, la corrupción; al crecimiento, el decrecimiento; y a la mutación que se ajusta a un lugar, el reposo en un lugar y, sobre todo, parece serle contraria aquella mutación con la cual se va al lugar contrario, tal como al movimiento con el cual se va hacia abajo, se opone el movimiento con el cual se va hacia arriba, y a la inversa. Pero del faltante de los movimientos indicados no es fácil designar cuál sería su contrario. En efecto, parece que nada le es contrario, a menos que alguien diga que

⁴⁸⁷ Thom., *Summ. theol.*, I^a, q. 33, a. 1, ad 1

⁴⁸⁸ disputabimus + in nostris *Resolutionibus theologis*.

⁴⁸⁹ diversa] diversus M

también en esto el reposo según la cualidad se opone a aquella mutación que se encamina hacia la cualidad opuesta, tal como dijimos que en el caso de la mutación que se ajusta a un lugar le son contrarios el reposo en un lugar y la mutación que va hacia el lugar contrario. En efecto, consta que la alteración es una mutación en cualidad, por lo cual al movimiento en cualidad se opone el reposo en cualidad, o bien aquella mutación con la cual se va hacia la cualidad contraria, al modo como el que alguien se vuelva blanco y alguien se vuelva negra se oponen entre sí. En efecto, cosas así son objeto de alteración y ocurre una mutación hacia los términos contrarios de la cualidad.

Glosa

463. Con respecto al capítulo 13 que viene a tratar de las especies del movimiento, es de señalar al pie de la letra esta particularidad: “hay ciertas cosas que aumentan, sin alterarse; en efecto, un cuadrado al ponerse un gnomon crece, pero no padece alteración alguna”; y es que ahí mismo dice Aristóteles, habiendo distinguido entre lo que es un movimiento de aumento y uno de alteración, que algo puede aumentar sin que experimente alteración alguna, y es, a este respecto, que trae a colación un ejemplo tomado de las matemáticas, las que tienen precisamente por nota característica el abstraerse del movimiento, pues en el caso de las cosas naturales no podría ocurrir un aumento sin una alteración. Da, pues, el ejemplo de un cuadrado al que si le añadieras un gnomon, aumentaría, sin mutar su figura. En efecto, un cuadrado o paralelogramo es de tal condición que aun cuando aumenta por la adición de un gnomon, ocurre que no sufre alteración alguna, porque siempre conserva su misma figura de cuadrado o paralelogramo — cuyo caso habrá de examinarse en el campo de las matemáticas, difiriéndolo, pues, para otro momento.

Capítulo XIV

Sobre los modos del “tener”

Texto

464. El “tener” se dice de muchos modos: o bien como disposición y hábito, o bien como alguna otra cualidad —en efecto, se dice que se tiene alguna ciencia y virtud—, o bien como cantidad, por ejemplo aquella que alguno tiene en magnitud, pues se dice que se tiene magnitud de tres o cuatro cúbitos; o bien como aquellas cosas que se ponen en rededor del cuerpo, como una vestimenta, una túnica, una espada y otras cosas así; o como las que se ponen en una parte, como el anillo en la mano; o bien como parte, por ejemplo una mano o un pie; o bien como en un recipiente, tal como decimos que el modio contiene los granos de trigo o la vasija, el vino —en efecto, se dice que estas cosas las tienen como en un recipiente—; o bien el tener indica la posesión —en efecto, se dice que tenemos una casa o un campo y también se dice que el esposo tiene esposa y la esposa, esposo—, aunque al parecer este modo del “tener” es de entre todos el más raro: en efecto, al decir que el esposo tiene esposa, no significamos nada más que un varón habita con una mujer. A lo mejor, parecerá que hay otros modos del “tener”, pero casi todos los que suelen mencionarse, los hemos enumerado ahora.

Fin del *Libro de los predicamentos*

VI. TEXTOS LATINOS

LIBER DE PRAEDICABILIBUS

CAPITULUM PRIMUM DE GENERE

TEXTUS

213. Textus 1. Videtur itaque neque genus neque species dici simpliciter. Dicitur enim genus et aliquorum hominum aggregatio,⁴⁹⁰ qui quidem ad unum quippiam et inter se habent respectum. Qua significatione Heraclidarum⁴⁹¹ dicitur genus, quod quidem ex respectu, qui est ab uno, id est ab Hercule,⁴⁹² et multitudine eorum, qui inter se eam habent coniunctionem, quae ab illo profluxit; sic est nuncupatum, ut ab aliis generibus sit seiunctum.

214. Dicitur et alio modo genus uniuscuiusque principium ortus, tam ab eo qui genuit quam a loco in quo est quispiam ortus. Sic enim Orestem⁴⁹³ a Tantalos, Hylum⁴⁹⁴ autem ab Hercule, dicimus genus habere et rursus Pindarum quidem thebanum genere,⁴⁹⁵ Platonem autem Atheniensem, dicimus esse. Patria namque principium est generationis cuiusque, perinde ac pater. [f. 11v1]/ Hoc autem significatum usurpatius⁴⁹⁶ esse videtur. Heraclidae⁴⁹⁷ namque dicuntur qui genere descendunt ab Hercule,⁴⁹⁸ et Cecropidae a Cecrope⁴⁹⁹ et horum quoque propinqui.

215. Atque prius sane genus generis cuiusque principium dicitur,⁵⁰⁰ postea vero multitudo eorum, qui ab uno principio ceu Hercule⁵⁰¹ profluxerunt. Quod quidem, a caeteris seiungentes ac separantes, totum aggregatum Heraclidarum⁵⁰² diximus genus.

216. Alio modo dicitur genus id sub quo species collocantur, accepta fortassis⁵⁰³ similitudine a prioribus vocabuli eius significatis. Nam et principium quoddam⁵⁰⁴ eorum, quae sub se habet, genus tale est. Et praeterea videtur multitudinem omnem amplecti quam, scilicet, infra sese⁵⁰⁵ continet.

217. Textus 2. His igitur tribus modis dicitur genus. De tertio vero genere philosophorum est sermo. Quod et describentes sic assignarunt: genus id esse, dicentes, quod de pluribus

⁴⁹⁰ aggregatio *M S C*³ : congregatio *A*

⁴⁹¹ Heraclidarum *M S* : Pelopidarum *A C*³

⁴⁹² ab Hercule *M S* : Pelope *A C*³

⁴⁹³ Orestem + quidem *A C*³

⁴⁹⁴ Hylum *M S* : Hillum *A* : Hilum *C*³

⁴⁹⁵ genere *om. A C*³

⁴⁹⁶ usurpatius *M S* : in promptu *A C*³

⁴⁹⁷ Heraclidae *M S* : Pelopidae *A C*³

⁴⁹⁸ ab Hercule *M S* : a Pelope *A C*³

⁴⁹⁹ Cecropidae a Cecrope *M S* : Cecropidae qui a Cecrope *A C*³

⁵⁰⁰ genus... dicitur *M S* : genus est nuncupata ortus origo cuiusque *A C*³

⁵⁰¹ Hercule *M S* : Pelope *A C*³

⁵⁰² Heraclidarum *M S* : Pelopidarum *A C*³

⁵⁰³ accepta fortassis *M S* : fortasse accepta *A C*³

⁵⁰⁴ quoddam *S* : quodam *M*

⁵⁰⁵ sese *M A C*³ : se *S*

differentibus specie,⁵⁰⁶ hoc ipso “quid est”, praedicatur, ut “animal”. Eorum enim quae de pluribus⁵⁰⁷ praedicantur, alia de uno solo dicuntur, ut individua, veluti “Socrates” et “istae” et “istud”,⁵⁰⁸ alia de pluribus praedicantur, ut genera, species, differentiae, propria et accidentia communiter, sed non cuiquam proprie. Atque genus est, exempli causa, “animal”, species “homo”, differentia “rationale”, proprium “risibile”, accidens “album”, “nigrum”, “sedere”.

218. Genus igitur ab hisce quidem, quae de uno solo dicuntur, hoc sane differt, quod ipsum de pluribus praedicatur. Ab his autem, quae de pluribus praedicatur, hisce differre videtur; ab specie quidem, quod species, etsi⁵⁰⁹ de pluribus praedicatur, non tamen de pluribus specie, sed de pluribus⁵¹⁰ differentibus numero⁵¹¹ praedicatur. “Homo” namque, qui quidem est species,⁵¹² de “Socrate” et “Platone” dicitur, qui non specie, sed numero differunt. At “animal”, quod est genus, de “bove”, de “equo” atque “homine” praedicatur, quae⁵¹³ specie non autem⁵¹⁴ numero [f.11v2]/ solo⁵¹⁵ differunt; a proprio vero, quod proprium⁵¹⁶ quidem de una specie cuius est proprium et de individuis hisce, quae sunt sub illa specie, praedicatur, ut “risibile” de homine solo et de singulis hominibus dicitur. Genus autem non de una specie, sed de pluribus differentibus praedicatur.

219. A differentia quoque communibusque accidentibus genus differt.⁵¹⁷ Etenim differentiae communiaque accidentia, quamquam de pluribus ac differentibus specie, dicuntur,⁵¹⁸ non tamen ita, ut “quid sit quidque”, sed ut “quale quidque sit” innuat,⁵¹⁹ dicuntur. Rogantibus⁵²⁰ enim⁵²¹ quidnam illud sit⁵²² de quo haec dicuntur,⁵²³ genus respondemus, differentias⁵²⁴ et accidentia non respondemus.⁵²⁵ Non enim de subiectis illa “in quid” sed magis “in quale quid” dicuntur.⁵²⁶ Interroganti namque quale quid est homo, rationale dicimus; et quale quid est corvus, nigrum dicimus.⁵²⁷ Quorum quidem “rationale”⁵²⁸ est differentia, “nigrum” autem accidens. Sed, cum quid est homo interrogamur, animal respondemus, quod quidem hominis genus est.⁵²⁹

⁵⁰⁶ differentibus specie $MS : \sim AC^3$

⁵⁰⁷ quae de pluribus praedicantur $MS : quae praedicantur AC^3$

⁵⁰⁸ istae et istud $MS : hic et hoc AC^3$

⁵⁰⁹ videtur; ab specie quidem, quod species, etsi $MS : videtur atque a specie quidem hoc. Species enim, etsi AC^3$

⁵¹⁰ de pluribus *om.* AC^3

⁵¹¹ differentibus numero $MS : \sim AC^3$

⁵¹² species est $MS : qui quidem est species AC^3$

⁵¹³ quae + et A

⁵¹⁴ autem *om.* AC^3

⁵¹⁵ numero solo $MS : solum numero AC^3$

⁵¹⁶ differunt; a proprio vero, quod proprium $MS : differunt. A proprio vero hoc, nam proprium AC^3$

⁵¹⁷ accidentibus genus differt $MS : accidentibus hoc AC^3$

⁵¹⁸ ac differentibus specie, dicuntur $MS : dicuntur ac differentibus specie AC^3$

⁵¹⁹ ita... innuat $MS : hoc ipso “quid est”, sed ipso potius “quale est” haec dicimus praedicari AC^3$

⁵²⁰ Rogantibus... “in quale quid” dicuntur *om.* A

⁵²¹ Rogantibus enim $MS : Interrogantibus enim aliquibus C^3$

⁵²² quidnam illud sit $MS : quid sit illud C^3$

⁵²³ haec dicuntur $MS : praedicantur haec C^3$

⁵²⁴ differentias + autem C^3

⁵²⁵ respondemus $MS : respondebimus C^3$

⁵²⁶ Non... dicuntur $MS : Non enim hoc ipso est praedicatur de subiecto, sed hoc ipso quale quid est C^3$

⁵²⁷ nigrum dicimus $MS : \sim AC^3$

⁵²⁸ quidem “rationale” $MS : \sim AC^3$

⁵²⁹ hominis genus est $MS : est hominis genus AC^3$

220. Genus igitur, quod de pluribus quidem praedicatur, ab individuis,⁵³⁰ quae de uno solo dicuntur,⁵³¹ differt.⁵³² Quod vero de pluribus praedicatur specie differentibus,⁵³³ ab hisce, quae ut species propriae dicuntur, differt.⁵³⁴ Denique quod, “quid quidque sit” dicit, a differentibus vulgoque accidentibus differt. Quorum unumquodque non “quid sit”, sed “quale sit” quomodo id, quo dicitur, habeat dicunt.⁵³⁵

221. Nihil⁵³⁶ igitur vero generis intellectu plus minusve memorata generis descriptio habet.

[I]

222. Quaestio unica: de genere.

223. Relicta textus declaratione, ipse enim satis clarus est,⁵³⁷ quaeritur utrum generis definitio sit bona.

224. [Primum argumentum] Et videtur quod non, quia definitio generis est: “quod praedicatur de suis speciebus in eo quod quid quidditative”.⁵³⁸ Sed genus non praedicatur quidditative de suis speciebus, ergo... Patet, quia genus est pars speciei, cum species constet ex genere et differentia, sed numquam pars praedicatur de suo toto, ergo genus non praedicatur de speciebus.

225. [Secundum argumentum] [f. 12r1]/ De aliquo verificatur definitum, de quo non definitio, ergo illa non est bona generis definitio. Probatur, quia definitum de secunda intentione verificatur, quia liber iste est de secundis intentionibus (cf. 157ss.; 196ss.), cum⁵³⁹ secunda intentio definiatur⁵⁴⁰ seu ens rationis, et tamen definitio non convenit secundis intentionibus, sed naturae substractae tali intentioni, nam “animal” praedicatur de speciebus —“homo est animal”, “equus est animal”—, et non generitas, ut dicamus: “homo est generitas vel animalitas”, ergo...

226. [Argumentum in contrarium] In contrarium est auctoritas Porphyrii et omnium dialecticorum.

227. [Notandum: diversae opiniones] Circa solutionem quaestionis sunt variae opiniones. Nominales enim facile se expediunt, dicentes ibi definitum propinquum esse illud nomen genus,

⁵³⁰ Genus... ab individuis *MS* : Quare hoc quidem de pluribus inquam dici genus ab individuis *AC*³

⁵³¹ dicuntur *MS* : praedicantur *AC*³

⁵³² differt *MS* : seiungit *AC*³

⁵³³ Quod... differentibus *MS* : Hoc vero differentibus inquam specie *AC*³

⁵³⁴ quae... differt *MS* : quae non ut genera, sed ut species aut propria praedicantur ipsum distinguit *AC*³

⁵³⁵ Denique quod... habeat dicunt *MS* : Illud autem hoc inquam ipso “quid est” praedicari, a differentibus ipsum communibusve accidentibus separat, quae non hoc ipso sane “quid est”, sed hoc ipso “quale est” aut quo modo se se habet, quodque eorum de quibus dicuntur praedicari suapte natura solent *AC*³

⁵³⁶ Nihil... habet *MS* : Nihil ergo superfluum descriptio dicta conceptus generis continet, neque quicquam excludit quod ad naturam generis spectat *AC*³

⁵³⁷ ipse... est *om. S*

⁵³⁸ Cf. Aristoteles, *Top.*, I, 5 (102a31)

Cf. etiam *Metaph.*, V, 28 (1024a29-34): Γένος λέγεται τὸ μὲν ἐὰν ἧ ἡ γένεσις συνεχῆς τῶν τὸ εἶδος ἐχόντων τὸ αὐτό, οἷον λέγεται ἕως ἀν ἀνθρώπων γένος ἧ, ὅτι ἕως ἀν ἧ ἡ γένεσις συνεχῆς αὐτῶν· τὸ δὲ ἀφ' οὗ ἀν ὧσι πρώτου κινήσαντος εἰς τὸ εἶναι· οὕτω γὰρ λέγονται Ἕλληνες τὸ γένος οἱ δὲ Ἴωνες, τῶ οἱ μὲν ἀπὸ Ἑλλήνων οἱ δὲ ἀπὸ Ἴωνος εἶναι πρώτου γεννήσαντος·

⁵³⁹ quia *M* : cum *S*

⁵⁴⁰ definitur *M* : definiatur *S*

quod est commune ad haec nomina “animal”, “color”, &c., quae sunt genera. Et sic ipsa significata⁵⁴¹ sunt definita remota. Sed, licet primum sit verum, non tamen concedendum illa esse genera: “animal”, “color”, &c., sed nomina generica.

228. Quaeritur ergo quid sit⁵⁴² definitum principale in illa definitione, et sic⁵⁴³ utrum definitum sit natura pro substracto an secunda intentio, quae est principale significatum, an aggregatum ex utroque.

229. Quidam putant esse opiniones varias Scoti et sancti Thomae, sicut refert magister Ayala in suis *Praedicabilibus*, quaestione 3 principali. Et sic⁵⁴⁴ dicit de mente Scoti hic definiri secundas intentiones et, secundum Doctorem sanctum, definiri conceptum obiectivum pro substracto. Et nimis prolixè a fundamentis recitat opiniones et dicit “unum nescio an verum”. Sequitur quendam thomistam a vero tramite sancti Thomae deviasse, qui in secundis intentionibus et in his universalibus parem facit Thomam cum Scoto. Haec ille.

230. Profecto, licet non sint omnino in omnibus aequales, Scotus et sanctus Thomas in sententia universalium, in hac quaestione: quid hic⁵⁴⁵ diffiniatur an natura ipsa vel conceptus obiectivus vel secunda intentio, non videntur varie sensisse Doctor sanctus et subtilis, ut⁵⁴⁶ affirmat magister Soto in suis *Praedicabilibus*, quaestione unica de genere, cuius sententiam paucis hic adscribam. Ad quaestionem enim ponit duas conclusiones responsivas.

231. Prima conclusio. Definitum formale et principale huius⁵⁴⁷ definitionis est secunda intentio, neque de hoc inter reales est aliqua differentia.

232. [Prima ratio] Probatur sic:⁵⁴⁸ definitio, sicut et scientia, non est [f.12r2]/ de aliquo singulari vel particulari, ergo non definitur hic hoc aut illud genus, puta, “animal” aut “color”, sed genus in communi. Sed nihil est commune omnibus generibus diversorum praedicamentorum, nisi secunda generis intentio. Ergo illa est quae definitur.

233. [Secunda ratio] Secundo sic:⁵⁴⁹ quando nomen accidentis in concreto definitur, significatum formale ibi definitur, ratione cuius definitio convenit significato materiali, ut dicendo album est disgregativum visus, diffinitur hic albedo, ratione cuius nivi convenit. Sed genus est nomen connotativum. Ergo ibi definitur secunda intentio, quae est significatum formale, ratione cuius convenit naturis de pluribus praedicari in quantum per intellectum abstrahitur a naturis specierum, quae est generis intentio.

234. Secunda conclusio. Neque genus neque eius definitio ullo modo accipiuntur aut supponunt pro secunda intentione.

235. [Ratio] Probatur. Nam, quando album definitur esse disgregativum visus, licet illic definiatur albedo, non tamen definitur tamquam id quod disgregat sed tamquam ratio disgregandi. Sic, dato in generis definitione secunda intentio definiatur, non tamen tamquam id quod praedicatur, sed tamquam ratio qua genera praedicantur in quantum per intellectum sunt abstracta velut communia speciebus de quibus dicuntur talia genera. Od id non supponit definitio pro illa secunda intentione, sed denominative supponit pro re ipsa pro qua supponit

⁵⁴¹ ipsa + significata *S*

⁵⁴² Ergo + quid sit *S*

⁵⁴³ Et sic *om. S*

⁵⁴⁴ sic *om. S*

⁵⁴⁵ hic *om. S*

⁵⁴⁶ Ut affirmat... conclusiones responsivas *om. et* pro quo sit prima conclusio. *add. S*

⁵⁴⁷ huius *M* : illius *S*

⁵⁴⁸ sic *om. S*

⁵⁴⁹ Sic *om. S*

genus, ut pro animal et pro colore, sicut definitio albi denominative pro nive supponit, qua ratione albedinis visum disgregat.

236. [Notandum: Doctor Subtilis male intellectus] Et non intellegere hoc facit opinionem realium inintelligibilem. Et Scotus non dicit quod secunda intentio praedicetur de pluribus differentibus specie, ut patet in suis *Universalibus*, quaestione 14. Sed, quia illic dicit definitione generis definiri secundam intentionem, intulerunt quod genus et eius definitio supponit pro secunda intentione. Itaque intelligendum est secundam intentionem definiri, id est, definitur res in quantum substat secundae intentioni, et hoc est dicere, licet secunda intentio definiatur, non tamen praedicatur secunda intentio principaliter, sed res ipsa. Et haec est doctrina Scoti et sancti Thomae, in *De ente et essentia*,⁵⁵⁰ cap. 4,⁵⁵¹ quamvis magister Ayala, ut diximus (§ 229), putet inter Scotum et sanctum Thomam esse differentiam.

237. Et si quis vellet clarius ad quaestionem respondere posset dicere ibi rem definiri, scilicet, “animal” et “colorem” et caetera quae genera sunt, non [f.12v1]/tamen absolute, quia res⁵⁵² sunt, sed prout sunt conceptus obiectivi vel prout sunt sic intellectae tales naturae, ut praedicabiles de pluribus specie differentibus. Et, quia sub hac ratione definiuntur, dicunt secundae intentiones definiri.

238. [Pro solutione argumentorum, primo notandum] Pro solutione primi argumenti, ubi dicitur genus esse speciei partem (§ 224), est notandum duplicem esse abstractionem. Quaedam est qua universale abstrahitur a suis inferioribus, ut hominis natura abstrahitur a singularibus. Alia est abstractio qua⁵⁵³ forma ab illo cuius est, ut humanitas ab homine et albedo ab albo. Prima dicitur abstractio universalis, et secunda formalis. Et sic⁵⁵⁴ natura generis potest accipi in concreto vel in abstracto. Secundo modo, neque genus est neque species, quia de supposito non praedicatur, nam haec est falsa: “homo est humanitas”. “Humanitas” enim species non est, sed est principium seu forma qua homo species est.

239. [Secundo notandum] Etiam notandum quod “animal” in concreto capitur, cum praecisione omnium aliorum, id est, ut naturam sensitivam significat abstractam a rationalitate; et isto modo intelligitur quod nec genus est de essentia differentiae, neque differentia est de essentia generis. Et sic Aritoteles IV *Topicorum*, capitulo 2, ait: “differentia non participat genus”.⁵⁵⁵ Et sic non praedicatur de homine, quia se habet sicut pars illius, cum in homine sit aliud ultra sensitivum.

240. Alio modo capitur “animal” in concreto, ut significat naturam sensitivam, nihil praescindendo sed in confuso, ut tandem omnem naturam sensitivam importet, quae in homine est “humanitas” et in equo “equinitas” et in asino “asinitas”. Et isto modo est genus et praedicatur de sibi subiectis speciebus.

241. [Solutio ad primum argumentum] Istitis praesuppositis,⁵⁵⁶ negamus quod genus sit pars speciei, sicut materia est pars compositi, sed ideo dicitur pars, quia natura quam significat, scilicet, sensibilitas contrahitur per rationalitatem; et in confuso genus significat totum, quod est in specie et in⁵⁵⁷ individuo. Et sic formaliter praedicatur et de speciebus et de individuis contentis sub speciebus.

⁵⁵⁰ *De ent.*, 4, 2 (cf. § 142)

⁵⁵¹ *De ente et essentia* + capitulo 4 S

⁵⁵² reales M : res S

⁵⁵³ qua M : quia S

⁵⁵⁴ sic om. S

⁵⁵⁵ *Top.*, IV, 2

⁵⁵⁶ Istitis praesuppositis + satis fiat argumentis et respondendo ad primum negamus S

⁵⁵⁷ et + in S

242. Et sic⁵⁵⁸ non concludit argumentum. Nam animal non dicitur pars sed totum quodammodo. Sed quia sensibile, importatum in ly “animal”, contrahitur, dicitur se habere ut materia, sed tamen ibi in confuso est totum quod est in specie. Et sic intelletus [f.12v2]/ xit Aristoteles, quando dixit⁵⁵⁹ in genere latent aequivocationes, quia species stant in confuso in genere et, quia ipsae variae sunt, latent tales aequivocationes.

243. [Solutio ad secundum argumentum] Solutio ad secundum (§ 225) constat ex conclusionibus ad quaestionem. Nam, licet ibi secunda intentio definiatur, non tamen sic⁵⁶⁰ definitio supponit pro secundis intentionibus, sed supponit pro naturis ipsis quae praedicatur, et illae sunt quae definiuntur. Sed, quia definiuntur non absolute, sed prout substantiant secundis intentionibus vel prout sunt conceptus obiectivi, dicitur quod secundae intentiones sint quae definiuntur.

244. [Notandum: “universale” est ad quinque praedicabilia genus] De “universali” an genus dicatur ad quinque universalia seu ad quinque praedicabilia, licet alii aliter sentiant, potest dici genus esse (cf. § 207). Nam, sicut “animal” communem rationem dicit ad omnia animalia et “genus” communem rationem ad omnia genera, sic “universale” dicit unam rationem communem ad universalia omnia, id est, ad quinque ista praedicabilia, quorum ratio est in pluribus esse et de pluribus praedicari, abstrahendo ab hoc quod est essentialiter praedicari vel accidentaliter “in quid” vel “in quale”. Et sic huius generis genus <et> species sunt species, et proprium, &c.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ sic om. S

⁵⁵⁹ Cf. Ph., VII, 4 (249a22-23): τὸ γένος οὐχ ἔν τι, ἀλλὰ παρὰ τοῦτο λαμβάνει πολλά.

⁵⁶⁰ sic om. S

⁵⁶¹ Et sic huius generis genus, species sunt species, et proprium. &c. M : Et sic huius generis genus, species sunt, species et proprium. S

CAPITULUM SECUNDUM
DE SPECIE

TEXTUS

245. Textus 1. Species autem dicitur quidem⁵⁶² et de⁵⁶³ uniuscuiusque forma, qua significatione dici solet:⁵⁶⁴ “praestantissimam⁵⁶⁵ formam dignam esse imperio”.⁵⁶⁶ Dicitur autem et⁵⁶⁷ de eo quod sub assignato genere collocatur, qua significatione hominem quidem speciem animalis dicere consuevimus, quod quidem est genus, album autem speciem coloris et triangulum figurae speciem.⁵⁶⁸

246. Textus 2. Quod si genus assignantes mentio [f.13r1]/ nem fecimus speciei, genus id esse dicentes (§ 217) quod de pluribus differentibus specie, hoc ipso “quid est”, praedicatur, et nunc ipsum⁵⁶⁹ dicimus speciem, quod sub assignato genere collocatur, sciendum est,⁵⁷⁰ cum et genus alicuius sit genus et species alicuius sit species, alterum⁵⁷¹ alterius, utrumque in utriusque definitionibus adhibere necesse est.

247. Textus 3. Assignant igitur speciem et hoc modo: “species est id quod subiicitur generi et de quo⁵⁷² genus, hoc ipsum⁵⁷³ ‘quid est’, praedicatur”. Insuper hoc etiam pacto: “species est id quod de pluribus differentibus numero, hoc ipso ‘quid est’, praedicatur”. Verum haec quidem assignatio ipsius erit infimae⁵⁷⁴ speciei, et quae tantummodo species est. Caeterae vero et hisce competent, quae non infimae⁵⁷⁵ sunt.

248. Textus 4. Atque id quod dicimus hoc pacto fuerit manifestum: in unoquoque praedicamento sunt quaedam summa⁵⁷⁶ genera et quaedam infimae⁵⁷⁷ species et inter haec media quaedam sunt, quae genera eademque species⁵⁷⁸ dicuntur. Est autem id⁵⁷⁹ summum⁵⁸⁰ genus

⁵⁶² quidem *MS* : quidam *C*³

⁵⁶³ de *om.* *C*³

⁵⁶⁴ dici solet *MS* : dictum est *A C*³

⁵⁶⁵ “praestantissimam... imperio” *MS* : “Priami species digna est imperio” *A* : “prima specie digna est imperio” *C*³

⁵⁶⁶ Euripides, *Aeol.*, 15, 2.

⁵⁶⁷ et *om.* *C*³

⁵⁶⁸ triangulum figurae speciem *C*³ : triangulum figurae speciem simili modo significat *MS* : triangulum speciem simili modo significat *A*

⁵⁶⁹ nunc ipsum dicimus *MS* : nunc id esse dicimus *A C*³

⁵⁷⁰ sciendum est *MS C*³ : secundum est *A*

⁵⁷¹ alterum... necesse est *MS* : utriusque, inquam, utrumque in amborum esset rationibus ambobus uti necessarium esse *A* : utriusque, inquam, utrumque in amborum etiam rationibus ambobus uti necessarium esse *C*³

⁵⁷² quo *MS A* : qua *C*³

⁵⁷³ ipsum *MS* : ipso *A C*³

⁵⁷⁴ infimae *MS* : specialissimae *A C*³

⁵⁷⁵ infimae *MS* : specialissimae *A C*³

⁵⁷⁶ summa *MS* : generalissima *A C*³

⁵⁷⁷ infimae *MS* : specialissimae *A C*³

⁵⁷⁸ eademque species *MS* : eadem speciesque *A C*³

⁵⁷⁹ id + quidem *A C*³

⁵⁸⁰ summum *MS* : generalissimum *A C*³

supra quod nullum omnino genus transcendit. Infima⁵⁸¹ vero species ea sub qua nulla⁵⁸² alia species collocatur. Et⁵⁸³ inter haec summum⁵⁸⁴ inquam genus speciemque infimam⁵⁸⁵ sunt alia, quae genera sunt⁵⁸⁶ speciesque, non eiusdem tamen sed diversorum respectu.⁵⁸⁷ Explicetur namque⁵⁸⁸ id quod diximus uno in praedicamento dilucidumque fiat, hoc pacto: substantia est quaedam⁵⁸⁹ et ipsa genus, ut patet, [f.13r2]/ atque sub ipsa quidem⁵⁹⁰ est “corpus”, sub corpore vero est “animatum corpus”⁵⁹¹, sub quo “animal” cadit. Sub quo rursus “animal particeps rationis” est⁵⁹², sub quo “homo” cadit, sub hoc⁵⁹³ “Socrates”, “Plato” singulique homines collocantur. Horum⁵⁹⁴ quidem substantia⁵⁹⁵ genus summum,⁵⁹⁶ maximeque patens est,⁵⁹⁷ solumque genus. Homo vero species ima,⁵⁹⁸ et⁵⁹⁹ species solum. Atque⁶⁰⁰ “corpus” species quidem est⁶⁰¹ substantiae, genus autem corporis animati, “animatum” vero corpus species quidem est corporis, genus autem animalis. Rursus “animal” species quidem est animati, genus autem animalis participis rationis.⁶⁰² <Hoc etiam species quidem est animalis, genus vero hominis>.⁶⁰³ “Homo” vero species⁶⁰⁴ animalis participis rationis,⁶⁰⁵ genus autem hominum singulorum non est, sed species solum. Atque omnino id omne, quod est ante individua⁶⁰⁶ et de ipsis sine ullo medio praedicatur, species erit duntaxat et nullo modo generis rationem subibit. Ut igitur substantia, quia supremum est propterea quod nihil est ante ipsam, genus est summum,⁶⁰⁷ ut⁶⁰⁸ diximus, sic et homo, quia species est sub qua nulla species prorsus, neque quicquam eorum quae dividi in species possunt,⁶⁰⁹ sed individuorum⁶¹⁰ —individuum⁶¹¹ enim

581 Infima *M S* : Specialissima *A C*³

582 nulla + prorsus *A C*³

583 Et *M S C*³ : At *A*

584 summum *M S* : generalissimum *A C*³

585 infimam *M S* : speciliassimam *A C*³

586 sunt + eadem *A C*³

587 non...respectu *M S* : non respectu tamen eiusdem, sed diversorum *A C*³

588 namque *M S* : autem *A C*³

589 quaedam *M S* : quoddam *A C*³

590 quidem *M S A* : quidam *C*³

591 est “animatum corpus” *M S* : corpus est animatum *A C*³

592 particeps rationis est *M S* : est particeps rationis *A C*³

593 hoc *M S C*³ : quo *A*

594 Horum + igitur *A C*³

595 quidem substantia *M S* : substantia quidem *A C*³

596 summum *M S* + generalissimum + est *A C*³

597 maxime... est *om. A C*³

598 species ima *M S* : species specialissima *A C*³

599 et *M S A* : at *C*³

600 Atque *M S* : At *A C*³

601 quidem + est *S A C*³

602 rationis *M S C*³ : animalis *A*

603 <Hoc...hominis> *C*³ : Hoc etiam species quidem est animalis participis rationis *A*

604 “Homo” vero species *M S* : At homo especies *C*³

605 Homo... rationis *om. A*

606 individua + proxime *C*³

607 summum *M S* : generalissimum *A C*³

608 ut *M S* : uti *A C*³

609 in species possunt *M S* : possunt in specie collocatur *A* : possunt in species collocantur *C*³

610 individuorum + species est *A C*³

611 individuum...est *M S* : individuum est *A* : individuum enim est *C*³

Socrates et⁶¹² Plato atque hoc album est—, species erit profecto solum ac ultima⁶¹³ species specialissimaque species, ut diximus. Media vero species eorum quidem⁶¹⁴ erunt quae sunt ante ipsa, genera autem eorum quae sub ipsa sunt collocata.⁶¹⁵ [grabado, fol.13v]

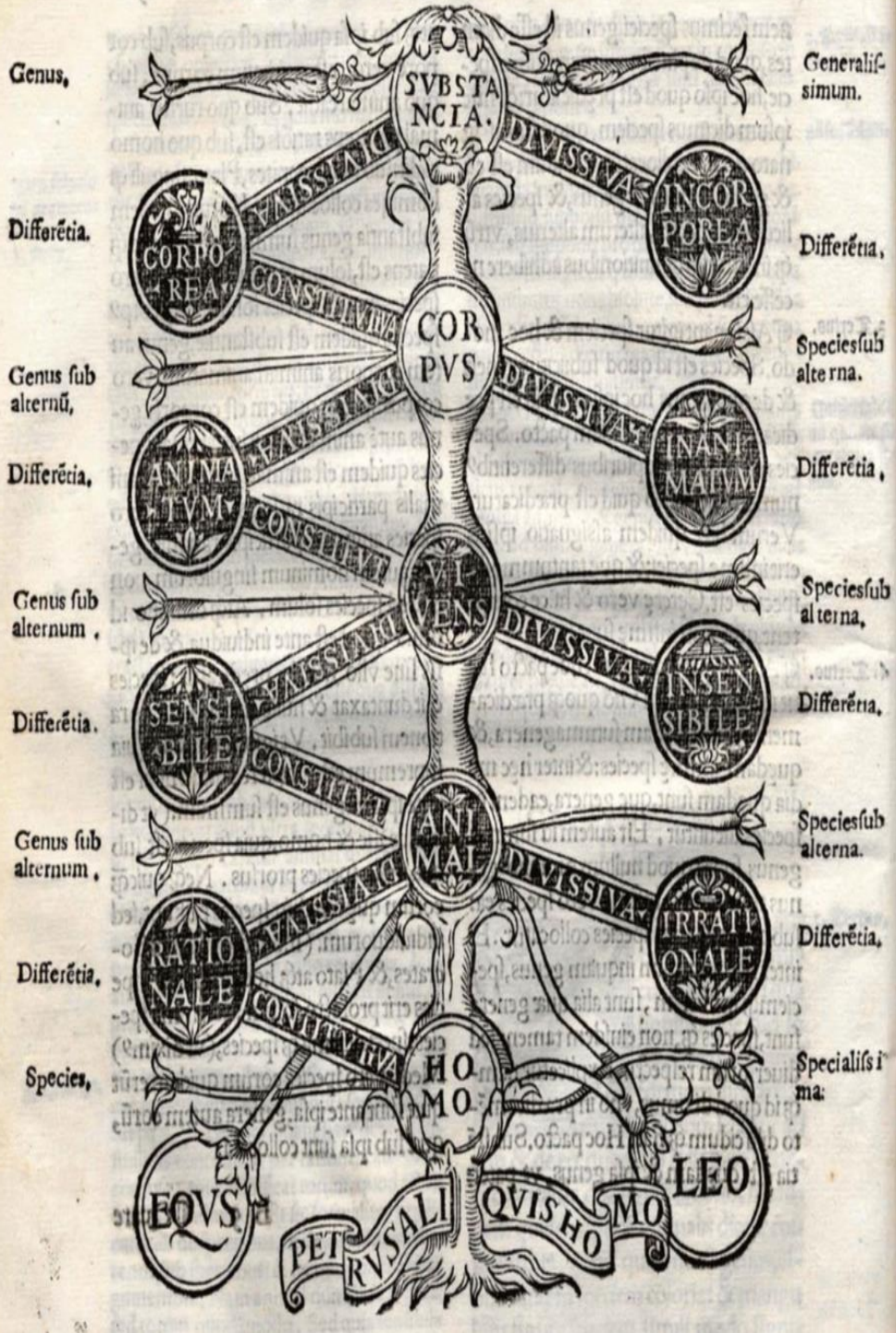
⁶¹² et om. A

⁶¹³ ultima M S C3 : ultra A

⁶¹⁴ eorum quidem M S : quidem eorum A C3

⁶¹⁵ Cf. Seneca, *Ep.*, VI, LVIII, 7-14: “Magis damnabis angustias Romanas, si scieris unam syllabam esse quam mutare non possum. Quae sit haec quaeris? ‘tò ón’. Duri tibi videor ingenii: in medio positum, posse sic transferri ut dicam ‘quod est’. Sed multum interesse video: cogor verbum pro vocabulo ponere; sed si ita necesse est, ponam ‘quod est’. Sex modis hoc a Platone dici amicus noster, homo eruditissimus, hodierno die dicebat. Omnes tibi exponam, si ante indicavero esse aliquid genus, esse et speciem. Nunc autem primum illud genus quaerimus ex quo ceterae species suspensae sunt, a quo nascitur omnis divisio, quo universa comprehensa sunt. Invenietur autem si coeperimus singula retro legere; sic enim perducemur ad primum. Homo species est, ut Aristoteles ait; equus species est; canis species est. Ergo commune aliquod quaerendum est his omnibus vinculum, quod illa complectatur et sub se habeat. Hoc quid est? animal. Ergo genus esse coepit horum omnium quae modo rettuli —hominis, equi, canis—: animal. Sed quaedam [quae] animum habent nec sunt animalia; placet enim satis et arbustis animam inesse; itaque et vivere illa et mori dicimus. Ergo animantia superiorem tenebunt locum, quia et animalia in hac forma sunt et sata. Sed quaedam anima carent, ut saxa; itaque erit aliquid animantibus antiquius, corpus scilicet. Hoc sic dividam ut dicam corpora omnia aut animantia esse aut inanima. Etiam nunc est aliquid superius quam corpus; dicimus enim quaedam corporalia esse, quaedam incorporalia. Quid ergo erit ex quo haec deducantur? illud cui nomen modo parum proprium imposuimus, ‘quod est’. Sic enim in species secabitur ut dicamus: ‘quod est’ aut corporale est aut incorporale. Hoc ergo est genus primum et antiquissimum et, ut ita dicam, generale; cetera genera quidem sunt, sed specialia. Tamquam homo genus est; habet enim in se nationum species, Graecos, Romanos, Parthos; colorum, albos, nigros, flavos; habet singulos, Catonem, Ciceronem, Lucretium. Ita qua multa continet, in genus cadit; qua sub alio est, in speciem. Illud genus ‘quod est’ generale supra se nihil habet; initium rerum est; omnia sub illo sunt. Stoici volunt superponere huic etiam nunc aliud genus magis principale; de quo statim dicam, si prius illud genus de quo locutus sum merito primum poni docuero, cum sit rerum omnium capax. ‘Quod est’ in has species divido, ut sint corporalia aut incorporalia; nihil tertium est. Corpus quomodo divido? ut dicam: aut animantia sunt aut inanima. Rursus animantia quemadmodum divido? ut dicam: quaedam animum habent, quaedam tantum animam, at sic: quaedam impetum habent, incedunt, transeunt, quaedam solo affixa radicibus aluntur, crescunt. Rursus animalia in quas species seco? aut mortalia sunt aut immortalia. Cf. etiam Plotinus, *Enn.*, VI, 3, 9.

ARBOR VNIVERSALIVM, CAPI



249. [f.14r1] Textus 5. Quare haec quidem duos habent respectus: unum ad ea quae antecedunt quo species,⁶¹⁶ alterum ad sequentia quo genera illorum esse dicuntur.⁶¹⁷ Extrema vero unum habent duntaxat, summum⁶¹⁸ enim genus ad ea quidem, quae sunt sub se collocata, respectum habet. Est enim genus, ut patet, ad superiora vero nullum profecto habet,⁶¹⁹ cum supremum sit genus et ut principium primum atque, ut diximus (§ 248), id supra quod nullum genus inveniri⁶²⁰ potest. Ima⁶²¹ quoque species unum habet respectum, habet enim ad supera quorum species dicitur, ad infera vero non diversum habet, sed⁶²² individuorum species dicitur.⁶²³ Atque individuorum quidem species dicitur, ut continens ipsa, superiorum autem species appellatur, ut continetur ab illis.

250. Textus 6. Definiunt igitur genus summum⁶²⁴ sic:⁶²⁵ “quod, genus cum sit, non sit species”.⁶²⁶ Et rursus: “supra quod nullum aliud omnino genus transcendit”. Speciem vero imam⁶²⁷ hoc pacto: “quae, species cum sit, non est genus”.⁶²⁸ Et rursus: “quae, species cum sit, in alias species dividi nequit”,⁶²⁹ et insuper: “quae de pluribus differentibus numero, hoc ipso⁶³⁰ ‘quid est’, praedicatur”. Media vero quae⁶³¹ his interiacent alia aliorum alternis genera speciesque vocant, atque unumquodque ipsorum speciem esse genusque statuunt,⁶³² non respectu tamen eiusdem, sed diversorum. Ea enim, quae ante speciem imam usque ad summum genus ascendunt, et species et genera alterius dicuntur,⁶³³ ut Agamemnon Atrides et Pelopides et Tantalides atque⁶³⁴ tandem Iovis filius.⁶³⁵ Verum in familiis quidem ad unum, velut Iovem, plerumque principium ipsum reducitur. In generibus autem⁶³⁶ non ita res sese⁶³⁷ habet.⁶³⁸ Non enim ipsum ens omnium unum genus commune est.⁶³⁹ Nec universa ge [f.14r2]/ neris eiusdem

⁶¹⁶ species... dicuntur M S : species illorum esse dicuntur A C3

⁶¹⁷ alterum ad sequentia quo genera illorum esse dicuntur M S : om. A : alterum ad ea quae sequuntur, quo illorum genera esse dicuntur C3

⁶¹⁸ summum M S : generalissimum A C3

⁶¹⁹ profecto habet M S : habet profecto A C3

⁶²⁰ genus inveniri M S : inveniri genus + omnino A C3

⁶²¹ Ima M S : Specialissima C3

⁶²² sed M S C3 : sub A

⁶²³ dicitur. Atque... ab illis M S A : dicitur, ut continens ipsa superiorum autem rursus species appellatur, ut continetur ab illis C3

⁶²⁴ summum M S : generalissimum A C3

⁶²⁵ sic M S : est A C3

⁶²⁶ quod, genus cum sit, non sit species M S : quod genus est et non species A C3

⁶²⁷ imam M S : specialissimam A C3

⁶²⁸ quae, species cum sit, non est genus M S : species specialissima est quae species est et non genus A C3

⁶²⁹ quae, species cum sit, in alias species dividi nequit M S : quae alias in species ulla dividi nequit A C3

⁶³⁰ ipso M S : hoc ipso A C3

⁶³¹ quae... vocant M S : subalterna genera speciesque appellant A C3

⁶³² esse genusque statuunt M S : genusque ponunt A C3

⁶³³ Ea enim... dicuntur M S : Ea enim quae ante speciem specialissimam sunt, usque ad generalissimum genus genera et species genera subalterna dicuntur A : Ea enim quae ante speciem specialissimam sunt, usque ad generalissimum genus, genera species subalterna dicuntur C3

⁶³⁴ atque M S : ac A C3

⁶³⁵ tandem Iovis filius M S : ultimo Iovis A C3

⁶³⁶ autem + speciebus C3

⁶³⁷ sese M A C3 : se S

⁶³⁸ habet M S : habere dicitur A C3

⁶³⁹ omnium unum genus commune est M S : unum est omnium genus commune A C3

supremo, scilicet, in genere, ut Aristoteles inquit, evadunt, sed, ut in *Praedicamentis*, prima genera decem, quasi principia prima decem, ponuntur.⁶⁴⁰ Et si enim omnia quis entia vocaverit, aequivoce enim et non univoce vocabit.⁶⁴¹ Nam, si ipsum ens commune omnium genus esset, univoce universa profecto entia dicerentur. Cum autem sint decem prima, commutatio⁶⁴² nomine tantum aut vero ratione ad id nomen accommodata est.

251. Textus 7. Genera igitur sunt summa⁶⁴³ quidem⁶⁴⁴ decem, species autem imae⁶⁴⁵ numero quidem sunt aliquo⁶⁴⁶ at non infinito. Individua vero,⁶⁴⁷ quae sub imis⁶⁴⁸ collocantur, sunt infinita.

252. <Textus 8>. Quapropter, descendere a summis⁶⁴⁹ usque ad ima,⁶⁵⁰ Plato iubebat ibique stare, descendere vero per media differentiis specificis dividentes, infinita autem omittere neque enim cadere sub scientia posse.⁶⁵¹ Cum igitur ad imas⁶⁵² descendimus species, transire⁶⁵³ per multitudinem dividendo necesse est, at cum⁶⁵⁴ ad summa⁶⁵⁵ ascendimus genera, in unum multitudinem ipsam colligamus⁶⁵⁶ oportet. Species enim in unam naturam multa congregat,⁶⁵⁷ magis id etiam genus. Particularia vero ac singularia unum econtra in multa semper dividere videntur.⁶⁵⁸ Speciei⁶⁵⁹ communicatione homines complures homo unus sunt,⁶⁶⁰ at unus atque communis ipsis particularibus plures.⁶⁶¹ Singulare namque divisivum semper est,⁶⁶² ipsum vero commune collectivum,⁶⁶³ unius suapte natura efficax.⁶⁶⁴ Assignato vero⁶⁶⁵ genere specieque,⁶⁶⁶

⁶⁴⁰ Nec... ponuntur M S : Nec universa generis sunt eiusdem sub supremo genere uno, ut Aristoteles inquit. Sed ponantur, ut in praedicamentis, prima genera decem, quasi principia decem prima C3

⁶⁴¹ Et si... vocabit M S : Et si quispiam omnia entia appellet, aequivoce, ut dicit, et non univoce nuncupabit A C3

⁶⁴² communicatio... est M S : communicatio nomine tantum est, non et ratione ea quae ad nomen accommodatur A C3

⁶⁴³ summa M S : generalissima C3

⁶⁴⁴ quidem *om.* A C3

⁶⁴⁵ imae M S : specialissimae A C3

⁶⁴⁶ numero quidem sunt aliquo M S : sunt quidem in numero quodam A C3

⁶⁴⁷ vero M S : autem A C3

⁶⁴⁸ imis M S : specialissimis A C3

⁶⁴⁹ summis M S : generalissimis A C3

⁶⁵⁰ ima M S : specialissimas + species A C3

⁶⁵¹ scientia posse M S : scientiam possunt A C3

⁶⁵² imas M S : specialissimas A C3

⁶⁵³ transire M S : transeamus A C3

⁶⁵⁴ at, cum M S C3 : at tamen A

⁶⁵⁵ summa M S : generalissima A C3

⁶⁵⁶ colligamus M S : congregemus A C3

⁶⁵⁷ multa congregat, magis id etiam genus M S : congregat multa et magis esset genus A : congregat multa et magis etiam genus C3

⁶⁵⁸ unum... videntur M S : in multitudinem ipsam unum econtra dividere Semper videntur A : in multitudinem ipsum unum contra dividere semper videntur C3

⁶⁵⁹ Speciei M S : speciem namque A : speciei namque C3

⁶⁶⁰ homines... sunt M S : complures homines unus sunt homo C3

⁶⁶¹ Speciei communicatione... particularibus plures + vulgare Porphyrii dictum *in marg.* M S

⁶⁶² divisivum semper est M S : semper est divisum A C3

⁶⁶³ collectivum M S : collectum + atque A : collectivum + atque C3

⁶⁶⁴ unius suapte natura efficax M S : unius est effectivum suapte natura A C3

⁶⁶⁵ vero M S : autem A C3

⁶⁶⁶ genere specieque M S : genere atque specie A C3

quidnam utrumque ipsorum sit, cum⁶⁶⁷ genus sit⁶⁶⁸ unum, species vero plures —divisio namque generis in species plures⁶⁶⁹ semper est—,⁶⁷⁰ genus quidem semper de specie praedicatur omniaque omnino supera de inferis semper dicuntur. Species vero [f.14v1]/ neque de propinquo sibi genere neque de ullo supero praedicatur, non enim convertitur. Nam aut paria de paribus, ut hinnibile⁶⁷¹ de equo, aut maiora de minoribus, ut animal de homine, praedicetur⁶⁷² oportet. <Minora vero de maioribus non oportet>⁶⁷³. Non enim animal hominem esse dixeris, qualiter⁶⁷⁴ hominem animal esse dicas.⁶⁷⁵ Atque de quibus species praedicatur, de his et speciei genus et genus etiam generis, usque ad summum⁶⁷⁶ genus,⁶⁷⁷ necessario praedicatur.⁶⁷⁸ Nam, si verum est dicere Platonem⁶⁷⁹ hominem et hominem animal et animal substantiam esse, verum⁶⁸⁰ et Platonem⁶⁸¹ animal dicere et⁶⁸² substantiam.⁶⁸³ Cum enim⁶⁸⁴ supera semper de inferis praedicentur, species quidem de⁶⁸⁵ individuo, genus autem de specie et⁶⁸⁶ individuo⁶⁸⁷, summum⁶⁸⁸ vero⁶⁸⁹ genus de genere vel de generibus, si plura media subalternaque sunt,⁶⁹⁰ et de specie atque individuo praedicabitur.⁶⁹¹ Summum⁶⁹² enim de generibus atque speciebus ac individuis omnibus praedicabitur,⁶⁹³ illud⁶⁹⁴ autem quod est ante imam⁶⁹⁵ speciem, genus⁶⁹⁶ de

⁶⁶⁷ cum M S : quorum quidem A C3

⁶⁶⁸ sit M S : est A C3

⁶⁶⁹ in species plures M S : species in plures A : plures in species C3

⁶⁷⁰ est M S : efficitur A C3

⁶⁷¹ hinnibile M A : hinnibile S C3

⁶⁷² praedicetur M S A : praedicentur C3

⁶⁷³ <Minora... oportet> A C3

⁶⁷⁴ qualiter M S : ut A C3

⁶⁷⁵ dicas M S : dices A C3

⁶⁷⁶ summum M S : generalissimum A C3

⁶⁷⁷ genus om. A C3

⁶⁷⁸ praedicatur M S : praedicabitur A C3

⁶⁷⁹ Platonem M S A : Socratem C3

⁶⁸⁰ verum + est C3

⁶⁸¹ Platonem M S : Socratem C3

⁶⁸² et M S : atque C3

⁶⁸³ verum... substantiam om. A

⁶⁸⁴ enim M S : igitur A C3

⁶⁸⁵ de om. C3

⁶⁸⁶ et M S : ac A C3

⁶⁸⁷ individuo + et A C3

⁶⁸⁸ summum M S : generalissimum A C3

⁶⁸⁹ vero om. A C3

⁶⁹⁰ sunt M S : sint A C3

⁶⁹¹ praedicabitur M S A : praedicatur C3

⁶⁹² Summum M S : Generalissimum A C3

⁶⁹³ praedicabitur M S : praedicatur A C3

⁶⁹⁴ illud M S : genus A C3

⁶⁹⁵ imam M S : specialissimam A C3

⁶⁹⁶ genus om. A C3

universis imis⁶⁹⁷ atque individuis dicitur. Ea⁶⁹⁸ vero⁶⁹⁹ quae est solum species de omnibus individuis praedicatur, individuum autem⁷⁰⁰ de uno solo particulari.

253. Textus 9.⁷⁰¹ Individuum autem dicitur “Socrates” et “hoc album” atque “hic accedens”, Sophronici filius,⁷⁰² si solus Socrates illi solus filius est.⁷⁰³ Individua igitur ex eo talia dicuntur, quia ex proprietatibus quidque⁷⁰⁴ constat, quarum idem aggregatum numquam in alio fiet (cf. ¶ 32ss.). Socratis namque proprietates nullo in alio particulari eadem fient. Hominis autem,⁷⁰⁵ communis⁷⁰⁶ dico, proprietates eadem in pluribus, immo vero in omnibus particularibus hominibus, quatenus⁷⁰⁷ homines sunt, fiunt atque inveniuntur. Individuum igitur a specie et species a genere continetur. Genus enim est quoddam⁷⁰⁸ [f.14v2]/ totum, individuum autem pars. At species et totum atque etiam pars est,⁷⁰⁹ sed ut pars quidem ad aliud, ut totum autem non ad aliud dicitur, sed de aliis. Totum enim in ipsis partibus est.⁷¹⁰ De genere igitur atque specie et quidnam sit summum⁷¹¹ genus et quid ima⁷¹² species et quae sint⁷¹³ eadem genera speciesve <et> quae praeterea sint individua et quot modis genus speciesque dicantur, satis iam explicavimus.

I

254. Quaestio prima circa textum: utrum ens univoce dicatur de Deo et creatura, de substantia et accidente.

255. Omissa textus litterali declaratione quia non habet aliquam difficultatem,⁷¹⁴ ad propositum erit quaestio cuius communiter alii faciunt mentionem, scilicet,⁷¹⁵ utrum ens univoce dicatur de Deo et creatura, de substantia et accidente. Scio istam quaestionem moveri a theologis in I *Sentiarum* et etiam ipsam esse metaphysicalem in parte. Verum ut dialecticus habeat iuxta verba textus, ubi Porphyrius dicit:⁷¹⁶ “non enim ipsum ens omnium unum genus commune est” (¶ 250), aliqualem notitiam, et sit ad ea quae in theologia ab scolasticis tractantur dispositus, libet in praesenti hanc movere quaestionem et secundam huic addere de principio individuationis, quandoquidem Porphyrius de individuo hic mentionem facit ex proposito.

⁶⁹⁷ universis imis atque M S : universis specialissimis ac individuis A : universis ac specialissimis ac individuis

⁶⁹⁸ dicitur. Ea M S : dicitur et species ea A C3

⁶⁹⁹ vero om. A C3

⁷⁰⁰ praedicatur, individuum autem M S : praedicatur et individuum A C3

⁷⁰¹ Textus 9] Textus 8 M S

⁷⁰² Sophronici filius M S : filius Sophronisci A C3

⁷⁰³ si solus... filius est M S : solus ipsi Socrates sit A : si solus ipsi Socrates sit C3

⁷⁰⁴ quidque M S : quodque A C3

⁷⁰⁵ autem M S : tamen A C3

⁷⁰⁶ Hominis autem, communis dico, proprietates M : Hominis autem, communes dico, proprietates S : Hominis tamen communis proprietates A C3

⁷⁰⁷ quatenus M S : ut A C3

⁷⁰⁸ quoddam S A C3 : quodam M

⁷⁰⁹ At... est M S : At species totum est ac etiam pars A C3

⁷¹⁰ sed de aliis. Totum M S A : sed in aliis, totum C3

⁷¹¹ summum M S : generalissimum A C3

⁷¹² ima M S : specialissima A C3

⁷¹³ sint M S C3 : sunt A

⁷¹⁴ Omissa... difficultatem om. S

⁷¹⁵ scilicet om. S

⁷¹⁶ dicitur M : dicit Porphyrius S

256. [Primum argumentum] Quantum ad primam quaestionem, probatur ly “ens” univoce dici de Deo et creatura,⁷¹⁷ substantia et accidente. Patet ex Aristotele, II *Metaphysicae*, text. 4,⁷¹⁸ ubi probat Deum esse maxime ens et maxime verum, quia est causa univoca omnium entium, sicut ignis est maxime et per se calidus, quia causa est univoca calidorum, &c. Tunc sic⁷¹⁹ iste aristotelicus discursus nil probaret, nisi ens univoce diceretur de Deo et creaturis, substantia et accidente,⁷²⁰ sicut ignis calidus univoce de omnibus calidis.

257. [Secundum argumentum] [f.15r1] Si ens non esset univocum substantiae et accidenti, sequeretur quod non possemus per accidentia venire in cognitionem substantiae. Patet, nam si aequivoce ens dicitur, non sub eadem ratione dicitur.⁷²¹ Sed ubi distincta ratio et definitio et essentia, non potest esse unum causa cognitionis alterius, sicut per canem domesticum non veniet quis in cognitionem sideris. Sed tamen Aristoteles I *De anima*, text. 11,⁷²² fatetur per accidentia cognoscere nos substantiam. Ait enim accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, siquidem ab accidentibus quae sensu patent, abstrahimus conceptum entis, qui conceptus quia communis etiam substantiae, investigamus ex illo: ens per se subsistens cui accidentia insunt. Et per creaturas etiam cognoscimus Deum, teste Paulo, *Ad Romanos*, <cap.> 1.⁷²³

258. [Argumentum in contrarium] In contrarium tamen est Aristoteles, IV *Metaphysicae*, text. 2,⁷²⁴ ubi dicit ens significare accidentia per attributionem ad substantiam, sicut sanum significat urinam et medicinam in ordine ad animal in quo subiective est sanitas.

259. [Opiniones diversae circa quaestionem] Circa istam quaestionem sunt variae opiniones gravissimorum doctorum. Est opinio Doctoris subtilis in IV *Metaphysicae* et in I *Sententiarum*, d.3, q.1 et 3 et d. 8, q. 3, ponentis hanc conclusionem: ens dicitur univoce de Deo et creaturis, de substantia et accidente.

⁷¹⁷ creatura *M* : creaturis *S*

⁷¹⁸ *Metaph.*, II, 1 (993b23-26): οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας· ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμότερον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἷτιον τοῦτο τῆς θερμότητος)·

⁷¹⁹ Tunc sic *om.* *S*

⁷²⁰ accidente] accidenti *M S*

⁷²¹ eadem ratione + dicitur *S*

⁷²² *De an.*, I, 1 (402b17-25): οὐ μόνον τὸ τί ἐστὶ γινῶναι χρῆσιμον εἶναι πρὸς τὸ θεωρῆσαι τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσίαις [...], ἀλλὰ καὶ ἀνάπαλιν τὰ συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ τί ἐστίν· ἐπειδὴν γὰρ ἔχωμεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων, ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἔξομεν λέγειν κάλλιστα·

⁷²³ *Rom.*, 1, 19-20: “quod notum est Dei manifestum est in illis Deus enim illis manifestavit invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et divinitas ut sint inexcusabiles”.

⁷²⁴ *Metaph.*, IV, 2 (1003a33-1003b-15): Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμώνυμος ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγιείας τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς, καὶ τὸ ἰατρικὸν πρὸς ἰατρικὴν (τὸ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν ἰατρικὴν λέγεται ἰατρικὸν τὸ δὲ τῷ εὐφρῆς εἶναι πρὸς αὐτὴν τὸ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἰατρικῆς), ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, —οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχὴν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθορὰ ἢ στερησεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν. καθάπερ οὖν καὶ τῶν ὑγιεινῶν ἀπάντων μία ἐπιστήμη ἐστίν, ὁμοίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγονται καθ' ἓν.

260. [Doctor subtilis probat suam conclusionem]⁷²⁵ Et probat argumentis positis ad partem affirmativam. Et probatur adhuc: omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de diversis habet conceptum de quo est certus, distinctum ab aliis de quibus est dubius, sed intellectus potest esse certus de aliquo quod sit ens, et dubius utrum sit substantia vel accidens, ergo conceptus entis distinctus est a conceptu substantiae et accidentis.

261. In aperto est, nam a longe quis videns aliquid format entis conceptum non formatum⁷²⁶ de substantia vel accidenti. Et minor declaratur, nam si quis videat Hostiam consecratam, certus est quod videt esse ens, et tamen christiano dicente ibi non esse substantiam, tunc incipiet dubitare de ente viso, nunquid sit substantia vel accidens. Ergo ille erat conceptus distinctus.

262. [Opinio sancti Thomae] Alia est opinio sancti Thomae tenentis ens non esse univocum ad Deum et creaturas, ad substantiam et accidens. Et de mente eius sit conclusio.⁷²⁷

263. Conclusio sancti Thomae. [f.15r2] Licet ens significet Deum et creaturas, substantiam et accidens, non tamen de eis omnibus univoce dicitur, sed analogice.

264. Haec est sententia sancti Thomae multis locis suae doctrinae.⁷²⁸ Et hanc⁷²⁹ eandem tenet Henricus de Gandavo.

265. [Rationes primae partis conclusionis] Probatur conclusio quoad primam partem, ex⁷³⁰ argumentis factis pro opinione Scoti (§259-261). Item sic: qui imposuit hoc nomen “ens” ad significandum non specialiter consideravit Deum vel creaturam, substantiam vel accidens, sed solum consideravit significare id quod haberet esse, abstrahendo ab hoc et ab illo. Cum ergo Deus, creatura, substantia et accidens habeant esse, sequitur quod ly “ens” illa significat.⁷³¹

266. Secundo <probatur>, quia⁷³² ens in communi est obiectum intellectus, ut abstrahit ab hoc et ab illo, ergo tantum est unus conceptus entis.

267. Tertio probatur ex communi modo concipiendi, quia hae negantur: “omne ens est substantia”, “omne ens est accidens”, “omne ens est Deus”, “omne ens est creatura”, &c, et non ob aliud, nisi quia unus est conceptus entis, nam si plures essent, sic concederentur illae sicut istae: “omnis homo est pictus”, “omnis homo est vivus”, quae faciunt istum sensum: “omnis

⁷²⁵ Doctor...conclusionem *M* : Conclusio Scoti *S*

⁷²⁶ formatum] formato *M S*

⁷²⁷ sint conclusiones *M* : sit conclusio *S*

⁷²⁸ *Summ. theol.*, I^a, q.13, a. 5, co.: “dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut ‘sanum’ dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut ‘sanum’ dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionem ad aliquid unum; sicut ‘sanum’, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis”.

⁷²⁹ Et hanc *om. S*

⁷³⁰ ex *om. S*

⁷³¹ significat *M* : significet *S*

⁷³² quia *om. S*

homo pictus est homo pictus” et “omnis homo vivus est homo vivus”, per illam regulam: “talia sunt subiecta qualia permittuntur ab eorum praedicatis”.

268. [Rationes secundae partis conclusionis] Quod analogice dicatur de Deo et creaturis probatur⁷³³ a sancto Thoma in *Summa theologiae*, I^a, q. 13, a. 5,⁷³⁴ sic: quando effectus non adaequat virtutem causae, tunc nomen commune utrique analogice dicitur de causa et de effecto, sed creatura cum sit Dei effectus, in ratione entis non adaequat causae virtutem, ergo ens analogice dicitur de causa et de effecto.

269. Quod probatur exemplo, calidum enim productum ab igne, potest ignis virtutem adaequare, quia potest fieri ignis, ob id ignis univoce dicitur de eo et de igne. Sed calidum a sole productum non potest adaequare Solis virtutem, ob id non univoce sed analogice dicitur de eo et sole, quia Sol habet superiorem virtutem, quia potest alios effectus producere quam tale calidum. Nam licet Sol non sit formaliter calidus, habet excellentiorem virtutem.

270. Sic ergo, cum ens dicatur ab esse et ratione essendi in creaturis, non possit aequare [f.15v1]/ rationem essendi in Deo, sequitur quod ens non potest univoce de ipso et creaturis dici. Quod si non univoce, ergo analogice, quia primo et principaliter de ipso Deo.

271. Ex hac ratione probatur, quod non dicitur de substantia et accidente univoce, sed analogice. Patet, nam ratio essendi a qua ens non est eadem in substantia, cuius ratio est per se subsistere, et in accidenti, cuius natura est inesse.⁷³⁵

272. Et haec expresse ponitur ab Aristotele IV *Metaphysicae*, text. 2, ubi dicit ens significare accidentia per attributionem ad substantiam, veluti sanum urinam significat et medicinam in ordine ad animal (cf. ¶258). Et I *Ethicorum*, cap. 6,⁷³⁶ idem et XI *Metaphysicae*, cap.

⁷³³ dicatur de illis. Primo quod de Deo et creaturis analogice dicatur, probatur *M* : dicatur de Deo et creaturis probatur *S*

⁷³⁴ *Summ. theol.*, I^a, q. 13, a. 5, co.: “impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter, ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut Sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis, puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur. Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra Apostolum dicentem, *Rom.*, 1, 20: ‘invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur’. Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est proportionem”.

⁷³⁵ in esse *M* : inesse *S*

⁷³⁶ Cf. *Eth. Nic.*, I, 6, 3 (1096a23-29): τὰ γὰρ ὄντα ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῶ τὸ μέτρον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ διαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἶη κοινόν τι καθόλου καὶ ἔν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ’ ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ’ ἐν μιᾷ μόνῃ. *Vid. etiam Eth. nic.*, I, 6, 12 (1096b26-28): ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται [sc. τὸ ἀγαθόν]; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ’ ἄρα γε τῷ ἀφ’ ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἐν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ’ ἀναλογίαν.

3,⁷³⁷ dicens quod ly “ens” de substantia et accidente neque dicitur aequivoce neque univoce sed medio modo: quod est analogice dici.

273. [Ratio conclusionis] Ratione sic probatur, ex definitione analogorum quae sunt illa quorum nomen communem est, ratio vero neque omnino eadem sicut in univocis, neque diversa, ut aequivocis, sed proportionalis. Sed talia sunt substantia et accidens,⁷³⁸ nam substantia est ens quia per se stat, accidens vero est ens quia est aliquid substantiae,⁷³⁹ scilicet, quantitas substantiae vel qualitas eius, &c.

274. Et sic ratio entis absolute convenit substantiae et simpliciter, accidentibus tamen “secundum quid”, ut tradit Aristoteles VII *Metaphysicae*, text. 2,⁷⁴⁰ dicens: “quantitas et qualitas non sunt ens, sed entis ens”. Et textu 15 repetit quod ens dicitur simpliciter de substantia, de aliis praedicamentis secundum quid, quemadmodum sanum dicitur de animali simpliciter, de urina tamen et medicina, “secundum quid”.

275. Ens enim dicitur ab esse, ut diximus (§ 270), sed accidentis esse nil aliud est quam inesse substantiae, sicut nil aliud est sanum urinae, nisi in respectu ad animal, quia signum sanitas est.⁷⁴¹ Et sicut in definitione sani in urina ponitur animal, sic in definitione esse accidentis ponitur substantia.

276. [Advertenda est differentia] Est tamen differentia consideranda inter ens analogum ad substantiam et accidens, et sanum ad animal, urinam et medicinam, quia sanum fuit prius impositum ad significandum animal sanum, ob id uno conceptu illud significat, et alio urinam. Ens tamen non sic, sed fuit impositum ad significandum uno conceptu omne id quod est, et sic omnia significat, ut diximus (§ 265), et Deum et creaturas, [f. 15v2]/ et substantiam et accidens.⁷⁴²

277. Ob id in mente ultima potest esse analogia quae est species aequivocationis,⁷⁴³ licet absolute —sit dictum quando agebamus de terminis aequivocis (cf. *Dial. res.*, II)—non dari aequivocationem in mente. Intelleximus enim quando aequivocus est terminus, qui mediantibus

⁷³⁷ *Metaph.*, XI, 3(1060b31-1061a10): Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος, τὸ δ' ὄν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ' ἓνα λέγεται τρόπον· εἰ μὲν οὖν ὁμωνύμως κατὰ δὲ κοινὸν μηδὲν, οὐκ ἔστιν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην (οὐ γὰρ ἓν γένος τῶν τοιούτων), εἰ δὲ κατὰ τι κοινόν, εἴη ἂν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην. ἔοικε δὲ τὸν εἰρημένον λέγεσθαι τρόπον καθάπερ τὸ τε ἰατρικὸν καὶ ὑγιεινόν· καὶ γὰρ τούτων ἑκάτερον πολλαχῶς λέγομεν. λέγεται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ἕκαστον τῷ τὸ μὲν πρὸς τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην ἀνάγεσθαι πῶς τὸ δὲ πρὸς ὑγιειαν τὸ δ' ἄλλως, πρὸς ταῦτ' ὁ ἕκαστον. ἰατρικὸς γὰρ λόγος καὶ μαχαίριον λέγεται τῷ τὸ μὲν ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης εἶναι τὸ δὲ ταῦτη χρῆσιμον. ὁμοίως δὲ καὶ ὑγιεινόν· τὸ μὲν γὰρ ὅτι σημαντικὸν ὑγιείας τὸ δ' ὅτι ποιητικόν. ὁ δ' αὐτὸς τρόπος καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὸ ὄν ἅπαν λέγεται· τῷ γὰρ τοῦ ὄντος ἢ ὄν πάθος ἢ ἕξις ἢ διάθεσις ἢ κίνησις ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων εἶναι λέγεται ἕκαστον αὐτῶν ὄν.

⁷³⁸ Sed talia sunt substantia et accidens *M* : Sed tale est ens respectu substantiae et accidentis *S*

⁷³⁹ substantiae ut scilicet *M* : substantiae scilicet *S*

⁷⁴⁰ *Metaph.*, VII, 1 (1028a10-20): Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τότε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστὶν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (ὅταν μὲν γὰρ εἴπωμεν ποῖόν τι τότε, ἢ ἀγαθὸν λέγομεν ἢ κακόν, ἀλλ' οὐ τρίπηχου ἢ ἄνθρωπον· ὅταν δὲ τί ἐστὶν, οὐ λευκὸν οὐδὲ θερμόν οὐδὲ τρίπηχου, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἢ θεόν), τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι.

⁷⁴¹ sanitas + est *S*

⁷⁴² accidens. + Et sic ad mentem Doctoris sancti dicitur ens esse analogum; analogia, quae est unius ad alterum, et non analogia, quae est plurium ad unum, quae est in nomine sanum. Et de analogia vide Doctorem sanctum in I *Senteniarum*, d. 18, q.5, a.1. Sed latius infra in antepredicamentis (sc. *Dial. res.*, II).

⁷⁴³ aequivocationis + et *S*

diversis conceptibus non synonymis plura significat. Sed tamen⁷⁴⁴ quando mediante uno conceptu non inconvenit, licet vera aequivocatio illic⁷⁴⁵ non sit possibilis. Quia unus conceptus formalis entis significat unam rationem obiectivam quae non est eadem simpliciter sed proportionabiliter in suis significatis, principaliter in uno et per attributionem in aliis. Et hoc modo posset esse analogia in mente ultima.

278. Et quia nominales non admittunt⁷⁴⁶ conceptum obiectivum, si concedant, quia hanc reiiciunt analogiam, ens mediante uno conceptu significare omnia preadicamenta, nullatenus est negandum ab eis esse simpliciter univocum —et hac de causa Marsilius et Buridanus dixerunt ly “ens” in significando omnia preadicamenta subordinari diversis conceptibus—, et quia haec opinio sancto Thomae videtur satis rationabilis⁷⁴⁷ et iuxta modum concipiendi et conformis doctrinae peripateticorum, oportet respondere ad argumenta adducta pro Scoti opinione (¶ 259-261).

279. [Solutio ad primum argumentum] Ad primum (¶256), respondetur argumentum concludendo⁷⁴⁸ quod nos concedimus, scilicet, unum esse conceptum entis, qui significat Deum et creaturas, substantiam et accidens, et sic omnia decem preadicamenta conveniunt in una entis ratione; sed tamen non probatur ex eo ly “ens” esse univocum ad omnia illa.

280. [Solutio ad primum argumentum] Et ad argumenta apposita in principio quaestionis (¶256-257), ad primum dicimus sic esse:⁷⁴⁹ Deum esse maxime ens et maxime verum, et ideo quia sic⁷⁵⁰ ly “ens” analogice dicitur de Eo⁷⁵¹ et creaturis. Et quando arguis: ignis est maxime per se calidus quia causa calidorum, et sic⁷⁵² Deus maxime talis, quia causa entium, sed ignis univoce dicitur, concedimus; ergo ens de Deo et creaturis, negatur consequentia.

281. Et ratio est quia calida evacuant virtutem causae, ob id potest de eis univoce dici, sed tamen creaturae non evacuant virtutem Dei. Ob id non potest de eis et de Deo univoce ens dici, sed analogice.

282. [Solutio ad secundum argumentum] Ad secundum (¶257), dicendum verum esse quod [f. 16r1]/ per accidentia venimus in cognitionem substantiae.⁷⁵³ Et quando infertur ergo univoce ens dicitur de substantia et accidente, nego consequentiam, nam sufficit analogice dicatur et non aequivoce proprie. Nam⁷⁵⁴ eo quod ens seu ratio essendi principaliter de substantia et minus principaliter de accidente,⁷⁵⁵ et⁷⁵⁶ accidentia sunt nobis magis nota, possumus⁷⁵⁷ nos manu ducere in cognitionem substantiae.

283. [Consideratio] Notandum tamen quod si Scotus intellexeret entis univocationem secundum conceptum formalem, ut in loco citato (¶ 259), quaestione prima, dixit, non esset differentia in hoc inter eum et sanctum Thomam. Sed quia in quaestione tertia videtur loqui de obiectivali, ob id differt a sancto Thoma, licet aliqui scotistae dicant ens esse univocum et

⁷⁴⁴ tamen *om. S*

⁷⁴⁵ illic *M : illi S*

⁷⁴⁶ admitum *M : admittunt S*

⁷⁴⁷ rationabilis + et *S*

⁷⁴⁸ concludendo] concludere *M S*

⁷⁴⁹ sic esse *om. S*

⁷⁵⁰ quia sic *om. S*

⁷⁵¹ Eo *M : Deo S*

⁷⁵² et sic *om. S*

⁷⁵³ substantiae + ut infra in *Speculationibus physicis S*

⁷⁵⁴ Nam *M : Quia S*

⁷⁵⁵ accidente] accidenti *M S*

⁷⁵⁶ Quia *M : Et S*

⁷⁵⁷ possumus] possunt *M S*

analogum —forte intelligentes quoad formalem conceptum esse univocationem et analogum quoad obiectivalem.

284. Quidquid sit de sensu, tamen verba non sunt ad mentem Aristotelis qui expresse dicit ens esse analogum et negat esse univocum. Patet⁷⁵⁸ XI *Metaphysicae*, cap. 3 (cf. ¶ 272), et libro II, text. 28.⁷⁵⁹

II

285. Quaestio secunda: quid sit individuationis principium: quantitas an materia an aliquid aliud?

286. Hoc quaeritur,⁷⁶⁰ sumpta occasione ex textu Porphyrii qui determinat de individuo (¶253), et licet ad metaphysicam spectet, etiam a dialectica consideratione aliena non est, et est satis principalis et elucidatio eius multum confert ad propositum et a theologis solet moveri in comentariis ad tertiam partem <*Summae theologiae*> Caietani, facit satis longum processum quando loquitur de persona, ubi adducit varias doctorum opiniones, sed tamen in praesentiarum breviter quantum fieri potest dilucidabimus.

287. Prima⁷⁶¹ de quaestione est opinio Doctor subtilis et suorum sequatium, qui⁷⁶² ponit sequentem⁷⁶³ conclusionem.⁷⁶⁴

288. [Conclusio Doctor subtilis et sequatium] Id per quod singulare determinatum individuatur tamquam principium intrinsecum [f. 16r2]/ incommunicabile, est positivum quoddam⁷⁶⁵ quod vocatur “haecceitas”,⁷⁶⁶ quae est quaedam realitas individualis qua contrahitur specifica natura ad esse huius et non alterius.

289. [Opinio Avicennae] Et⁷⁶⁷ haec videtur fuisse Avicennae⁷⁶⁸ opinio⁷⁶⁹ in libro V suae *Metaphysicae*, qui dixit individua eiusdem speciei differre differentiis individualibus, quas vocat “hypostases” individuorum. Et addit quod sicut duae species sub eodem genere differunt suis differentiis specificis, sic⁷⁷⁰ duo individua his proprietatibus.

290. [Opinio Plotini et Procli] Idem sensit Plotinus qui ait animas numerari terminis internis. Et Proculus has proprietates intimas appellavit.

291. [Tria principia scotista] Et tandem in ista quaestione tria dicuntur:

Primum: quod illud per quod individuum est singulare, est aliquid positivum.

⁷⁵⁸ Patet *om. S*

⁷⁵⁹ textu 28. + Obiectivalem voco qui ad rem terminatur sicut formalis ille est qui actu de re formatur. Potest quis uno conceptu formali sub ratione entis et creaturas, substantiam et accidens intellegere, sed non idem conceptus terminatur ad esse Dei et creaturae, substantiae et accidentis. De istis vide Iandum IV *Metaphysicae* et Antonium Andream et Capreolum in I *Sententiarum*, d. 2, q. 1, in probatione nonae conclusionis, et Socinatem IV *Metaphysicae*, q. 4. *S*

⁷⁶⁰ Hoc quaeritur *add. S*

⁷⁶¹ Primo *M*: Prima *S*

⁷⁶² quae *M*: qui *S*

⁷⁶³ hanc *M*: sequentem *S*

⁷⁶⁴ Cf. *In Sent.*, II, d.3, q. 6

⁷⁶⁵ quodam *M*: quoddam *S*

⁷⁶⁶ haecceitas] hecetas *M S*

⁷⁶⁷ Et *om. S*

⁷⁶⁸ Avicennae *M*: Avicennae *S*

⁷⁶⁹ opinio *om. S*

⁷⁷⁰ sic *om. S*

Secundum: quod non sit materia neque forma partis neque ipsa forma totius.

Tertium: quod sit “haecceitas”.

292. Primum probatur ab Scoto contra Henricum Gandensem in *Sententiarum*, I, d. 3, q. 2. Nulla imperfectio repugnat alicui, nisi propter aliquam perfectionem positivam quae est in ipso. Sed dividi est imperfectio et individuo repugnat, ergo competit ei per aliquam positivam perfectionem. Patet, quia negatio nullam perfectionem includit.

293. Secundum probat, scilicet, quod non sit materia, quia materia est communis omnibus individuis, ergo esse hoc non convenit ratione materiae neque ratione formae, quia ipsa forma est principium unitatis specificae, ergo non est principium differentiae numericae.

294. Corolarium. Ex quo infertur quod principium individuationis quandoquidem est positivum et non materia neque forma, <habet> quod sit⁷⁷¹ illa realitas quae vocatur “haecceitas”.

295. [Opinio Doctoris sancti et Aristotelis] Est alia opinio Doctoris sancti quae consistit in sequentibus⁷⁷² conclusionibus.

296. Prima conclusio. Materia est principium individuationis, quoad esse incommunicabile ipsius individui.

297. [Prima ratio] Haec probatur auctoritate Philosophi, qui ubicumque loquitur de singularium distinctione, materiam signat pro causa. Patet V *Metaphysicae*, text. 26,⁷⁷³ dicit ea esse numero diversa quorum materia est diversa. Et VII *Metaphysicae*⁷⁷⁴ dicit generans generat aliud, id est, distinctum a se, propter materiam.

298. [Secunda ratio] Ratione sic. Quidquid est de ratione primae substantiae, est de ratione individui, cum individuum sit prima substantia, sed materia est de ratione primae substantiae, quia est de ratione illius materiae [f.16v1]/ teria, cuius est neque in subiecto esse nec de subiecto dici, ut Aristoteles ait in *Praedicamentis*,⁷⁷⁵ sed de ratione individui est nec in subiecto esse neque de subiecto dici.

299. Secunda conclusio. Quantitas est principium individuationis, quoad esse distinctum et ab alio divisum et ad sensum demonstrabile.

300. [Prima ratio] Patet ex Aristotele III *Metaphysicae*, text. 2, qui ait omnis divisio aut est per formam aut est per quantitatem. Sed per formam solum convenit generi per diversas species, divisio autem per quantitatem convenit speciebus individuis.

301. [Secunda ratio arguitur] Ratione sic probatur: quia esse distinctum cum individuo conveniat, vel convenit per materiam vel per formam aut per quantitatem. Sed non convenit ei per formam neque per materiam, ut diximus in opinione Scoti (§293). Ergo convenit ei per quantitatem.

302. Et sic in mente sancti Thomae tria sunt notanda circa individuum, scilicet, quod individuum est incommunicabile, et hoc habet a materia et respectu huius quantitas est per

⁷⁷¹ si *M*: sit *S*

⁷⁷² istis *M*: sequentibus *S*

⁷⁷³ *Metaph.*, V, 9 (1018a5-11): καὶ γὰρ ὧν ἡ ὕλη μία ἢ εἶδει ἢ ἀριθμῶ ταῦτα λέγεται καὶ ὧν ἡ οὐσία μία [...] ἕτερα δὲ λέγεται ὧν ἢ τὰ εἶδη πλείω ἢ ἡ ὕλη ἢ ὁ λόγος τῆς οὐσίας·

⁷⁷⁴ Cf. *Metaph.*, VII, 7-8.

⁷⁷⁵ *Cat.*, 2 (1a 20-29): Ἐῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστίν, οἷον ἄνθρωπος καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστίν· τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστίν, 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 ψυχῆ, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, καὶ τὸ τί λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῷ σώματι, —ἅπαν γὰρ χρῶμα ἐν σώματι, — καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται·

accidens; et habet esse divisum ab alio, et hoc habet a quantitate in communi sive determinata sive indeterminata; habet etiam esse distinctum et demonstrabile et sub sensu cadere, et habet hoc a quantitate determinata.

303. [Veritas quaestionis] Et sic concluditur quod principium individuationis sit materia signata quantitate determinata.⁷⁷⁶ Et quia materia est pars instrinseca, ab ipsa habet individuum esse individuum, et extrinsece a quantitate.

304. [Contra opinionem sancti Thomae sit argumentum] Contra istam opinionem solent argumenta moveri, et⁷⁷⁷ solum unum ponamus principale satis in materia. Nam⁷⁷⁸ animae rationales sunt eiusdem speciei et tamen numero differunt, et non per materiam, quia nullam habent, cum sit spirituales, ergo individua non individuuntur ratione materiae. Et licet quando sunt in corporibus humanis, fiat numerica distinctio, penes materia, tamen post separationem non potest sic⁷⁷⁹ dici. Quod et confirmari posset de animabus a Deo productis, destructis omnibus corporibus et omni materia, quae numerice differunt.

305. [Solutio] Tenendo hanc⁷⁸⁰ opinionem sancti Thomae potest argumentum solvi dicendo eas distingui per materiam non quam habent sed ad quam habent respectum, quia⁷⁸¹ de ratione et conditione animae rationalis est quod sit forma in materia. Ob id per talem respectum quem habent ad materiam indi [f. 16v2]/ viduantur. Et ideo illae quae infunduntur in materia, habent statim suam distinctionem per materiam; illae quae creantur, corrupta omni materia, habent distinctionem per respectum ad diversam partem materiae quam informare possunt; et ad id habent aptitudinem, quod sufficit.

306. [Per quid individuuntur accidentia?] Et accidentia ad mentem sancti Thomae individuuntur per subiectum proprium quod est ens in actu, sicut forma per materiam. Et sic forma individuatur per ens in potentia; accidens per ens in actu.

307. [Albertus et Aegidius,⁷⁸² Doctor fundamentalis,⁷⁸³ tenent cum sancto Thoma] Etiam⁷⁸⁴ cum opinione sancti Thomae conciliari potest sui magistri Alberti Magni, quando dicit libro I *De intellectu* materiam esse tantum principium individuationis. Intellexit enim de principali principio per quod habet individuum quod sit incommunicabile. Etiam potest Aegidii Romani, discipuli eiusdem Doctoris sancti, concordari opinionem. Qui dicit quod principium individuationis est quantitas. Intellegit quoad esse divisum ab alio. Et sancti Thomae opinio utrumque⁷⁸⁵ amplectitur, et quod dicit Albertus et quod Aegidius.

308. Cum Doctore subtili videtur Boetius sentire, quia ait in secunda editione *Peribermeneias*: “Platoneitas incommunicabilis qualitas est”.

⁷⁷⁶ Cf. Sanctus Thomas, *De ent.*, 2, 10: “sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata”.

⁷⁷⁷ et *om. S*

⁷⁷⁸ Nam *om. S*

⁷⁷⁹ sic *om. S*

⁷⁸⁰ hanc *om. S*

⁷⁸¹ quia *M* : qui *S*

⁷⁸² Egidius *M* : Aegidius *S*

⁷⁸³ Doctor fundamentalis *om. S*

⁷⁸⁴ Etiam *om. S*

⁷⁸⁵ utrumque *om. S*

309. Et Avicembron ait id quod Scotus, nam in libro *Fontis vitae* vult quod unitatis numeralis principium sit forma, quia ponit in omni composito duplicem formam: unam speciei et aliam individui, ut in Socrate alia est forma hominis, alia Socratis. A forma speciei sumitur universale specificum, et a forma individui unitas numeralis.

310. [Opinio dicentium formam esse principium unitatis] Ioannes de Gandavo et quidam alius Tusciae monachus, super Galenum, tenuerunt formam substantialem cuiuscumque individui esse principium unitas numeralis eius.

311. Et Avenraez, secundo *De anima*, ait: “melius est existimare quod causa diversitatis materiae sit diversitas formarum quam econtrario”. Quod suaderi posset ex Aristotele, cum infinitas et indeterminatio a materia, sed determinatio et finitas a forma.

312. [Alia opinio] Alii dixerunt principium individuationis esse respectum quem habet res ad agens, quod ipsam inesse produxit, quia, secluso quocumque alio, agens generat aliud a se distinctum realiter; ergo ab agente habet.⁷⁸⁶

313. [Inter opiniones recitatas sancti Thomae rationabilior] In tanta opinionum varietate quae ob id adductae sunt, ut si [f.17r1]/ quando quis in auctoritatibus de quaestione varia legat non miretur, videtur opinio sancti Thomae satis clara et lucida, ut individuatio et sumatur a materia et sumatur a quantitate in quantum est divisum individuum ab alio.

314. Et sic non sit opus ponere aliquam aliam realitatem vel aliquod positivum quo sit hoc, nam videtur illa haecceitas non necessario poni, cum individuatio sufficienter per materiam fiat et quantitatem.

315. Et qui ultra de quaestione aliquid desideravit legat eos qui scripserunt in metaphysica, maxime Paulum Socinam et Caietanum⁷⁸⁷ in comentariis ad tertiam partem <*Summae theologiae*> sancti Thomae et Ayalam in suis *Praedicabilibus*, qui adducit ex proposito quaestionem. Sed tamen⁷⁸⁸ si ad sobrietatem oportet haec tractare, sat est, cum sit quaestio satis infructuosa.

316. [Dubium] Antequam de differentia, tertio praedicabili, sit sermo, oportet respondere ad dubium: utrum de essentia speciei sit materia an solum forma substantialis ipsa sine materia constituat speciem.

317. Ad hoc dubium Commentator, quem secutus est Doctor subtilis, dicit quod sola essentia speciei est forma substantialis, et sic⁷⁸⁹ tota hominis essentia est anima. Et dicit idem esse secundum rem formam partis, animam, scilicet, et formam totius quae humanitas dicitur, et solum differunt secundum rationem. Et sic dicit quod⁷⁹⁰ nulla pars materiae debet poni in definitione rei specificae, sed solum ipsa principia.

318. Sed aliter sensit Avicenna quem sequitur Doctor sanctus, et est de mente Aristotelis, quid dicit in VI *Metaphysicae* res naturales habere in sua definitione materiam sensibilem in quo differunt a mathematicis. Et VII *Metaphysicae* multis exemplis id probat.

319. Et sic Avicenna et sanctus Thomas ponunt differentiam inter formam partis et formam totius. Formam totius vocat humanitatem compositam ex materia et forma, ex carnibus et ossis, non tamen ex his,⁷⁹¹ et haec vocatur essentia a sancto Thoma. Unde non est idem dictu,

⁷⁸⁶ Cf. Aristoteles, *Metaph.*, VII, 7-8.

⁷⁸⁷ *In III^a*, q. 4, a. 2

⁷⁸⁸ tamen *om. S*

⁷⁸⁹ sic *om. S*

⁷⁹⁰ sic dicit quod *om. S*

⁷⁹¹ non tamen ex his *om. S*

apud sanctum Thomam, humanitas in homine et homo, ut ipse *De ente et essentia*, cap. 3,⁷⁹² probat:⁷⁹³ utrumque essentiam importet, quia hoc nomen “homo” significat essentiam, ut totum, non praescindendo designationem materiae, sed implicite continet eam, et conceptus obiectivus productus⁷⁹⁴ cum illa indifferentia, ut est unum in multis, est species et essentia rei. Sed hoc nomen “humanitas” significat essentiam, ut partem, quia [f.17r2]/ praescindit totaliter a materia et sic de individuis hominis non praedicatur nec de homine. Et sic⁷⁹⁵ essentia hominis est ipse homo, secundum esse abstractum ab his carnibus et his ossibus.

⁷⁹² *De ent.* 3, 3: “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”.

⁷⁹³ Probat: utrumque] probat. Stoutrumque *M* : probat: esto utrumque *S*

⁷⁹⁴ productus *om. S*

⁷⁹⁵ sic *om. S*

CAPTITULUM TERTIUM DE DIFFERENTIA

TEXTUS

320. Textus 1. Differentia vero⁷⁹⁶ et communiter et proprie et proprissime⁷⁹⁷ dicitur. Differre namque quippiam communiter dicitur cum diversitate aliqua⁷⁹⁸ quovis modo aut a se ipso aut ab alio differt. A Platone namque Socrates diversitate aliqua⁷⁹⁹ atque a se ipso puero vir factus et ab agente⁸⁰⁰ non agens differt. Et semper haec differentia in iis est sane diversitatibus, quae consistunt in hisce, quae cum interrogamus quomodo res se se habet, assignari reddique solent. Proprie vero aliqua differre dicuntur, cum inseparabili differunt accidenti.⁸⁰¹ Et⁸⁰² inseparabile quidem⁸⁰³ accidens est, ut⁸⁰⁴ caeruleus oculorum color, ut⁸⁰⁵ simitas, ut⁸⁰⁶ cicatrix callo ex vulnere inducto. At proprissime quippiam a quopiam differre dicitur, cum specifica differentia differt, qualiter⁸⁰⁷ ab equis homines specifica rationalis differentia differunt.

321. Textus 2. Omnis igitur in universum⁸⁰⁸ differentia diversum alicui⁸⁰⁹ adiuncta facit.⁸¹⁰ Sed communiter quidem et proprie⁸¹¹ differentiae diversum per accidens faciunt, proprissime vero diversum per se quod quidem et aliud dicitur. Differentiae⁸¹² igitur quae diversum per accidens faciunt, tantum differentiae, quae vero aliud ac diversum per se, differentiae specificae nuncupantur. Animali namque differentia rationalis adiuncta, aliud sane ac animalis speciem facit, motus autem additus, diver [f. 17v1]/ sum aquiescente tantummodo fecit, haec igitur aliud illa diversum tantum fecit.⁸¹³ Differentiis igitur hisce quae faciunt aliud,⁸¹⁴ divisiones generum in species fiunt⁸¹⁵ et definitiones etiam assignantur, quae quidem ex genere talibusve⁸¹⁶ differentiis

⁷⁹⁶ vero M S : om. A : autem C3

⁷⁹⁷ et communiter et proprie et proprissime M S : aut communiter, proprie et proprissime A : communiter, proprie et proprissime C3

⁷⁹⁸ aliqua om. A C3

⁷⁹⁹ aliqua om. A C3

⁸⁰⁰ ab agente M S : agente A C3

⁸⁰¹ accidenti M S A : accidente C3

⁸⁰² Et M S : At A C3

⁸⁰³ quidem om. A C 3

⁸⁰⁴ ut om. A C3

⁸⁰⁵ ut M S : aut A C3

⁸⁰⁶ ut M S : aut A C3

⁸⁰⁷ qualiter... differunt M S : qualiter rationalis A : quemadmodum homo ab equo cum specifica differentia differt rationalis qualitate C3

⁸⁰⁸ in universum M S : universaliter A C3

⁸⁰⁹ alicui om. A C3

⁸¹⁰ adiuncta facit M S : facit adiuncta A C3

⁸¹¹ proprie M S A : propriae C3

⁸¹² Differentiae... nuncupantur M S : Differentiarum enim aliae diversum per accidens, aliae per se diversum, id est, aliud faciunt. Illae simpliciter differentiae, hae specificae nuncupantur A : Illae simpliciter differentiae, hae specificae nuncupantur C3

⁸¹³ haec igitur aliud illa diversum tantum fecit M S : om. A : quare illa quidem aliud, haec vero diversum tantummodo fecit C3

⁸¹⁴ Differentiis igitur hisce quae faciunt aliud M S : Dictis igitur hisce quae faciunt aliud A : Iuxta eas igitur quae faciunt aliud C3

⁸¹⁵ fiunt M S C3 : faciunt A

⁸¹⁶ talibusve M S A : talibusque C3

constant. Caeterae⁸¹⁷ vero diversitates per accidens tantum emergunt, eius, quo de⁸¹⁸ qualiter sese habet interrogat.⁸¹⁹

322. Textus 3. Rursus igitur a principio,⁸²⁰ differentiam dividentes, differentiarum alias separabiles alias inseparabiles dicimus esse. Moveri namque atque quiescere et valere atque⁸²¹ aegrotare, et quae sunt similis generis separabilia sunt, aquilinum autem esse vel simum⁸²² et rationale et⁸²³ irrationale inseparabilia sunt.

323. Textus 4. Inseparabilium rursus alias per se, alias per accidens esse. Rationale namque et mortale et susceptivum esse scientiae per se homini competunt, at aquilinum esse vel simum per accidens, et non per se competit. Quae igitur⁸²⁴ per se competunt in substantiae ratione sumuntur et aliud faciunt. Quae vero per accidens competunt neque⁸²⁵ in substantiae ratione sumuntur neque⁸²⁶ aliud faciunt, sed per accidens diversum.⁸²⁷ Et hae quidem quae⁸²⁸ per se competunt neque intendi neque remitti volunt. Quae vero per accidens, etsi inseparabiles sunt, intensionem remissionemve suscipiunt. Neque enim genus magis minusve de eo cuius est genus dicitur neque generis differentiae quibus in species genera dividuntur. Hae namque sunt quae cuiuscumque rationem conficiunt. At uniuscuiusque ratio una est eademque nec intensionem nec remissionem ullam suscipiens. Simum⁸²⁹ enim esse aut coloratum⁸³⁰ intenditur atque remittitur.

324. Textus 5. Cum igitur species differentiarum tres⁸³¹ ita appareant et earum aliae sint inseparabiles aliae separabiles et inseparabilium [f.17v2]/ quidem aliae per se aliae per accidens sint, differentiarum per se rursus⁸³² aliae sunt per quas in species dividimus genera, aliae per quas

⁸¹⁷ Caeterae M S : Caeteris A C3

⁸¹⁸ quo de M S A : de quo C3

⁸¹⁹ interrogat M S : interrogatur A C3

⁸²⁰ principio M S C3 : proprio A

⁸²¹ atque M S : ac A C3

⁸²² simum S A C3 : simium M

⁸²³ et M S A : ac C3

⁸²⁴ Quae igitur per se... per accidens diversum M S : Quae igitur per se competunt in substantiae ratione sumuntur nec aliud faciunt sed per accidens diversum ut diximus A : Quae igitur per se competunt in substantiae ratione sumuntur et aliud faciunt. Quae vero per accidens competunt nec in substantiae ratione sumuntur nec aliud faciunt sed per accidens diversum, ut diximus C3

⁸²⁵ neque M S : nec C3

⁸²⁶ neque M S : nec C3

⁸²⁷ diversum + ut diximus C 3

⁸²⁸ Et hae quidem quae... intenditur atque remittitur M S : Et haec quidem etsi inseparabiles sunt intensionem remissionemve suscipiunt. Simum enim esse aut coloratum intenditur atque remittitur. Illae vero non suscipiunt neque enim genus magis minusve de eo cuius est genus dicitur, neque generis differentiae quibus in species genera dividuntur. Hae namque sunt quae cuiusque rationem conficiunt at uniuscuiusque ratio una est eademque, neque intensionem neque remissionem ullam suscipiens A C 3

⁸²⁹ Simum enim esse aut coloratum intenditur atque remittitur M S : om. A : aquilinum autem esse vel simum vel aliquo modo coloratum et intenditur et remittitur C3

⁸³⁰ coloratum M : coloratum S C3

⁸³¹ Cum igitur species differentiarum tres... per accidens sit M S : om. A : Cum igitur tres species differentiae considerentur et aliae quidem sint separabiles, aliae inseparabiles et rursus inseparabilium alia per se sint, aliae vero per accidens C3

⁸³² differentiarum per se rursus... constituuntur M S : rursus differentiarum aliae per se sunt eae per quas in species dividimus genera, aliae per quas ea quae sunt divisiva constituuntur A : Rursus differentiarum per se, aliae sunt eas per quas in species dividimus genera, aliae per quas ea quae sunt divisiva constituuntur C3

ea quae sunt divisiva constituuntur. Veluti differentiae per se animalis hae sunt omnes: animatum, sensitivum, rationale ac irrationale et mortale et immortale. Atque animati quidem et sensitivi differentiae constitutivae sunt substantiae animalis. Est enim animal substantia animata sensitiva. Mortale vero ac immortale, rationale ac irrationale,⁸³³ animalis sunt differentiae divisivae. Per has enim in species genera dividuntur. Verum hae, quae sunt generum divisivae, constitutivae sunt specierum, nam animal per rationale et⁸³⁴ irrationale, et per mortale rursus atque⁸³⁵ immortale dividitur, sed mortalis quidem rationalisve differentiae constitutivae sunt hominis; rationalis vero ac immortalis deorum,⁸³⁶ irrationalis autem atque mortalis animalium expertium rationis. Sic et substantiae⁸³⁷ supremae animatum atque inanimatum sensitivum atque insensitivum differentiae cum sint, animatum et sensitivum, una cum substantia sumptae, animal conficere; animatum atque insensitivum,⁸³⁸ plantam. Cum igitur eadem differentiae partim⁸³⁹ constitutivae sint, partim divisivae, universae specificae nuncupantur. Atque his opus est maxime ad generum divisiones et ad definitiones conficiendas, sed non illis aliis quas separabiles esse aut inseparabiles diximus.

325. Textus 6. Has itaque definientes differentiam, inquit, eam esse qua species genus excedit. Homo namque supra animal rationale mortaleque habet.⁸⁴⁰ Animal enim neque⁸⁴¹ nihil istorum est (unde enim differentias species habent) neque⁸⁴² omnes oppositas habet (idem enim nimirum opposita⁸⁴³ haberet), sed, ut censent, potentia quidem [f.18r1]/ omnes eas differentias habet, quae sub se sunt, actu autem nullam. Atque hoc pacto neque ex non entibus⁸⁴⁴ quicquam sit neque circa idem⁸⁴⁵ opposita simul erunt.

326. Textus 7. Definiunt autem⁸⁴⁶ ipsas⁸⁴⁷ et hoc pacto: differentia est id quod de pluribus et differentibus specie hoc ipso quale quid est praedicatur. Rationale enim et mortale de homine hoc ipso quale quid est homo, sed non hoc ipso quid est praedicatur. Nam si interrogabimur quid est homo, accommodate⁸⁴⁸ dicemus animal. At si quale animal est interrogabimur, rationale mortaleque accommodatissime respondebimus. Nam cum res e materia formaque constant aut ex talibus quae instar illarum sunt,⁸⁴⁹ ut statua ex aere quidem, ut ex materia, constat, ex figura

⁸³³ Mortale vero ac immortale, rationale ac irrationale M S : Mortalis vero ac immortalis et rationalis ac irrationalis A C3

⁸³⁴ et M S : ac A C3

⁸³⁵ atque M S : ac A C3

⁸³⁶ tou teou *in marg.* C3

⁸³⁷ Sic et substantiae... animatum et sensitivum M S : Sic et substantia suprema per differentias animati atque inanimati et sensitivi una cum substantia sumptae animal conferre A : Sic et substantia suprema per differentias dividitur animati atque inanimati, item sensitivi et non sensitivi ac differentiae quidem animati et sensitivi C3

⁸³⁸ animatum atque insensitivum plantam M S : animati autem atque insensibilis plantam A : animati autem neque insensibilis plantam C3

⁸³⁹ partim S A C3 : partim M

⁸⁴⁰ supra animal rationale mortaleque habet M S : plusquam animal habet rationale atque mortale A C3

⁸⁴¹ neque om. C 3

⁸⁴² neque + vero C3

⁸⁴³ nimirum opposita M S : opposita nimirum A C3

⁸⁴⁴ entibus M S C3 : existentibus A

⁸⁴⁵ neque circa idem M S A : neque in eodem C3

⁸⁴⁶ autem om. A C3

⁸⁴⁷ ipsas M S A : ipsam C3

⁸⁴⁸ accommodate S C3 : accomodate M A

⁸⁴⁹ ex talibus quae instar illarum sunt M S : ex talibus similitudine rationis A C3

autem, ut ex forma, sic quidem⁸⁵⁰ et homo communis qui quidem est species, ex genere et differentia⁸⁵¹ constat, similitudinem rationis subeuntibus cum materia atque forma, totum autem hoc animal rationale, mortale est homo, ut istis est statua.⁸⁵²

327. Textus 8. Describunt tales differentias⁸⁵³ et hoc modo: differentia est id quod suapte natura ea quae sunt sub eodem genere, separat. Rationale⁸⁵⁴ enim atque irrationale equum et hominem, quae sub eodem, ut patet, genere, quod est animal, collocantur separat.

328. <Textus 9>. Insuper et hoc modo assignant: differentia est id quod singula differunt. Homo enim et equus genere⁸⁵⁵ non differunt, et nos enim animalia sumus et ea quae sunt expertia rationis, sed additum rationale nos ab illis seiunxit. Dii quoque et nos rationis participes sumus, sed mortale adiunctum nos ab illis distinxit.

329. <Textus 10>. Exactius autem ea quae ad differentiam pertinent pertractantes, differentiam inquirunt non quodvis eorum esse quae separant ea quae sub eodem genere collocantur, sed id quod ad substantiam rationemque confert et quod pars eius est rei, cuius differentia dicitur esse. Non enim aptum ad navigandum esse, hominis est differentia, et si eius proprium est. Dicere namque possumus animalium alia esse apta, alia non esse apta ad navigandum, hominem a caeteris seiungentes. Et⁸⁵⁶ aptum esse ad navigandum, ad substantiam sane non confert, neque pars est ipsius, sed aptitudo solum, propterea quod non est tale quale⁸⁵⁷ sunt hae differentiae, quas specificas appellamus. Erunt igitur hae⁸⁵⁸ specificae differentiae, quae diversam faciunt speciem et quae in ratione sumuntur. Atque de differentia quidem haec satis sint dicta.

I

330. Quaestio prima: a quo sumatur differentia?

331. Circa istud tertium universale quaeri potest primo, a quo sumatur differentia in ipsa specie. Et breviter de hoc sanctus Thomas in II *De anima* sentit quod ab anima rationali in homine, prout ipsa est principium intelligendi, sumitur conceptus obiectivus differentiae, et ab ipsa eadem prout est principium sentiendi —nam secundum ipsum sola una anima est— sumitur generis conceptus.

332. Et ob id dicit Porphyrius (*cf.* ¶326) quod genus sumitur a materia, id est, ab aliquo quod potest determinari et coarctari, ut est sensitiva anima. Et differentia sumitur a forma tamquam a determinante et coarctante,⁸⁵⁹ sicut anima rationalis determinat et coarctat sensitivum ad esse ho [f. 18v1]/ minis.

333. [A forma sumitur conceptus generis et differentiae] Et sic secundum sanctum Thomas a forma sumitur et conceptus generis et differentiae. Sed tamen unus a forma tamquam

⁸⁵⁰ quidem om. A C3

⁸⁵¹ et differentia M S : differentiaque A C3

⁸⁵² ut istis est statua M S : et ibi est statua A C3

⁸⁵³ tales differentias M S A : om. C3

⁸⁵⁴ Rationale... quae... collocantur, separat M S : Rationale enim ac irrationale equum et hominem separat, quae... collocantur A C3

⁸⁵⁵ genere + quidem A C3

⁸⁵⁶ Et M S : At A C3

⁸⁵⁷ quale M S : quales A C3

⁸⁵⁸ hae M S : eae A C3

⁸⁵⁹ coarctante animam rationalem... hominis M : coarctante, sicut anima rationalis...hominis S

si materia existeret, quae habet actuari et determinari ab alio, et alius ab ipsa forma ut determinans et actuans.

334. Exempli gratia: quia video hominem moveri et sentire, formo conceptum obiectivum animalis, et quia video eum ratiocinari, formo conceptum differentiae determinativum, quod sit rationale.

335. Haec sancti Doctoris sententia videtur esse desumpta ex Aristotelis dictis in VII *Metaphysicae*, text. 43, qui ait in sententia diffinitionem hanc animal rationale unam esse.

336. Ex diversis videatur componi, ut puta, ex genere et differentia. Quod probat ex hoc, quia genus nihil importat praeter species, quia non invenitur animal quod non sit bos vel equus, &c.; et differentiam etiam, quodammodo, importat eadem rem, licet diversimode, quia genus importat rem ut materia, et haec ut forma.

337. Haec ex Aristotele. Ecce quomodo videtur sentire quod ab eadem re et genus et differentia. Sed tamen, quia genus tamquam quid indeterminatum importat et velut in potentia, et differentia velut determinatum et in actu, dicitur quod genus a materia et differentia a forma sumitur.

338. [Genus et differentia dant principium speciei] Conformiter ad hanc sancti Thomae doctrinam, est intelligendum illud quod genus et differentia dant principium speciei. Non intelligendum quod tale principium —si sic loqui licet— sit secundum rem, nam quia in re fundamentaliter, ut diximus, idem est differentia, species et genus, non potest unum sumi alterius principium, nisi intelligatur in isto sensu, scilicet, quantum ad modum cognoscendi confuse et distincte. Eo quod qui habet generis conceptum confuse rem cognoscit, scilicet, speciem ipsam contentam sub genere, si tamen habeat quae differentiae conceptum, habet principium intelligendi speciem distincte.

339. Et sic genus et differentia sunt principium cognoscendi speciem, sed tamen aliter et aliter, quia licet qui cognoscit genus, speciem cognoscat, tamen non distincte, sed in confuso ut communicat cum aliis. Sed tamen differentia facit distincte cognoscere speciem et ut distinguitur species ab specie.

340. Et quia isti duo modi cognoscendi rem sunt sufficientes ad quamlibet rem cognoscendam, di [f. 18v2]/citur quod genus et differentia principiant speciem, quia scilicet⁸⁶⁰ faciunt cognoscere perfecte speciem intellectam.

341. Genus et differentia principiant speciem, quia sunt definitiva speciei et in eius definitione ponuntur. Nam homo sic⁸⁶¹ definitur: est animal rationale.

II

342. Quaestio secunda:⁸⁶² utrum differentia sit optime definita.⁸⁶³

343. Quaeritur secundo utrum differentia optime sit definita in textu.

344. [Argumentum] Nam⁸⁶⁴ videtur quod non, quia si bona est definitio, oportet essentiam declarat definiti. Sed unius rei una est solum essentia, ergo una erit etiam definitio. Sed differentiae⁸⁶⁵ est multiplex signata in textu definitio, ergo non videtur sufficienter definita differentia.

⁸⁶⁰ scilicet *om. S*

⁸⁶¹ sic *om. S*

⁸⁶² Quaestio secunda + circa tertium praedicabile *M*

⁸⁶³ utrum... definita *add. S*

⁸⁶⁴ Nam *om. S*

⁸⁶⁵ Sed differentiae *M*: Differentiae autem *S*

345. [Notandum] Pro solutione notandum differentiam posse multipliciter considerari. Nam⁸⁶⁶ primo modo sumitur prout ipsa differentia se habet per additionem ad genus, et sic definitur: “differentia est qua species genus superat” (¶325). Quod intelligitur quantum ad distinctum conceptum, nam rationalis conceptus explicite intelligitur in homine, qui tamen non intelligitur in animal, sed in confuso erat; quia⁸⁶⁷ licet sint eadem res, genus, species et differentia, tamen aliter unum declarat essentiam hominis quam aliud. Quod et sanctus Thomas in *Summa theologiae*, I^a, q. 85, a. 5, ad 3,⁸⁶⁸ declarat dicens: “ ‘animal’ significat id quod habet animam sensitivam; ‘rationale’ quod intellectivam, et ‘homo’ quod utrumque ”.

346. Secundo modo differentia considerari potest sub ratione universalis et in quantum communicabilis est pluribus individuis vel pluribus speciebus, et sic datur definitio eius: “est quae praedicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quale” (¶326).

347. Differentia etiam⁸⁶⁹ consideratur tamquam coarctans conceptum generis, ut scilicet⁸⁷⁰ non ad tot se extendat genus, et sic datur definitio: “differentia est quae dividit genus et ea quae sub eodem genere sunt” (¶327).

348. [f.19r1] Sumitur insuper⁸⁷¹ prout est principium quoddam formale specificum, distinctivum specierum, rationalitate enim⁸⁷² differt homo ab equo, et sic datur definitio: “differentia est qua differunt inter se singula” (¶328). Nam homo ab equo non differt in animalitate, sed in rationalitate.

349. Consideratur tandem⁸⁷³ in quantum principium formale essenziale constitutivum specierum in esse cognito, et sic datur definitio: “differentia est quae conducit genus ad esse et eius quod est esse rei, pars est” (cf. ¶329).

350. [Solutio] Iuxta ergo aliam et aliam considerationem differentiae, data est alia et alia definitio. Ex quibus constat solutio, scilicet,⁸⁷⁴ differentiam optime esse definitam, nam cum res per definitionem explicetur et quaelibet positarum definitionum in textu declaret ipsam differentiae naturam seu conditionem, sequitur optime esse definitam, neque inconveniens est unius rei esse plures definitiones secundum aliam et aliam rei conditionem vel considerationem.

351. [Primum argumentum in contrarium] Contra praedicta est argumentum, maxime contra illam differentiae definitionem quae prima est in qua dicitur: “est qua species genus superat” (¶325; 345).

352. Genus importat totam essentiam speciei, ergo species non superat genus in differentia. Patet maxime de mente sancti Thomae qui non ponit, nisi animam rationalem in homine, continens in se sensitivum eminenter. Tunc sic “animal” dictum de homine continet eius essentiam, quia continet sensitivum in eo quod et rationale est, et hoc est essentia speciei.

353. [Confirmatio] Et⁸⁷⁵ confirmatur ex supra dictis (¶331), quia rationale in specie sumitur ab anima in quantum intellegit et esse animal ab eadem in quantum sensit, ergo ab eadem utrumque. Et sic non superat species genus in differentia.

⁸⁶⁶ Nam om. S

⁸⁶⁷ nam M : quia S

⁸⁶⁸ *Summ. theol.*, I^a, q. 85, a. 5, ad 3: “‘animal’ significat id quod habet naturam sensitivam, ‘rationale’ vero quod habet naturam intellectivam, ‘homo’ vero quod habet utrumque”.

⁸⁶⁹ differentia + etiam S

⁸⁷⁰ scilicet om. S

⁸⁷¹ sumitur + insuper S

⁸⁷² nam rationalitate M : rationalitate enim S

⁸⁷³ consideratur + tandem S

⁸⁷⁴ solutio, scilicet om. S

⁸⁷⁵ Et om. S

354. [Subconfirmatio] Et subconfirmatur ratione, quia⁸⁷⁶ eadem est in homine res animal, homo et rationale. Si ergo eadem res, quomodo rationale erit in quo homo species animal genus superat.

355. [Secundum argumentum in contrarium] Secundo sic principaliter: omne universale continet sub se contenta, sed genus universale est et sub ipso collocantur species, ergo sequitur quod species non superat genus rationalitate.

356. [Solutio ad argumenta] Ad haec omnia unica solutione dicendum [f.19r2]/, sicut dicit Porphyrius (¶325), quod genus non continet differentiam actu, sed solum potestate. Et ob id cum in specie differentia actu contineatur, et non sic in genere, dicitur quod species superat genus differentia.

357. Tunc dicitur actu contineri, quando in definitione eius includitur illud et quia in definitione speciei differentia ponitur, ut cum dicimus “homo est animal rationale”. Sed ly “rationale” non includitur in definitione generis. Nam si quis definiat animal, solum dicit “est substantia animata sensibilis”, non facta mentione de rationalitate. Et sic manet solum primum argumentum cum confirmationibus (¶351-354).⁸⁷⁷

358. [Ad secundum] Ad secundum (¶355), concedendum est genus continere in se species, de quibus praedicatur quidditative in quid. Sed tamen, dato ita sit, quia species contentae constituuntur per suas specificas differentias, quae non sunt in genere actu, sed solum potentia, et in ipsa specie ponitur differentia actu, sequitur quod genus, etiam si sit totum universale respectu specierum, superetur a sua specie contenta in differentia, eo quod ipsa species explicite et actu contineat differentiam.

359. [Dubium] Sed posset hic esse dubium, posito genus contineat differentias potestate, an in aliquo genere causae.

360. [Prima solutio] Ad hoc Albertus Magnus dicit quod continet in genere causae formalis, sicut confusum dicitur formaliter continere determinatum. Et quia rationale est confuse in animali et determinatum in homine, in genere causae formalis, dicitur continere.

361. Et haec est opinio Commentatoris in V *Metaphysicae*, commento 15. Non enim videtur quomodo contineat genus differentiam, nisi in genere causae formalis.

362. [Secunda solutio] Sed tamen dicendum quod genus potest comparari vel ad speciem vel ad differentiam constituentem speciem, si respiciat differentiam continet ipsam in genere causae materialis eo modo quod in re artificiali. Scamnum⁸⁷⁸ enim non sit ex quacumque materia, sed ex ligno. Lignum ergo continet differentiam rei artificialis in genere causae materialis. Sic rationale non quodcumque genus informat indifferenter, sed solum animal, ergo animal tamquam materia continet ipsam [f.19v1]/ rationalitatem.

363. Et hoc est quod dicebant antiqui: differentiam educi de potentia generis, sicut forma compositi educitur de potentia materiae.

364. Si vero comparetur genus ad speciem, tunc continet differentiam in genere causae formalis, ut dicebat Commentator et Albertus, eo modo quod in caelis sphaera maior dicitur continere minorem.

365. Sicut si ponamus exemplum in continuo in quo plura sunt entia in potentia, quae per divisionem fiunt in actu, sic in animali sunt plures species, quae per divisionem differentiarum fiunt actu.

⁸⁷⁶ ratione, quia *om. S*

⁸⁷⁷ Et sic... cum confirmationibus *om. S*

⁸⁷⁸ scamnum *M*: scamnum *S*

366. Et sic velut formaliter continent; ob id antiqui solum dicebant genus continere differentias in potentia, quae signat meram passionem materiae, sed potestate. Ac si dicerent quod genus de se proferat ipsas differentias. Et sic⁸⁷⁹ velut in genere causae formalis contineat.

III

367. Quaestio tertia:⁸⁸⁰ utrum superior differentia dicatur genus respectu inferioris differentiae.⁸⁸¹

368. Quaeritur tertio utrum superior differentia dicatur genus respectu inferioris, ut sensibile respectu rationalis, sicut animal respectu hominis.

369. [Primum argumentum] Et videtur quod sic, quia haec est praedicatio directa: “rationale est sensibile”, ergo alicuius praedicabilis, et non speciei neque proprii neque accidentis neque differentiae, ergo generis.

370. [Secundum argumentum] Secundo sic,⁸⁸² haec differentia in singulari demonstrata est individuum, ergo alicuius speciei oportet sit, ergo de ly “rationale”, ergo ly “rationale” est species, et non videtur cuius generis, nisi de ly “sensibile”.

371. [Argumentum in contrarium] In contrarium est quia incorporeum est superior differentia ad irrationale, et⁸⁸³ tamen non potest dici de eo, quia non dicitur: “irrationale est incorporeum”.

372. [Opiniones diversae, maxime inter thomistas] De hac quaestione, quia⁸⁸⁴ non fit expresse mentio a sancto Thoma, est⁸⁸⁵ diversa opinio inter doctores et maxime inter thomitas.

373. [Opinio Capreoli et Socinatis] Nam Capreolus tenet quod differentia superior non est de conceptu quidditativo differentiae inferioris, et sic non includitur formaliter in [f. 19v2]/ inferiori. Et sic respondet negative ad quaestionem. Quem sequitur Paulus Socinas in sua *Metaphysica*, libro VII, q. 37.

374. [Opinio Dominici] Dominicus in VII *Metaphysicae*, q. 24, a. 5, ut allegatur a Petro Bruxellensi in quinta quaestione *Libri praedicabilium*, distinguit sic: differentia ultima potest dupliciter considerari: uno modo materialiter et quantum ad illud quod est, et sic rationale est animal habens rationem. Et sic ultima differentia includit praecedentes. Alio modo potest considerari formaliter, secundum quod est constituens speciem et contrahens genus. Et sic ultima differentia non includit praecedentes.

375. [Opinio Petrus Bruxellensis] Et Petrus Bruxellensis⁸⁸⁶ addit: “forte ista quaestio est verbalis”, et ponit suam opinionem:⁸⁸⁷ probabile est quod inferior differentia includat superiorem.

⁸⁷⁹ sic *om. S*

⁸⁸⁰ Quaestio tertia + circa tertium praedicabile *M*

⁸⁸¹ utrum...differentiae *add. S*

⁸⁸² sic *om. S*

⁸⁸³ et *om. S*

⁸⁸⁴ quia *om. S*

⁸⁸⁵ est + tamen *S*

⁸⁸⁶ Bruxelles *M*: Bruxellensis *S*

⁸⁸⁷ opinionem + hoc modo *S*

376. [Opinio sancti Thomae] Dicit enim sanctus Thomas in VII *Metaphysicae*,⁸⁸⁸ com. 43,⁸⁸⁹ quod posterior differentia includit in se omnes praecedentes. Et sic⁸⁹⁰ dicit cum Philosopho quod ultima differentia est tota substantia rei. Quod eo dicit, quia alias diffiniendo hominem oportebit dicere animal habens pedes, nisi bipes includat hoc quod est habere pedes. Et sic dicit ibi sanctus Thomas quod habens pedes dividitur in alias differentias, et quod bipes manifeste includit habens pedes.

377. Et in *De ente et essentia* dicit quod genus se habet ad differentiam, sicut subiectum ad passionem; ubi dicit Expositor quod genus est de intellectu differentiae, sed superior differentia est de intellectu generis, ergo est de intellectu differentiae inferioris.

378. [Solutio ad argumentum] Ad argumentum in contrarium (¶371), tenendo opinionem quod inferior differentia sit species respectu superioris, oportet solum⁸⁹¹ respondere dicendo, quod intellegi debet inferiorem esse speciem superioris in qua includitur formaliter ipsa superior. Et quia in irrationale non includitur incorporeum, non est species respectu eius, tamen respectu inanimati et sensibilis, potest esse.⁸⁹²

379. [Dubium] Est hic dubium ad intelligentiam huius praedicabilis tertii, an differentia sit substantia vel accidens.

380. [Solutio] Dicendum est quod ipsa differentia⁸⁹³ non potest dici accidens, proprie loquendo, quia neque accidens proprium neque commune. Sed potest dici substantia ad modum quo forma substantialis dicitur substantia, quia substantia convertitur cum ipsa specie. Ob id rationale idem quod homo et [f. 20r1]/ secundum rem idem significat. Quia cum non reperiatur rationale sine eo quod determinat, scilicet, animali, et animal cum rationali hominem constituat, sequitur quod rationale est idem quod homo.

⁸⁸⁸ *Metaphysicae* + insuper *S*

⁸⁸⁹ *In Metaph.*, lib. 7, l. 12, num. 19: “ultima differentia erit tota substantia rei, et tota definitio. Includit enim in se omnes praecedentes”.

⁸⁹⁰ Et sic *M*: Unde *S*

⁸⁹¹ solum *om. S*

⁸⁹² potest esse + Haec potius pro modo loquendi sint dicta, quia in re omnes conveniunt *S*

⁸⁹³ differentia *om. S*

CAPITULUM QUARTUM
DE PROPRIO

TEXTUS

381. Proprium autem quattuor⁸⁹⁴ dividitur modis, nam proprium est id quod soli cuiquam accidit speciei, etsi non omni, ut homini accidit mederi aut metiri,⁸⁹⁵ et id item,⁸⁹⁶ quod universae⁸⁹⁷ accidit speciei, etsi non soli, ut hominem bipedem esse, et⁸⁹⁸ etiam id quod soli accidit et omni et⁸⁹⁹ quandoque, ut omni homini in senectute canescere; quartum autem est id in quod omnia convenerunt, ut soli et omni semperque accidat, quale est risibile respectu hominis, nam homo etsi non semper ridet, risibilis tamen dicitur, non ex eo quia semper rideat,⁹⁰⁰ sed quia aptus est ad ridendum. Hoc autem ipsi semper est insitum quemadmodum et equo ipsum hinnibile.⁹⁰¹ Haec vere⁹⁰² propria inveniunt esse, quia in ipsis⁹⁰³ fit et conversio. Si est enim⁹⁰⁴ homo, est risibile, et si est risibile,⁹⁰⁵ est etiam homo.

I

382. Quaestio prima: an hic textus sit verus.

383. Pro declaratione textus, quaeritur primo utrum ea quae hic circa quartum praedicabile tradita sunt, sint convenienter dicta.

384. [Primum argumentum] Et arguitur quod non. [f.20r2]/ Primo, contra illam primam acceptionem proprii (¶381), sic:⁹⁰⁶ nam vel esse medicum aut geometram capitur pro aptitudine ad scientiam vel pro habitu ipso, si pro habitu non est proprium, sed accidens commune eo modo quod albedo est accidens. Non enim fluit ab intrinseco talis habitus, sed ex mera voluntate id pendet. Si vero capiatur primo modo, tunc est proprium quarto modo, cum talis aptitudo per naturam conveniat homini, sicut esse disciplinae susceptivum. Sic ait Aristoteles I *Metaphysicae*: “inclinatio et aptitudo ad scientiam est homini naturalis ex principiis essentialibus eius”.⁹⁰⁷

385. [Secundum argumentum] Et⁹⁰⁸ simili argumento probatur non recte positum proprium tertio modo (¶381), nam si canescere pro habitu sumatur, est merum accidens commune proveniens ex cerebri humiditate corrupta a complexionem vel aliquo extrinseco, sicut et contingit hominem esse album. Si tamen canescere⁹⁰⁹ aptitudinem dicat, est a natura ipsius hominis, et sic proprium quarto modo.

⁸⁹⁴ quattuor M S : per quattuor A C3

⁸⁹⁵ metiri M S : geometrice contemplari A C3

⁸⁹⁶ item M S A : idem C3

⁸⁹⁷ universae M S : omni A C3

⁸⁹⁸ et om. S

⁸⁹⁹ et M S : atque A C3

⁹⁰⁰ rideat M S : ridet A C3

⁹⁰¹ hinnibile S A C3 : hinibile M

⁹⁰² vere M S : et proprie A C3

⁹⁰³ in ipsis M S : in his ipsis A C3

⁹⁰⁴ est enim M S C3 : enim est A

⁹⁰⁵ est risibile M S C3 : risibile est A

⁹⁰⁶ sic *om.* S

⁹⁰⁷ Cf. *Metaph.*, I, 1 (980a21): Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

⁹⁰⁸ Et *om.* S

⁹⁰⁹ canescere *om.* S

386. [Solutio] Ad hoc communiter⁹¹⁰ est solutio: ibi esse geometram vel medicum accipi non prout dicit aptitudinem, sed prout dicit habitum. Et licet habitus ipse aptitudo quaedam et potentia sit ad actum sciendi, est tamen differentia inter istam aptitudinem et potentiam et illa quae est ad ridendum, quia potentia ad ridendum est potentia in se completa per naturam, sine aliqua hominis voluntate vel aliquo superaddito. Sed tamen⁹¹¹ aptitudo ad scientiam non est per naturam completa, quia indiget habitu, et ipse habitus indiget voluntate ipsius hominis ad adquirendum eum. Ob id distinguitur a proprio quarto modo sive capiatur pro aptitudine sive pro habitu ipso.

387. Et quando infers: “si capiatur pro habitu ipso, est accidens commune” (¶384), negandum erit, quia inclinatio et aptitudo est per naturam ad talem habitum, quae non sic est ad alia communia accidentia.

388. [Secunda solutio] Et licet haec sit communis solutio et sufficiens, supposito quod esse medicum et esse geometram sint potentiae, gratia exempli, propter inclinationem quam habet homo ad scientiam, sed posset dici, ut notat Soto in isto loco,⁹¹² Porphyrium intellexisse in speciali esse proprium primo modo penes hoc quod hominibus quibusdam et non omnibus est quaedam peculiaris inclinatio ad hanc scientiam et non ad illam quae proprietas non est in aliis. Et sic sunt aliqui ob id apti [f.20v1]/ ad unam scientiam et alii ad eadem sunt inepti sive proveniat a complexione sive a caelesti constellatione.

389. Ad aliud adductum circa proprium tertio modo (¶381, 385), dicendum est ibi canescere sumi non pro habitu, nec solum pro aptitudine, sed pro aptitudine simul cum cerebri qualitate, ex quo pendet ipsa canities, nam calor cerebri defficiens non potest humidum naturale digerere et ea ratione non semper est actus canescendi nec tota causa. Nam, licet sit aptitudo in iuvene, deficit⁹¹³ aliud, scilicet, humidi corruptio. Ob id grossiores habent capillos facilius canescunt quam qui subtiliores, propter humidi abundantiam quam habent illi. Quapropter semper est verum esse proprium hominis canescere, tertio modo capiendo. Et licet mulo et equo conveniat habere pillos albos, non tamen canities est, sed alia passio quae non est illis propria, neque omnibus convenit, ut constat.

390. [Secundum argumentum] Secundo principaliter arguitur contra litteram Porphyrii, quod proprium quarto modo non sit bene positum, nam vel convenit omni speciei ratione essentiae, hoc est, propter formam specificam, aut aliunde ab extrinseco. Si primo modo, oportet essentialiter praedicetur eo modo quo differentia, quia essentiae convenit et est de quidditate et essentialiter praedicatur; vel secundo modo, scilicet, aliunde, et tunc non erit praedicabile distinctum ab accidenti communi quod est quantum praedicabile (cf. ¶426ss.).

391. [Confirmatio] Et quidem⁹¹⁴ posset argumentum confirmari ex hoc, quia proprium vel ponitur in praedicamento substantiae in linea recta vel ut differentia ad latus, sed non in linea recta quia nec genus neque species, nec ad latus quia differentia non est, ergo ponitur extra coordinationem praedicamentalem (cf. *Dial. res.*, II), sed quod sic ponitur accidens commune est.

392. [Solutio] Ad hoc argumentum⁹¹⁵ dicendum quod proprium convenit omni speciei ratione essentiae. Et quando infertur: ergo debet essentialiter praedicari, negatur consequentia. Nam ad hoc quod aliquid de aliquo essentialiter praedicetur, non sufficit fluat ab essentia eius, sed requiritur sit de eius essentia tamquam pars intrinseca, sicut genus et differentia, et quia

⁹¹⁰ Ad hoc communiter *M*: Ad haec communis *S*

⁹¹¹ tamen *om. S*

⁹¹² ut notat Soto in isto loco *om. S*

⁹¹³ defficit *M*: deficit *S*

⁹¹⁴ quidem *om. S*

⁹¹⁵ Ad hoc argumentum] Ad hoc *M*: Ad argumentum *S*

proprium, scilicet, risibile non dicit partem intrinsecam, hinc est non praedicari essentialiter, sed accidentaliter ad differentiam differentiae, quae par [f.20v2]/ tem dicit intrinsecam.

393. Ad confirmationem (¶391), dicendum quod si accidens sumatur ut esse sit, non esse per se, sed in subiecto,⁹¹⁶ sic⁹¹⁷ proprium, quia substantia non est, accidens dicitur. Si tamen capiatur accidens pro hoc quod est non esse de essentia, nec fluere ab essentia, proprium non dicitur sic⁹¹⁸ accidens, quia licet non sit de essentia, fluit tamen, et ob hoc constituit quartum praedicabile distinctum.

394. Et sic⁹¹⁹ sequitur quod proprium ponitur in praedicamento accidentis, et diversa propria in diversis praedicamentis, ut intellectus et voluntas et sensus sunt propriae passiones tamquam naturales potentiae, et ponuntur in secunda specie qualitatis, et triangulus, quadrangulus, ponuntur in quarta, quae sunt passiones lineae, et habere tres angulos aequales duobus rectis ponitur in praedicamento quantitatis et est propria passio trianguli, non obstante quod triangulus sit in praedicamento qualitatis.⁹²⁰ Impertinens est enim quod subiectum et passio in eodem ponantur praedicamento, ut dicemus (*cf. Dial. res.*, II).

II

395. Quaestio secunda:⁹²¹ utrum proprium sit idem cum subiecto cuius proprium est.⁹²²

396. Secundo quaeritur principaliter utrum proprium et id cuius est, realiter distinguantur.

397. [Primum argumentum] Et arguitur quod non: aliqua propria passio a suo subiecto non distinguitur, et non est potior ratio de una quam de omnibus, ergo nulla distinguitur. Patet maior de passionibus entis, scilicet, unum, verum, bonum, &c., quae non distinguuntur ab ente, nisi ratione tantum, ut Aristoteles X *Metaphysicae*, com. 5,⁹²³ probat, et sanctus Thomas ibidem et in *De veritate*, q. 1, a. 1. Et communis schola philosophorum sic tenet.

398. [Secundum argumentum] Secundo sic:⁹²⁴ si proprium esset accidens a suo subiecto distinctum, vel esset indivisibile vel extensum per partem vel per totum. Sed nullum istorum est dicendum. Non primum, quia cum actus ridendi materialis sit et exerceatur organo corporali, non est in [f.21r1]/divisibile, nec extensum per partem solum, quia non apparet in qua parte, neque per totum, quia tunc de pede diceretur quod esset risibilis.

399. [Argumentum in contrarium] In contrarium est quia potentiae animae sunt propriae passiones animae et ab ea distinguuntur realiter. Sed non est potior ratio de una propria passione quam de aliis. Ergo omnis distinguitur a suo subiecto.

400. [Variae opiniones] Ista quaestio, licet non pertineat ad dialecticum, sed potius ad physicum vel metaphysicum, quia tamen fere omnes movent in isto loco, oportet adducere. De qua sunt variae sententiae.

401. [Prima opinio: Scotus] Doctor subtilis,⁹²⁵ supposita sua opinione de qua nos fecimus in principio huius libri mentionem (¶186-187) de distinctione formali ab eo inventa, quae media

⁹¹⁶ Cf. Sanctus Thomas, *Summ. theol.*, I^a, q. 77, a. 1

⁹¹⁷ sic *om. S*

⁹¹⁸ sic *om. S*

⁹¹⁹ Et sic *M*: Unde *S*

⁹²⁰ Non obstante... qualitatis *om. S*

⁹²¹ Quaestio secunda + circa quartum praedicabile *M*

⁹²² utrum... est *add. S*

⁹²³ Cf. *Metaph.*, X, 1 (1051a15-1053b9)

⁹²⁴ sic *om. S*

⁹²⁵ subtilis *om. S*

est inter realem et rationis, dicit propriam passionem a suo distingui subiecto, non ratione solum, ut dicere habent nominales, nec realiter ut res et res, ut videtur dicere sanctus Thomas, sed formaliter. Idem fatetur de potentiis animae. Quod ponit in II *Sententiarum*, d. 16, q. unica.

402. Et id probat, quia seclusa operatione intellectus, homo et risibile habent definitiones distinctas, quia homo est animal rationale, et risibilitas⁹²⁶ est aptitudo ad ridendum, ergo unum non est aliud, et sic distinguuntur.

403. Item quia,⁹²⁷ seclusa omni operatione intellectus, subiectum est ipse homo et risibilitas est passio quae ponitur in subiecto; sed subiectum et accidens distingui necesse est, ergo...⁹²⁸

404. Et quod realiter non distinguuntur eo probatur, quia realiter distingui est sicut res et res; sed risibilitas non sic, cum risibilitas fluat ab essentia hominis et sic quodammodo continetur in homine. Haec ex Scoto.

405. [Secunda opinio: nominales] Secunda opinio est nominalium dicentium quod si propria passio sumatur pro accidente quod fluit ab essentia rei, non distinguitur a subiecto ex natura rei, sed sicut homo per animam intellegit, sic et per animam ridet et per animam vivit; et sic dicunt de intellectu et voluntate.

406. Et probant argumentis positus in principio quaestionis et aliis sic: pluralitas in rebus sine necessitate ponenda non est; sed si propria passio et suum subiectum distinguerentur, pluralitas poneretur et sine necessitate, quia homo eo ipso quo animam habet et corporale organum, habet potentiam ridendi, ergo non est opus ponere aliquam rem distinctam ab ipso homine vel ab ipsa essentia eius.

407. [f.21r2] [Tertia opinio: sanctus Thomas] Tertia opinio est Doctoris sancti qui ex professo non tractat quaestionem in propriis terminis. Sed tamen quia ipse in *Summa theologiae*, I^a, q. 77, a. 1, concedit quod potentiae animae distinguuntur ab anima, et alibi dicit quod potentiae animae se habent sicut propria accidentia subiecti, voluerunt quidam absolute ei tribuere hanc opinionem, quod omnis passio distinguatur realiter a suo subiecto. Et quidam modernus in suis *Praedicabilibus*, in praesenti loco, dicit eum tenere conformiter ad Boetium, scilicet,⁹²⁹ propriam passionem distingui realiter a subiecto.

408. Verum magister Soto in quaestione secunda, de proprio, exactius considerans Doctoris sanctis sententiam ponit in sententia ex mente doctoris Sancti non omnem passionem distingui realiter a suo subiecto, sed tamen aliquam distingui. Pro quo sit prima conclusio.

409. Prima conclusio. Omnis propria passio quae est potentia respectu realis operationis vel accidentalis, distinguitur a suo subiecto realiter sive sit potentia activa sive passiva, ut intellectus quia potentia passiva ad realiter recipiendum species,⁹³⁰ distinguitur a suo subiecto; et sensus et voluntas.

410. [Prima ratio] Probatur sic:⁹³¹ tales potentiae ab Aristotele in secunda specie qualitatis ponuntur et in II *De anima*⁹³² vocat eas partes animae, et beatus pater Augustinus in XV *De*

⁹²⁶ risibilitas *M* : risibilis *S*

⁹²⁷ quia *om. S*

⁹²⁸ ergo *om. S*

⁹²⁹ scilicet *om. S*

⁹³⁰ species *M* : specie *S*

⁹³¹ sic *om. S*

⁹³² *De an.*, II, 2(413b25-33): ἄλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχασθαι χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἰδίων τοῦ φθαρτοῦ. τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερόν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινὲς φασιν· τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν· αἰσθητικῷ γὰρ εἶναι καὶ δοξαστικῷ ἕτερον, εἴπερ καὶ

trinitate, cap. 7⁹³³ dicit: “intellectus et voluntas non sunt idem quod homo”. Si ergo ita est, sequitur tales passiones distingui a suis subiectis.

411. [2^a ratio] Secundo sic:⁹³⁴ in rebus corporalibus et in sensibilibus⁹³⁵ experientia constat res per suas virtutes operari superadditas, ut ignis per calorem calefacit et aqua per frigiditatem frigefacit et Sol per lucem illuminat et terra producit diversas herbas et germina diversa, iuxta diversam⁹³⁶ virtutem a Deo receptam, iuxta illud *Geneseos*:⁹³⁷ “producat terra herbam virentem et lignum pomiferum faciens fructum cuius semen...”. Et sic plantae habent virtutes productivas quae sunt earum accidentia et distincta ab essentia.

412. Et patet particulariter de risibilitate, nam cum sit potentia corporalis ad ridendum, oportet, sicut aliae potentiae distinguuntur a suis subiectis, et etiam ipsa distinguatur. Et constat quidem quod sit corporalis, nam propter gaudium dilatatur sanguis a corde qui extendens partes faciei calore causat risum in ore, sicut e converso ex maerore repentino, sanguine [f.21v1] currente ad cor, oculi constricti lacrimas⁹³⁸ exprimunt.

413. Sed hoc non posset fieri, nisi ipsa potentia ridendi esset corporalis, ergo ipsa corporalis est. Et si corporalis, sequitur distingui ab ipsa essentia realiter, quia cum sit distinctio non rationis, quia etiam seclusa operatione intellectus reperitur, ergo est realis, cum formalis distinctio non sit ponenda, secundum sanctum Thomam. Nec aliquis antiquorum posuit eam.

414. Secunda conclusio. Proprium quod potentia non est, non est necesse distinguatur a suo subiecto.

415. [Ratio] Patet quia rationes positae, quare propria passio debeat distingui a suo subiecto, procedunt ratione potentiae ad suam operationem, quia non potest stare talis potentia sine hoc quod sit virtus distincta ab ipsa cuius est. Ergo si sit aliqua propria passio quae non ad operationem ponitur, non est opus eam distingui a suo subiecto.

416. Et in hoc sensu multi impugnat doctorem Sanctum, putantes eum concedere in universum omnem passionem distingui, quia posuit exemplum de potentiis animae (cf. ¶407).

417. Et in animae potentiis verum est, sed non est necessarium quando potentiae non sunt, ut ex Aristotele, in loco citato (¶397: *Metaph.*, X, 1), probatum est passiones entis non distingui ab ente, ut unum, verum, bonum, quia nullo modo potest aliqua ratio abstrahi ab uno vel vero, &c., quin in tali re abstracta ens includatur. Et sic quomodocumque unitas ab ente, ibi est ens.

418. Secus tamen est in⁹³⁹ potentia nutritiva et intellectiva. Et ob id dicit sanctus Thomas in loco citato (¶407: *Summ. theol.*, I^a, q. 77, a. 1.), quod potentia materiae licet sit propria passio, non distinguitur a materia, quia non est potentia ad operationem realem vel accidentalem vel ad recipiendum in se accidentalem operationem, sed ad substantialem actum.

τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦ δοξάζειν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν εἰρημένων. ἔτι δ' ἐνίοις μὲν τῶν ζώων ἄπανθ' ὑπάρχει ταῦτα, τισὶ δὲ τινὰ τούτων, ἐτέροις δὲ ἔν μόνον.

⁹³³ *De trinit.*, 7, 11: “sed haec tria (*sc.* mens, notitiam et dilectionem *aut* memoria, intelligentia et voluntas) ita sunt in homine, ut non ipsa sint homo. Homo est enim, sicut veteres definierunt, animal rationale, mortale. Illa ergo excellunt in homine, non ipsa sunt homo”.

⁹³⁴ sic *om.* *S*

⁹³⁵ in sensibilibus | insensibilibus *M S*

⁹³⁶ diversa *M*: diversam *S*

⁹³⁷ *Gen.*, 1, 11-12: “germinet terra herbam virentem et facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum cuius semen in semet ipso sit super terram”, et factum est ita et protulit terra herbam virentem et adferentem semen iuxta genus suum lignumque faciens fructum et habens unumquodque sementem secundum speciem suam et vidit Deus quod esset bonum”.

⁹³⁸ lacrimas] lachrimas *M*: lachrymas *S*

⁹³⁹ potentia *M*: in potentia *S*

419. [Solutio ad argumenta] Sic⁹⁴⁰ stando in ista opinione, ad argumenta (§397) solutio patet ex dictis in secunda ista⁹⁴¹ conclusione. Concedimus enim aliquas passiones non distingui. Non tamen sequitur quod nullae distinguantur, sed solum illae non distinguuntur quae non dicunt potentiam activam vel passivam.

420. Ad secundum (§398), concedo risibilitatem esse accidens corporale et divisibile, sicut est potentia nutritiva, licet non videatur concedendum per totum hominem extendi, sicut sensus tactus extenditur,⁹⁴² quia solum in facie suam exercet operationem; et forte in corde est, quia po [f.21v2]/ tentia est in organo suae operationis, et cum sit cor organum risus, videtur⁹⁴³ quod ibi sit ponendum tale proprium. Nec sequitur ex hoc quod⁹⁴⁴ sit intensibilis et remissibilis, quia non omni accidenti id convenit, sed solum qualitatibus quae sunt in prima et tertia specie. Nam neque convenit quantitati quae est accidens, neque convenit secundae speciei neque quartae qualitatis.

421. [Resolutio quaestionis] Habes ergo solutam quaestionem: risibilitatem esse propriam passionem et fluere ab essentia, non sic⁹⁴⁵ tamen quod dicatur proprie effectus essentiae vel subiecti. Non enim propria passio alia actione distincta producitur quam suum subiectum, quin immo⁹⁴⁶ eo quod producitur subiectum comproducitur et propria passio. Sed dicitur fluere, quia prius natura subiectum habet essentiam et posterius proprias passiones.

422. Ob id sanctus Thomas in *Summa theologiae*, I^a, q. 77, a. 6 dicit quod passio fluit ab essentia in genere causae finalis, quia passio propter essentiam; et quodammodo in genere causae effectivae,⁹⁴⁷ quia comproducitur et consequitur ad productionem speciei; et in genere causae materialis, quia prius natura essentia est in supposito quam passio.

423. Et quia sic⁹⁴⁸ est potentia ad actum, est⁹⁴⁹ realiter distincta a subiecto et quia realiter distincta, potest per Dei potentiam a subiecto separari per miraculum et unum sine alio conservari, quia non repugnat, quandoquidem est distinctio realis et neutra est de intrinseca quidditate alterius.

424. Et posito intellectus et risibilitas ab homine separentur per Dei potentiam, diceretur nihilominus homo intellectivus et risibilis, quia semper haberet illam aptitudinem in potentia propinqua, si ei datur intellectiva potentia et risibilitas. Nec esset in casu dicendum, ut aliqui putant thomistae, quod, ablata illa risibilitate, statim alia flueret, nam hoc esset si essentia hominis produceret ipsam, sed non est sic, ut diximus. Ob id a solo Deo autore ipsius essentiae posset dari.

425. Hic nontandum has praedicationes: “rationale est risibile” et “animal est risibile” et “substantia est risibilis”, &c., esse praedicationes doctrinales, nam in prima⁹⁵⁰ connotatio subiecti praesupponitur ad connotationem praedicati; in aliis duabus propria passio praedicatur de

⁹⁴⁰ Sic *om. S*

⁹⁴¹ ista *om. S*

⁹⁴² tactus + extenditur *S*

⁹⁴³ videtur + quod *S*

⁹⁴⁴ quod sit propria passio quod sit intensibilis et remissibilis *M*: quod sit intensibilis et remissibilis *S*

⁹⁴⁵ sic *om. S*

⁹⁴⁶ quin immo] quinimo *M S*

⁹⁴⁷ causae effectivae + quod exacte probat Aegidius in *Quolibet* 6, q.12, ita ut materia actuata per formam causa dicatur accidentium quae necessario concomitantur vel consequuntur rei naturam *S*

⁹⁴⁸ sic *om. S*

⁹⁴⁹ est *M*: et *S*

⁹⁵⁰ prima enim *M*: nam in prima *S*

superiori: sicut⁹⁵¹ in simili Aristoteles in tertia figura probat triangulum⁹⁵² habere tres angulos [f. 22r1] aequales, de figura sic:⁹⁵³ triangulus habet tres angulos, et triangulus est figura, ergo figura habet.

⁹⁵¹ de superiori. Sicut *M* : de superiori: sicut *S*

⁹⁵² probat + triangulum *S*

⁹⁵³ aequales. De figura sic *M* : aequales, de figura sic *S*

CAPITULUM QUINTUM
DE QUINTO PRAEDICABILI, SCILICET, ACCIDENTI

TEXTUS

426. Accidens autem⁹⁵⁴ est quod adest atque abest, sine subiecti corruptione. Dividitur autem in duo: aliud est enim⁹⁵⁵ separabile, aliud inseparabile. Atque dormire quidem accidens separabile est, nigrum autem esse corvo Aethiopive inseparabiliter accidit. Mente tamen cogitatione ve corvus albus et Aethiops non niger, sine subiecti corruptione, concipi potest. Definiunt etiam et hoc pacto: “accidens est quod inesse ac non inesse eidem potest et⁹⁵⁶ quod neque genus neque species neque differentia neque proprium est, semper autem est in subiecto”.

[I]

427. Quaestio de accidente unica: utrum istud quintum praedicabile differat a quarto.

428. Quaeritur⁹⁵⁷ utrum istud praedicabile quintum differat⁹⁵⁸ a quarto.

429. [Primum argumentum] Et videtur quod non, quia nullum est accidens commune, sed quodcumque sit illud est proprium. Patet: si aliquod esset commune, maxime esset albedo; sed albedo est accidens proprium. Patet quia sibi determinat subiectum proprium, nam⁹⁵⁹ non potest esse nisi in subiecto.

430. [Secundum argumentum] Secundo sic:⁹⁶⁰ omne accidens commune est proprium individui et fluit a principiis individui. Sed hoc est esse proprium. Ergo [f.22r2]/ omne accidens commune est accidens proprium.

431. [Argumentum in contrarium] In contrarium est auctoritas Porphyrii et veritas ipsa.⁹⁶¹

432. [Primo notandum] Pro solutione quaestionis notandum dupliciter posse intelligi subiectum accidentis: uno modo ut sit subiectum⁹⁶² inhaesionis,⁹⁶³ alio modo tamquam causa⁹⁶⁴ quodammodo efficiens⁹⁶⁵ a quo fluit tale accidens. Nam, verbi gratia, potest albedo in ordine ad subiectum considerari in quantum inhaeret alicui,⁹⁶⁶ alio modo tamquam quod fluit et emanat a subiecto.

433. [Secundo notandum] Secundo est notandum accidens commune convenire quidem individuo et speciei, nam et Ioannes est dialecticus et homo est dialecticus. Et accidens proprium et convenit individuo et speciei, quia homo est risibilis et Ioannes est risibilis. Verum est differentia, quia accidens commune primo et principaliter convenit individuo, et quia convenit

⁹⁵⁴ autem *om.* *A C*³

⁹⁵⁵ est enim *M S* : enim est *A C*³

⁹⁵⁶ et *M S* : aut *A C*³

⁹⁵⁷ Quaeritur *om.* *S*

⁹⁵⁸ differt *M* : differat *S*

⁹⁵⁹ quia *M* : nam *S*

⁹⁶⁰ sic *om.* *S*

⁹⁶¹ ipsa *om.* *S*

⁹⁶² modo + ut sit subiectum *S*

⁹⁶³ inhaessionis *M* : inhaesionis *S*

⁹⁶⁴ causae *M* : causa *S*

⁹⁶⁵ efficientis *M* : efficiens *S*

⁹⁶⁶ alicui + subiecto *M*

individuo etiam convenit mediate speciei. Sed risibile⁹⁶⁷ convenit primo speciei et deinde mediate convenit individuo. Ratio est quia cum accidens proprium fluat ab essentia et essentia primo consideretur⁹⁶⁸ in ipsa specie et deinde in individuo participante naturam speciei, si reperitur in individuo, est quia primo in specie repertum est.

434. Sed accidens commune, cum de ratione sua sit esse in alio et quod maxime subiectum est accidentium est prima substantia seu individuum, hinc est quod primo in individuo consideratur et deinde, cum species contineat individua, accidens repertum in individuo consideratur in specie. Ea enim ratione homo est dialecticus, quia Ioannes est dialecticus. Non enim albedo est de essentia hominis, sed provenit ratione materiae individuantis, scilicet, quia homo in hac vel illa regione natus est. Ob id quidam homines albi, alii nigri. Ad quaestionem respondetur per conclusiones.

435. Prima conclusio. Licet quodlibet accidens habeat proprium subiectum inhaesionis, solum tamen proprium accidens, quod est quartum praedicabile, sibi determinat subiectum a cuius essentia fluit ipsum proprium.⁹⁶⁹

436. [Ratio] Haec conclusio patet ex notatis, nam, cum de natura accidentis sit inhaerere et sine subiecto naturaliter reperiri non valeat, omne tale subiectum inhaesionis determinat.

437. [Ratio] Secunda pars conclusionis constat: quod, scilicet, solum accidens [f.22v1]/ proprium sibi determinat subiectum a cuius essentia fluit. Patet. Nam albedo et caetera accidentia similia nullum tale determinant, quia a nullius fluunt essentia, risibile tamen et disciplinae capax sibi determinant, quia ab essentia manant.

438. Secunda conclusio. Proprium accidens quartum praedicabile differt ab accidente communi, quod constituit istud quintum praedicabile, quia illud primo convenit speciei et hoc solum individuo.⁹⁷⁰

439. [Ratio] Haec etiam conclusio est manifesta ex supra dictis, nam si quis quaerat ab aliquo quare homo theologus est, non potest aliud respondere, nisi quia Ioannes vel Petrus theologus est. Et hoc non ob aliud, nisi quia esse theologum, cum sit accidens commune non respicit nisi solum individuum. Si tamen quis petat, quare homo est risibilis, non dicet quia Ioannes est, sed quia homo animal rationale est, a cuius essentia fluit ipsa risibilitas, quia essentia per prius in specie quam in individuo.

440. Sequitur ergo differentiam esse inter ista duo praedicabilia penes hoc quod unum fluit ab intrinseco et principiis speciei et aliud, scilicet, commune, solum individuum immediate respicit.⁹⁷¹

441. [Obiectio] Sed contra hoc argumentum et tangitur a Porphyrio in littera (¶426). Sicut accidens proprium consequitur totam speciem, sic etiam aliquod accidens commune, saltim illud quod inseparabile est, ut est nigredo in corvo, albedo in cycno⁹⁷² et calor in igne, frigiditas in aqua, &c. Ergo saltim ista dicenda sunt accidentia propria, quia et determinant subiectum inhaesionis et etiam a quo fluunt. Alias daretur aliquis corvus non niger, sicut datur homo non theologus vel qui non sit dialecticus.

442. [Solutio] Ad hoc respondet Porphyrius idem in littera (¶426), quod non obstante hoc, adhuc nigredo in corvo est commune accidens, quia per intellectum abstrahitur talis nigredo

⁹⁶⁷ risibile *M* : risibili *S*

⁹⁶⁸ consideratur *M* : consideretur *S*

⁹⁶⁹ ipsum proprium *om.* *S*

⁹⁷⁰ individuo + proprio *S*

⁹⁷¹ solum ab individuo immediate *M* : solum individuum immediate respicit *S*

⁹⁷² cycno] cigno *M* : cygno *S*

ab ipsa corvi substantia, et non ob aliud nisi quia emanat solum ex materiae dispositione, ita,⁹⁷³ ut quod in hominibus facit clima, ut quidam nigri, alii albi, facit in corvo calidissima complexio.

443. Ob id dicit Albertus Magnus quod si corvorum nidus esset in montibus frigidis et ova eorum⁹⁷⁴ circumlinerent⁹⁷⁵ argento vivo et viscoso humore anseris aut cati, nascerentur corvi albi.

444. [Replica] [f.22v2] Sed contra⁹⁷⁶ posset esse replica ex supra dictis, quia eodem modo quo solum per intellectum potest nigredo ab essentia corvi separari, potest et risibilitas, proprium, ab ipso homine, quandoquidem realiter distinguuntur. Ergo sequitur quod vel nigredo in corvo est accidens proprium, sicut risibilitas, vel risibilitas est commune, sicut nigredo in corvo.

445. [Solutio] Respondetur negando consequentiam. Et ratio est quia alia et alia abstractio. Nam in corvo sic fit abstractio, quod plane consideratur nigredo sine corvi essentia. Nec consideratur solum separata sed etiam velut disparata, et ab essentia non fluens. Sed tamen risibilitas, quantumcumque ab essentia hominis abstrahatur, consideratur etiam sic abstracta, velut fluens nihilominus⁹⁷⁷ ab essentia ipsius hominis et tamquam aliquid quod naturaliter consequitur naturam eius.⁹⁷⁸

446. Hic solent moveri ab aliquibus aliae quaestiones, scilicet, utrum accidens possit esse sine subiecto et utrum habeat aliud esse a subiecto, sed quia alias convenientius omittimus in praesentiarum.⁹⁷⁹

⁹⁷³ dispositione. Ita ut *M* : dispositione, ita, ut *S*

⁹⁷⁴ corvorum *M* : eorum *S*

⁹⁷⁵ circumlineret] circunlineret *M S*

⁹⁷⁶ contra *om. S*

⁹⁷⁷ nihilominus *om. S*

⁹⁷⁸ naturam eius. + Et differentia stat in hoc quod proprium quod est accidens inseparabile quod ab essentia emanat, ut risibile in homine, definiri non potest sine proprio subiecto, ut risibilitas sine homine, neque potest reperiri sine illo, licet possit intelligi; sed quando accidens est fluens ab individuo et non ab essentia specifica, ut nigredo in corvo vel aethiope, quamvis inseparabile sit respectu individui, non tamen respectu speciei et in definitione non est necesse ponere naturam eius, tamquam subiectum proprium, quia respectu speciei est accidens separabile. *S*

⁹⁷⁹ Hic solent... omittimus in praesentiarum *om. S*

CAPITULUM SEXTUM
QUAE COMMUNIA QUAE SUA UNICUIQUE VOCUM QUINQUE SINT?

TEXTUS

447. Textus 1. Definitis⁹⁸⁰ autem universis, quae erant⁹⁸¹ proposita, genere, inquam, specie, differentia, proprio et accidente, dicendum est quatenus communia et quae propria unicuique sint.⁹⁸²

448. Commune hoc itaque omnibus inest, de pluribus praedicari. Sed genus quidem de omni specie sua et de individuis, quae sunt sub unaquaque specie, praedicatur, et differentia simili modo. Species autem de individuis, quae collocantur sub ipsa. Proprium vero de specie et de individuis speciei, et accidens de speciebus et individuis praedicatur.

449. “Animal” enim de equis, hominibus et bobus,⁹⁸³ quae quidem sunt species, praedicatur, et item⁹⁸⁴ de hoc equo [f. 23r1] et⁹⁸⁵ hoc⁹⁸⁶ bove atque⁹⁸⁷ de hoc homine, quae individua constat esse. “Irrationale” autem de bove, de equo et de singulis similiter praedicatur. “Homo” vero, qui quidem est species, de singulis solum hominibus dicitur. Et proprium de specie cuius est proprium et de individuis, quae collocantur sub ipsa. “Risibile” enim de homine et de singulis hominibus praedicatur. “Nigrum” autem de corvorum specie et de singulis dicitur corvis atque de aethiopicis simili modo, quod quidem inseparabile accidens est, ut patet. “Moveri” quoque, quod accidens est separabile, de equo atque homine et de eorum⁹⁸⁸ individuis dici solet, verum primo quidem de individuis, ratione vero secunda de speciebus etiam, quae individua continent praedicatur.⁹⁸⁹

450. Textus 2. [Communia generi⁹⁹⁰ cum differentia] Commune est generi ac differentiae species continere. Continet⁹⁹¹ et differentia species, etsi non omnes eas, quas genus continet. “Rationale” namque, etsi non expertia rationis, ut animal, Deum tamen ac hominem, quae sunt species, continet.

451. Praeterea ut quae⁹⁹² de genere, ut genus est, praedicantur, et de speciebus quae sub ipso sunt praedicantur, sicque etiam de differentia, ut differentia est, dicuntur eadem de specie

⁹⁸⁰ Definitis M S : Determinatis A C3

⁹⁸¹ erant M S : sunt A C3

⁹⁸² unicuique sint M S : ipsis insunt A C3

⁹⁸³ hominibus et bobus M S : bobus atque hominibus A C3

⁹⁸⁴ item S A C3 : iten M

⁹⁸⁵ et om. C3

⁹⁸⁶ hoc M S C3 : hac A

⁹⁸⁷ atque om. C3

⁹⁸⁸ eorum M S : horum A C3

⁹⁸⁹ praedicatur A C3 : praedicantur M S

⁹⁹⁰ generi C3 : generis M S

⁹⁹¹ Continet + enim A

⁹⁹² Praeterea ut quae... individuis praedicabitur M S : Quae praeterea praedicantur de genere, ut genus est, et de speciebus quae sunt sub ipso etiam praedicantur. Quae etiam de differentia ut differentia est dicuntur de ea specie, quae ex ipsa constat similiter praedicantur, de animali namque quod quidem est genus, substantia et animatum et sensitivum, dicto dicuntur modo. Haec eadem et de universis quae collocantur sub animali usque ad individua praedicantur. De rationali quoque quod quidem est differentia, hac ratione inquam uti identidem praedicatur. Atque hoc non solum de rationali, sed etiam de speciebus rationalis atque individuis praedicabitur A C3

quae ex ipsa constat similiter praedicantur. De “animali” namque quod quidem genus est, et substantia et animatum et sensitivum, ut de genere cum dicantur, eadem et de universis quae sub animali usque ad individua sunt praedicantur. De “rationali” quoque, quod quidem est differentia, hoc ratione, inquam uti, identidem cum praedicetur, idem non solum de rationali, sed etiam de speciebus rationalis atque individuis praedicabitur.

452. Commune insuper illud etiam⁹⁹³ esse patet, ut⁹⁹⁴ si genus tollatur vel differentia, universa continuo, quae posita sunt sub ipsis, [f.23r2] tollantur.⁹⁹⁵ Etenim⁹⁹⁶ ut si non sit animal, homo non est, neque etiam equus, sic si non sit rationale, nullum animal prorsus erit quod sit particeps⁹⁹⁷ rationis.

453. [Propria generis ac differentiae] Proprium vero generis⁹⁹⁸ est de pluribus quam differentia, species, proprium atque accidens praedicari. Nam “animal” quidem de homine dicitur, equo, avi⁹⁹⁹ atque serpenti,¹⁰⁰⁰ “quadrupes” autem de hisce tantummodo dicitur, quae quattuor pedes habent, “homo” vero de individuis solum humanis, et “hinnibile” de solo equo ac singulis equis; et accidens de paucioribus¹⁰⁰¹ simili modo. Atque sumendae sunt hae¹⁰⁰² differentiae, quibus dividitur genus, non hae¹⁰⁰³ ex quibus generis substantia constat.

454. Praeterea, genus quidem potentia differentiam continet. “Animal” enim partim particeps, partim expers est rationis. Ac¹⁰⁰⁴ differentiae non continent genera.

455. Praeterea, genus prius est hisce differentiis quibus dividi solet, idcirco secum ipsas¹⁰⁰⁵ tollit, sed ab ipsis non tollitur. Nam si “animal” tollatur, rationale simul irrationaleve continuo tollitur. Differentiae vero genus non tollunt. Nam si universae quoque tollantur, substantia, animata, sensitiva mente cogitationeque concipitur, quae quidem animal est, ut patet.

456. Praeterea, genus quidem hoc ipso quid est, differentia vero hoc ipso quale quid est, ut dictum est (¶217, 219), praedicatur.

457. Praeterea, genus quidem unum¹⁰⁰⁶ est in unaquaque specie,¹⁰⁰⁷ ut est in homine animal, differentiae vero plures, ut rationale, mortale, mentis atque scientiae susceptivum, quibus ab expertibus rationis animalibus differt.

458. Genus praeterea simile materiae¹⁰⁰⁸ est,¹⁰⁰⁹ differentia formae. Sunt et alia communia propriaque generis et differentiae,¹⁰¹⁰ haec autem¹⁰¹¹ quae sunt enumerata sufficiant.

⁹⁹³ insuper illud etiam A C3 : etiam insuper illud etiam M S

⁹⁹⁴ ut M S : nam A : enim C3

⁹⁹⁵ continuo, quae posita sunt sub ipsis, tollantur M S : continuo tolluntur quae collocantur sub ipsis A C3

⁹⁹⁶ Etenim M S A : Enim C3

⁹⁹⁷ sit particeps M S : particeps sit A C3

⁹⁹⁸ generis A C3 : genus M S

⁹⁹⁹ avi M S A : ave C3

¹⁰⁰⁰ serpenti M S : serpente A C3

¹⁰⁰¹ paucioribus S A C3 : paucioribus M

¹⁰⁰² hae M S : eae A C3

¹⁰⁰³ hae M S : eae A C3

¹⁰⁰⁴ Ac M S C3 : At A

¹⁰⁰⁵ ipsas A C3 : ipsam M S

¹⁰⁰⁶ unum om. C3

¹⁰⁰⁷ est in unaquaque specie M S C3 : in unaquaque specie est A

¹⁰⁰⁸ materiae M S C3 : materiei A

¹⁰⁰⁹ materiae est M S : est materiae C3

¹⁰¹⁰ et differentiae M S : differentiaeve A C3

¹⁰¹¹ autem M S : tamen A C3

459. Textus. 3. [Communia generi¹⁰¹² et speciei] Genus et species hoc habent commune, de pluribus, [f.23v1] inquam, uti diximus (¶448), praedicari. Species autem ut¹⁰¹³ species solum, non ut¹⁰¹⁴ genus quoque sumatur, si quidem¹⁰¹⁵ sit idem species atque genus. Commune est etiam ipsis et iis esse priora de quibus dicuntur et insuper utrumque totum quid esse.

460. [Propria generis et speciei] Differunt autem¹⁰¹⁶ quod genus quidem¹⁰¹⁷ species continet, species autem continentur et non continent genera. Genus enim¹⁰¹⁸ ad plura quam species pertinet.¹⁰¹⁹

461. Praeterea, genera prostrata oportet,¹⁰²⁰ ut quae¹⁰²¹ quidem differentiis specificis informata species nimirum efficiant.¹⁰²² Quapropter et priora¹⁰²³ genera sunt natura et secum species tollunt et ab illis non¹⁰²⁴ tolluntur. Nam si species quidem sit,¹⁰²⁵ erit et genus omnino, sin¹⁰²⁶ vero sit genus, non protinus¹⁰²⁷ et species est. Et genera quidem de quacumque¹⁰²⁸ specie sua univoce praedicantur, species autem de generibus non dicuntur.

462. Praeterea, genera quidem ambitu specierum, quae sunt sub ipsis, speciem quamque, species autem genera differentiis suis exsuperant.¹⁰²⁹

463. Praeterea neque species summum¹⁰³⁰ genus neque genus infima¹⁰³¹ species unquam fieri potest.

464. Textus 4. [Communia generi cum proprio] Generi commune cum proprio est species sequi. Nam si homo est, animal est. Et si homo est, risibile est. Commune etiam est praedicatio aequa, aequae namque genus de speciebus et proprium de individuis, quorum est proprium, praedicatur. Etenim aequae bos et homo est animal et Socrates et¹⁰³² Plato risibile. Commune insuper est et univoca praedicatio. Et genus enim de speciebus suis et proprium de hisce quorum est proprium univoce praedicatur.

465. [Differentia¹⁰³³ generis et proprii] Differunt autem.¹⁰³⁴ Genus enim est prius, proprium¹⁰³⁵ posterius. Esse enim animal, deinde dividi differentiis propriis [f.23v2]/que oportet.

¹⁰¹² generi] generis *M S C3*

¹⁰¹³ ut *M S A* : quae *C3*

¹⁰¹⁴ non ut *M S* : sed non ut *A* : sed non quae *C3*

¹⁰¹⁵ si quidem] siquidem si *MS* : si *A C3*

¹⁰¹⁶ Differunt autem *M S* : Hoc autem different *A C3*

¹⁰¹⁷ quidem *M S A* : idem *C3*

¹⁰¹⁸ enim *M S C3* : autem *A*

¹⁰¹⁹ pertinet *M S* : se se extendit *A C3*

¹⁰²⁰ prostrata oportet *M S* : praesupponantur oportet *A C3*

¹⁰²¹ ut quae quidem *M S* : quae quidem et *A C3*

¹⁰²² efficiunt *M S* : efficiunt *A C3*

¹⁰²³ priora *M S C3* : propria *A*

¹⁰²⁴ ab illis non *M S* : non ab illis *A C3*

¹⁰²⁵ Nam si species quidem sit *M S* : Et si sit quidem species *A C3*

¹⁰²⁶ sin *M S A* : si *C3*

¹⁰²⁷ protinus *M S* : omnino *A C3*

¹⁰²⁸ Quacumque *M S* : quaque *A C3*

¹⁰²⁹ exsuperant] exuperant *M S A C3*

¹⁰³⁰ summum *M S* : generalissimum *A C3*

¹⁰³¹ infima *M S* : specialissima *A C3*

¹⁰³² et *M S* : atque *A C3*

¹⁰³³ differentia *M S* : propria *C3*

¹⁰³⁴ Differunt autem *M S* : Genus his a proprio differt *A C3*

¹⁰³⁵ proprium + vero *A C3*

Et genus quidem de pluribus speciebus, quarum est genus, proprium autem de una specie tantum cuius est proprium praedicatur.

466. Praeterea, proprii quidem sit mutua praedicatio,¹⁰³⁶ generis autem non sit. Neque enim si animal est, homo est, neque si animal est, risibile est, sin vero homo est, risibile est et econtra.

467. Praeterea, proprium quidem omni speciei inest, cuius est proprium, et soli ac semper. Genus autem omni quidem speciei, cuius est genus, et semper inest, non tamen soli.

468. Praeterea, si propria tollantur, genera non tolluntur, sin vero genera tollantur, species continuo simul tolluntur, quibus peremptis, et propria simul pereunt.

469. Textus 5. [Communia generi cum accidente] Generi autem et accidenti commune est de pluribus, uti dictum est (§448), praedicari, sive accidens sit separabile sive inseparabile. “Moveri” namque de pluribus et “nigrum” de corvis aethiopicisve et quibusdam etiam expertibus anima praedicatur.

470. [Propria generis et accidentis]¹⁰³⁷ Pluribus autem genus atque accidens differre videntur. Genus enim species, ut patet, praecedit, accidens autem posterius ipsis est,¹⁰³⁸ etiamsi accidens inseparabile sumatur. Prius enim natura id cui accidit accidente est.¹⁰³⁹ Et hisce quidem quibus¹⁰⁴⁰ genus communicatur, aequae generis communicatio competit, hisce vero, quibus accidens communicatur, non aequae communicatio competit. Intensionem enim remissionemve communicatio accidentium suscipit, generum vero non suscipit.

471. Et accidentia quidem primo in individuis¹⁰⁴¹ sunt, genera vero atque¹⁰⁴² species individuis substantiis priora natura¹⁰⁴³ sunt. Et genera quidem de hisce quae sunt sub ipsis, hoc ipso quid¹⁰⁴⁴ est praedicantur. Accidentia autem hoc ipso quale quid est aut quomodo sese habet res praedicantur. Qualis enim est aethiops si interrogatus [f.24r1] fueris, niger dixeris et quomodo sese habet Socrates, ambulat responderes¹⁰⁴⁵ aut sedet.

472. Textus 6. [Hactenus quid¹⁰⁴⁶ genus a caeteris differat, nunc quid¹⁰⁴⁷ inter se reliqua] Genus igitur¹⁰⁴⁸ quonam pacto a caeteris differret,¹⁰⁴⁹ iam diximus. Fit autem ut unumquodque etiam caeterorum a caeteris quattuor differat.¹⁰⁵⁰ Quare cum haec¹⁰⁵¹ quinque quidem sint, unumquodque vero a caeteris¹⁰⁵² quattuor differat, fit ut viginti omnes ipsorum differentiae sint. Quater enim quinque numerum praedictum¹⁰⁵³ conficiunt.

¹⁰³⁶ mutua praedicatio M S C3 : predicatio mutua A

¹⁰³⁷ Propria generis et accidentis C3

¹⁰³⁸ ipsis est M S : est eisdem A C3

¹⁰³⁹ est om. A C3

¹⁰⁴⁰ quibus om. C3

¹⁰⁴¹ primo in individuis M S : in individuis primo A C

¹⁰⁴² atque M S : ac A C3

¹⁰⁴³ priora natura M S : natura priora A C3

¹⁰⁴⁴ quid A C3 : quod M S

¹⁰⁴⁵ responderes M S A : responderis C3

¹⁰⁴⁶ quid M : quod S

¹⁰⁴⁷ quid M : quod S

¹⁰⁴⁸ igitur M S : autem A C3

¹⁰⁴⁹ differret M S : differt A C3

¹⁰⁵⁰ differat M S : differant A C3

¹⁰⁵¹ haec M S : haec A C3

¹⁰⁵² a caeteris om. A C3

¹⁰⁵³ praedictum M S : dictum A C3

473. At¹⁰⁵⁴ non ita est, sed cum¹⁰⁵⁵ si ordine numeres quod secundo quidem loco numeras una defficiat differentia, propterea quod est ea iam sumpta, quod tertio vero, duabus et quod quarto tribus et quod quinque quattuor, decem istorum universae profecto differentiae fiunt: quattuor, tres, dua, una.

474. Genus enim quonam pacto a differentia, specie, proprio accidenteque¹⁰⁵⁶ differt, iam dictum est (§453-471). Sunt igitur quattuor¹⁰⁵⁷ differentiae. Differentia vero quo pacto quidem differat¹⁰⁵⁸ a genere iam¹⁰⁵⁹ dictum est (§453-458), cum dicebatur quonam modo genus ab ipsa differret. Restat autem, ut quonam modo differt a specie, proprio accidenteque dicatur. Atque tres hinc¹⁰⁶⁰ differentiae emergunt, ut patet.

475. Species rursus quo quidem modo a differentia differt, dictum est (§459-463), cum quonam pacto differret¹⁰⁶¹ ab specie differentia dicebatur. Quo vero modo a genere differunt,¹⁰⁶² dictum est (§460-463), etiam, cum quonam pacto genus differret¹⁰⁶³ ab ipsa specie, dicebatur. Restat igitur ut quonam modo differt a proprio atque accidente dicatur. Atque duae iam et hae differentiae hinc oriuntur.

476. Proprium igitur restabit, ut quonam pacto differt ab accidente dicatur. Nam quo pacto ab specie, differentia,¹⁰⁶⁴ genereque differt, dictum est ante¹⁰⁶⁵ cum illa differre ab hoc¹⁰⁶⁶ dicebantur (§464-468).

477. Cum igitur generis ad caetera [f.23r2] quattuor differentiae sumantur, ut diximus, differentiae tres, speciei duae, proprii una, quae est accidentis,¹⁰⁶⁷ decem omnes istorum profecto differentiae erunt. Quarum quattuor, quae sunt generis ad caetera, diximus¹⁰⁶⁸ (§453-471). Nunc¹⁰⁶⁹ deinceps caeteras afferamus oportet.

478. Textus 7. [Communia differentiae cum specie] Commune id itaque differentiae est cum specie, aequae esse communicata. Singuli enim homines aequae sunt homines atque rationis participes. Est etiam et hoc commune semper iis adesse quibus communicatur. Semper enim Socrates rationalis est semperque homo.

479. [Propria differentiae et speciei] Proprium differentiae quidem est semper hoc ipso quale quid est praedicari, speciei¹⁰⁷⁰ autem hoc ipso quid est praedicari. Nam si homo ut quale quid sumitur, non tamen est simpliciter quale, sed ea ratione qua differentiae generi coniunctae ipsum constituerunt.

¹⁰⁵⁴ At M S : Sed A C3

¹⁰⁵⁵ sed cum... quinque quattuor M S : sed cum deinceps enumerentur (enumerent A) et duo quidem una differant differentia, propterea quod est sumpta, tria vero duabus et quattuor tribus et quinque quattuor C3

¹⁰⁵⁶ accidenteque M S A : accidentique C3

¹⁰⁵⁷ quattuor M S : hae quattuor A C3

¹⁰⁵⁸ differat M S : differt A C3

¹⁰⁵⁹ iam om. A C3

¹⁰⁶⁰ hinc M S C3 : hic A

¹⁰⁶¹ differret M S : differt A C3

¹⁰⁶² differunt M S : differt A C3

¹⁰⁶³ differret M S : differt A C3

¹⁰⁶⁴ differentia M A C3 : differentiae S

¹⁰⁶⁵ ante M S : antea A C3

¹⁰⁶⁶ hoc M S C3 : hac A

¹⁰⁶⁷ accidentis M S C3 : accidens A

¹⁰⁶⁸ diximus A C3 : ut diximus M S

¹⁰⁶⁹ Nunc M S C3 : hinc A

¹⁰⁷⁰ speciei S A C3 : specie M

480. Praeterea, differentia quidem in pluribus saepe speciebus videtur esse, ut quadrupes¹⁰⁷¹ pluribus animalibus specie diversis inest. Species autem individuus solis inest, quae sub ipsa sunt collocata.

481. Praeterea, differentia prior est specie¹⁰⁷² quae ex ipsa constat. Tollit enim rationale hominem, si ipsum¹⁰⁷³ tollatur, at homo si tollatur, rationale non tollit,¹⁰⁷⁴ est enim et¹⁰⁷⁵ angelus.¹⁰⁷⁶

482. Praeterea, differentia quidem cum alia componitur differentia. Rationale namque atque mortale ad constituendum hominem componuntur. Species autem cum specie non componitur, ut alia quidem species oriatur. Quidam enim equus cum quodam asino ad muli generationem concurrat, equus autem simpliciter cum asino compositus non effecerit mulum.

483. [Communia differentiae cum proprio] Differentiae¹⁰⁷⁷ et proprium commune quidem habent aequae ut communicent¹⁰⁷⁸ his quibus communicantur. Aequae enim rationalia sunt rationalia et aequae risibilia, risibilia.¹⁰⁷⁹ Et semper [f. 24v1] ac omni speciei adesse. Nam si diminutus etiam fuit bipes, ratione tamen aptitudinis semper dicitur bipes, quoniam et risibile per aptitudinem semper dicitur tale, non quia semper ridet.

484. [Propria differentiae et proprii] Propria autem haec, nam differentia quidem persaepe de speciebus pluribus dicitur, rationale enim de angelo¹⁰⁸⁰ dicitur et de homine. Proprium autem de una tantummodo specie cuius est proprium praedicatur. Et differentia quidem sequitur eas¹⁰⁸¹ quorum est differentia, non tamen convertitur. In propriis vero sit mutua praedicatio, propterea quod convertuntur.

485. Textus. 8. [Communia differentiae et accidenti] Differentiae cum accidente commune est de pluribus praedicari et item semper ac omni adesse, id¹⁰⁸² modo inseparabile sit¹⁰⁸³ accidens. Nam bipes¹⁰⁸⁴ cum omni semper homini competit, corvis idem et nigrum esse omnibus similiter competit.

486. [Propria differentiae et accidentis] Differre autem hisce videntur. Differentia namque continet species et non continetur,¹⁰⁸⁵ etenim rationale continet hominem et¹⁰⁸⁶ angelum.¹⁰⁸⁷ At accidentia tum continent¹⁰⁸⁸ ex eo, scilicet,¹⁰⁸⁹ quia in pluribus sunt, tum continentur, propterea

¹⁰⁷¹ quadrupes M S : quadrupedes A C3

¹⁰⁷² specie M S : ipsa specie A C3

¹⁰⁷³ ipsum om. A C3

¹⁰⁷⁴ rationale non tollit M S : non tollit rationale A C3

¹⁰⁷⁵ et om. A C3

¹⁰⁷⁶ angelus M S : Deus A C3

¹⁰⁷⁷ Differentiae M S : Differentia A C3

¹⁰⁷⁸ habent aequae ut communicent his quibus M S : habent aequae communicata his cum quibus : habent aequae communicari his cum quibus C3

¹⁰⁷⁹ risibilia risibilia S A C3 : risibilia M

¹⁰⁸⁰ angelo M S : Deo A C3

¹⁰⁸¹ eas] ea M S A C3

¹⁰⁸² id om. A C3

¹⁰⁸³ modo inseparabile sit M S : modo sit inseparabile A C3

¹⁰⁸⁴ Nam bipes cum... competit M S : Et bipes cum semper omni homini competit et nigrum omnibus similiter corvis inest A: Bipes enim semper omni homini competit et nigrum omnibus similiter corvis inest C3

¹⁰⁸⁵ continetur M S A : continentur C3

¹⁰⁸⁶ et M S : atque A C3

¹⁰⁸⁷ angelum M S : Deum A C3

¹⁰⁸⁸ continent M S C3 : continet + atque A

¹⁰⁸⁹ scilicet om. A C3

quod subiecta non unius accidentis sunt,¹⁰⁹⁰ sed susceptiva plurium.¹⁰⁹¹ Et differentia quidem expers est intensionis atque remissionis. Accidentia autem gradus suscipiunt ac magis talia minusve dicuntur. Praeterea¹⁰⁹² contrariae quidem differentiae misceri non possunt.¹⁰⁹³ Accidentia vero contraria nonnumquam miscentur.

487. Et haec¹⁰⁹⁴ quidem communia propriaque differentiae cum caeteris sunt. Species autem quo pacto¹⁰⁹⁵ a genere differentiaque differt quidem dictum est tum,¹⁰⁹⁶ cum quo pacto genus et differentia a caeteris differrent diceretur (¶453-471). Reliquum, ut¹⁰⁹⁷ a proprio accidenteque differat, consideremus.

488. Textus 9. [Communia speciei cum proprio] Speciei itaque cum proprio est commu [f.24v2]/ ne mutua praedicatio. Nam si homo est, risibile est,¹⁰⁹⁸ et si risibile est, homo est, atque risibile, ut aptum est ad ridendum, sumere,¹⁰⁹⁹ ut saepe numero diximus (cf. ¶381), oportet. Aequae praeterea¹¹⁰⁰ species adsunt¹¹⁰¹ hisce, quibus communicantur, et propria hisce quorum¹¹⁰² propria esse dicuntur.

489. [Propria speciei ac proprii] Differre autem hisce videntur. Species enim et aliorum genus esse potest. Proprium¹¹⁰³ vero aliorum proprium esse non potest. Et¹¹⁰⁴ species quidem proprium antecedit, proprium autem advenit speciei. Sit enim homo oportet, ut et risibile sit. Praeterea species quidem semper actu subiecto adest. Proprium autem interdum et potentia inest. Socrates enim actu quidem semper est homo, non autem semper ridet, quamquam semper ad ridendum est aptus.

490. Praeterea quorum definitiones sunt diversae ea etiam sunt diversa. Denique¹¹⁰⁵ speciei quidem definitio est sub genere esse et de pluribus differentibus numero hoc ipso quid est praedicari et quae sunt similia, proprii vero soli et semper atque omni inesse.

491. Textus 10. [Communia speciei et accidenti] Speciei vero et accidenti commune est de pluribus praedicari. Perpauca autem sunt reliqua¹¹⁰⁶ quibus¹¹⁰⁷ conveniunt, propterea quod plurimum inter se se¹¹⁰⁸ accidens et id cui accidit distant.

¹⁰⁹⁰ accidentis sunt M S : sunt accidentis A C3

¹⁰⁹¹ susceptiva plurium M S : plurium susceptiva A C3

¹⁰⁹² Praeterea M S C3 : propterea A

¹⁰⁹³ possunt M S C3 : potest A

¹⁰⁹⁴ Et haec... cum caeteris sunt M S : Haec sunt communia propriaque differentiae ac caeterorum A C3

¹⁰⁹⁵ quo pacto + quidem A C3

¹⁰⁹⁶ dictum est tum... diceretur M S : dictum est illo in loco in quo dicebatur quo pacto genus et differentia similiter a caeteris differunt A C3

¹⁰⁹⁷ Reliquum, ut... consideremus M S : Quomodo vero a proprio accidenteque differt, restat deinceps considerare A C3

¹⁰⁹⁸ est om. A

¹⁰⁹⁹ sumere... oportet M S : sumendum est A C3

¹¹⁰⁰ Aequae praeterea M S C3 : Et quae A

¹¹⁰¹ Adsunt C3 : assunt M S A

¹¹⁰² quorum M S A : quibus C3

¹¹⁰³ Proprium + autem A

¹¹⁰⁴ Et om. A

¹¹⁰⁵ Denique M S : At A C3

¹¹⁰⁶ reliqua M S : ea A C3

¹¹⁰⁷ quibus M S : in quibus A C3

¹¹⁰⁸ se se M S A : se C3

492. [Propria speciei et accidentis] Propria autem utriusque sunt haec. Speciei quidem¹¹⁰⁹ de hisce quorum¹¹¹⁰ est species hoc ipso quid est praedicari,¹¹¹¹ accidentis¹¹¹² autem hoc ipso quale est aut quomodo se se habet. Et quaeque substantia unius quidem speciei, plurium autem accidentium tam inseparabilium quam separabilium particeps est. Deinde¹¹¹³ species quidem ante accidentia mente concipitur, etiamsi inseparabilia sunt (sit enim subiectum¹¹¹⁴ oportet, ut illi quippiam accidat), accidentia autem posteriora sunt et adventitia¹¹¹⁵ na [f.25r1]/ tura.

493. Praeterea, speciei quidem communicatio aequa est, accidentium autem, etsi inseparabilia sunt, aequa non est.¹¹¹⁶ Aethiops enim magis aut minus niger Aethiope esse potest. At enim restat ut¹¹¹⁷ de proprio et accidente dicamus. Quo enim modo proprium a genere et specie et differentia differt, antea diximus (¶483-484; 488-490).

494. Textus 11. [Communia proprio cum accidente] Commune itaque proprio cum accidente inseparabili¹¹¹⁸ est sine ipsis non esse ea in quibus insunt. Ut enim sine risibili non est homo, sic et sine nigro Aethiops esse non potest. Et quemadmodum omni semperque proprium adest, sic et ipsum inseparabile accidens adest.

495. [Propria proprii et accidentis] Differunt autem hisce. Proprium enim uni soli speciei inest, ut risibile homini. Inseparabile autem accidens ceu nigrum non Aethiopi solum, sed corvo etiam et pici et hebeno caeterisque¹¹¹⁹ compluribus inest. Quapropter proprium quidem convertitur cum eo cuius est proprium et est ipsi aequale. Inseparabile autem accidens non convertitur. Ac¹¹²⁰ priorum¹¹²¹ quidem communicatio aequa est, accidentium autem suscipit gradus.

496. Sunt et alia communia hisce quae dicta sunt atque propria, verum et haec ad ipsorum distinctionem communicationemque¹¹²² demonstrandam sufficiunt.

GLOSSA

497. Late spaciatur hic Porphyrius atque forte ultra quam necessarium fuerit, quippe quae ex omnibus supra dictis coliguntur in quibus praedicabilia ad invicem conveniat et in quo differant. Atque si hic ponendum esset, oporteret paucioribus comprehendere.

498. [f.25r2] Iuxta praedicabilium numerum textus quinque signati sunt. Et in primo generaliter quo pacto quinque praedicabilia in una conveniant ratione describit, scilicet, in praedicari de pluribus. Verum hoc non aequaliter omnibus convenire est manifestum. Genus

¹¹⁰⁹ Speciei quidem M S : Species enim A C3

¹¹¹⁰ quorum M S C3 : quoniam A

¹¹¹¹ praedicari M S : praedicatur A C3

¹¹¹² accidentis M S : accidens A C3

¹¹¹³ Deinde M S : Et A C3

¹¹¹⁴ subiectum + est S

¹¹¹⁵ adventitia + sunt A C3

¹¹¹⁶ communicatio aequa est... aequa non est. Aethiops enim M S A : communicatio aequa non est. Aethiops enim C3

¹¹¹⁷ ut A C3 : aut M S

¹¹¹⁸ inseparabili M S A : inseparabile C3

¹¹¹⁹ caeterisque S A C3 : caeterique M

¹¹²⁰ Ac M S : om. A : Et C3

¹¹²¹ priorum A C3 : proprio M S

¹¹²² communicationemque M S : convenientiamque A C3

enim de pluribus quam differentia praedicari notum est. Et etiam de pluribus genus quam species praedicatur.

499. [Obiectio] Neque obstat quod genus de speciebus quae in numero finito sunt, et species de individuis quae sunt in infinito numero. Non obstat, inquam, quia semper superius de inferiori praedicabitur. Et sic cum infra genus non solum species sint, sed specierum omnia individua, non solum praedicabitur genus de speciebus, sed de omnibus etiam individuis specierum. Tam¹¹²³ enim praedicatio haec directa est: “Petrus est animal”, sicut ista: “homo est animal”, quia numquam species ipsa reperitur, nisi in aliquo individuo participata, ut in superioribus declaratum est (§107-116), quando de universalibus agebamus.

500. Hic etiam considerandum est in fine textus (§ 494-495), quod et nos alias diximus (§433-434), quod accidentia, si modo sint communia, prius conveniunt individuo, deinde ratione individui speciei conveniunt. Si enim albedo speciei humanae convenit, erit quia per prius in Petro vel Ioanne reperitur. Si tamen sit accidens proprium secus est. Nam cum id ab essentia fluat, per prius in specie in qua essentia est quam in individuo, sicut risibilitas et disciplinae capacitas.

501. In secundo textu qui incipit: “commune est, &c” (§450), confert genus ad alia quattuor universalia. Et licet prius de specie quam de differentia, hic tamen in comparatione praeponit differentiam speciei, quia ipsa sit magis universalis quam species.

502. Et primo ponit convenientiam et deinde differentiam. Convenientia sit inter genus et differentiam in tribus.

503. Primo conveniunt, quia sicut genus continet sub se species,¹¹²⁴ sic et differentia, licet non tot, ut “animal” sub se continet plures species <et> “rationale” continet sub se Deum et nos; et nobiscum¹¹²⁵ loquitur more Platoniorum, ut supra tetigimus (cf. §86).

504. Secundo conveniunt, quia sicut quicquid praedicatur de genere, praedicatur et de specie, ita quicquid praedicatur de differentia, praedicari et de specie oportet. Sicut si de [f.25v1] animali praedicabitur substantia, praedicatur et de homine quod sit substantia. Hic¹¹²⁶ si de differentia “rationale” praedicatur “disciplinabile”, ut omne rationale sit disciplinabile, praedicabitur et de homine.

505. Tertia convenientia est¹¹²⁷, quod sicut valet argumentum a negatione generis ad negationem speciei, ut “non est animal”, ergo “non est homo”, sic a negatione differentiae: “non est rationale”, ergo “non est homo”.

506. Ponit etiam in textu sex differentias inter genus et differentiam; et prima quod de pluribus genus praedicatur quam differentia et quam species et omne aliud praedicabile.

507. Sed ne forte aliquis obiiciat quod differentia, quae est constitutiva, ut sensibile animalis de omnibus illis de quibus animal praedicabitur, declarat se intelligere de differentia quae divisiva est, quae est inferior, et non de constitutiva.

508. [Dubium] Dubium tamen hic esset: ¿quomodo genus de pluribus quam accidens, cum in praedicatione directa etiam accidens praedicetur de ipso generalissimo, nam sicut dicitur “Petrus est albus”, et dicitur “substantia est alba”, ergo accidens de pluribus praedicatur?

¹¹²³ tam] tan *M S*

¹¹²⁴ species] speciem *M S*

¹¹²⁵ continet sub se Deum et nos; et nobiscum loquitur] continet sub se Deum. Et nobis loquitur *M*: continet sub se Deum. Et nobiscum loquitur *S*

¹¹²⁶ Hic *om. S*

¹¹²⁷ convenientia + est

509. [Dilutio] Respondetur quod hic non fit comparatio generis ad accidens in quantum tale, sed fit sic quod in quolibet genere decem generum ibi est genus, species et differentia. Et genus praedicatur de pluribus, etc. Et sic est verum.

510. Secunda differentia est quia genus continet potestate differentias, sed non e contra. Quod patet in divisivis¹¹²⁸ differentiis, nam in animali “rationale” et “irrationale” virtute latet. Sed tamen in rationale vel irrationale non sic animal, sed¹¹²⁹ immediate homo vel brutum, in quo reperitur animal.¹¹³⁰

511. [f. 25v2] Tertia, quia genus prius est differentiis. Et sic a negatione generis valet argumentum ad differentiae negationem, et non e contra. Valet siquidem, quia ubi non est prius neque posterius erit. Non tamen valet “non est posterius”, ergo “non erit prius”. Nam non stante animali, non erit rationale neque irrationale, sed tamen non stante rationale, poterit esse animal, quia potest esse brutum.

512. Quarta differentia est clara quia genus “in quid”, differentia “in quale” praedicatur, licet utrumque essentialiter.

513. Quinto differunt quia in definitione speciei non est nisi unicum genus, sed differentiae sunt plures, nam leonem potest quis definire per plures differentias, si ultimam convertibilem cum specie non cognoscat.

514. Sexto <differunt> quia differentia cum se habeat ut forma quae actuat et informat genus, se habet velut recipiens et materia, quia velut in potentia est ad recipiendam hanc et illam differentiam specificam, ad constitutionem speciei.

515. In tertio textu qui incipit: “genus et species, &c.” (§435), sit comparatio generis ad speciem. Et prima est convenientia quia utrumque de pluribus, et caeterae aliae convenientiae sunt in aperto. Quod intelligendum docet de genere generalissimo et specie specialissima, quando ponis huiusmodi convenientias. Nam si de specie quae est subalterna, cum et ipsa genus sit, non erat opus ponere tales convenientias aut differentias, cum neque idem ad se ipsum dicatur habere differentiam neque convenientiam, cum comparatio inter duo debeat esse.

516. Caetera omnia sunt aperta in littera,¹¹³¹ de quibus sat sit!

517. Finis *Libri praedicabilium*.

¹¹²⁸ in divisivis *M* : indivisivis *S*

¹¹²⁹ animal. Sed *M* : animal, sed *S* :

¹¹³⁰ animal + etc. *M* : animal *S*

¹¹³¹ littera] litera *M S*

Liber praedicamentorum

1. [Fol. 26r] Sequitur resolutio libri *Cathegoriarum* Aristotelis per reverendum patrem Alphonsum a Vera Cruce Augustinianum, artium ac sacrae Theologiae magistrum in lucem edita.

2. Titulus libri Graece Aristotelis *Cathegoriae*, quod latine praedicamenta.

3. [Quis Aristoteles] Aristoteles fuit philosophorum facile princeps et naturae monstrum, ut loquitur Hieronimus; ab Stagiria civitate Macedoniae originem ducens, ex patre Nicomacho medico ortus, natus ante Christi adventum anno 380. Decimo septimo aetatis suae anno sub Platone Athenis coepit militare, qui tunc caelebratissimus habebatur. Qui postquam. Viginti annis eius esset discipulus, coepit in multis a suo preceptore dissentire, maxime in idearum sententia. Ob id Plato dicere solebat “in me Aristoteles recalcitrat, non secus ac in matrem pulli geniti”, et Aristoteles dicebat velut ex adverso respondens “amicus Plato, sed magis amica veritas”, ut *Ethicorum* insinuat. Postquam Platonem magistrum dereliquit, 13 annis publice in Lycio gymnasio docuit, et Peripateticorum princeps est dictus, “a peripatin” Graece, eo quod ipse deambulando doceret quemmodum ante Plato magister eius observaverat, vel (ut aliis placet) quia locus ubi docebat Peripatum, id est, deambulatorium vocabatur. Tandem anno aetatis suae 63, dum in Euboea exularet: vitam finivit: an aeternam illam invenirit mortem quia infidelis, vulgus non dubitat, etsi Abulensis in *Paradoxis* pie suspicetur de ipso et magistro Platone simul et Socrate fuisse salvos. Nam etsi gentiles, potuerunt, ut verisimile est, habuisse cognitionem veri Dei ad salutem necessariam: “quia quod notum est Dei, manifestatum fuit illis, Deus enim eis revelavit”, ait Paulus;¹¹³² et de salute Aristotelis extat liber editus in universitate Coloniensi.

4. [Affectavit obscuritatem Aristoteles] Scripsit ad modum multa et quam apud nos sunt, minima est eorum pars, ob id alia desiderantur. Ipsi soli tribuitur, quod scientias ante ipsum inventas et nondum digestas, in ordinem ingeniose congegit. Et cum alias ipse eloquentissimus esset, ex proposito sic in suis operibus affectavit obscuritatem, ut agrestes homines et rudes deterreret a sui lectione et ingeniosos magis idoneos redderet et doctiores, eo quod tenatius haerent quam non sine labore intelliguntur et difficilem habent accessum, ut experientia docet. Et quidem huius rei extat testimonium eiusdem, ut refert Plutarchus in *Alexandri vita*, quem ipse instituerat Aristoteles. Nam cum subinde ipsum accusaret magistrum, quod metaphysicam in publicum scriptam tradiderit in qua ipse Alexander caeteris praecebat, respondisse fertur illos libros perinde esse editos ac si editi non fuissent, insinuans eos raros fore qui possent intelligere. Et clarius haec adducuntur ab Aulo Gelio, *Noctium Athicarum*, liber 20, cap. 4. Ait enim Alexandrum scripsisse in haec verba ad Aristotelem: “non recte fecisse quod disciplinas¹¹³³, ab eo ipse eruditus fuerit, libris foras editis quibus invulgasset, nam qua (inquit) alia re praestare caeteris poterimus, si ea quae ex te accepimus, omnibus prorsus fiunt communia, quippe ego doctrina anteire malim quam copiis atque opulentis”. Rescripsit ei Aristoteles ad hanc sententiam: “libros quos editos quaeris et non perinde ut arcana absconditos, neque editos scito esse neque non editos, quoniam his solis qui nos audiunt, cognoscibiles erunt”. Haec ex Aulo Gelio. Et nos supra adduximus Themistii testimonium ad hanc rem probandam. Et haec de titulo sat est dixisse.

¹¹³² Rom. 1

¹¹³³ Disciplinas + quibus S.

5. Hic *Liber praedicamentorum* ad partem dialecticam pertinens, editus ab Aristotele, ut et communis tenet schola, et brevitatis et subtilitatis eius testimonium reddit, etiam si, ut Boetius refert, quidam putarint ab Archita Tarentino Pythagorico philosopho compositum.¹¹³⁴

I

Quaestio prima ante-praedicamentalis

6. In primis hic est inquirendum, antequam ultra progrediamur: utrum Aristoteles in isto libro *Categoriarum* intendat tractare de rebus an solum de verbis seu de nominibus. Ratio dubitandi est nam Alexander Afrosideus et Simplicius cum Boetio existimant Aristotelem hic ex principali intento de vocibus diseruisse, sed Commentator et Eustratius contrarium sentiunt putantes de rebus hic Aristotelem locutum, et utraque opinio habent ipsum Aristotelem pro se. Nam, ut nos adnotavimus in principio *Praedicabilium*, quando locuti sumus in quo nominales a realibus distinguantur, aliquando Aristoteles loquitur de nominibus ipsis principaliter, aliquando de ipsis rebus. Nam in isto *Libro praedicamentorum* quando dicit de aequivocis aequivocatis, locutus est de rebus, et quando post ait: “eorum quae dicuntur, quaedam cum complexione...”, loquitur de vocibus, nam rebus ipsis id non convenit. Ob id resolutorie de quaestione dicamus quantum ad propositum est necessarium per conclusiones.

7. Prima conclusio. Licet tam res quam voces ponantur in praedicamento, non solum voces seu nomina praedicantur, sed etiam res ipsae realiter et obiective, et nomina tamquam rerum signa.

8. Ratio primae partis conclusionis. Huius conclusionis probari potest prima pars sic: homo a parte rei, sine aliqua operatione intellectus, est animal rationale, et animal est substantia sensibilis, et vivens est corpus animatum, et animatum corpus est corpus, et corpus substantia est, ergo in ipsis rebus est animal genus contractum per rationale ad esse hominis et per sensibile vivens ad esse animal.

9. Probatur quod voces ponantur in praedicamento: a qualibet essentiali convenientia intellectus abstrahit formalem conceptum adaequatum, ergo qualis erit ordo in rebus, erit in nominibus homo, animal, vivens, &c., tamquam in signis rerum.

10. Ratio secundae partis.¹¹³⁵ Secunda pars probatur quod praedicatio conveniat etiam rebus et nominibus seu vocibus.¹¹³⁶ Ait Aristoteles I *Elenchorum* cap.1: “postquam res non possumus in disputationem afferre, vocibus utimur loco rerum”. Ex quibus verbis constat voces praedicari instrumentaliter, tamquam signa; et I. *Peribermeneias*, cap. 3, et res ipsas realiter et obiective.

11. Et patet ex istis res principaliter praedicari quia “propter unum quodque tale, et illud magis”,¹¹³⁷ sed nomina praedicantur propter res ergo ipsae res magis praedicantur. Licet enim sit verum quod nomina proprius praedicentur, eo quod significatio propria verbi praedicari nominibus conveniat, sed principalitas consistit in hoc, quod res ipsae velut finis sunt ipsarum vocum. Ob id sanctus Thomas *Opusculo 56* affirmat de menti Aristotelis res principaliter

¹¹³⁴ Quidam putarint editum ab Archita Tarentino Pythagorico philosopho *M*: quidam putarint ab Archita Tarentino Pythagorico philosopho compositum *S*.

¹¹³⁵ Ratio secundae partis] probatur secunda pars *in marg.* *M S*.

¹¹³⁶ Vocibus. Ait Aristoteles, I *Elenchorum*, cap. 1: “postquam...] vocibus, Aristoteles I *Elenchorum* cap.1 postquam... *M S*

¹¹³⁷ *APo.*, I, cap. 2, n. 15.

praedicari et postea, I *Perihermeneias*, lect. 5, dixit voces magis proprie praedicari ad sensum iam dictum.¹¹³⁸

12. Est tamen hic considerandum quod sicut supra de universalibus locuti sumus, quod habeant fundamentum in re, sed tamen universalia actu fiunt per operationem intellectus, sic res ipsae ante omnem operationem intellectus fundamentaliter praedicantur et una alteri subiicitur, eo quod ratio inest Petro substantialiter, et albedo accidentaliter. Sed tamen fit actualis praedicatio, quando intellectus actu considerat animal, sub ratione praedicati de ly “homo”, et ly homo sub ratione subiecti. Et ideo duplex est sensus istius propositionis et similium: ly “animal” praedicatur pluribus differentibus specie. Nam vel est sensus quod natura communis animalis est quae praedicatur, et sic ly “animal” supponit simpliciter et ly homo similiter in hac “homo est animal”; et alius est sensus, si ly homo et ly animal materialiter supponant quia tunc velut nomina praedicantur, quia ex rebus non sit propositio, sed ex nominibus.

13. Secunda conclusio. *Liber praedicamentorum* est de rebus, in quantum per nomina significantur, et de nominibus, in quantum ipsas res significant.

14. Haec est conclusio beati patri Augustini in principio *Libri categoriarum*, et Avicenna in *Logica* sua dicentis quod voces non cadunt sub consideratione logica, nisi quatenus rerum signa sunt.

15. Tertia conclusio. Licet hic res considerentur in ordine ad secundas intentiones, quae est praedicari et caetera, non tamen hic diffiniuntur secundae intentiones, ut in praedicabilibus, sed explicantur naturae rerum: substantiae et quantitatis, et aliorum praedicamentorum.

16. Ista conclusio eo probatur, quia in praedicabilibus deffinitur¹¹³⁹ quid genus, quid species, ubi primo et principaliter ipsae secundae intentiones considerantur; sed tamen hic in isto *praedicamentorum libro*, naturae rerum, et quid substantiae conveniat, quomodo non recipiat magis vel minus, et quod nihil fit ei contrarium, et caetera. Et sic de aliis praedicamentis.

17. Hae conclusiones omnes latius probabuntur in processu libri, sed apposita sint velut praeludium quoddam.

18. [Utilitas libri] [Fol. 27r] Est hic etiam considerandum hunc *Librum praedicamentorum* esse valde utilem dialectico, eo quod universalia cognoscere, —genera, scilicet, et species— est ei necessarium. Et tamen id non posset recte cognoscere, nisi haberet notitiam praedicamentorum. Quomodo enim animal diceret esse genus hominis, et non ly «album», nisi quia cognoscit hoc esse accidens, illud substantiam? Item nesciret dialecticus deffinire rem ipsam, secundum quidditatem, nisi prius eius quidditas esset cognita, scilicet, si est substantia vel accidens, &c., quae notitia habetur ex praedicamentis. Item est necessaria cognitio praedicamentorum ad demonstrandum, quia nesciret quis quod praedicatum conveniat de perse, et quod de per accidens, nisi per notitiam praedicamentorum.

19. Nec sunt audiendi qui vitio notant Aristotelem, quod frustra categorias introduxerit ad dialecticam ipsam, dicentes quod logicus tractat de ente rationis, de secundis intentionibus —puta, universali genere— et enunciatione, syllogismo, &c. Et hic liber sit de rebus, et nominibus primae intentionis, puta, substantia, qualitate, &c., de quibus Aristoteles ex professo V *Metaphisicae*. Et quia dialecticus de vero et falso, quod non invenitur nisi in propositione et non in vocibus simplicibus, non —inquam— sunt isti audiendi, quia non obstante hoc quod opponit, est concedendum Aristotelem ingeniose et artificiose ad totam ipsam dialecticam proposuisse *Categoriarum tractatum*, quia simplicium notitia requisita est ad recte enuntiandum, componendum vel dividendum. Et licet metaphysicus confideret de substantia et quantitate et qualitate, sed tamen considerat absolute de eis, non in ordine ad operationem intellectus.

¹¹³⁸ Aliud est “praecipaliter predicari”, aliud “proprie praedicari” *in marg. M S*

¹¹³⁹ Diffinitur *M* : Deffinitur *S*

Dialecticus tamen sic considerat de eis, quatenus ordinem dicunt ad intellectum ad praedicari de aliis: de perse vel de per accidens. Ob id licet methaphysicus consideret quod dialecticus, alia tamen et alia consideration.

20. Ad ipsum Aristotelem deveniendo.^{1140 1141}

¹¹⁴⁰ ¶ 20 *om. S.*

¹¹⁴¹ *Pro maiori intelligentia advertendum, in quo sensu dialecticus tractet de rebus: ens rationis dupliciter sumitur: primo solum pro eo quod ab intellectu est fabricatum: et extra intellectum nullum habet esse, ut oratio, propositio, syllogismus, consequentia, antecedens, consequens, subiectum, praedicatum, universale, singulare, genus, species, differentia, &c. et alii termini secundae intentionis. Secundo sumitur pro omni ente reali, non secundum se, sed in ordine ad rationem, pro ut ratio circa illud negociatur, puta, negocians circa animal, tribuit rationem generis, et circa hominem, rationem speciei, &c. Et in hoc sensu omne ens reale potest dici ens rationis: et quando dicitur quod logica versatur circa secundas intentiones, non solum primo modo sed etiam secundo debet intellegi: et quando dicitur quod praedicamenta sunt entia realia, ita est secundum sui naturam; cum quo tamen stat, quod intellectus eis tribuat secundas intentiones et sic expectet ad dialecticam. Secundo etiam notandum quod ens reale potest considerari in aliqua scientia dupliciter: primo modo reali, id est in ordine ad realia pasiones, ut scilicet subijciuntur motui, tempori, loco: vel in quantum finitum, vel infinitum, generabile, vel corruptibile, &c. Alio modo logici ut referuntur ad subijci, vel praedicari vel quod in genere vel in specie ordinetur. Primo modo scientiae reales, considerant de ente reali ut Physica, Matematica et Metaphysica: secundo modo considerat logicus: quod si obicias logum tractare de ente reali, quia Aristoteles in praedicamentis, ut videbimus tractat de proprietatibus substantiae quae et conveniunt quia res, est dicendum quod hoc est incidenter et secundario, sed ex principali intento est, ut subijciuntur et praedicantur.

Capitulum primum De aequivocis, univocis et denominativis

Textus

21. [Aequivoca] Aequivoca dicuntur ea, quorum nomen commune solum est, ratio vero substantiae nomini accomodata, diversa, ut animal dicitur, et ipse homo et id quod est pictum. Horum enim nomen commune tantummodo est, ratio vero substantiae nomini accomodata diversa. Si quispiam enim quaenam sit utriusque ratio animalis volverit assignare, rationem utrisque profecto propriam assignabit.

22. [Univoca] Univoca ea dicuntur quorum et nomen commune est, et ratio substantiae nomini accomodata eadem est, ut animal dicitur et ipse homo et equus. Nomine namque communi et homo et equus animalia nuncupantur, et ratio quoque substantiae utriusque eadem est. Si quispiam utriusque volverit rationem assignare, quaenam sit utriusque ratio animalis, eandem rationem omnino reddet.

23. Denominativa ea dicuntur quae ab aliquo nominis appellationem habent, solo differentia casu, ut a grammatica grammaticus appellationem habet, et a fortitudine fortis.

Glossa

24. [Divisio libris] Hoc opus praedicamentorum in graeco exemplari non dividitur in diversos tractatus, sed sub uno titulo «praedicamentorum». 14 capitulis continetur. Sed tamen communis schola habet, ut in tres tractatus dividatur totus liber, scilicet, in ante-predicamenta, in quo tria sunt capitula, et in predicamenta in quo quinque.

25. Haec ergo de univocis et caetera. Dicuntur ante-predicamenta, quia tamquam praeponantur¹¹⁴² ad ipsa praedicamenta. Nam omne multiplex prius dividendum,¹¹⁴³ quam definiendum. Ob id prius oportet vocem ipsam, quae habet plura significata, dividere.

26. [Tres respectus habent praedicamenta] Merito ergo istorum trium, aequivocorum, univocorum et denominativorum, in principio praedicamentorum traditur definitivo, eo quod solum tres respectus videntur habere praedicamenta omnia. Primus est in quantum omnia continentur sub ente et respectu eius sunt quodammodo aequivoca, ut supra tetigimus et latius dicemus; saltem¹¹⁴⁴ sunt analogia. Secundus respectus est, quo singula genera sua respiciunt inferiora, quae in eis continentur, ut in genere, species, et in specie, individua, et sic univocorum cognitio, quia de eis univoce dicitur. Tertius respectus est unius praedicamenti ad aliud, in quantum res unius praedicamenti de re alterius dicitur, sicut iustus de iustitia, et hoc non contingit nisi denominative. Et sic istorum trium in principio tradita est definitio.

27. [Primo notandum de aequivocis] Notandum etiam hic definire aequivoca aequivocata et univoca univocata, quae sunt res ipsae significatae per terminum aequivocum et univocum. Nam si solum aequivocum aequivocans et univocum univocans, quae sunt terminus aequivocus et univocus, non loqueretur Aristoteles in plurali definiendo, sed in singulari potius. Cum ergo

¹¹⁴² praeponantur *M* : praeludia *S*.

¹¹⁴³ Dividendum + est *S*.

¹¹⁴⁴ saltem] saltin *M* : saltim *S*.

in plurali loquitur,¹¹⁴⁵ intelligit de ipsis rebus significatis per terminum univocum et aequivocum. Dicit Aristoteles: «Aequivoca dicuntur &c.»; non dicit: «aequivoca sunt». Ratio est, quia res ipsae non per se aut aequivoce aut univoce sunt, sed dicuntur per respectum ad nomen¹¹⁴⁶ quo significantur, sicut canis domesticus et caeletis sunt aequivoca per respectum ad ly «canis».

28. [Secundo notandum] Secundo notandum per ly «ratio diversa» in aequivocis, secundum reales et ad mentem Aristotelis, intelligi definitionem, ita ut sit sensus, quod ratio substantiae est diversa in aequivocis, licet sit nomen commune, quia definitio substantiae non est eadem. Nam alia est definitio canis domestici et alia erit sideris caelestis, licet posset intelligi ratio substantiae in sensu quo aliqui intelligent, quia scilicet¹¹⁴⁷ conceptus formalis, quo canis significat sua illa plura significata, non sit idem; puta, quia alio conceptu sidus, alio domesticum canem, et sic aequivocus vocatur, quia mediante diversis conceptibus; et univocus esset¹¹⁴⁸ homo, quia mediante uno conceptu sua omnia significat. Verum praestat loqui, ut Boetius intelligit Aristotelem locutum, ut per ly «ratio diversa», definitio intelligatur et non formalis conceptus.

29. [De univocis] De univocis sic intelligitur, quod nomen¹¹⁴⁹ commune et ratio substantiae eadem, quia eadem est definitio Ioannis, in quantum homo, quae est Petri, in quantum homo; et eadem hominis, in quantum animal, et leonis in quantum animal, quia utrobique univoce significat nomen sua significata. Sed quia quae univoca sunt, et eadem dici posunt aequivoca a consilio et analogia, et ipse Aristoteles, loquens de aequivoco, exemplum posuit in ipsis aequivocis a consilio, quae sunt analogia, et univoca etiam vocantur. Non erit ab re de analogis aliqua notare.¹¹⁵⁰

30. [De analogis] Notandum circa analogorum naturam, quod idem est analogia, quod latine proportio seu comparatio. Analogum ergo est quod significat plura, secundum rationem proportionalem. Itaque ut in illa, significando, nec ratio sit omnino diversa, ut in aequivocis, nec eadem ut in univocis, sed sit media, ut tradit Doctor sanctus <*Summae theologiae*>, I^a, q. 13, a. 5.

31. [Prima analogia] Prima ergo analogia est proportionalitatis, ut «ridens», analogice significat hominem et partum, et «clavis» instrumentum ad claudendum et gutturis operculum et visus significat sensum corporis et animae intellectum, ut ait Aristoteles I, *Ethicorum* cap. 7.

32. [Secunda analogia] Secundus gradus analogiae, quando nomen plura significat per habitudinem et attributionem, quam habet ad unum. Et haec quattuor modis contingit, secundum quattuor causarum genera.

33. Primo, quando ad unum finem, ut «sanum» de animali, quia in se habet sanitatem, et de urina, quia significat, et de medicina, quia causat, et de loco, quia conservat. Haec ad unum attributionem habent, tamquam ad finem: ad animal, inquam.¹¹⁵¹

34. Ad unum efficiens, ut medicinale dicitur de medico, qui habet artem medicinae, et de instrumentis et de medicinis quibus utitur medicus.

35. Ad unum subiectum, ut ens analogice de substantia, quae simpliciter est tale, et de accidentibus, quae sunt secundum quid talia, scilicet entis entia, videlicet, ipsius substantiae, quia in ea subiectantur, ut ponitur exemplum ab Aristotele, IV, *Metaphysicae*, tex. 2. [Fo. 28.]

36. Ad unam formam vel unum exemplar, ut homo vivus et pictus. Statua enim homo dicitur, quia ad exemplar hominis vivi facta. Ad hunc analogiae gradum reducuntur omnes

¹¹⁴⁵ loquitur *M* : loquatur *S*.

¹¹⁴⁶ nomen + seu ad praedicari vel subijci *S*.

¹¹⁴⁷ scilicet *om. S*.

¹¹⁴⁸ esset *M* : est *S*.

¹¹⁴⁹ nomen + est *S*.

¹¹⁵⁰ Non... notare *om. S*.

¹¹⁵¹ inquam *om. S*.

metaphorae, propter similitudinem quamlibet, ut «leo» de leone et homine iracundo, propter similitudinem in ira, et de Christo, propter similitudinem infortitudine. Ecce quomodo dantur analogiae gradus. Et ut adhuc exactius ista nota sint, ponantur propositiones quarum sit prima.

37. Prima propositio. Quamvis aequivocum a consilio etiam dicatur analogum, non tamen aequipollent inter se. Nam, licet ut ex mente Aristotelis constat, omnia analogia sint aequivoca a consilio, non tamen omnia aequivoca a consilio sunt análoga, ut si pater propter aui memoriam filium appellet nomine patris, est nomen aequivocum a consilio, et tamen non analogum, quia non significat propter similitudinem.

38. Secunda propositio. Analogia differunt ab omnibus aliis aequivocis, quia alia aequivoca pluribus impositionibus sua significata significant, analogia vero unica solum, sicut canis illa tria, et Nichomachus filium Aristotelis et patrem eiusdem Aristotelis.¹¹⁵² Sed tamen ridere solum fuit impositum ad significandum hominem, sic¹¹⁵³ gaudio affectum, et deinde sine nova impositione usus transtulit ad prati virorem designandum. Et sanum solum fuit impositum ad significandum animal sanum, et propter attributionem significat urinam &c.

39. Tertia propositio. Analogum semper significat unum per prius¹¹⁵⁴ et principaliter, et aliud posterius et minus principaliter, ut «visus» principaliter visum et secundario intellectum, et «leo» animal et deinde hominem iratum.

40. Quarta propositio. Non est eadem significationis ratio omnium analogorum. Nam quaedam significant unam solam formam, ut illa quae per attributionem ad unum finem, et ad unum efficiens, ut «sanum», solum sanitatem, quae est in animali, a qua urina sana, et medicina sana. Et «medicinale» solum significat Artem, quae est in medico, et ab ea instrumenta dicuntur medicinale. Analogatum proportionalitatis non significat immediate unam rationem obiectivam commune, sed duas, ut «ridere» hominis interiectionem, et analogice prati virorem, quae sunt distincta. Haec sufficiant dixisse de analogis, latius qui volverit poterit in Caietano *De ente et essentia*.¹¹⁵⁵

41. [Aequivocorum gradus diversi: primus gradus] Sicut ponuntur analogorum modi diversi, sic etiam aequivocorum. Primus gradus aequivocationis est: in genere, ubi ex mente Aristotelis, aequivocationes latent. Nam, dato «animal» significet unum gradum perfectionis, scilicet sensitivum, tamen iste gradus non aequaliter invenitur in omnibus animalibus. Nam, secundum differentiarum perfectionem, ille gradus magis vel minus perfectus est, ut sensitivum in homine perfectius, quia per rationale contrahitur; et in Elephanto perfectius quam in asino, quia a perfectiori differentia. Et isti inaequales gradus perfectionis vocantur ab Aristotele aequivocationes. Et sic licet saepe allegatur ipsum dicere in genere latere aequivocationes, non sic dicit expresse, sed latere multa.

42. [Secundus gradus] Secundus gradus aequivocationis est analogia, ut dictum est, qui gradus vocatur aequivocus a consilio.

43. [Tertius gradus] Tertius est aequivocus a casu, quando illa plura aequae primo significat, et nomen est idem, sed ratio substantiae omnino diversa.

44. [Dubium] Circa denominativa, quae alio vocabulo coniugata¹¹⁵⁶ est dubium: quid Aristoteles diffiniat in praesenti: utrum ipsa nomina, vel res significatas per nomina?

45. [In denominativis tria consideranda] Pro cuius declaratione notandum tria esse in istis denominativis consideranda ex parte rei, scilicet, rem dominantem, quae est forma ipsa, vel

¹¹⁵² sicut canis illa tria. Et Nichomachus... Aristotelis *M*: ut Nichomachus... Aristotelis *S*.

¹¹⁵³ sic om. *S*.

¹¹⁵⁴ Per prius] per prius *M S*.

¹¹⁵⁵ latius qui volverit poterit in Caietano de ente et essentia *M*: in proprio tractatu de analogis videre *S*.

¹¹⁵⁶ Coniugata + et abstractum et concretum *S*.

abstractum, quae ideo abstractum vocatur, quia ipsa non importat subiectum, in quo est forma, sicut «albedo» solum albedinem importat; etiam debet considerari denominativum, ut est «album», nam denominativum vocatur istud concretum a forma, quae denominat, et vocatur concretum, quia licet formam ipsam dicat ly «album» de principali significato, tamen etiam concernit subiectum ipsius formae.

46. [Solutio dubii] Dicendum ad dubium, definitionis hunc esse sensum: denominativa sunt res quae ab aliquo a quo secundum nomen solo casu differunt, appellationem habent. Et posita est definitio in plurali ut intelligamus ab eodem abstracto plures res denominari, ut a sapientia dicitur et homo sapiens et sermo sapiens et consilium sapiens (ut inquit pater Augustinus). Non ergo intelligendum quod ipsa denominative debent inter se casu differre, sed debent differre ab illa forma, seu ab abstracto a quo determinantur.

47. Nomen ergo denominativum est formaliter significans formam, ea ratione qua subiectum denominat, ut album; et sive dicamus significare formam connotando subiectum, ut dicit Commentator (V *Metaphysicae*, comm. 14), vel dicamus significare subiectum connotando formam, ut dicit Avicena, nihil refert, dum modo in re conveniamus, quod ipsum denominativum, seu concretum formam ipsam principaliter significat. Sed modum loquendi Avicena sequuntur nominales et modum Commentatoris reales.

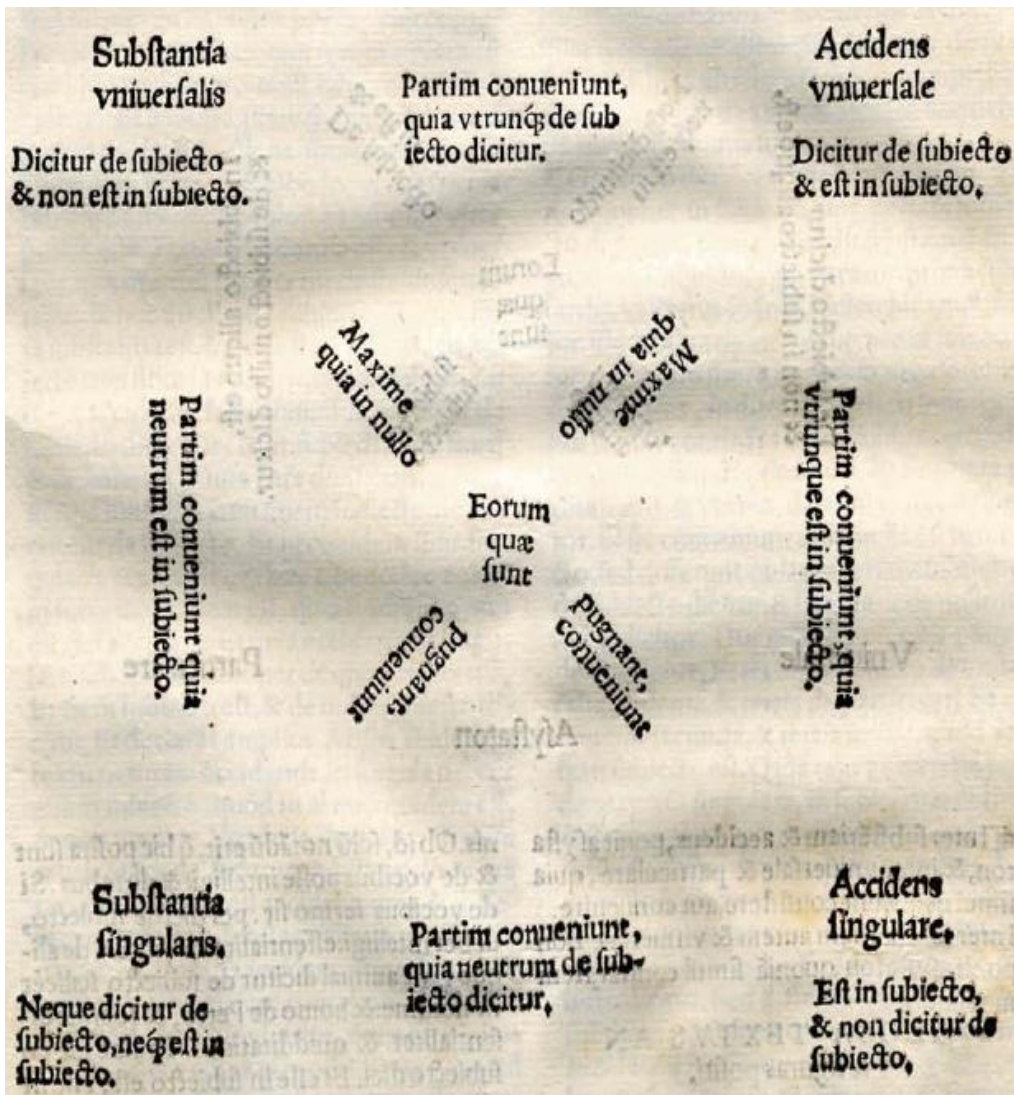
48. [Tria genera denominativorum] Solent distinguere tria denominativorum genera, puta: voce tantum, ut homo et humanitas, ubi homo non connotat humanitatem de formali ut ly “album”, cum non sit terminus connotativus; item studiosus et studium quia non eandem rem significant. Re dicuntur tantum, ut virtus et studiosus, quia eandem rem significant, sed voce non convenient, vitiosus et malitia; voce et re, ut iustus et iustitia, albus et albedo. Et haec proprie dicuntur denominativa, quae alio vocabulo a patre Augustino in suis *Catategoriis* vocantur parinomia.

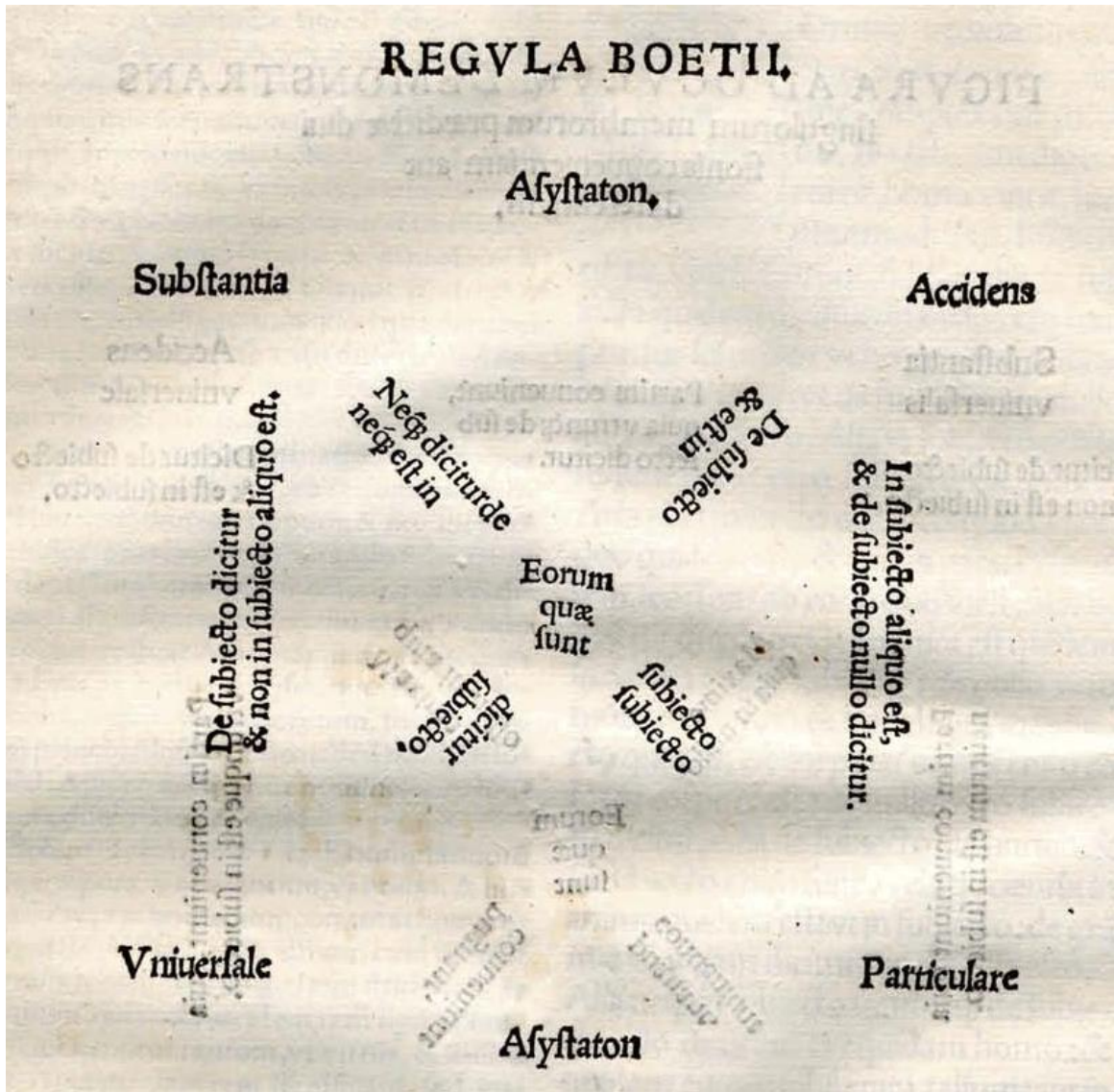
Capitulum secundum De complexis et incomplexis

Textus

49. Eorum quae dicuntur, alia cum complexione, alia sine complexione dicuntur. Illa talia sunt “homo currit”, “homo vincit”; haec istius modi sunt “homo”, “bos”, “currit”, “vincit”. 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 in subiecto quidem sunt de nullo vero subiecto dicuntur. Atque id in subiecto esse dico quod in aliquo quidem est et non uti pars, ut sit autem seorsum ab eo in quo inest, fieri nequit, ut quaedam Grammatica est quidem in anima, ut in subiecto de nullo vero subiecto dicitur et hoc album in subiecto quidem est corpore (omnis enim color in corpore est) de nullo vero subiecto dicitur. Alia de subiecto dicuntur, et in subiecto enim sunt, vel uti scientia in anima quidem est, ut in subiecto, de grammatica autem dicitur, ut de subiecto. Alia neque in subiecto sunt neque de subiecto ullo dicuntur, ut quidam homo et quidam equus, nihil enim talium aut in subiecto est aut dicitur de subiecto. Atque individua simpliciter et ea qua una numero sunt de nullo quidem subiecto dicuntur in subiecto autem non nulla ipsorum nihil prohibet esse. Quaedam enim grammatica ex iis est plane quae in subiecto quidem sunt, de nullo vero subiecto dicuntur.

50. Figura ad oculum demonstrans singulorum membrorum praedictae divisiones convenientiam aut differentiam. Inter substantiam et accidens ponit “asystaton” et inter universal et particulare, quia simul nequeunt consistere aut convenire. Inter substantiam autem et universal non ponit “asystaton”, quoniam simul constant, item in reliquis. Fo. 29.





Glossa textus ante figuras positi

51. Pro intelligentia litterae Aristotelis ubi de complexis et in complexis loquitur, oportet adducere aliqua nisi iam a nobis dicta essent in terminis. Ob id solum notandum erit, quae hic posita sunt et de vocibus posse intelligi et de rebus.

52. [Quid est “dici de subiecto”?; quid est “esse in subiecto”?] Si de vocibus sermo sit, per “dici de subiecto” debet intelligi “essentialiter praedicari de aliquo”, ut animal dicitur de subiecto, scilicet, de homine, et homo de Petro et Ioanne essentialiter et quidditative. Et hoc est de subiecto dici. Et “esse in subiecto” est esse in aliquo tanquam accidens et de eo praedicari accidentaliter, sicut album dicitur de homine et albedo est in subiecto vel album est in subiecto, puta in Petro vel Paulo. Et isto modo intelligunt nominales.

53. [Fol. 30r1] Si tamen de rebus sit sermo, ut reales intelligunt et verius ad mentem Aristoteles, “dici de subiecto” est essentialiter esse in aliquo et mediante aliquo termino de illo essentialiter praedicari. Et “esse in subiecto” est accidentaliter esse in aliquo tamquam in subiecto accidentali, vel mediante aliquo vocabulo, accidentaliter de aliquo praedicari. Et sic natura

animalis dicitur de subiecto quia est de essentia hominis et albedo est in homine quia accidentaliter dicitur de eo.

54. [Primum membrum] Aristoteles ergo, divisione posita, vult comprehendere omnem naturam rerum. Nam cum quaelibet mundi res, vel est¹¹⁵⁷ substantia vel accidens. Et si substantia, vel universalis vel singularis. Et si accidens similiter vel erit universale, ut color et albedo, vel particulare, ut haec albedo, hic color. Et nihil¹¹⁵⁸ aliud ultra potest esse. Tunc si substantia est et universalis, ipsa oportet praedicetur de suis inferioribus et hoc est “dici de subiecto”, et quia ipsa substantia est et perse stat, oportet in subiecto non sit, quia esse in subiecto solum convenit accidenti, et sic animal et homo et de subiecto dicuntur et in subiecto non sunt et sic habetur prima pars divisionis.

55. [Secundum membrum] Alia sunt quae cum sint in subiecto, non dicuntur de subiecto. Et haec quidem sunt singularia accidentia, ut haec albedo, hic color; in subiecto quidem est, quia substantia non est, sed accidens. Et quia accidens est singulare sub re non continet de quo praedicetur. Et sic in subiecto est, et de nullo subiecto dicitur. Et declarat amplius Aristoteles ibidem in texto naturam accidentis, in singulari dicens esse in subiecto, quod in aliquo quidem est et non uti pars. Haec dicit quia dato sit differentia in specie et forma substantialis in materia, non tamen est accidens, quia et differentia et forma substantialis sunt essentiae partes. Sed tamen accidens non est pars subiecti, quia advenit iam complete et in actu existenti. Et dicit ulterius, de natura ipsius esse accidentis est, ut non possit extra subiectum in quo est reperiri. Et sic est, nam esse eius, est in esse per naturam enim fieri non potest, licet per divinam virtutem in sacramento altaris contingat accidens sine subiecto esse. Saltim¹¹⁵⁹ ipsa quantitas erit sine subiecto, etiam si alia omnia accidentia in hostia consecrata in quantitate subiectentur.¹¹⁶⁰

56. [Tertium membrum] Tertium membrum divisiones est eorum quae de subiecto dicuntur et in subiecto sunt, quae intelligitur de accidenti universali, sive sit genus ut color, sive species ut albedo, nam utrumque universale accidens est et de subiecto dicitur, quia de suis inferioribus praedicatur quidditative. Albedo est color, et haec albedo est albedo, et est in subiecto, quia color non reperitur extra subiectum, cum¹¹⁶¹ de ratione accidentis est in esse, et quia proprium sicut esse risibile, flebile, disciplinabile, in homine naturam accidentis respiciunt, quia non essentialiter praedicantur de suis subiectis, licet ab essentia fluant, comprehenduntur in parte divisiones, sicut et accidentia quae communia sunt.

57. [Quartum membrum] Quartum divisionis membrum scilicet eorum quae nec in subiecto sunt, neque de subiecto dicuntur, comprehendit substantiam singularem individuum, quae vocatur “prima substantia”, ut Petrus Ioannes, hic leo, hic equus, &c. Sic istae substantiae individuae, nec in subiecto sunt, quia non sunt accidentia, nec de subiecto dicuntur, indirecta praedicatione, quia sub se non continent alia individua, quando quidem ipsa individua sunt. Et sic prima pars divisionis et ultima de substantia intelligitur.

58. Et sic convenient, quia nulla est in subiecto, sed different, quia universalis substantia de subiecto dicitur, et singularis de nullo subiecto dicitur. Duae mediae divisiones partes de accidente et secunda quidem de universali accidente et tertia de particular. Et conveniunt secunda et tertia in hoc, quod utrumque in subiecto est, quia ram universale accidens, quam singulare, in subiecto reperitur, differunt tamen, quia universale de singulari, sibi subiecto dicitur et singulare accidens de nullo subiecto dicitur, licet sit in subiecto. Etiam convenit universale in substantia,

¹¹⁵⁷ est *M*: sit *S*

¹¹⁵⁸ nihil] nil *M S*

¹¹⁵⁹ saltim *M*: saltim *S*

¹¹⁶⁰ Thom., *Summ. theol.*, III^a, q. 77, a. 2

¹¹⁶¹ quia *M*: cum *S*

cum universali in accidenti, quia utrumque de subiecto dicitur, sed differunt, quia universale substantiae in subiecto non est, et universale accidentis sic etiam conveniunt tertium¹¹⁶² et quartum membrum, scilicet singulare accidentis et singulare substantiae, quia nullum de subiecto dicitur, differunt tamen, quia accidens in subiecto est et tamen singulare substantiae in subiecto non est. Tertium¹¹⁶³ membrum cum primo in nullo convenient, ob id a Boetio dicuntur «asytaton», quia sicut primum non est in subiecto et dicitur de subiecto, tertium¹¹⁶⁴ est in subiecto et non dicitur et sic secundum¹¹⁶⁵ cum quarto membro «asytaton», quia secundum est in subiecto et dicitur de subiecto, quarum nec est in subiecto, nec dicitur de subiecto, et sic manent regulae declaratae et figurae explicatae.

59. [Dubium] Hic posset esse dubium, qualis sit haec divisio ab Aristotele, posita. Albertus, ut recitat magister Soro, dicit esse generis in suas species, sed Paulus Venetus negat. Verum solutio patet supposito sub hac una quadrimembri tres latere bimembres. Prima naturarum, alia per se subsistens ut substantia et alia in existens, ut accidens et haec est analogi in sua analogate, eo quodens dicitur analogice de substantia et accidente. Altera divisio est naturarum, alia universalis, alia singularis et haec est subiecti in accidentia, nam esse universalae naturae convenit, non de ipse, sed per operationem intellectus. Tertia divisio est praedicatorum seu universalium, aliud est in natura substantiae, aliud in natura accidentis et haec est divisio generis in species, nam hoc quod est quidditative praedicari univocum est substantiae et accidenti. Et sic est dubium solutum, quod divisio illa posita ab Aristotele et sit analogi in sua analogata et subiecti in accidentia et generis in species suas.

60. [Argumentum] Contra haec praedicta est argumentum. Aliqua est natura et tamen non comprahenditur in aliquo membro divisiones, ergo non est sufficienter posita divisio. Pater de differentia essentiali, ut ly «rationale», quia vel includitur sub natura accidentis et hoc non cum essentialiter dicatur de homine, vel includitur sub substantia et hoc non, quia in haerere videtur subiecto, nam sicut forma maneriae advenit, sic differentia generi. Item, neque est universale, quia non habet aliquid inferius de quo quidditative praedicetur, nec est singulare, quia praedicatur essentialiter de specie et de individuis specie et sic non videtur comprahendi in divisione.

61. [Ad argumentum, prima solutio] Ad hoc argumentum aliqui respondent differentiam esse universale et praedicatum substantiae quia “dici de aliquo” est essentialiter praedicari. Et quia rationale praedicatur essentialiter de specie et de omnibus individuis, sequitur esse universale.

62. [Secunda solutio] Sed tamen melius est dicere ad intentionem Aristotelis in hac divisione non comprahendi differentiam, quia solum voluit loqui de illis, quae per lineam rectam ponuntur in praedicamento. Ob id, sicut hic non meminit de praedicatione denominativa, quae iustus a iustitia, &c., neque meminit de illis quae ad latus ponuntur in eodem praedicamento et sic sicut non definivit partes naturae substantiae, puta formam, quae in est materiae, sed perfectam substantiam, sic neque praedicatum differentiae, quae ad latus ponitur in praedicamento substantiae, et ratio eius est, quia solum voluit declarare id quod est praedicatum simpliciter, quidditative inferioris, quod non convenit differentiae. Non enim habet quidditative inferius nam licet essentialiter de homine et de Petro, non tamen inquit, sed in quale, quia non est species, nec genus, sed differentia.

63. [Secundum argumentum] Adhuc esse posset unum argumentum contra illud, quod dicitur, quod substantia dicitur de subiecto. Est Aristotelis autoritas VII *Metaphysicae*, tex., comm.

¹¹⁶² tertium *M* : secundum *S*

¹¹⁶³ tertium *M* : secundum *S*

¹¹⁶⁴ tertium *M* : secundum *S*

¹¹⁶⁵ secundum *M* : tertium *S*

46, dicentis, substantia non dicitur de subiecto, ergo maledictum est in primo membro divisiones, quod dicitur de subiecto, licet non sit in subiecto.

64. [Tertium argumentum] Secundo sic accidens non est in essentia subiecti, quia nec humanitas est calida neque risibilis, ergo sequitur quod accidens non est in subiecto. Et sic secundum membrum divisionis non est bene positum.

65. [Ad secundum argumentum] Respondentur ad secundum: concedo Aristoteles loquutum in metaphysica, quia sic metaphisice loquendo substantia non dicitur de subiecto, quia ibi non est sermo de praedicatione, sed de rei essentia. Et sic non convenit ei, secundum hanc rationem esse in subiecto, nec dici de subiecto, sed per se stare. Sed tamen hic loquitur dialectice in dialectica, ubi de praedicationibus et universalibus, sermo est, et ideo optime dictum, substantiam dici de subiecto, quia universale de suo quidditative inferior, sic Santus Thomas in loco illo allegato.

66. [Ad tertium] Ad tertium¹¹⁶⁶ dicendum non esse in conveniens concedere, accidens esse in essentia, nam gratiam ponimus in animae essential. Item, quia licet non de directo ex consequenti ponitur in essentia, ut quia albedo in homine et ea homo dicitur albus, sic etiam consequenter dicatur poni in essential, quia [Fol. 31r] in homine cuius est. Vel dicendum et melius quod per ly esse in subiecto, non intelligitur esse in essential, sed esse in supposito, quod est subiectum.

Capitulum tertium De regulis ante praedicamentorum

Textus

67. [Prima regula] Cum quippiam de quoppiam praedicatur, ut de subiecto, ea, quae de praedicato dicuntur, dicuntur etiam de subiecto, ut homo de quodam homine praedicatur, animal autem de homine praedicatur, igitur animal de quodam etiam homine praedicatur, quidam enim homo et homo est et etiam animal.

68. [Secunda regula] Eorum, quae sunt diversa genere et non ita se habent, ut alterum sub altero collocetur, diversae sunt specie et differentiae, ut animalis, atque scientiae. Animalis namque differentiae sunt gressibile et bipes et volatile, degensque in aquis, scientiae vero nulla ex his est differentia. Non enim hoc scientia a scientia differ, quod sit bipes.

69. Eorum vero generum quorum alterum sub altero collocatur, easdem esse differentias nihil obstat, supera enim de suis inferis praedicantur. Quare quotquot differentiae praedicati sunt, totidem erunt et subiecti.

Glossa

70. Hic ponit Aristoteles duas regulas ante praedicamentales, nam quia in superiore capitulo egit de praedicatis et subiectis, quomodo aliquid dicitur de aliquo, tanquam de subiecto in istis regulis voluit declare naturam praedicati et subiecti, quomodo id quod dicitur de praedicato, debeat etiam de subiecto dici, ut si omo est animal et animal est substantia, homo sit substantia.

71. Prima regula, scilicet, cum quippiam de quoppiam praedicatur ut de subiecto ea quae de praedicato dicuntur, dicuntur etiam de subiecto a diversis, diversi modo exponitur, sed tamen quia Boetii ex positio magis ad inventionem Aristotelis, hanc ponemus quam et sequimur. Ait

¹¹⁶⁶ Ad secundum *M*: Ad Tertium *S*

enim ipse, quando aliquid de aliquo, seu alterum de altero praedicatur sicut de subiecto id est quidditative. Quicquid praedicabitur quidditative de praedicato, praedicabitur et de subiecto, ut si homo est animal et animal est vivens, homo etiam est vivens, ut videatur regula intelligi solum de linea recta praedicamentali et non se extendat ad differentias, quia in secunda regula id declaravit.

72. Quod oportet regulam intelligere in praedicatione essentiali utrobique patet, nam alias non tenet, nam¹¹⁶⁷ de Ioanne praedicatur homo essentialiter, Ioannes est homo et de homine praedicatur sapiens, homo est sapiens, sed quia id non essentialiter, sed accidentaliter, ly «sapiens» non praedicatur de Ioanne.

73. Et quidem licet Aristoteles hic non de modo argumentando loquatur, quia solum de simplicibus vocibus est sermo, tamen in hac regula fundatur ille modus qui dicitur. De primo ad ultimum et quicquid sequitur ad consequens bonae consequentiae, sequitur ad antecedens, nam si homo est animal et animal est sensitivum, sequitur de primo ad ultimum quod homo sit sensitivus, ut sic etiam est homo, ergo est animal; est animal, ergo sensitivum, sequitur est homo, ergo sensitivus.

74. Hic obiter, alibi ex proposito tamen, considerandum est, huius modi argumentationes gratia materiae valere, non enim sunt formales consequentiae, nam si in praedicationibus accidentalibus sumantur non tenet, ut diximus paulo ante, non enim valet Petrus est homo et homo est calidus, ergo Petrus est calidus. Licet posset provideri, ut etiam esset bonus modus arguendi in virtute regulae, etiam si essent accidentalia praedicata, ut si universaliter capiatur praedicatum, ut sic homo est animal et omne animal est frigidum, ergo homo est frigidus. Ioannes est homo et omnis homo est iustus, ergo Ioannes est iustus, si praedicatum in secunda propositione universaliter praedicetur, quicquid de eo dicatur, dicetur et de subiecto.

75. Iste modus arguendi, qui in virtute istius regulae potest tenere, aliquando est pluribus intermediis propositionibus, aliquando solum una, nam potest sic contingere. Petrus est homo et homo est animal et animal est vivens et vivens est corpus et corpus est substantia, ergo Petrus est substantia, vel si solum fiat sic: homo est animal et animal est substantia, ergo homo est substantia, et haec de prima regula.

Ad hoc ergo quod argumentatio teneat, oportet nonnulla servare, primum arguas in praedicatis per se, quia non sequit, ut diximus, Socrates est homo et homo est albus, ergo Socrates est albus. Secundo ut sit argumentum in praedicatis per se, et primae intentionis, non enim sequitur homo est animal, animal est genus, ergo homo est genus, quia genus est terminus secundae intentionis. Tertium est requisitum, ut sit praedicatio directa, maxime in secunda propositione, nam sequitur homo est animal, animal est asinus, ergo homo est Asinus. Quartum, quod non situ traque propositio negativa, non sequitur homo non est asinus, asinus non est rationalis, ergo homo non est rationalis. Quintum, ut teneantur termini in utraque propositione uniforme non sequitur homo est albus, albus est accidens, ergo homo est accidens, homo est animal, animal est trisyllabum, ergo homo est trisyllabus, mutatur suppositio formalis in materialem &c., et haec de prima regula.

77. Secunda regula, eorum quae sunt diversa genere et non ita se habent, ut alterum sub altero collocetur, diversae sunt specie differentiae, ut animae et scientiae. Haec regula duas habet partes: prima quod genere, qua non sunt, subalternat in posita, habent differentias speciei differentes, et ideo non debet leci, sicut passim legitur diversae sunt species, ut ly «species» sit nominativus, sed diversae sunt specie differentiae, ut ly «differentiae» sit nominativus pluralis et iste error comprobatur ex graeco originali.

¹¹⁶⁷ nam *M* : cum *S*

* Secunda pars regulae est. Eorum vero generum, quorum alterum sub altero collocatur, nihil prohibet easdem esse differentia, ut animatum est differentia viventis, et etiam est animalis, quia animal ponitur sub animatum et sensitivum est differentia animalis et est differentia hominis.*

78. Oportet latius utramque partem regulae declarare exemplis. Ipse point exemplum de animali et scientia: animal habet volatile, gressibile, reptile, aquatile &c., certum est differentias inter se istorum generum differre specie, item in eodem praedicamento substantiae corpus animatum et corpus inanimatum, quia non ad invicem sunt subalternat in posita differentiae, nam in animatum dividitur in caeleste et elementare. Et animatum, in sensibile et in insensibile differentiae specie differunt.

79. [Dubium] Sed hic est dubium in prima parte regulae de quibus differentiis loquatur, scilicet, de divisivis aut de constitutivis sunt qui dicant eum loquutum de divisivis, quia sic ofrendum exempla, et sic Titelmanus in sua dialectica, et probat, quia si de constitutivis non tenet verum.

80. [Prima solutio] Nam loquendo de generibus superioribus, animal et planta, non subalternatin ponuntur cum nec sub planta animal, neque sub animali planta. Tamen habent easdem differentias constitutivas, nempe animatum et corporeum.

81. [Secunda solutio] Sed tamen alii putant Aristotelis loquutum indifferenter de differentiis tam divisivis, quam constitutivis. Intelligendo tamen de differentiis propriis immediate constituentibus, nam tunc etiam est verum, quod si sint genera non subalternatin posita, non solum divisivae differentiae specie differunt, sed etiam constitutivae, ut patet in exemplo alato a Titilmam, nam propria differentia animalis constitutiva, quae est sensibile, differ a propria quae est constitutiva plantae, quae est insensibile, nam animatum cum insensibile plantam constituit, sicut sensibile cum animato animal.

82. [Notandum] Hic etiam est considerandum regulam non intellegi de generibus generalissimis, si quidem eum generalissima praedicamentorum no habent supra se genus, sic neque proprias differentias. Ob id, licet non sint subalternatin posita, non habent differentias specie differentes.

83. [Argumentum] Ad huc potest esse argumentum contra primam regulam, quia secundum opinionem stoicorum, substantia corporea et substantia incorporeal sunt duo genera non subalternatin posita, et tamen differentiae non differunt specie, patet quia rationale differentia constitutiva hominis est constitutiva angeli, ergo.

84. [Solutio] Ad hoc respondetur ab aliquibus, illa esse genera subalternatin posita, scilicet, sub substantia quia corporeum et incorporeum sub substantia, et sic non esset inconveniens.

85. [Reiicitur solutio] Sed hoc non valet, quia vere non subalternatin ponuntur et sic dicendum, quod illa est opinio falsa stoicorum.

86. [Declaratio secundae regulae] Secunda regula sic declaratur, quia cum superiora semper de inferioribus praedicentur, sequitur quod differentia superioris poterie esse inferiores, nam si de animali sensibile, et [Fol. 32r] etiam de hoine dicetur, et tamen quia dicit Aristoteles, non convenit, eadem esse &c. dat intelligere, non esse necessarium eadem esse, quia potest etiam esse diversa, nam avis et animal sunt genera subalternatin posita, quia sub animali ponitur avis et differentiae animalis sunt volatile, aquatile, gressibile &c., et tamen sola una superioris convenit inferior, scilicet, volatile, quae differentia est constitutiva inferiores et divisiva superioris, et sic erit verum, quod divisiva superioris, potest esse constitutiva inferiores, ut in exemplo posito, et si dicamus, quod differentia nimati divisiva, quam est sensitivum, est constitutiva inferiores, scilicet, de ly «animal», et sic regula manet declarata, quodquando duo genera sunt sub alternatin posita, non inconvenit eandem differentiam, quae est superioris divisiva, esse inferiores

constitutivam, et divisiva inferiores postest esse divisiva superioris, inadaequate tamen, ut rationale et irrationale, quae dividunt animal, dividunt vivens, sed inadaequate.

Obiter hic nota ex secunda regula, non sequi quin una eadem res, possit in diversis praedicamentis poni, nam idem Aristoteles 3, Physica, sic dicit motum locari in praedicamento actionis et praedicamento passionis, et scientia in praedicamento qualitatis et relationis sicut et sensus, sed intendit Aristoteles, quod eadem res sub eadem ratione non potest locari in diversis praedicamentis, et quando aliquid ponitur in diversis, est sub ratione diversa, un scientia, in quantum qualitas in praedicamento qualitatis et in praedicamento quantitatis, quia non secundum eandem rationem, sed quasi aequivoce, nam corpus, ut est substantia, non abstracta a quantitate et materia, est in praedicamento substantiae, ut autem est trina dimensio, est in praedicamento quantitatis.

Capitulum quartum De decem praedicamentis generatim

Textus

87. Eorum quae nulla complexione dicuntur, singula aut substantiam significant, aut quantitatem, aut qualitatem, aut aliquid, aut ubi, aut quando, aut situm esse, aut habere, aut agere, aut pati. Est autem substantia quidem, ut in suma dicamus, velut homo, equus, quantitas autem, ut bicubitum, tricubitum; qualitas, ut album, grammaticum; ad aliquid, ut duplum, dimidium, maius; ubi vero, in foro, in Lycio; quando autem, ut heri, superiore anno; situm vero esse, ut iacet, sedet; habere autem, ut calceatum esse, armatum esse; agere vero, ut secare, urere; pati, ut secari, uri.

88. Singula igitur eorum, quae dicta sunt, ipsa quidem secundum se nulla cum affirmatione negatione ve dicuntur, horum autem ad se invicem complexione, aut affirmatio, aut negativo sit. Videtur enim omnis affirmatio vel vera, vel falsa esse, eorum autem, quae secundum complexionem nullam dicuntur, nihil neque verum, neque falsum est, ut homo, album, currit, vincit.

Glossa

89. Positis quae pertinent ad ante praedicamenta, hic Aristoteles de ipsis praedicamentis tractat, et reiectis illis quae secundum complexionem dicuntur, in quibus affirmatio, vel negatio, dividit illa, quae incomplexa sunt in decem genera generalissima, in quibus omnia mundo entia continentur, et dicit, aut significant substantiam, aut quantitatem &c., et licet videatur hic Aristoteles de vocibus loqui, eo quod voces sint, quae sine complexione dicuntur, et quae significant. Tamen, ut nos alias diximus, sic de vocibus loquitur, ut principaliter de rebus per voces significatas, quod patet in exemplis ab eo positus i litera. Ait enim, significat substantiam, ut homo, Equus, sed constat quod vox homo non significat substantiam, ergo de re loquitur et non de vocibus. Ob id aliquam sermo erit, de rebus, aliquando de vocibus, ut ipse idem Aristoteles, tamen si quando de vocibus non erit principaliter de ipsis, sed pro quanto res ipsas significant et important.

90. In praedicamento non ponitur aliquod complexum, sed solum incomplexa, qua propter ante divisionem in decem genera dicit, illorum quam sine complexione dicuntur. Et id probat, solum ista poni in praedicamento, quae incomplexa sunt, quia non est divisio, aut compositio, sed sumuntur simplices voces ipsae vel simplices res, tanquam quaedam rudimenta

prima in quibus consideration totius logicae videtur virtute contineri in non solum ad ipsam dialecticam facit ralis consideration sed ad omnem aliam scientiam, ut in discursu patebit.

Quatuor ergo conditions sunt requisitae, ad hoc quod aliquid ponatur in praedicamento, prima quod sit in complexum, secunda quod sit universal, tertia quod sit tres extra intellectum, et non res ficta vel imaginata, quarta quod sit ens limitatae naturae, id est quod si est substantia, non sit quantitas, et si quantitas, non qualitas, ob quod transcendentia non ponuntur in praedicamentis, sed sunt superiora, nam substantia et quantitas et qualitas sunt ens, verum, bonum, aliquid, &c.

I

91. Quaestio prima: an ens sit genus ad decem praedicamenta.

92. Quaeritur primo an divisio posita ab Aristotele entis in decem praedicamenta sit generis in suas species, vel analogi in sua analogata. Haec quaestio in parte tractate est in superioribus, quando de praedicabilibus agebamus, sed tamen illa quae ibi non sunt dicta, erunt adducenda, et videtur quod ly «ens» sit genus ad decem praedicamenta, et sic sit divisio generis in suas species.

93. [Primum argumentum] «Ens» univoce praedicatur de decem praedicamentis, et quidditative, quia ens significat essentiam in generali, non hanc vel illam, et hoc est de essential cuiuslibet rei, ut Aristoteles IV *Metaphysicae*, com. 4 insinuat, ergo est genus ad omnia. Pater consequentia ex definitione generis supra posita, item quia si non esset genus, et non est species, nec differentia, neque proprium, neque accidens et est universal, sequeretur daretur aliquod universal, ultra illa quinque posita a Porphyrio.

94. [Secundum argumentum] Secundo sic principaliter ens est univocum ad substantiam, quia proprie quidditative dicitur ens, ergo dato ad alia omnia praedicamenta, ly «ens» genus non esset, esset ad substantiam saltim, et sic ens genus dicentum, &c.

95. [In contrarium] In contrarium est, quia non dicitur univoce de substantia et accidente sed potius analogice, ut nos supra diximus, ergo genus non est ad decem praedicamenta.

96. [Ad quaestionem, conclusio] Ad quaestionem respondetur negative, ens non est genus ad decem praedicamenta.

97. [Prima ratio] Haec est conclusio omnium philosophorum et aperte eam in isto loco insinuant, nam cum genus generalissimum sit supra quod non est aliud genus, si esset generalissimum, decem praedicamenta ab eo posita non essent generalissima, sed sunt generalissima, et sic ab Aristotele vocantur, ergo ens non est generalissimum supra ea.

98. [Secunda ratio] Secundo sic, quo don univoce praedicatur de aliquibus non potest ad ea esse genus, sed ens non praedicatur univoce de substantia et accidente, sed analogice, ut supra dictum est, ergo non est genus ad substantiam et accidens.

99. [Tertia ratio] Tertio sic, omnis species genus superat in differentia, ut dictum est in tertio praedicabili, sed nulla est differentia speciei alicuius vel alicuius praedicamenti, quae non immediate, et explicite includatur in ente, cum eo quod sic est ens erit, sequitur ergo quod ens non est genus ad alia praedicamenta, et Aristoteles III *Metaphysicae*, comm. 10, sic probat conclusionem, quia omne genus est extra essentiam, et quidditatem differentiae, sed ens est de essentia et quidditate rerum omnium, ergo non est genus. Certum est quod animal est extra essentiam rationalis, quia in ordine ad rationale sed habet, velut materia et per rationale contrahitur ratio animalis, ad speciem hominis, et quod ens sit de essential cuiuslibet rei, patet in loco citato, et IV *Topicorum*, cap. 6, et 10 *Metaphysicae*, comm. 6 et VIII *Metaphysicae* comm. 16 probat ens non intrare definitionem aliquam quidditativam, quia non dicit specialem gradum

quidditatis, non inclusum in differentia, sed cum deffinitio quidditativa constet ex genere sequitur, quod si ens non potest constituere deffinitionem quidditativam, quod non est genus.

100. [Ad primum argumentum] Ad argumenta in contrarium, ad primum patet solutio, tam ex dictis in praedicabilibus quam in isto loco, non enim dicitur univoce ens de substantia et accidente, ob id non habet rationem generis.

101. [Ad secundum argumentum] Ad secundum dicendum, quod si universale capiatur eo modo quo in praedicabilibus, ut tantum valeat, sicut praedicabile, univoce de suis inferioribus, sic non est universale, quia non est praedicabile univoque, si tamen universale dicatur, id quod de pluribus dicitur, sive univoce, sive analogice, sic ens universale est, nec est inconueniens, quod non sit aliquod illorum quinque ibi positorum, et dato ly «ens» non sit genus ad decem praedicamenta, sed commune omnibus decem, in quantum actualitatem dicit rerum, potest poni reductive in praedicamento substantiae, quia actualitas proprie ad substantiam pertinent et ob hoc dicit Sanctus Thomas esse praedicatum substantiale, quia actualitatem importat, quae videtur esse substantiae actus vel effectus.

*Et advertendum cum ens dividatur in substantiam et quantitatem et ad aliquid et qualitatem et alia praedicamenta, non un genus, neque, ut univocum sed ut analogum, ut in 4 Metaphysica probatur, sequitur quod motus, non erit extra praedicamenta, cum sit ens quod affirmat Philosophus in III *Physicorum* quando motum definit. Sed quia comparator ad suum terminum, ut imperfectum, ad perfectum in illo praedicamento debet poni, in quo est terminus eius reductive, sicut pars est reductive in praedicamento in quo est suum totum et sic generatio et corruptio in sensu quo sunt motus, ponuntur in praedicamento substantiae, quia terminus est substantia et augmentum, ponetur in praedicamento quantitates et sic de aliis praedicamentis, de quo etiam plenius in V *Physicorum* et in III *Physicorum* Sanctus Thomas motum sumendo prout est actus imperfectus iam receptus in mobile, est in omnibus praedicamentis in quibus est terminus acquisibilis per motum.*

II

102. [Fol. 33rI/] Quaestio secunda: verum sufficienter numerentur praedicamenta.

103. Quaeritur secundo utrum sufficienter ab Aristotele divisio facta fuit rerum omnium in praedicamenta decem.

104. [Primum argumentum] Nam viderur quod non. Frustra fiunt per plura, quae possunt aequae bene fieri per pauciora. Sed omnia mundi entia includuntur in hoc quod est: “esse ens per se” et “ens per accidens”. Ergo non opus est ponere decem praedicamenta.

105. [Secundum argumentum] Secundo: omnia novem comprahenduntur sub uno accidente, ergo frustra sunt posita. Patet, nam omnia essentialiter in hoc conveniunt, quod est in alio esse et non per se. Ergo solum uno conceptu omnia intelliguntur, cum a convenientia essentiali sit abstrahibilis conceptus communis.

106. [Tertium argumentum] Tertio: quia in entibus rationis reperitur ordo superioritatis et subiectionis et tamen non ponitur aliquod praedicamentum pro ente rationis, ergo non sufficienter posita est divisio. Maior patet ex ipsis universalibus praedicabilibus.

107. [In contrarium] In contrarium tamen est Aristotelis auctoritas, ponentis solum decem voces, in quibus omnia mundi entia continentur.

108. [Notanda] Pro solutione quaestionis est notandum Platonem sensisse unum solum esse generalissimum omnium, quod de omnibus univoce, et ad quod omnia haberent ordinem et reducerentur et id vocabant ens. Quae opinio reiecta est in superioribus et reprobatur a Porphyrio, cap. de specie, et ab Aristotele, III, *Metaphysicae*, text. 10.

109. Pitagoras tamen sic multiplicavit praedicamenta, ut non contentus istis decem vocibus, posuerit viginti: decem positiva et decem privativa. Quae opinio etiam reiicitur ab Aristotele, I, *Metaphysicae*, cap. 5, quam et Sanctus Thomas ibi lectione 8 relegat. Istis suppositis, sit prima conclusio.

110. Prima conclusio. Praedicamenta decem ab Aristotele posita et sufficienter enumerata, et neque plura neque pauciora esse. Probatum ratione. Nam supposito ens dicitur primo et principaliter de substantia et minus principaliter per attributionem de accidente, primum praedicamentum substantia est.

111. [Fol. 33rII/] Statim dividitur est: in ens rationis et ens reale. Entis rationis sunt tres gradus: negatio, privatio et secunda intentio. Negationes, quia res fictae, ut chymaera, non habent entitatem. Privationes, quia dicunt privationem in subiecto, ponuntur reductive ut positiva forma. Secunda intentio non ponitur in aliquo decem; manet ergo solum ens reale ponibile in praedicamento. Et quia novem modis contingit ens reale, quod per se non stat, esse in alio ponuntur solum novem praedicamenta, et unum substantiae; et sic solum sunt decem.

112. [Notandum: sufficientia decem praedicamentorum] Ad cuius sufficientiam notandum quod in substantia tria sunt notanda: materia, forma et compositum; et in accidentibus considerandum quaedam inesse substantiae, vel absolute convenit, vel non; si sic, ab intrinseco et alia ab extrinseco. Hinc colligitur sufficientia praedicamentorum, ut sanctus Thomas, V, *Metaphysicae*, l. 7, et in opusculis. Si accidens ab intrinseco, inest substantiae, vel absolute convenit, vel non. Si sic et ratione materiae est quantitas. Si ratione formae, qualitas; si per refectum ad aliud conveniat, sumitur praedicamentum ad aliquid. Et sic sunt quattuor praedicamenta potissima: substantia, quantitas, qualitas, ad aliquid.

113. Si tamen accidens sit ab extrinseco ponuntur alia 6. Nam si id ab extrinseco non est mensura, est praedicamentum habitus ut vestitum esse. Si est mensura, tunc vel quantitatis et tunc est ubi; aut est durationis mensura, et tunc est quando. Et si sit dispositio partium, est praedicamentum situs. Si partim ab intrinseco et partim ab extrinseco, est praedicamentum actionis et passionis, et sic sufficienter sunt enumerata.

114. [Ad primum] Ad argumenta respondetur. Ad primum, dato ita sit, quod omnia mundicia comprahendantur in hoc, quod est ens per se et ens per accidens; sed quia quod est esse ens in alio vel per accidens multipliciter contingit, ut patet ex enumeratione; ob id non sufficeret ponere duo praedicamenta, sed fuit requisitum ponere novem ad declarandum novem modos quibus contingit esse in alio, vel non per se.

115. [Ad secundum] Dato novem intelligantur de accidente, sed tamen quia aliter et aliter accidens inest substantia. Scilicet ab intrinseco vel extrinseco ponitur aliud et aliud praedicamentum.

116. [Ad tertium] Circa tertium argumentum est notandum, quod multiplex est opinio circa secundas intentiones, utrum debeant poni in praedicamento et sic est [Fol. 33vI/] diversa solutio.

117. [Prima opinio: Buridanus] Nam Buridanus in fine praedicamentorum et alii cum eo dicunt, entia rationis poni in praedicamento relationis, quia respectum dicunt.

118. Sed tamen hoc non videtur quia cum in praedicamentis solum entia realia ponantur, in praedicamento relationis solum reales relationes ponentur.

119. [Secunda opinio] Alii dicunt quod entia rationis non sunt in speciali praedicamento, sed comuniter in omnibus, quia cum entia rationis sint de genere et specie, et in omni praedicamento sit genus reperiri et species sequitur quod in omni praedicamento sunt.

120. Sed tamen hoc non est ad mentem Aristotelis quia nomina non ponuntur in praedicamento, secundum materiale significatum, sed ratione formalis. Et dato substantia,

quantitas, qualitas, etc., sint genus aut species, sed intentio generis est aliud quam substantia, vel quantitas, vel qualitas.

121. [Tertia opinio] Et ideo dicendum entia rationis esse extra decem praedicamenta, nam antequam Aristotelis poneret decem, distinxit ens in ens reale et rationis, et, relinquens ens rationis, de ente reali posuit illa decem. Ob id, ut dicit Paulus venetus, aut entia rationis pertinent ad antepaedicamenta, ut praedicabilia sic dicantur, aut oportet fingere undecimum praedicamentum, in quo sit ordinatio entium rationis. Et quod non ponatur in aliquo decem sanctus Thomas, *De potentia*, q. 7, a. 9, probat, et in opusculis.

Capitulum quintum De substantia

Textus

122. Substantia autem, quae quidem proprie in primisque et maxime sic dicitur, est quae neque de subiecto aliquo dicitur, nec in subiecto aliquo est, ut quidam homo et quidam equus. Secundae vero substantiae species hae in quibus quas in primis substantias appellabamus insunt, dicuntur, et hae quidem et harum specierum genera, ut quidam homo in specie quidem hominis [Fol. 33vII/] nis est genus vero speciei animal est. Secundae igitur substantiae hae dicuntur, ut est homo atque animal.

123. [Textus secundus] Manifestum autem ex iis quae diximus est quod eorum quae de subiecto dicuntur necesse et nomen et ratione de subiecto praedicari, ut homo de subiecto quodam homine dicitur. Praedicatur et nomen, hominem enim de quodam homine praedicabis et ratio quoque hominis et quodam homine praedicabitur, quidam enim homo et homo et animal rationale mortale est, quare et nomen et ratio de subiecto praedicabitur. Eorum vero quae in subiecto sunt in plurimis quidem neque nomen neque ratio praedicabitur de subiecto in aliquibus autem nomen quidem nihil prohibet de subiecto praedicari interdum, ratione vero est impossibile ut album cum in subiecto dicitur enim corpus album ratio vero albi de corpore numquam praedicabitur. Alia vero omnia aut de subiectis dicuntur primis substantiis aut in subiectis eis sunt. Hoc autem manifestum singula depromenti fuerit, ut animal de homine praedicatur, ergo et de quodam homine praedicabitur, nam si de nullo quorundam hominum, neque omnino de homine. Rursus color in corpore est, ergo et in quodam corpore. Nam si non in aliquo corporum singulorum est, nec omnino in corpore, quare alia omnia aut de subiectis primis dicuntur substantiis aut in subiectis eis sunt. Non existentibus igitur primis substantiis aliquid aliorum esse, est impossibile. Omnia enim alia aut praedicantur de eis aut in subiectis, quare non existentibus primis subiectis, impossibile est aliorum aliquid esse.

124. [Textus 3] Secundarum vero substantiarum, magis [Fol. 34rI/] substantia est species quam genus, propinquior enim est primae substantiae. Si quis enim prima substantia quid sit edat, evidentius convenientiusque reddiderit, si speciem quam genus reddat ut hominem quandam manifestius assignabit, hominem potius quam animal assignans, illud enim proprium magis cuiusdam hominis, hoc autem communis. Et cum quandam arborem assignaverit, manifestius assignabit, arborem assignando quam platam. Praeterea primae substantiae ideo quod aliis omnibus subiiciuntur et omnia alia de ipsis vel praedicantur vel in ipsis sunt, ea gratia primae substantiae maxime dicuntur, ut autem primae substantiae ad omnia se habent caetera, ita se species ad genus habet subiicitur enim species generi. Genera enim de speciebus praedicantur species autem cum generibus non convertuntur. Quare et ex his species genere substantia magis est. Ipsarum sunt altera magis altera substantia nulla est. Nihil enim accommodatius assignabis

de quodam homine hominem asignando quam de quodam equo equum. Similiter autem et in primis substantiis nulla altera magis altera substantia est, nihilo enim magis quidam homo substantia est quam bos quidam.

126. [Textus quartus] Merito igitur post primas substantias solae aliorum omnium species generaque secundae substantiae dicuntur. Sola enim haec eorum quae praedicantur primam substantiam indicant quendam enim hominem si quis edisserat quid sit, speciem quam genus accommodatius demonstrabit et manifestius quid sit facies, hominem quam animal attribuendo. Aliorum vero omnium quicquid attribuat quis tribuet extraneae, velut album aut currit aut aliud quodcumque [Fol. 34rII/] huiusmodi depromendo. Quare merito haec solae aliorum secundae substantiae dicuntur. Ad haec primae substantiae eo quam aliis omnibus subiiciuntur et omnia alia de illis vel praedicantur vel in ipsis sunt propriissime dicuntur substantiae. Sicut autem primae substantiae ad omnia se habent caetera, ita genera et species primarum substantiarum ad reliqua omnia se habent, de his enim reliqua omnia praedicantur. Quendam enim hominem dices gramaticum esse, ergo et hominem et animal gramaticum dices esse similiter autem et in aliis.

127. [Textus 5] Commune autem omni substantiae est in subiecto non esse. Prima namque substantia nec in subiecto nullam esse. Homo enim de subiecto quidem homine quodam dicitur in subiecto vero nullo est nec enim in quodam homine homo est. Similiter autem et animal de subiecto quidem dicitur quodam homine non etiam est animal in quodam homine. Praeterea eorum quae in subiecto sunt nomen quidem de subiecto praedicari interdum nihil prohibet rationem vero est impossibile. Secundarum vero substantiarum de subiecto et ratio et nomen praedicatur rationem enim hominis de quodam homine praedicabis et animalis similiter, quare non erit eorum substantia quae sunt in subiecto. Non est autem proprium substantiae hoc quippe et differentia eorum est quae in subiecto non sunt, bipes enim et gressibile de subiecto quidem homine quodam dicuntur, in subiecto vero est nullo nec enim in homine bipes est neque gressibile. Ratio neque differentiae de illo praedicatur de quocumque ipsa differentia dicitur, velut si gressibile de homine praedicatur et ratio gressibilis de homine [Fol. 34vI/] praedicabitur, est enim homo gressibilis. Neque nos vero substantiarum partes conturbent, quasi quae in toto sunt, etiam in substantia sint, quae ita in toto quasi in subiecto sint, nec forte eas non esse substantias fateri cogamur. Non enim sic in subiecto quippiam esse quemadmodum partem esse dicitur.

128. [Textus 6] Inest autem substantiis differentiisque omnes univoce ut praedicantur. Omnia enim quae ab his praedicata sumuntur, aut de individuis aut de speciebus praedicantur. A prima namque substantia praedicatio nulla est, de nullo enim subiecto dicitur. Secundarum verum substantiarum species quidem de individuo praedicatur, genus autem et de species praedicatur et de individuo. Similiter autem differentiae et de speciebus et de individuis praedicantur. Iam vero et rationem primae substantiae specierum generumque suspiciunt et species generis. Quaecumque enim de praedicato dicuntur, eadem et de subiecto dicuntur. Similiter autem rationem differentiarum suspiciunt species et individua. Univoca autem sunt quorum et nomen commune est et ratio eadem. Quare omnia quae a subiectis differentiisque sunt, univoce praedicantur.

129. [Textus 7] Omnis autem substantia hoc aliquid significare videtur. In primis igitur substantiis indubitabile id, verumque est, hoc aliquid ipsas significare. Individuum enim unumque numero est, quod significatur. In secundis vero substantiis similiter quidem propter appellationis figuram hoc aliquid significare videtur, cum quis aut hominem aut animal dixerit, non tamen est verum, sed quale quid potius significat, non est enim unum ipsum subiectum, ut ipsa substantia prima, sed de pluribus ipse homo et animal dicitur, verum non quale quid absolute significant, perinde ac album, nihil enim aliud [Fol. 34vII/] album quam quale significat. At species et genus circa substantiam quale ipsum definiunt, qualem enim quandam substantiam

sane significant. Genere tamen amplior definitio quam specie fieri solet, qui namque animal dicit, is plura complectitur quam is qui hominem dicit.

130. [Textus 8] Competit praeterea substantiis et nihil ipsis contrarium esse. Primae namque substantiae ut aliqui homini aut alicui animali quid nam contrarium fuerit, nihil enim prorsus his adversatur. At neque ipsi homini vel animali contrarium quicquam esse videtur. Non tamen hoc substantiae proprium est et aliis enim competit, ut quantitati. Bicubito enim aut tricubito nihil contrarium esse videtur, neque ipsis decem, neque talium cuiquam quicquam adversatur. Nisi quispiam multum paucio, aut magnum parvo dixerit esse contrarium. Attamen nihil eorum quae definitae sunt quantitatis cuiquam prorsus adversari videtur.

131. [Textus 9] At vero substantia non suscipere gradus videtur, ut sit magis minusve talis. Atque non dico substantia non magis substantiam esse, hoc enim iam diximus ita est, sed quamquam substantiam id ipsum quod est, non dici magis ac minus esse, veluti si substantia eadem homo sit, non est magis ac minus, aut se ipso aut alio homo. Non enim alius alio magis homo est, perinde atque album aliud alio magis ac minus est album. Corpus enim album magis album nunc quam prius et calidum magis nunc calidum ac minus dicitur esse, substantia vero non magis dicitur, nec minus, neque homo magis nunc homo quam primus dicitur esse, neque caeterorum quicquam omnino quae substantiae subeunt rationem. Quare patet substantiam gradus suscipere non posse, ut magis sit unquam id quod [Fol. 35rI/] est atque minus.

132. [Textus 10] Maxime vero substantiae proprium esse videtur, idem (inquam) unumque numero permanens, contrariorum esse susceptivum, quale nihil in iis quae substantiae non subeunt rationem proferre possis, quod unum numero cum sit recipere in se simul contraria possit, ut color unus idemque numero, albus idem ac niger, negotiumve idem numero bonum malumque ut dicatur, ac in caeteris similiter, quaecumque substantia non sunt. Substantia autem una eademque numero contrarium est susceptiva veluti quidam homo unus ac idem interdum sit albus, interdum niger et calidus atque frigidus et vitiosus ac studiosus. Ad alia vero nulla id ipsum accommodari videtur, nisi fortasse quispiam instaret orationem opinionemque dicens contrarium esse susceptivas. Eadem enim oratio falsa veraque esse videtur, nam si vera est haec oratio, quempiam in quam sedere, si ille surgat eadem haec oratio falsa erit. Idem et in opinione fieri videtur. Nam si quispiam opinatur quempiam sedere, si surgat ille, falso nimirum opinabitur, qui de illo eandem habet opinionem. Enim vero si quispiam et his aliud accommodatum duxerit esse in modo tamen habebit utique differentiam. Substantiae enim ipsae sui mutatione contrariorum sunt susceptivae, si sit enim ex calido quippiam frigidum, mutatur sane, alteratur enim ut patet. Et similiter si nigrum ex albo sit, et studiosum e vitioso, et in caeteris simili modo, unumquodque mutationem suscipiens contrariorum est susceptivum. In oratione vero atque opinione non ita sit sed ipsae quidem immobiles penitus ma- [Fol. 35rII/] nent res autem moveatur, ibi tamen evadunt circa eas contraria oratio namque eadem manet, quempiam in quam sedere, re autem mota, interdum vera, interdum falsa sit. Eadem circa opinionem etiam fiunt. Quare saltem hoc quidem modo substantiae proprium erit, ipsam sui mutatione susceptivam contrariorum esse. Quod si quispiam et hoc acceptet opinionem ut putet, orationemve susceptivas contrariorum esse, sciat id ipsum verum non esse. Oratio namque opiniove non quia suscipiunt aliquid, ideo susceptiva contrariorum esse dicuntur, sed quia circa quippiam aliud accidit aliquid. Ex eo namque vera falsa oratio ac opinio dicitur esse, quia res ipsa est aut non est, non quia ipsae contrariorum sunt susceptivae. Simpliciter enim a nulla re prorsus aut oratio, aut opinio movetur, quare non erunt susceptiva profecto contrariorum si passio in ipsis nulla efficiatur. At substantia hoc susceptiva contrariorum dicitur esse, quod contraria suscipiat ipsa. Morbum enim et sanitatem nigredinem atque albedinem suscipit, atque unumquodque talium ipsa suscipiens, susceptiva contrariorum dicitur esse. Quare substantiae proprium erit, ipsa unum

idemque numero permanentem, mutatione sui susceptricem esse contrariorum. Sed de substantia quidem hactenus.

[Fol. 35vI/] Glossa

133. Circa textus declarationem aliqua veniunt notanda. In secundo texto ponit differentiam inter universalia substantiae et universalia accidentis, quod universalia substantiae praedicantur de suis inferioribus nomine et ratione; accidentia vero de substantia quaedam neque nomine praedicantur neque ratione et quaedam nomine et non ratione. Aliquid praedicari de alio secundum nomen est quod nomen praedicati sit nomen subiecti. Ratione quod definitio praedicati, sit et definitio subiecti. Ut si de Petro dicitur quod sit homo, de eo etiam praedicatur quod sit animal rationale et si de eo praedicatur quod est animal et quod est substantia animata sensibilis. Accidentia tamen in abstracto neutro modo praedicantur de substantia. Quia Petrus neque est albedo, neque est color visus disgregativus. In concreto tamen accidens praedicatur secundum nomen, quia nomen concretum albedinis est nomen corporis, nam corpus est album, tamen albi definitio non est definitio corporis.

134. In quinto textu, quando dicit: “eorum quae sunt in subiecto, &c.”, ubi distinguit esse in subiecto, quod est accidentis, a dici de subiecto, quod est substantiae. Vis rationis in hoc consistit, quod esse in subiecto simpliciter est esse in aliquo, tamquam in sustinente, a quo et esse recipit, sicut accidens in subiecto est, sed secundae substantiae non sic sunt in primis, quia potius constituunt essentiam primae. Ut homo constituit essentiam Petri et non recipit homo esse a Petro, ob id secundae substantiae sunt in primis, tamquam de subiecto praedicationis, sed non sunt in illis tamquam in subiecto inhaesionis.

135. Etiam ibi notandum circa illud quod dicit “ratio enim rationalis est, uti ratione &c.”; si quis arguat definitionem non habere differentiam, dicendum rationem vocari definitionem in his quae habent et in his quae non habent. Ratio vocatur conceptus obiectivus, vel descriptio quae supplet locum definitionis.

136. Hic oportet etiam considerare ista differre [Fol. 35vII/]: “substantia”, “essentia”, “subsistentia”, “res naturae”; et significare idem licet secundum aliam et aliam considerationem, quia subsistentia, in quantum per se stat. Et substantia quia substat accidentibus. Res naturae, quia supponitur naturae communi. Essentia ab esse, de quo sanctus Thomas, I^a p., q. 29, a. 2.

137. Essentia quae sumitur ab actu essendi, aliquando est ut quod aliquando ut quo. Cum species sit tota essentia individui, ipsa significatur ut quod et nomine speciei et nomine individui. Unde dicimus et Petrum esse quaedam essentiam Petri et aliquando est ut quo ut quando dicimus humanitas quia est id quo homo est homo. Et sic est quo quando essentia in abstracto et quando ut quod est in concreto.

I

Quaestio prima circa textum substantiae

138. [Primum argumentum] Primo quaeritur utrum divisio qua substantia in primam et secundam dividitur, sit bene posita, et definitiones tam primae substantiae quam secundae bene assignatae.

139. [Primum argumentum] Et videtur quod non. Primo Deus est substantia et tamen in eo non potest distingui primae et secunda substantia. Ergo divisio est insufficiens.

140. [Confirmatur] Et confirmari potest quia Christus in quantum homo quandoquidem est verus homo, ponitur in praedicatione substantiae, et tamen neque est prima neque secunda substantia. Primo non est secunda quia est individuum naturae humanae. Neque est prima

substantia quia prima est in secunda sicut pars quidditative inferior in toto universali. Sed Christus non est quidditative inferior ad hominem, eo quod humanitas inclusa in homine non est de essentia Christi. Ergo non est prima substantia.

141. [Secundum argumentum] Secundo sic principaliter, si divisio esset bona, vel dividitur substantia ut generalissimum est et hoc non quia cum generalissimum sit secunda substantia, divisum converteretur cum uno membro divisiones. Aut accipitur substantia ut commune est ad primam et secundam et hoc non quia non potest esse una communis intentio, primae et secundae cum primae sit esse subiectum, et secundae esse praedicatum.

142. [Fol. 36rI/] Et confirmatur quia aut inter primam et secundam substantiam est distinctio ex natura rei sine operatione intellectus, aut solum est per operationem intellectus, sed nec haec neque illa est. Non prima quia sic secunda substantia non praedicaretur formaliter de prima et sic neque esset species neque genus respectu ipsius quod aut non sola operatione intellectus patet ex Aristotele qui ait primam substantiam esse principaliter substantiam, secundam vero non esse substantiam nisi cum addito. Item, quia prima significat hoc aliquid et secunda quale quid, ergo non solum per operationem intellectus distinguntur.

143. [In contrarium] In contrarium est auctoritas ipsius Aristotelis dividens substantiam in primam et secundam; primam vocans individuum, secundam species vel genera, quae de individuis praedicantur.

144. [Prima nota] Hic oportet ante solutionem quaestionis notare, nominales totum capitulum intelligere de terminis, ut sic sit divisionis sensus. Substantiarum idest terminorum absolute significatum substantiam, alia est prima et alia secunda idest alius est terminus singulariter significans substantiam, ut *h* Petrus alius communiter significans substantiam, ut *h* homo.

145. Sed quicquid sit de veritate opinionis non videtur ad mentem Aristotelem quod de rebus loquitur quando dicit substantiam primam maxime substare. Certum est non loquitur de termino.

146. [Secunda nota] Pro quo notandum substantiam ad sensum Aristotelis tripliciter sumi posse. Primo modo pro generalissimo substantiae. Secundo modo ut distinguitur contra accidens. Et sic includit partes substantiae. Tertio modo pro eo quod est in recta linea primi praedicamenti ut excludit differentias et partes substantiae et includit omne illud de quo generalissimum praedicatur.

147. [Ad quaestionem] Ad quaestionem sit conclusio, licet substantia capiendo primo et secundo modo non possit dividi in primam et secundam, recte tamen dividitur capiendo tertio modo.

148. Probatur prima pars, nam capiendo substantiam primo modo per generalissimo ut bene probat argumentum, non potest stare quia sic unum membrum dividens converteretur cum diviso. Nec si secundo modo quia sic cum materia et forma essent substantia forma vel materia diceretur individuum vel species vel genus vel per se staret. Et sic caput in homine esset substantia et per se stans, et sic esset animal quod tamen apparet esse falsum.

149. Probatur secunda pars conclusiones, nam substantia dividitur in primam et secundam et non capitur substantia primo neque secundo modo, ergo capitur tertio.

150. [Fol. 36rII/] Secundo. Sic Aristoteles loquens de recta linea praedicamentali, vult ponere illa quae non sunt in subiecto, dicuntur tamen et quae neque sunt, neque dicuntur, sed hoc est substantiam dividere in primam et secundam, ergo sufficienter ponitur talis divisio.

151. Tertio. Aristotelis hic loquitur de rebus, prout praedicantur mediante terminis, sed in substantia contingit praedicari vel subiecti solum, et hoc est esse secundam vel primam substantiam, ergo sufficienter ab Aristotele posita est talis divisio.

152. In primo argumento tangitur una quaestio quae disputari solet non solum a dialecticis in isto loco, sed etiam a theologis in I, *Sent.*, d. 8: utrum Deus ponatur in praedicamento. Et ratio dubitandi est, eo quod cum res quae ponitur in praedicamento ex genere et differentia constet, et compositionem ponat, cum Deus sit simplicissimus, videtur quod non debeat poni. De quaestione sunt variae opiniones.

153. [Prima opinio] Olchot, Gregorius Ariminensis et Gabriel (d. 8.) primi tenent partem affirmativam. Non reputant inconueniens dicere Deum poni in praedicamento. Quod et probant quia hoc nomen substantia univoce de Deo et creaturis dicitur cum ergo creatura ponatur in praedicamento et creator etiam. Item, quia spiritus etiam univoce dicitur de Deo et angelis, ergo cum angelica nam ponatur in praedicamento substantiae et etiam ponetur Deus.

154. Secundo quia pater et filius dicuntur in divinis et ponuntur in praedicamento relationis, cum distinctio realis personarum, solum sit per relationem originis unius ab alio, sequitur quod Deus ponet in praedicamento, scilicet relationis.

155. [Secunda opinio] Secunda opinio est huic contraria quae tenet: Deum nullo modo poni in praedicamento. Haec est Magistri in I, *Sent.*, d. 8, et eam sequitur Doctor subtilis (idem, q. 3) et Doctor sanctus (I^ap., q. 4, a. 5) et est theologorum communis sententia. Et dato Scotus teneat ens univoce dici de Deo et creaturis, ut supra diximus, non tamen audet dicere Deum poni in praedicamento. Nam cum ipse sit infinitus et illimitatus, non est signandum aliquod genus quod possit eum continere et limitare. Pro decisione clara quaestionis sint conclusiones.

156. [Prima conclusio] Deus in nullo praedicamento ponitur sive univoce nobiscum sive aequivoce.

157. Probatur auctoritate Aristotelis III, *Metaphysicae*, tex. 9 et 15. Species constat ex genere quod se habet ut materia, et differentia quae se habet ut forma, sed omnis talis compositio repugnat divinae simplicitati, ergo in Deo non datur species neque genus. [Fol. 36vI/] Sed ubi genus, neque species, neque praedicatio erit praedicamentalis et sic neque praedicamentum. Et haec ratio est multum notanda. Nam eo quod Deus sit infinitus non habet unde possit fieri aliqua contractio, vel limitatio non solum realiter, sed neque per operationem intellectus potest id fieri. In quo deceptus est Gregorius Ariminensis.

158. Secundo sic, si Deus poneretur in genere, maxime sub ly ens, sed ens non est genus, ut dictum est, ergo non ponitur in genere. Et ratione maxime est quia si deberet poni in genere, non deberet nisi in genere entis quia in genere substantiae nullo modo, cum non substet accidentibus, quia in Deo nullum accidens subiectatur, nec potest subiectari. Item, quia substantia dicit aliquid limitatum, scilicet quod distinguitur ab accidente et tamen ens non dicit hoc, ob id si deberet poni in genere, sub ente esset et non sub substantia.

159. [Secunda conclusio] Secunda conclusio. Licet solum duo praedicamenta dicantur de Deo proprie, scilicet substantia et relatio, nullum tamen attributum Dei quod in nobis est accidens, ponitur in aliquo praedicamento. Haec est conclusio De Augustini in V, de trinitate, qui dicit substantiam et relationem dici in divinis et ca. primo dicit secundam partem sic Deum esse bonum sine qualitate et magum sine quantitate, praesentem sine situ et sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Ex quo apparet quod quantitas, qualitas, et caetera de Deo non dicuntur nisi metaphorice.

160. [Solutio ad argumentum] Ex istis manifeste soluitur argumentum, Deum non poni in praedicamento, licet enim de eo dicatur substantia et relatio non tamen ponitur in praedicamento. Nam dato ita sit, quod non sit necessarium quod res quae ponuntur in praedicamento componantur phisice, ex materia et forma debet tamen componi ex genere et differentia. Et sic erit res cuius esse non erit de eius quid ditate, sicut sunt omnes creaturae. Et quia deus habet esse quod est de eius essentia, non potest poni in praedicamento. Et tenendo

hanc sententiam, soluitur argumentum Gregorii dicendo quod quanvis nomen substantia et nomen spiritus, praedicentur de Deo et nobis, non tamen est univoce. Neque ly pater de Deo et creaturis [Fol. 36vII/] univoce, quia in creaturis dicitur accidentaliter, in divinis non est accidens esse patrem. Quia ut ait pater Augustinus in Deo nihil est per modum accidens, sed relationes divinae sunt subsistentes, ut docet sanctus Thomas primum I^a, q. 29, a. 4. Et sic dicendum de directo ad argumentum in contrarium, quod sicut Deus non est in praedicamento, ita neque proprie prima neque secunda substantia debet dici, ut loquitur Aristotelis, quia neque accidentibus substat, nec est illic ratio universalis, generis, vel speciei, aut ratio praedicabilis de pluribus per in differentiam.

161. Ad confirmationem primi argumenti, quae tangit utrum ly homo in quantum pro Christo supponit, sit terminus connotatiuus vel absolutus, relicta opinione nominalium, qui tenent hominem esse connotatiuum etiam pro nobis sumpto, de quo alias dictum est, quia significat compositum ex corpore et anima, connotando per se subsistat, et dicunt quod quando de Christo dicitur homo, sumitur connotative, quia significat aliquid connotando subsistinat humanitatem. Et quia hoc facit Christus, dicunt connotative sumi. Sed quicquid sic de hoc, tenendum absolute dici hominem tam de nobis quam de Christo et univoce. Quandoquidem fides absolute concedit Christum esse hominem et proprie concedit sicut istam “Petrus est homo”. Et sic probat sanctus Thomas, *In Sent.* III, d. 7, q. 1, a. 1, ad 3. Et sic docet Paulus, *Ad Philipenses*. Habitu inventus ut homo et ad confirmationem negatur quod Christus non sit quidditative inferior ad ly homo. Nec requiritur ad hoc quod sit quidditative inferior, quod humanitas sit de essentia subiecti, sed fatis est praedicatum dicat naturam substantialem in qua suppositum subsistit. Et sic est quod Christus subsistit in humanitate.

162. [Ad argumentum secundum] Ad secundum patet solutio ex dictis ad quaestionem. Et ad confirmationem quomodo distinguantur prima substantia et secunda. Dicitur quod prima substantia et secunda sunt eadem res, sed differunt per operationem intellectus. Homo enim ut per intellectum abstrahitur a conditionibus in dividuantibus est species, et quantum abstrahitur a conditionibus specierum est genus. Et inquitur idem homo est cognitus notitia singu- [Fol. 37rI/] lari, est prima substantia. Et hac ratione est subiectum respectu speciei et generis. Et haec distinctio est sufficiens, ad hoc quod species et genera dicantur secundae substantiae. Et individua dicantur primae.

163. [Corollarium] Exista solutione sequitur quod prima substantia et secunda sunt nomina secundae intentionis et quod illa divisio non est generis in species, ut ait sanctus Thomas, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 6), quia una species non praedicatur de alia opposita sicut album non praedicatur de nigro et tamen secunda substantia de prima praedicatur. Est ergo divisio eiusdem naturae, prout substat diversis secundis intentionibus, et potest dici analogi, secundum Aristotelem qui ait solam primam substantiam esse maxime substantiam, id est, simpliciter. Et secundae substantiae sunt substantiae secundum quid, quia non per se substat, sed sunt in individuis.

164. [Notandum] Hic obiter notandum, quia diximus primam substantiam esse individuum et singulare. Tamen est differentia inter ista tria nomina, quia individuum dicit respectum ad inferiora, ut eo sit individuum Petrus, quia amplius dividi non potest. Et sic homo non est individuum, quia potest dividi in Petrum et Paulum. Dicitur singulare respectu ad suum universale, penes hoc quod ratio universalis sit facta incommunicabilis, propter aliqua accidentia individuantia. Prima substantia vocatur respectu ad omnia praedicata, tam substantiae quam accidentis, quia omnibus substat. Et sic tam individuum, quia singulare, reperitur non solum in recta linea substantiae, sed in partibus eius, et in omnibus praedicamentis accidentium, ut haec manus, haec albedo. Sed prima substantia est quid completum. Ob quod etiam si anima rationalis

per se possit stare, non vocatur prima substantia, et sic docet sanctus Thomas I^a, q. 29, a. 1, ad ultimum.

II

165. Quaeritur secundo circa secundam partem textus, utrum sex proprietates substantiae positae ab Aristotele sint sufficienter enumeratae.

166. [Primum argumentum] [Fol. 37rII/] Primo videtur quod non, quia illa quarta proprietas, scilicet, quod substantiae nihil est contrarium, non sufficienter ponitur. Patet: elementa sunt substantiae, et terrae aer contrariantur, secundum utramque qualitatem, quod asserit Aristoteles I, *De generatione*, comm. 24.

167. [Secundum argumentum] Secundo sic principaliter contra quintam proprietatem, scilicet, quod substantia non potest suscipere magis vel minus. Anima intellectiva substantia est, non solum quia pars substantiae sed quia potest per se subsistere, tamen recipit magis vel minus, secundum essentialem perfectionem, et sic sentire videtur sanctus Thomas, I^a, q. 85, a. 7; et de elementis expresse Commentator III, *De caelo*, comm. 67.

168. [Tertium argumentum] Tertio arguitur contra illam proprietatem tertiam, scilicet, in qua dicit quod proprium est primae substantiae significare hoc aliquid &c.; in aliis praedicamentis sunt individua et universalia, ut scilicet haec quantitas et quantitas, haec albedo et albedo, ergo in aliis reperitur hoc aliquid et quale quid.

169. [In contrarium] In contrarium est auctoritas Aristotelis, qui ponit sex proprietates substantiae.

170. Ad quaestionem oportet considerare quod illae sex proprietates quae adscribuntur¹¹⁶⁸ substantiae, non aequali ratione omnes ei conveniunt. Nam aliquae sic dicuntur proprietates, ut etiam aliis conveniant extra substantiam, ut est verbi gratia quod nihil sit ei contrarium, quae proprietas etiam tribuitur quantitati. Nam bicubito nil est. Et prima proprietas convenit etiam differentiis substantiae, scilicet, in subiecto non esse. Nec secunda proprietas ei solum, quia etiam differentiis earum. Neque etiam tria, sola sex videtur esse propria proprietas substantiae, quia omni et soli substantiae, quia ut quo convenit quantitati, ut si superficies suscipit albedinem, est quia in substantia est superficies.

171. [Conclusio] Conclusio ad quaestionem. Proprietates assignatae ab Aristotele in textu convenientes substantiae sunt optimae positae.

172. Patet illud dicitur proprium quod alicui convenit, ratione eius, sed omnes sex proprietates substantiae conveniunt, sive sit proprium proprie, sicut quarto modo, quod soli et omni, sicut ei convenit sex proprietas, scilicet, quod sit contrariorum [Fol. 37vI/] susceptibilis, sive sit proprium quod aliis conveniat, ut diximus de caeteris proprietatibus; ergo convenienter positae sunt tales sex proprietates, scilicet, prima quod in subiecto non sit secunda quod univoce de inferioribus praedicatur tria, quod hoc aliquid significet, quarta quod nil ei sit contrarium, quinta quod non potest magis et minus suscipere, sex quod contrarium susceptibilis sit.

173. [Ad primum] Ad primum quando dicis quod elementa recipiunt contrarietatem, concedo ita esse; sed contrarietas non provenit eis ratione substantiae, sed ratione qualitatum contrarium. Oppositio enim proprie, ut ex Aristotele constat, solum primo in qualitibus reperitur quae sunt accidentia et ob id in subiecto recipiuntur et cum nec prima substantia, neque secunda recipiatur in subiecto, quia accidens non est, non potest in eis contrarietas reperiri, et si duae substantiae ad invicem contrarietur, hoc ratione qualitatum erit, sicut de igne et aqua, terra

¹¹⁶⁸ adscribuntur] ascribuntur *MS*

et aere probat argumentum. Nec valet etiam si replices quod formae substantiales circa idem subiectum mutuo se expellunt, et si formae substantiales sint substantiae, quia ista expulsio non provenit eis, nisi a qualitatibus, quas sibi determinant et requirunt.

174. [Ad secundum] In secundo argumento tangitur bona difficultas: utrum una anima rationalis alia si perfectior essentialiter. Et licet in libris de anima locus proprius et a theologis in II, *Sent.*, et a sanctus Thomas in I^a, <*Summae theologiae*>, exproposito, tamen quantum ad praesens institutum et veritas haec est nec sanctus Thomas neque Aristotelis aliter sentit, quin omnes animae rationales, quandoquidem sunt in eadem specie et, ut ait Porphyrius, participatione speciei plures homines sunt unus homo, sint eiusdem essentialis perfectionis. Nam eo quod una aliam excederet, in essentiali perfectione, esset alterius speciei, cum species se habeant velut numeri. Et id circo si quando sanctus Thomas vel aliquis philosophorum concedit unam aliam excedere in perfectione, loquuntur ratione dispositionis, seu complexionis corporis in quo est, quia per hoc quod utitur organo corporali ad suas operationes, pro isto statu, ubi fuerit melior organorum dispositio et erit perfectior operatio. Et ex hac parte potest dici perfectior, sicut Aristotelis, II, *De anima*, text. 64, ait molles carne esse mente aptiores.

175. Caietanus tamen in loco sancti Thomae supra citato, in argumento, ait unam animam esse alia perfectiorem, sicut unus homo est alio melior, vel pulchrior.

176. Sed tamen bona venia eius, est contra Aristotelem et veritatem. Quomodo potest esse in eadem specie essentialis perfectio maior in uno quam in alio? Nec etiam potest esse ista maioritas, ut ita dicam, penes aliquam accidentalem perfectionem additam animae, quia, ut optime magister Soto in isto loco argumentatur contra eum,¹¹⁶⁹ vel illa perfectio faceret unam animam alia perfectiorem aut ratione intenssionis in subiecto, vel ratione extensionis, sicut unum calidum est alio maius quia intensius, vel unum corpus maius, quia extensius; aut ratione partium dispositionis, sicut unum est alio pulchrius. Sed tamen nullum istorum in anima rationali secundum se ipsam considerari potest, seclusis habitibus, nam neque intenssio neque extensio neque partium dispositio; ob id non potest intelligi opinio Caietanus, quomodo una anima sit perfectior essentialiter alia.

177. Si tamen intelligeretur esse unam alia perfectiorem, eo quod una perfectiores actus competentes ad suam speciem possit habere neque alia, quia organa requisita sint melius disposita dandum esset Caietano, sicut rei veritas habet. In quo sensu anima Christi fuit profectior quacunque alia anima. Nec tamen ex hoc sequitur quod ipsa natura magis vel minus reciperet imo dato Caietano opinio esset probabilis, id non sequeretur, quia illa perfectio maior ad mentem Caietani concessa a principio, vel concreata, non intenditur, vel remittitur postea. Qua propter semper manet verum, quod non recipit magis neque minus.

178. Capreolus in II, *Sen.* d. 32, dicit unam formam substantialem, alia perfectiorem in eadem specie secundum essentiam, id est secundum aliquid ad haerens essentiae et quod est actus eius. Non tamen propter hoc sequitur, quod recipiat magis vel minus, quia eadem anima rationalis non habet prius imperfectius existere et post perfectius. Et illo anima Christi perfectior anima Iudae est.

179. Ad tertium argumentum concedendum est in aliis praedicamentis esse individua de [Fol. 38rI/] quibus genera et species quidditative praedicantur, ut diximus in ante praedicamentis, et Aristotelis VII, *Metaphysicae*, text. 2 et 15 docet. Sed tamen quia accidentia non sunt simpliciter entia, neque simpliciter quidditates, ideo etiam si sint species et genera in accidentibus, non vocantur proprie secundae substantiae, neque individua primae substantiae. Et sic ad forma argumenti, sicut enim non sunt propriae secundae substantiae in accidentibus, sic nec significatio hoc aliquid proprie reperitur. Et quia non sunt proprie in eis universalialia, neque quale quid proprie

¹¹⁶⁹ ut optime magister Soto in isto loco argumentatur contra eum *om. S*

sicut secundae substantiae. Sed tamen eo modo quo et individua, et species, et genera, possent et significare hoc aliquid et scilicet. Ob id manet verum substantiam primam significare hoc aliquid et non convenit proprie accidenti singulari et secunda quale quid, quod non convenit speciei vel generi in accidentibus.

Capitulum sextum De quantitate

Textus

180. [Textus 1] Quantum autem partim est continuum, partim discretum et partim exhabentibus positionem partibus, partim e non habentibus constat. Atque discretum quidem est, ut numerus atque oratio, continuum autem, ut linea, superficies et corpus et in super praeter haec, tempus et locus.

181. Partium enim numeri nullus terminus communis est, quo ipsae copulantur, ceu quinque et quinque si sint denarii partes, nullo communi termino copulantur, sed sunt seiuncta. Similiter tria et quinque communi termino nullo copulantur. Neque omnino sit, ut numeri partium terminus communis ullus sumatur, sed semper partes seiunctae sunt, quare discretus numerus est. Similiter et oratio [Fol. 38rII/] discretum esse videtur, nam quantum ipsam esse ex eo patet, quia longa brevisque syllaba mensuratur. Eam vero orationem dico, quae sit cum voce, et enim nullae partes ipsius communi termino copulantur, neque enim terminus communis ullus est, ad quem syllabae coalescant, sed quaeque per se sunt seiunctae.

182. Linea vero continuum est, sumi namque communis terminus, quo partes lineae copulentur, punctum potest, itidem ut superficiei linea. Plani namque partes communi quodam termino copulantur. Similiter et in corpore sumere assignareque lineam superficiemque communem terminum potest, quo partes corporis copulantur.

183. Porro autem et tempus et locus generis huius sunt. Tempus enim praesens cum exacto futuroque copulantur. Rursus et locus continuus est, corporis enim partes, quae quidem aliquo communi termino copulantur, locum occupant, igitur et loci partes, quas quaeque pars corporis occupat, eodem sane termino copulantur quo copulantur et partes corporis. Quare locus etiam continuus erit quippe cum partes ipsius uno communi termino copulentur.

184. [Textus 2] Praeterea partim uti diximus ex habentibus positionem partibus, partim e non habentibus constat, nam lineae quidem partes positionem habent, quaeque enim ipsarum alicubi situm habent, atque qua in parte plani quaeque sita est, quaque cum parte copulatur, sumere assignareque potest. Similiter et plani partes positionem quandam nimirum habent, simili namque modo quaeque partium ubi iacet, quaque cum parte copulata est, assignabitur. Partes etiam solidi locive positionem identidem habent. At in numero nemo [Fol. 38vI/] demonstrare partes ipsius positionem quam habeant, aut ubi sint sitae, aut quae quibus cum copulentur potest. Nec item in tempore, nulla enim pars temporis permanet, quod autem non permanet, id quo nam pacto positionem habebit. Sed ordinem habere potius dices, propterea quod haec pars sit prior temporis, haec posterior. Et in numero simili modo, ex eo plane, quia prius unumque duo et duoque tria, et triaque quatuor numerantur. Atque hoc quidem pacto ordinem quandam habent, positionem autem ipsarum non utique sumas. Oratio quoque similiter sese habere

videtur, nulla enim ipsius pars permanet, sed iam quae dicta est, praehendi amplius non potest. Quare partium ipsius positio sane non erit, cum nulla prorsus permaneat. Quae cum ita sint, patet partim ex habentibus positionem partibus, partim e non habentibus positionem constare.

185. [Textus 3] At qui haec sola quae dicta sunt, proprie quanta dicuntur, caetera vero universa per accidens. Ad hoc enim ascipientes et caetera quanta dicimus, velut album, ex eo multum dicitur, quia multa superficies est, et actio longa motusve, quia tempus est longum, non enim per se unumquodque horum dicitur quantum. Et enim si quispiam quanta nam sit actio assignaverit, tempore sane ipsam difiniet, biennem dicendo aut triennem esse aut alio simili modo. Et album etiam quantum sit si assignaverit, superficie nimirum difiniet quanta enim est superficies, tantum dicet et album esse. Quare ea sola quae dicta sunt, proprie et per se quanta dicuntur, caeterorum vero nihil per se, sed per accidens dicitur quantum.

186. [Textus 4] Praeterea quantitati nihil est contrarium. In definitis enim quantis nullam [Fol. 38vII/] omnino contrarietatem esse patet, ceu bicubito, aut tricubito, aut superficie, aut alicui tali, nihil est illorum omnino contrarium. Nisi quispiam pauco multum, aut parvo magnum dixerit contrarium esse. At horum nihil est quantum, sed potius est ad aliquid. Nihil enim per se magnum vel paruum dicitur, sed ad aliud sane refertur, ceu mons quidem parvus dicitur, milium autem magnum, propterea quod hoc maius, ille minor hisce quae generis eiusdem sunt existat. Ad aliud igitur est ipsorum relatio, nam si parvum quicquam, magnumve per se diceretur numquam mons quidem parvus, milium vero magnum utique dicatur. Rursus in pago quidem multos homines Athenis autem paucos dicimus esse, qui tamen longe sunt illis plures, et in domo quidem multos, in teatro vero paucos, quiquidem et ipsi multo sunt illis plures. Praeterea bicubitum quidem atque tricubitum, et talium unumquodque quantum significat, magnum aut et paruum, quantum non significat, sed magis ad aliquid. Alterius enim contemplatione magnum parvumque intelligitur. Quare patet, haec ex his esse, quae ad aliquid sunt. Praeterea sive quanta haec quispiam esse ponat, sive non ponat, nihil est ipsis contrarium, quod enim per se ipsum sumi non potest, sed ad aliud semper refertur, ei quo nam pacto contrarium quicquam fuerit. Praeterea si magnum ac parvum contraria sunt, fiet ut idem contraria simul suscipiat, et eadem sibi ipsis contraria ut sint. Fit enim interdum, ut magnum atque parvum sit idem. Est enim ad hoc quidem parvum, ad aliud vero magnum, quare sit, ut idem eodem tempore magnum sit atque parvum. Quod si haec contraria sint, idem profecto contraria simul suscipiet, at nihil vi- [Fol. 39rI/] detur simul suscipere contraria posse. Substantia namque susceptrix quidem contrarium esse videtur, non tamen valet simul atque aegrotat quisque, neque simul album est quicque atque nigrum, neque caeterorum quicque quod quidem contraria suscipiat simul. Fit etiam, ut ipsa sibi ipsis contraria sint. Nam si magnum contrarium parvo est cum idem corpus et magnum fit et parvum eodem tempore, maxime, sequens videtur, ut idem quoque ipsum sibi contrarium fateamur. Sed ut quicque sit ipsum sibi contrarium, fieri nequit, ergo nec magnum parvo contrarium esse potest, neque pauco multum. Quare et si quiapiam haec non ad aliquid, sed quanta esse dicet contrarium tamen nullum prorsus habebunt. Maxime autem quantitatis contrarietas versari circa locum videtur, supernum enim infero contrarium ponunt locum qui est in medio inferum esse dicentes, propterea quod medii ad fines ipsius mundi distantia, maxima est. Caeterorum quoque definitionem contrarium, ab his afferre ac assignare videtur. Quae namque plurimum inter sese sub eodem genere distant, ea contraria esse dicunt.

187. [Textus 5] Porro autem quanto magis ac minus esse non competit, ut bicubito non est nihil aliud alio bicubitum magis neque in numero, ut tria magisque quinque, tria vel quinque e contra ve dicantur. Neque tempus aliud alio magis tempus dicitur, neque in eorum ullo omnino quae dicta sunt, magis minusve dicitur. Quanto itaque non magis ac minus esse competit.

188. [Textus 6] Proprium autem quantitatis est maxime, aequalitas et inaequalitas, ut hac aequale vel inaequale unumquodque eorum quae rationem quantitatis subeunt dicatur, ut corpus

aequale ac inaequale, et numerus et tempus aequale inaequa- [Fol. 39rII/] leve similiter dicitur, et de caeteris quae iam dicta sunt, simili modo. Reliqua vero quae non sunt quanta, non omnino aequalia ac inaequalia videbuntur, veluti dispositio aequalis inaequalis ve non omnino dicitur, sed simili potius, atque dissimilis et album itidem aequale inaequale ve, non omnino, sed simile dici atque dissimile solet. Quare quantitati maxime proprium erit, aequale ac inaequale ut dicatur.

Glossa

189. Post praedicamentum substantiae, merito secundum locum obtinet praedicamentum quantitatis. Nam licet quantitas a materia, sicut qualitas a forma, tamen quia post substantiam, quae substat aliis, quantitas est in qua omnia accidentia corporalia subiectantur,¹¹⁷⁰ primo de quantitate. Item, quia inter accidentia quae substantiae corpore ea conveniunt, primum est quantitas.

190. [Divisio quantitatis]¹¹⁷¹ In prima parte istius capituli Aristoteles ponit omnes species quantitatis. Et in secunda parte eius proprietates assignat. Et praesupponit tres quantitatis divisiones, scilicet, in per se et per accidens, indiscretam et continuam, in positionem habentem in continuo et non habentem.

191. [Septem species quantitatis]¹¹⁷² Septem numerantur species quantitatis, quinque intrinsecae, scilicet, numerus, oratio, linea, superficies, corpus et duae extrinsecae. Tempus et locus et duae, scilicet, numerus et oratio discreta quantitas sunt, alia quinque pro continua reputantur.¹¹⁷³

192. Beatus pater Augustinus sic in suis asserit *Catbgoriis* de quanto loquens. Ipsius autem quanti aliud est cohaerens aliud separatum. Cohaerens est grammi, epiphania, corpus, locus, tempus. In his enim singularium partium terminus non potest habere mensuram, grammi vocat pater Augustinus quod nos lineam est enim longitudo sine latitudine, mensurae subiecta et epiphania est, ubi latitudo cum longitudine, quod nos superficiem appellamus. [Fol. 39vI/] Et si omnem habeat dimensionem, corpus vocat. Et sic omnes numeratas quinque species, facit quantitatem continuam, separata vero sunt numerus et oratio, quae nos discretam vocamus quantitatem. Et sic in universum cum septem sint species quantitatis et quinque sint continuae, discretae sunt solum duae.

193. Adhuc in primo textu declarat quod quantitas discreta sit, cuius partes ad unum terminum communem non copulantur. Quod est dicere quod unus non sit et idem terminus utriusque partis. Nam partes terminari ad aliquem terminum communem, est unum esse terminum utriusque partis, quod solum in continuo contingit. Et hac ratione linea continua dicitur, quia partes ad unum communem terminum terminantur. Nam si dividatur linea, iam partes ad duos terminos terminantur et ante divisionem solum ad unum; lineae partes ad punctum; superficiae, ad lineam et corporis, ad superficiem. Nec hic refert intelligas punctum

¹¹⁷⁰ Thom., *Summ. theol.*, III^a, q. 77, a. 2

¹¹⁷¹ Divisio quantitatis *in marg.* + *S*

¹¹⁷² Septem species quantitatis *in marg.* + *S*

¹¹⁷³ Et notabis quod cum hic Aristoteles videtur superficiem et locum ponere ut species distinctas quantitatis et disparatas; loquitur secundum opinionem famosam antiquorum qui id credebant, sed in IV *Physicorum* ubi secundum propriam sententiam, locum dicit superficiem, et non distinguuntur ut separata, immo praedicatur unum de alio sicut genus de specie, nam omnis locus est superficies, non tamen e contra. + *S*

esse distinctum a substantia, nec ne. Sed oportet illa ponere in re vel saltim per intellectum. Alias verba Aristotelis intelligi non possunt et ad hoc propositum II *Physicorum* dicitur “abstrahentium non est mendatum”, scilicet, considerantium lineam a superficie, et superficiem a corpore distingui.

194. Et quia de oratione posset esse dubium, ponit quomodo sit quantitas discreta, quia loquendo de vocali, cum sit ens succesium, et est quantitas, quia longum et breve in oratione reperitur, quae sunt passiones quantitatis. Et erit discreta, quia partes ad unum terminum communem non copulantur.

195. Cum tres species quantitatis, linea, superficies, corpus, continuentur, etiam conumeratur et tempus. Nam sicut partes lineae ad punctum et superficiei ad lineam, et corporis ad superficiem continuantur et copulantur, sic temporis partes, ad nunc indivisibile instans, sicut et partes motus, per indivisibilia mutata esse.¹¹⁷⁴ Et locus est quantitas quia cum quanta sint in loco et ipse locus est quantum. Et sicut partes locati copulantur ad terminum communem et partes loci simili modo. Nam cum superficies corporis continentis sit locus, habeat oportet suas partes ad unum terminum communem copulatas.

196. [Fol. 39vII/] [In secundo textu]¹¹⁷⁵ Linea, superficies, corpus et locus habent positionem in continuo, quia partes habent continuas et permanentes et signabiles et continuantur. Sed tempus et numerus et oratio tales non habent. In discreta quidem constat. Et in tempore est notum quod licet temporis partes per nunc indivisibile continuantur, non possunt partes signari, quia non permanent. Nam pars praeterita iam non est, et futura non dum praesens est. Unde pater Augustinus in suis Cathegoriis ait: “unum enim cum dicimus ipsum solum numerum dicentes, non aliquid corporaliter numerantes, non videmus, vel eius dextram vel sinistram; quippe cum in verbo sit tantum in sono et in nullo sit corpore, positionem suarum partium non potest demonstrare, nisi forte ordinem dixerimus. Unum sequitur duo positio autem in his duntaxat non potest inveniri. Similiter et in tempore atque sermone, maxime cum haec mox videantur labi, cum dixeris et tempus currit, et sermo cum nondum dictus fuerit, non est et cum dictus fuerit non apparet”. Haec ille.¹¹⁷⁶

197. [In tertio textu]¹¹⁷⁷ De per accidens quanta, ut albedo multa vel album multum, quia superficies magna (inquam) et actio magna, quia tempus magnum in quo sit etc.

I

198. Quaeritur utrum posita in textu ab Aristotele sint congrue assignata; et videtur quod non.

199. [Primum argumentum] Primo sic:¹¹⁷⁸ non rectae posita sunt linea, superficies, corpus, species, quantitas. Patet, nam si essent in praedicamento quantitatis ista, sequeretur etiam quod passiones eius ibi ponerentur, sed hoc est falsum. Patet, quia triangulus, pentagonus, &c., sunt passiones lineae, ut notum est, et tamen ponuntur in quarta specie qualitatis. Cubus etiam

¹¹⁷⁴ mutata esse. + Et quidem tempus et dicitur quantitas continua et discreta, secundum tamen aliam et aliam considerationem. Nam cum ratio temporis in numeratione consistat, est quantitas discreta, et tamen quia motus est in quo fundatur prius et posterius, quae numerantur, continuum dicitur. De quo Aegidius, *Quodlibet* 5, q. 20.

¹¹⁷⁵ In secundo textu *in marg.* + *MS*

¹¹⁷⁶ ille *M*: Divus Augustinus *S*

¹¹⁷⁷ In tertio textu *in marg.* *MS*

¹¹⁷⁸ Primo sic:] Primo sit, *M*: Primo sit. *S*

est passio corporis, nam est corpus constans ex omnibus suis lateribus, ut tessara, et tamen cubus ad qualitatem pertinet.

200. [Secundum argumentum] Secundo sic: alicubi¹¹⁷⁹ reperitur numerus ubi quantitas non est, ergo non bene Aristoteles [Fol. 40rI/] quantitati tribuit numerum, dicens numerum esse discretam quantitatem. Patet: in angelis est numerus, nam, teste Scriptura, “decies centena millium ministrabant ei”.

201. [Tertium argumentum] Tertio sic: oratio¹¹⁸⁰ non est quantitas. Patet: non continua neque discreta. Nam si in mente sumatur, est qualitas, quia conceptus quidam. Si in voce, vel accipitur ut significativa, et sic est in genere signi et sic non quantitas; vel accipitur in quantum est quoddam¹¹⁸¹ ens naturale, et tunc oratio¹¹⁸² est aer verberatus et sic¹¹⁸³ in praedicamento substantiae; si vero accidens sit, ex reverberatione productum in aere, erit in praedicamento qualitatis.

202. [Quartum argumentum] Quarto sic: nulla¹¹⁸⁴ est quantitas continua, ergo male dictum est. Patet, quia omnis est discreta. Nam omne continuum dividi potest, et sic erit discreta, et cum verba in divisionibus, sicut in definitionibus, potius aptitudinem quam actum importent, sequitur omne continuum debere dici discretum.

203. [Quintum argumentum] Quinto et ultimo sic:¹¹⁸⁵ contra illam ultimam proprietatem quantitatis, scilicet, quod, secundum eam, aliqua aequalia vel inaequalia dicantur. Non est proprium quarto modo, quia convenit substantiae ratione essentiae,¹¹⁸⁶ sunt enim animalium species inaequales in gradu quidditativo perfectionis, et similiter duae albedines dicuntur aequales vel inaequales ratione extensionis vel intensionis. Item, quia ad relationis praedicamentum spectat aequale vel inaequale, ergo non ad praedicamentum quantitatis.

204. In contrarium tamen est Aristotelis auctoritas, qui et ponit divisionem quantitatis, in discretam et continuam, et ponit definitionem et proprietates eius in textu.

205. [Ad quaestionem] Ad quaestionem sit conclusio: sicut vere quantitas illa est qua aliquid quantum esse dicitur, cum non sit nisi quantum continuum, cuius partes ad unum terminum communem copulantur, sic et quantum discretum est,¹¹⁸⁷ cuius non copulantur.

206. [Ratio primae partis conclusionis] Nam forma est quae dat esse rei et denominationem, sicut albedo dat esse albi et denominationem, ergo quantitas quae etiam forma accidentalis est, et dat esse quanti et denominationem. Sicut enim non dicitur quis albus a quantitate, sic neque quantus a qualitate.

207. [Ratio secundae partis conclusionis] Quod non nisi continuum et discretum sit, patet, quia nulla res quanta est alia, nisi cuius partes actu divisae sunt et cuius partes non sunt actu divisae. Non enim potest alia singari, sed si partes actu divisae, discreta dicitur, et si non divisae, continua. Ergo optime ab Aristotele definitio et divisio posita est, et ex argumentorum solutione clarius apparebit. Qua propter dicendum.¹¹⁸⁸

¹¹⁷⁹ Secundo sic: alicubi] Secundo sic. Alicubi *M*: Secundo. Alicubi *S*

¹¹⁸⁰ Tertio sic: oratio] Tertio sic. Oratio *M*: Tertio. Oratio *S*

¹¹⁸¹ quoddam *M*: quoddam *S*

¹¹⁸² tunc oratio *om. S*

¹¹⁸³ sic *om. S*

¹¹⁸⁴ Quarto sic: nulla] Quarto, nulla *M*: Quarto. Nulla *S*

¹¹⁸⁵ Quinto et ultimo sic: contra] Quinto et ultimo. Contra *M*: Ultimo, Contra *S*

¹¹⁸⁶ quia convenit substantiae, patet. Substantiae convenit ratione essentiae *M*: quia convenit substantiae ratione essentiae *S*

¹¹⁸⁷ est + *S*

¹¹⁸⁸ Qua propter dicendum. *om. S*

208. [Ad primum] Ad primum,¹¹⁸⁹ in isto primo argumento tangitur difficultas: utrum una et eadem res possit de per se et directe poni in diversis praedicamentis, etiam dato aliqui doctores contrarium putent. Fundamentalem ad omnem praedicamentorum doctrinam regulam oportet ponere: nullum terminum secundum eandem significationem poni in diversis praedicamentis, nec aliquam rem formaliter acceptam, quia sic rueret tota ars praedicamentorum Aristotelis qui voluit ponere istas decem simplices voces in quibus omnia mundi entia intelligerentur. Et sic eas distinxit, ut nullo modo conveniant ad invicem, sed distinguantur realiter. Secundum diversas significationes, tamen non repugnat aliquam rem poni in diversis praedicamentis, sicut scientia prout in ordine ad scibile, ponitur in praedicamento relationis, sed prout est qualitas et habitus quidam, ponitur in praedicamento qualitatis in prima specie; sicut pes si capiatur ut hominis pars, ponitur reductive in praedicamento substantiae, inquantum tamen mensura est in praedicamento quantitatis. Sic modium, amphora, dolium, si ratione figurae consideretur, sunt in praedicamento qualitatis in quarta specie; si ratione mensurae, in praedicamento isto.

209. Ad argumentum ergo dicendum,¹¹⁹⁰ quamvis linea sit in quantitatis praedicamento, verum lineae passiones, ut triangulus, circulus sunt in praedicamento qualitatis in quarta specie, quia sunt passiones quantitatis. De formali enim figuras dicunt, quae ad qualitatem expectant. Nec inconvenit quod passio unius praedicamenti ponatur in alio, sicut et diximus unam rem secundum diversam considerationem in diversis praedicamentis posse poni. Sic et cubus ibi ponitur in praedicamento qualitatis; immo istae figurae quantitatis continuae etiam conveniunt discretas, ut Aristoteles, V, *Metaphysicae*, comm. 19, vocat numeros facientes tales figuras compositas. Nam sicut in superficie triangulus est figura plana, et in corpore cubus est cor- [Fol. 40vI/] poralis figura, sic novenarius dicitur numerus superficialis, triangularis, trilaterus, quia constat ex ter tribus et 27 est cubus, nam ter tria ter sunt 27. Et sic isti numeri absolute sunt in praedicamento quantitatis, et ratione figurae in praedicamento qualitatis. Sic si dicas numerus novenarius poni debet in praedicamento quantitatis, sed si dicas triangularis, ratione figurae poni debet in qualitate.

210. [Ad secundum] Ad secundum oportet distinguere de unitate, vel sumitur transcendentaliter vel praedicamentaliter. Nam si ly unum transcendentaliter, tunc quaelibet res mundi, eo quod est, una est, et cum ente convertitur, tamque propria passio eius a quo distinguitur secundum rationem in opinione sancti Thomae. Et ut dicit Scotus, formaliter. Isto modo quaelibet res mundi etiam si sit incorporea et invisibilis una dicitur. Et sic non solum in angelis, sed in Deo est numerus, ut sint tres personae distinctae in essentia una.

211. Alio modo unitas capitur prout sequitur divisionem quantitatis, quae est principium numeri, et vocatur unitas praedicamentalis. Et haec in rebus spiritualibus nullo modo potest reperiri, nam ubi quantitas non est, ubi fieri possit talis actualis divisio neque vere ratio unitatis erit.

212. [Ad tertium] Circa tertium argumentum, de oratione dicendum neque capi in mente neque inscripto neque invoce, eo modo quo argumentum probat, sed sumitur ut est nomen mensurae rei discretas successive. Et tandem dicendum orationem esse quantitatem discretam, non penes syllabas quas habet, sed penes breve vel longum, ipsarum syllabarum. Et sic est una species subalterna. Oratio, quae continet sub se, innumeras specialissimas species. Cunctas species pedum, carminum, ut est spondeus constans ex duabus brevibus, ut Deus yambus, ex

¹¹⁸⁹ Ad primum *om. S*

¹¹⁹⁰ in praedicamento isto. Ad argumentum dicendum *M* : in praedicamento *ist* : Ad argumentum ergo dicendum *S*

brevi et longa, ut Deos, trocheus, ex longa et brevi, ut tempus. Et eodem modo in trisyllabis, molosus, ex tribus longis. Tribachus, ex tribus brevibus, &c.

213. In hac specie orationis ponuntur nomina metrorum, ut metrum carmen, hexametrum, pentametrum, saphicum, adonicum, &c. Et non solum voces sed in instrumentis soni, secundum metri quantitatem, qui sunt in eadem specie quantitatis, sicut si voce exprimerentur.

214. [Ad quartum] [Fol. 40vII/] Ad quartum respondetur optimam esse divisionem, neque sequi omnem quantitatem esse discretam, licet moderni concedant. Sed tamen contra mentem Aristotelis. Non enim eo dicitur continua quia dividi non possit, sed eo dicitur quia habet partes copulatas ad unum terminum communem, quod non potest dici de discreta quantitate. Et licet verum sit quod omnis continua quantitas, possit si dividatur discreta esse, non tamen sequitur, membra divisiones coincidere. Et ob id unum et plura realiter opponuntur, ut docet Aristoteles, X, *Metaphysicae*, textus 17.

215. [Ad quintum] Ad quintum argumentum respondetur, concedendo dari inaequalitatem in speciebus, in perfectione essentiali, sed tamen hoc contra Aristotelis. Nam quando dicit esse proprium quarto modo quantitatis, ut secundum eam aliqua dicantur aequalia, vel inaequalia loquitur de aequali vel inaequali extensionis, quod in veritate, seclusa quantitate, non potest inveniri. Et ita est proprium eius, ut si inveniatur alibi, non sit nisi metaphorice per similitudinem ad quantitatem quia omnia unitatibus mesurantur, ut si duae substantiae dicantur aequaliter perfectae, eo est quia eosdem gradus habeant perfectionis. Et si una aliam excedit, erit quia una plures habetque alia. Sic si una albedo alteri aequalis sit, oportet habeat eosdem gradus. Et si inaequalis, debet habere illa quae maior plures, sive hoc in intenssione, sive in extenssione consideretur, immo et quantitas virtutis ponitur in rebus spiritualibus et in divinis aequalitas est, ubi molis quantitas non potest reperiri. Sed, ut ait pater Augustinus, VIII, *De trinitate*, “in his quae non mole magna sunt, id maius quod mellius”.

216. [Ad formam argumenti] Et sic dicendum, quod aequale et inaequale formaliter, relationem significat, licet fundamentaliter quantitatem. Sicut pater dicit relationem formaliter et fundamentaliter substantiam. Et sic non repugnat, ut supra dictum est, quod aequale et inaequale ratione quantitatis ponatur in isto praedicamento et ratione relationis in ad aliquid.

II

217. [Fol.40vIV] Quaestio secunda: an quantitas distinguatur a re quanta.

218. [Fol.41rI] Haec quaestio fere ab omnibus est mota tam in dialectica quam in physica et in metaphysica. Quod est dicere: an id quod est quantum, sit per aliquid distinctum ab ipsa substantia. Arguitur quod non.

219. [Primum argumentum] Probatur quod non sit quantitas accidens distinctum argumento communi. Non est ponenda pluralitas sine necessitate, sed omnia quae a philosophis vere tradita sunt salvari possunt, sine hoc quod ponatur quantitas distinctum accidens a substantia, et qualitate, ergo non debet poni. Sed res ipsa per se est quanta, sicut per se est substantia. Probari potest assumptum, nam officium quantitatis est partes extendere, et eas facere distare, sed hoc habet et per se substantia et qualitas similiter. Quod patet, quia posito distingueretur substantia a quantitate, Deus posset substantiam sine quantitate servare sicut in sacramento servatur quantitas sine panis substantia. Si ergo esset substantia panis sine tali quantitate, numquid esset partium confusio? Nonne partes adinuicem distarent an essent in aliquo indivisibili omnes?

220. [Secundum argumentum] Secundo sic. Si quantitas esset quid a substantia et qualitate distinctum, sequeretur et species quantitatis similiter distinguerentur adinuicem, et sic

punctum esset a linea distinctum, et linea a superficie, et superficies a corpore: sed hoc est falsum. Nam si punctum a linea esset distinctum: ergo posset deus separare illa talia puncta a linea. Ipsis separatis, vel partes lineae manent conjunctae, et continuae, et sic continuum erit divisum in quamlibet suam partem, quod est contra Aristotelem, et veritatem *Si continue non potest esse: quia per puncta, continuantur: sequitur ergo quod quantitas, non distinguitur a re quanta.* Nam ob id continuum dicitur infinitum, quia non potest actu esse divisum, in omnem suam partem. Similiter potest argumentum formari de linea in superficie, et de superficie in corpore.

221. [Tertium argumentum] Tertio sic. Si quantitas continua est accidens distinctum ab ipsa re quanta, sequeretur quod similiter et quantitas discreta, scilicet, numerus distingueretur a rebus numeratis. Et sic ternarius esset una forma, et quaternarius alia: sed hoc est falsum. Nam sic, si ternarius esset tale accidens, tribus hominibus numeratis, esset in tribus illis simul tanquam in suo adaequato subjecto, et non pars in uno, sed repugnat quod una res sit in tribus distinctis, eo modo quo tres homines distinguntur/ [Fol. 41rII/] adinuicem.

222. [In contrarium] In contrarium est Aristotelis autoritas in textu: ubi loquitur de quantitate tanquam de accidenti realiter distincto a suo subjecto: sicut qualitas distinguitur a suo. Et communiter omnes antiqui tan philosophi, quam theologi, sic intelligunt.

223. [De quaestione variae opinionis] De hac quaestione sunt duae opiniones diversae, nominalium et realium. Et nominalium primus autor Guillelmus Ocham, in sua Dialectica, capitulo _ ponit, quod nulla species quantitatis distinguitur a substantia, neque a qualitate sed quaelibet substantia est sua quantitas, et quodlibet accidens corporale est sua quantitas, et quot sunt accidentia corporalia in ligno, tot sunt quantitates, ut color, sit sua, et sapor sua, et caetera. Et sic consequenter, exponunt omnes species quantitatis, sic secundae intentionaliter. Exempli gratia. Iste terminus linea, rem significat: scilicet lineam connotando quod possit dividi solum secundum unam dimensionem: et sic de aliis. Rationes hujus opinionis praecipuae sunt, quae a principio sunt positae.

224. [Secunda opinio] Alia est opinio opposita, realium in alio extremo. Et loquendo de quantitate discreta adhuc inter reales est differentia (ut nos dicemus in solutione argumentorum), reales tenent, quantitatem distinguere a re quanta: sicut accidens a suo subjecto distinguitur: sic sanctus Thomas, I^a, q. 77, a. 2, et Doctor subtilis in II, *Sent.*, d. 12 et in IV *Sent.*, d. 12. Tenent ergo quod quantitas continua est accidens, ex quo extensio partium substantiae. Nam ratione quantitatis in alio loco est caput in quo pedes, et ratione quantitatis, substantia ipsa dividitur, et movetur, et habet alias actiones. Ob id corpus de praedicamento substantiae est subjectum corporis de praedicamento quantitatis. Nam ratio corporalis substantiae in hoc consistit, quod sit capax quantitatis. Et esse substantiam indivisibilem per naturam, *ut angelus* est esse incapax quantitatis.

225. Utraque istarum opinionum, videtur habere suam probabilitatem, quia neutrali demonstrari potest. Et ideo oportet quod magis probabile est, per conclusiones proponere.

226. [Prima conclusio] Sicut est impossibile quantitatem esse substantiam quantam sic et ipsam esse qualitatem extensam. Haec conclusio ponitur expresse a Paulo Veneto in II *Metaphysicae*, cap. 12. [Fol. 41v3] et probat innumeris Aristotelis autoritatibus et Comentatoris. Aristoteles ait VII *Metaphysicae*, comm. 8: “dico materiam quae secundum se, neque est quantum, neque quale quando ipsa est potentia ad omnia”. Et Commentator I *Physicorum*, comm. 64 ait: “qui dicit materiam esse corpus, peccat”.

227. Et probatur. Si quantitas esset ipsa substantia, ipsa substantia sentiretur per se, quod est contra Aristotelem II *De anima*, tex. 61. Quod probatur. Nam hoc sentitur per se, demonstrata quantitate: et hoc est substantia: ergo substantia sentitur per se. Item sequeretur si quantitas esset substantia, quod substantia est accidens, quod est contra veritatem, et Aristotelem VI et VII et

VIII *Metaphysicae*. Probatum sequella. Quia omnis quantitas est accidens: sed aliqua quantitas est substantia: ergo aliqua substantia est accidens, in tertia figura in datisi.

228. Secunda pars conclusionis sic. Quia si albedo extensa esset quantitas, sequeretur sensibile proprium esse sensibile commune, contra Aristotelem II *De anima*, comm. 54. Quia color est sensibile proprium, et quantitas sensibile commune (ut ibidem Aristotele). Secundo sic. Sequeretur quod alteration esset augmentation, contra sententiam Aristotelis. Patet, quia calefactio, est immediate ad calorem extenssum: ergo ad maiorem quantitatem, ergo alteratio esset augmentatio, quod tamen negat Aristoteles *De generatione*, comm. 27 et V *Physicorum*, comm. 22. Et tandem Paulus Venetus in loco citato concludit, quod quantitas cum non sit substantia et sit accidens, et non respectuum habet pars extra partem, sequitur quod sit accidens absolutum. Quia cum quaelibet quantitas sit ens, et non sit substantia: erit accidens, et non est respectuum, erit absolutum, ut V *Metaphysicae*, comm. 92, et relictis argumentis et autoritatibus adductis a magistro Soto in isto loco.

229. Ultimo probetur conclusio, quod scilicet quantitas sit quid a substantia distinctum. In Sacramento altaris, non manet panis substantia, ut ntener fides catholica: et tunc vel manet quantitas, vel non, si sic: sequitur vera conclusio, quantitatem distinguere a substantia: si non, sequitur ergo qualitates ibidem existentes, in nullo esse subjecto. Ergo quando Hostia consecrate calescit vel frigesit, calor ille vel frigus, in nullo reciperetur subjecto, quia non in quantitate per se, [Fol. 41v4]/ quae ibi non est, neque in substantia, quia non est: ergo nullibi, sed hoc repugnat in philosophia, ergo vel oportet innumera multiplicari miracula, vel concludere quod est verum scilicet ibi manere quantitatem, in qua omnia subjectantur accidentia.

230. [Secunda conclusio] Nec numerus qui est quantitas discreta, distinguitur ab unitatibus ex quibus componitur, neque unitas a quantitate continua. Haec conclusio notetur, quia reales qui ponunt realem distinctionem inter quantitatem, et substantiam dicunt quod unitas cuiuscumque individui quanti, est quaedam res indivisibilis addita quantitati. Et consequenter dicunt, quod numerus trium lapidum propter se significat, neque est tres lapides simul sumpti neque eius unitates, sed significat de formali unam simplicem formam, quae est in omnibus tribus, a qua habent ut sint ternarius. Et ratio est secundum eos, quia nil formaliter ponitur in praedicamento, nisi sit ens reale et simplex, cum ergo ternarius, quaternarius, etc., sint species distinctae quantitatis, sequitur quod sicut linea dicit rem quae est una, et superficies aliam rem: sic ternarius dicit unam formam specificam, et quaternarius unam aliam.

231. Contra hanc imaginationem, posita est conclusio. Non enim unitas qua ego unus, est res indivisibilis, distincta a mea quantitate. Quod potest persuaderi, quia quaelibet res mundi, eo ipso quod est ens: est unum, unitate transcendentali, et eo quod quanta, est una unitate praedicamentali. Et quod numerus non dicat aliquam simplicem formam distinctam a rebus numeratis in eis existentem probatur. Quia non capit intellectus quomodo una forma sit in tribus, (ut probatum est supra) et quantitas in ea, eo est unitas: quia non est actu plura, et non aliquo superaddito. Et in hoc sensu oportet intelligere et Aristotelem et sanctum Thomam, et sic tres unitates trium hominum, vel lapidum sunt ternarius. Neque est opus aliam superaddere unitatem. Et species diversae ternarius, quaternarius, etc., constituuntur ab unitate. Nam binario addita unitas, facit ternarium distinctam speciem numeri, et addita unitas quaternario, facit aliam speciem. Sic intelligit sanctus Thomas VIII *Metaphysicae*, lect. 3. Ex quo sequitur intelligentia illius divisionis, alius est numerus numerans, id est, anima vel conceptus eius: alius numerus numeratus, qui est in rebus. Qui est duplex, formalis et materialis.

232. [Fol. 42r]/ Formalis est unitates ut considerantur abstractae ab hac vel illa materia et materialis est, tres lapides, tres homines, etc. Unde ternarii omnes, sunt eiusdem specie, licet materialiter different. Et tandem si quis antiquorum dicat, quod numerus est res simplex, distincta

a rebus numeratis: oportet vel cogitare id dixerit in bono sensu, vel si ut jacet non est ei credendum.

233. [Ad primum] Ad argumenta in contrarium, respondetur non esse frustra ponere quantitatem rem distinctam a substantia et qualitate. Imo est necessarium ad hoc quod extendat partes substantiae in loco. Non enim per aliud corporea substantia, ab incorporea separatur: nisi quia corporea est capax quantitatis, quae extensionem partium facit. Nam substantia secundum se, nullam dicit quantitatem. Et sic nullum sibi determinat locum, neque paruum, neque magnum. Ob id in Sacramento altaris, conceditur CHRISTUM ibi esse substantialiter, nec opus est tanta sit Hostiae quantitas: quant ipsius CHRISTI, quia non sit mutatione quantitatis, in quantitatem: sed substantiae in substantiam. Et sic potest Deus substantiam a quantitate separare, et eam seruare, licet non concedat Caproelus. Verum affirmat Paulus venetus, in sua metaphisi. Et tunc dicendum, illam talem substantiam esse omnino immobilem, quocumque genere motus. Et manerent substantiae partes, sicut erant, quando erat quantitas. Nec ob hoc superflua est quantitas, qua Deus vicem eius supplet.

234. [Ad secundum] Conceditur in omni spe quantitates sic esse, scilicet, distingui ad inuicem. Et quando arguitur de puncto, si esset a linea distinctum, aliquod accidens indivisibile, etc.; dicendum quod punctum non habet subjectum adaequatum, sicut ipsum est: sed inadaequatum in ipsa linea quia non est per se primo punctum in substantia, sed rationem lineae sicut neque superficies, nisi ratione corporis. Solum corpus est in substantia, tanquam in subjecto adaequato, et aliae species sunt quodammodo inadaequate in substantia. Et quando inferunt ergo potest Deus separare omnia puncta a linea, etc., negatur: quia id repugnat. Quia sic sequeretur continuum istud in omnem; suam partem divisum, nam si continuum non potest esse actu divisum, et si actu divisum, non est continuum Licet Gregorius Ariminensis non habeant pro inconuenienti concedere continuum posse esse actu divisum in omnem suam partem.

235. [Ad tertium] Ad tertium responsum est in secunda conclusio, ubi [Fol. 42 rII]/ ostensum est numerum non esse spem distinctam ab ipsis rebus numeratis, sed esse ipsas res sic numeratas. Nec est distinctio numeri ab ipsa quantitate numerata. Nec est opus ponere numerum, sicut ponit Iacobus faber, ut sit numerus notitia mentalis, et iuxta plura quae numerantur sint plures conceptus: et illi sint species praedicamenti quantitatis nec ut Picus Mirandulanus declarant, numerum in anima esse tanquam instrumentum, quo mensurantur res exterius ab ipsa anima. Sicut ulna pannum mensurat, et mensura non dicitur nisi applicetur, neque res ipsa mesurata: nisi mensura fuerit ei applicata. Sic anima, applicat quando vult numerare, et alias nec res dicuntur numeratae: neque numerus ipse dicitur mensura. Et sic idem denarius, et decem hominibus, et decem equis: indifferenter potest applicari. Et dicit quod haec nomina abstracta, binarius, ternarius ipsum animae numerum significant: sed eorum concreta, duo, tria, quatuor, etc., pro rebus numeratis accipiuntur: connotando animae numerum. Et addit iste Picus Mirandula, numeros ipsos virtutes quasdam naturales habere et inseparabiles proprietates, quibus agant in res exteriores perfectius quam qualitates actiuae elementorum. Et qui tales numerorum proprietates agnoscunt, possunt applicatione illorum numerorum, ad res naturales, facere mirabiles effectus, quod dicunt ad magiam naturalem pertinere. Haec ex Pico.

236. [Argumentum contra Picum] Sed ista videntur ad libitum ficta, neque esse tales numeri sint, in ipsa anima. Nec apparet unde talis virtus. Qua propter sufficit ponere numerum esse quantitatem ipsam rerum numeratarum, ad sensum declaratum.

III

237. Quaestio tertia: utrum substantia materialis, absoluta a quantitate, sit indivisibilis.

238. [Argumentum] Videtur quod non, quia adhuc si materialis dividi potest.

239. [In contrarium] In contrarium tamen est, quia divisio conuenit substantiae ratione quantitatis.

240. [Duplex indivisibile] Pro solutione notandum indivisibile dicitur dupliciter vel quia partes non habet, ut punctus, et anima rationalis, vel indivisibile, quia non habet partem extra partem, sicut species sensibilis.

241. Secundo notandum juxta Aristotelis sententiam in isto loco, corpus dupliciter capi, uno modo ut est de praedicamento substantiae, et sic dicit compositum ex materia et forma substantiali. Alio modo, pro ut est de praedicamento quantitatis: et sic dicit quod habet trinam dimensionem. Ad quaestionem.

242. [Fol. 42 vIII]/ Prima conclusio. Aliquod corpus quantum, potest fieri non quantum ipso manente corpore. Et aliquod est corpus quod nullo modo potest fieri non quantum ipso manente corpore.

243. Patet de corpore praedicamenti substantiae quando quidem quantitas est accidens distinctum, potest a substantia separari. Et manebit compositum ex materia et forma, et sic corpus de praedicamento substantia, ut posset Deus a Petro tollete omnem quantitatem, et ipse maneret rationalis, et intellectuius, et volituius, et risibilis, dummodo species maneret in intellectu possibili.

244. Secunda pars patet. Nam si a corpore de praedicamento quantitatis tollatur ipsa quantitas, iam non maneret corpus de illo praedicamento.

245. [Secunda conclusio] Materia denudata a quantitate, actu esset indivisibilis, sicut species visibilis in eodem medio habbens omnes partes in eodem situ invicem multiplicatas.

246. Ratio est quia per quantitatem fit partium ordo et distinctio, et adinuicem coadiatio.

247. [Tertia conclusio] Materia denudata a quantitate, est divisibilis, et non actu: sed potentia pro quanto potest adueniente quantitate, habere partem extra partem: et sic posset actu dividi. Quia potest fieri actu quanta quod tamen non potest punctum, neque anima intellectiua. Quia indivisibilia sunt simpliciter. Eo quod materia non quanta habet partes integrales, quarum quaelibet: potest esse extra aliam, per aduentum quantitatis. Dato ablata quantitate, una non sit extra aliam.

248. Ex istis patet solutio, quomodo materialis substantia, seclusa quantitate, et potest dici indivisibilis actu, ad modum quo species sensibilis in medio multiplicata, quae se habet sicut accidens intentionale. Quia cum non habeat partem extra partem, non potest pati talem divisionem actu. Et potest dici divisibilis in potential tamen, quia cum ipsa materialis substantia, etiam seclusa a quantitate per Dei potentiam habeat partes integrales, quae sunt de essential eius: licet non sit pars extra partem, tamen adueniente quantitate, per quam pars sit extra partem, et extensia fiat partium, potest talis substantia materialis dividi. Et sic etiam sine quantitate, potest dici divisibilis potential tamen, et non actu. Non tamen ex hoc sequitur, quod substantia materialis [Fol. 42 vIV]/ sine quantitate, sit indivisibilis, sicut est punctum: quia si sic, sequeretur quod continuum componeretur ex indivisibilibus quod est contra Aristotelem VI *Physicorum*, licet id concedat Gregorius Ariminensis et maioris. Nam si a materia suscessive deperdat quantitate, et ex prima parte proportionabili medietatem, et ex secunda medietatem medietatis, sic in infinitum, ad finem horae. Tunc sic, in prima parte horae prima medietas erit reducta, ad punctum, et secunda, in secunda et sic de aliis. Cum ergo a materia componatur substantialiter, ex his quae relinquuntur in corruptione quantitatis et illa sunt indivisibilia per dicentem oppositum, sequitur ergo ipsam substantiam, ex indivisibilibus constare quod est falsum.

Capitulum septimum De his quae ad aliquid

Textus

249. [Primus textus] A vero dicuntur ad aliquid, quae id quod sunt ad horum esse, aut ad aliquid aliquo alio modo dicuntur veluti duplum, id quod est cuiuspiam dicitur duplum enim alicuius scilicet et maius id, quod est, alio dicitur maius: aliquo namquam maius dicitur: similiter et caetera, quae istius modi sunt. Sunt et haec etiam ex hisce, quae ad aliquid sunt ut habitus, dispositio, scientia, atque positio: omnia enim haec id quod sunt aliorum esse, aut ad aliud aliquo alio modo dicuntur: et non aliud quicquam. Habitus enim cuiuspiam habitus, et scientia alicuius scientia, et positio alicuius positio dicitur esse, caeteraque simili modo. Ea igitur sunt ad aliquid, quae id quod sunt aliorum esse, aut ad aliquid aliquo alio modo dicuntur, ceu mons magnus ad aliud dicitur: ad aliqui enim mons magnus [Fol. 43rI]/ dicitur. Simile quoque cuiuspiam simile dicitur: et caetera etiam talia ad aliquid eodem modo dicuntur. Sunt autem et recubatio, et statio, et sessio, positiones quaedam: positiones vero ad aliquid sunt. Recubare autem, aut stare, aut sedere, positiones non sunt: sed a dictis positionibus denominative dicuntur.

250. [Textus secundus] Est autem et contrarietas in his quaeque ad aliquid sunt, virtus namque vitio contrarium est, et ignorationi scientia. Non tamen universalis contrarietas inest: duplo namque et dimidio, et similibus, contrarium est nihil.

251. [Textus tertius] Videntur etiam ea, quae sunt ad aliquid, et gradus suscipere, ut magis, minus ve, talia sint: simile, et dissimile, et aequale inaequale similiter: quorum utraque ad aliquid sunt. Quippe cum simile cuidam simile, et dissimile cuidam dissimile, et inaequale cuidam inaequale dicatur. Non universa tamen hanc subeunt legem: duplum enim non magis minus ve dicitur duplum, neque quicquam talium ullum.

252. [Textus quartus] At qui uiversa, quae sunt ad aliquid, ad ea dicuntur, quae convertuntur: seruus enim heri dicitur seruus: et herus serui dicitur herus: et duplum dimidi duplum, et dimidium dupli dimidium dicitur, et caeteris simili modo: quanquam interdum dictio casu differ. Scientia enim scibilis scientia, et scibile scientia, scibile, et sensus sensibilis sensus, et sensibile sensu sensibile dicitur.

253. Verum interdum conversio fieri non videbitur, si ad id ad quod dicitur, non accommodate fuerit assignatum, sed qui assignat erraverit: veluti si ala avis fuerit assignata, non convertitur [Fol. 43 rII]/ avis alae: non enim primo accommodate est assignata ala avis: nam non hoc ala ipsius dicitur, quod est avis, sed quo est ales, complurium enim et aliorum alae sunt, quae aves non esse constat. Quare si accommodate fuerit: assignata fiet conversio sane: veluti ala alitis ala, et ales ala est ales.

254. At qui interdum et nomen facere necesse est, si positum nomen ad quod accommodate fuerit assignatio, non sit: ceu si clavus navigium assignabitur, non accommodata sit assignatio, non enim eo clavus ipsius dicitur, quo navigium est, sunt enim navigia, quorum clavi non sunt. Sed forsitan accommodatior assignatio fuerit, si clavus clavati clavus, aut aliquo alio simili modo dicatur, non enim positum nomen est. atque convertitur, si accommodate fuerit assignatio: clavatum enim clavo est clavatum. Idem fuerit et in caeteris modis: veluti caput accommodatius fuit assignatum, si capitati caput, quam si animalis esse dixerimus: non enim eo caput habet, quo animal est, complura namque animalium capite vacant. Hoc autem pacto facillime quippiam eorum nomina sumet, quibus nomina posita non sunt, si a porpositis primum vocibus, etiam his imponat nomina, quae cum primis convertuntur: ut in praedictis intueri licet, ubi ab ala ales, et a clavo clavatum assignabatur.

255. Universa igitur ea quae sunt ad aliquid, si accommodate quis reddat, ad ea sane dicuntur quae convertuntur. Nam si ad quoduis unumquodque: et non ad id ad quod dicitur assignatur, non sit sane conversio neque enim quicquam eorum, quae sine contriversia ad ea dicuntur [Fol. 43 vIII]/ quae convertuntur, nomenque habent, convertitur: si non ad id quod dicitur, sed ad accidentium aliquid assignetur. Veluti si servus non heri: sed hominis: aut bipedis: aut cuiuspiam similibus fuerit assignatus: non fuerit sane conversio, non enim accommodate est assignatio.

256. Praeterea si accommodate ad id quod dicitur fuerit assignatum, sublatis quidem caeteris omnibus quae sunt accidentia, relicto autem eo solo ad quod est assignatum accommodate, ad illud sane dicitur: ceu si servus ad herum dicatur sublatis quidem caeteris universis quae accident heri, bipede inquam, scientiae susceptive, hac homine: relicto autem tantummodo heri, servus ad ipsum semper dicitur: servus enim heri dicitur servus. Quod si non accommodate ad id ad quod tandem dicitur, fuerit assignatum, caeteris quidem sublatis, eo vero solo relicto ad quod est assignatum, non ad ipsum sane dicitur. Assignatus enim sit servus hominis, ala quae avis: atque ad homine herus auferatur, non ad hominem sane servus dicitur. Nam cum herus non sit neque servus est sane. Similiter et ab avi ales auferatur, non ulterius ala profecto ad aliquid erit: si enim ales non sit, neque erit ala cuiusquam. Quare quodque assignetur ad id, ad quod tandem dicitur accommodate, oportet. Atque si sit quidem positum nomen, facilis assignatio fit: sin vero non sit, nomina fortasse ponantur necesse est. quod si hoc assignetur modo, ea quae ad aliquid sunt, universa ad ea sane dicentur quae convertuntur. Ut patet.

257. [Textus quintus] Ad vero ae quae sunt ad aliquid, simul natura esse videntur: atque in plurimis quidem vera est haec sententia, in [Fol. 23vIV]/ quibusdam autem vera non est. Simul enim duplum est: et dimidium: et si est dimidium, duplum est, et e contra: et si servus est, herus est etiam, similiter et in caeteris. Quin et mutuo haec interimunt se se. nam si duplum non est, dimidium non erit: et si dimidium non est, duplum non erit. Idem est et in caeteris modus, quae rationis sunt similis.

258. Non tamen in universus quae sunt ad aliquid, verum hoc esse videtur, simul inquam natura ut sint: scibile namque scientia prius esse videbitur. Plerumque enim rerum quae antea sunt scientias nos accipimus: in paucis enim, aut nulla in re prorsus, scientiam fieri quispiam cum scibili simul videbit. Praeterea si scibile tollatur, tollitur scibile. Nam si scibile non sit, scientia non est: nullius enim prorsus scientia erit. Scientia vero etiam si non sit, scibile esse nil prohibet, quadrationis enim circuli et si scibilis est, scientia quidem nondum esse videtur: est autem scibilis ipsa. Praeterea animali sublato, scientia quidem animalis non erit, cum complura interim quae scibilia sunt animalium existant.

259. Sic et in sensu res se se habere videtur: sensibile enim antecedere sensum videtur: si sensibile namque tollatur, tollitur, et sensus, et ipsum si sensus auferatur, non tollitur. Sensus enim circa corpus et in corpore sunt, itaque sensibili sublato, corpus sensibile: si corpus vero non sit, etiam sensus aufertur. Quare fit, ut secum sensibile sensum auferat. At sensus secum sensibile non tollit: nam si animal tollatur, tollitur quidem sensus sensibile vero non tollitur. Est [Fol. 44 rI]/ enim sensibile corpus: ut calidum, frigidum, dulce, amarum, et caetera Omnia quae sunt similis generis. Praeterea sensus quidem cum sensitivo simul emergit: nam una cum animali, et ipse sensus efficitur. Sensibile autem est et antea quam sensus sit ortus: este nim ignis, et aqua caeteraque talia, e quibus animal constat, et antea quam sit omnino animal aut sensus: quare sensibile prius ipso sensu videbitur esse.

260. [Textus sextus] Existit autem hoc loco dubitatio: quaedam, utrum nulla substantia dicatur ad aliquid, quemadmodum et videtur: an hoc in aliquibus substantius secundis contingat: in primis namque substantius verum est. Nam neque tota, neque partes ad aliquid sane dicuntur, quidam enim homo non dicitur cuiusdam quidam homo, neque quidam Equus cuiusdam quidam

Equus. Et itidem in partibus, quaedam enim manus non cuiusdam quaedam manus, sed cuiusdam dicitur manus: et quodam caput, non cuiusdam quodam caput, sed cuiusdam dicitur caput. Eadem et in pluribus secundis substantius dici possunt: homo namque non cuiusdam dicitur equus, nec lignum alicuius dicitur lignum, sed alicuius possessio dicitur. Talia igitur patet non ad aliquid esse. In quibusdam autem secundarum substantiarum est dubitatio: caput enim alicuius dicitur caput, et manus alicuius dicitur manus: et unumquodque tale eodem modo dicitur: quare haec videbuntur ad aliquid esse.

261. [Textus septimus] Si igitur eorum quae sunt ad aliquid, diffinitio est assignata, aut omnino est difficile, aut impossibile, nullam substantiam ad aliquid esse ostendere: sin vero [Fol. 44 rII]/ non sufficienter est assignata: sed ea sunt ad aliquid quorum esse idem est ei quod est ad aliquid aliquo modo se se habere, fortasse ad haec aliquid dici potest.

262. [Textus octavus] Prior autem diffinitio sequitur quidem ea quae sunt ad aliquid, Omnia: non tamen idem est, propterea quod ipsorum ad aliquid esse, est id quod sunt aliorum esse dici. Ex his igitur patet, si quispiam aliquid eorum quae sunt ad aliquid, diffinite sciet. Hoc autem patet quidem ex his ipsis. Nam si scit quispiam hoc aliquid esse, est idem ei quod est ad aliquid aliquo modo se se habere, et illud profecto sciet, ad quod hoc aliquo modo se habet. Si enim nescit omnino id, ad quod hoc aliquo modo se habet, neque fit ad aliquid hoc modo se habet sciet. Patet autem et ex singulis: nam si quispiam hoc scit diffinite duplum esse, et id cuius duplum est continuo diffinite sciet. Nam si nullus diffinite duplum scit illud esse, neque si est duplum omnino scit, similiter et hoc si scit praestabilius esse: et quo praestabilius est diffinite ob haec eadem ipsum scire necesse est. Nec indefinite sciet, hoc praestabilius esse deteriore: haec enim opinatio est, non scientia. Non enim exacte iam deteriore praestabilius esse sciet: nam si forte sic accidat, nihil est deterius ipso. Quare patet necessarium esse, ut quicquid eorum quae sunt ad aliquid quispiam diffinite sciat, et id identidem ad quod illud dicitur ut sciat.

263. [Textus nonus] Fit autem ut caput et manus et quaecumque talium quae substantia sunt, id quod est ipsum diffinite sciatur: at non sit necessario, ut id ad quod diffinite sciatur. [Fol. 44 vIII]/ cuius enim hoc caput, aut cuius est manus, non fit ut diffinite sciatur. Quare haec non ad aliquid erunt. Quod si haec non sunt ad aliquid, vere dicere licet, nullam substantiam ad aliquid esse. Difficile autem est fortasse, de talibus vehementer asserere eum, qui non persaepe cogitationem in his posuerit: circa tamen unum quodque ipsorum non est inutile dubitasse.

Glossa

264. Hoc praedicamentum non censebatur distinctum apud Zenonem et alios philosophos, ut refert Albertus ex Alexandro. Putabant illi esse commune quid omnibus praedicamentis ad aliud dici, verum Plato docuit speciale ens esse ad aliud dici, a quo et Aristotelis eius discipulus et alii et merito post quantitatem orsi sunt. Nam ante considerationem qualitatis in substantia, post ipsam quantitatem consequitur mensura eius, quod sit dupla ad suam medietatem, et tripla ad tertiam, et caetera.

265. In quinto texto scilicet quando dicit: “quadracionis circuli scibile et non est scientia, etc.”, est sensus Aristotelis, quod licet sit verum, quod potest esse scientia, sicut possit, dato circulo, dare quadratum quod habeat aequalem aream, nam dato circulo, potest dari maius, ergo et poterit esse aequale, ergo licet hoc sit scibile, quadrare circulum, nondum scientia talis scibilis est reperta.

*Circa illam proprietatem, seu communitatem potius, ut relativa suspiciant magis vel minus, quia aliqua duo dicuntur magis similia vel minus, adverte quod hoc evenit ratione fundamenti, nam si fundamenta non recipiunt magis neque minus neque relationes. Unde quia

qualitates fundantes similitudines vel dissimilitudines, recipiunt magis vel minus, relativa dicuntur suscipere; quod si objicias quod Aristoteles dicit quod in aequale, sicut dissimile, suscipiat magis et minus et inaequale, sit in quantitate quae non recipit magis vel minus; solutio: primo quod licet quantitas, quando a numero denominatur, non recipiat magis vel minus, tam quantitati non denominate potest convenire, sicut in quarto *Physicorum* probatur; secundo potest dici quod quantitas suscipit magis vel minus extensive, sicut qualitas extensive.*

I

266. Quaestio prima: an ae quae dicta sunt in relationis praedicamento sint vera.

267. Primo circa hoc praedicamentum quaeritur, utrum textus sit bene positus ab Aristotele.

268. [Primum argumentum] Et videtur quod non. Nam in praedicamento solum [Fol. 44 vIV]/ ponitur quod habet esse reale, sed esse ad aliud est per operationem intellectus comparantis, sicut dominum dici in ordine ad servum, solum est per hoc quod intellectus intelligit et comparat istum hominem, sicut superiorem ad alium inferiorem, hoc autem non est nisi per intellectum.

269. [Secundum argumentum] Scibile dicitur in ordine ad scientiam, sicut sensibile ad sensum, et similiter scientia, dicit ordinem ad scibile. Sed hoc non est per aliquid reale in scibili neque in ipsa scientia. Ergo non recte ad aliquid ponitur praedicamentum. Quod scibile dicat ordinem ad scientiam, et sine superaddito, patet quia etiam si non sit scientia, scibile est, ergo hoc quod ad scientiam referatur, non est per aliquid reale, sed solum per operationem intellectus.

270. [Tertium argumentum] Si relatio esset ens reale, vere produceretur sicut alia accidentia producuntur, sed hoc est contra Aristotelem in III *Physicorum*, comm. 10, dicentis ad relationem non esse per se motum. Ergo...

271. [Quartum argumentum] Aliqua non relativa dicuntur ad convertiam. Ergo non est proprium quarto modo ad aliquid ad convertentiam dici. Patet antecedens. Nam si quantum est, quantitate quantum est, et si quale est, qualitate quale est, et si calor est calidi calor est.

272. [Quintum argumentum] Aut illa quarta proprietas posita, est generalis omnium relativorum, et secundum esse et secundum dici vel secundum esse solum. Non primum quia Aristoteles excludit scibile et scientiam ab hac proprietate. Et si secundum, arguitur ex eodem exemplo, scibile et scientia sunt simul natura, ergo male secludit Aristoteles. Patet quia si scibile est actu et scientia, et e converso, et si scibile est in potentia, et scientia similiter, et tamen Aristoteles videtur sentire quod non sequitur si scibile est in potentia, quod actu scientia sit.

273. [In contrarium] Sed contra est auctoritas Aristotelis qui in texto et ponit relativorum definitionem et proprietates.

274. [Notandum] Pro solutione quaestionis est notandum duplicia esse relativa. Quaedam quae dicuntur secundum esse, alia quae secundum dici, quorum sanctus Thomas, I^a, q.13, a. 7 ad 1 meminit, et *De potentia*, q. 7, a. 10 ad 11. Relativa secundum esse illa sunt, quae sic sunt relativa: quod non important principaliter rem [Fol. 45rI]/ alterius praedicamenti. Vel sicut alii dicunt quae sunt imposita ad significandum habitudines ipsas relativas, ut pater et filius, dominus et servus, et caetera.

275. Relativa secundum dici sunt, quae important simul cum respectu, rem alterius praedicamenti. Ut scientia importat qualitatem, cum sit in prima specie. Et dicit etiam respectum ad scibile, et tandem vocatur relativum secundum dici, cuius quidditas non est esse ad aliud. Sed tamen explicari non potest, nisi per ordinem ad aliud. Sed relativum secundum esse est res, cuius quidditas nil aliud est, quam ad aliud esse. Quae ideo sic dicta, quia in veritate talia proprie ad aliud sunt. Illa tamen quae secundum dici, non sic, quia quidditatem absolutam important, sed

respectum dici, ut bene notat Paulus Venetus, non aequaliter ponuntur in duobus praedicamentis, ut aliqui modernorum putant, sed primo et principaliter ponuntur in praedicamento qualitatis, et secundo et minus principaliter in isto, quia minus principaliter respectum significant. Qua propter in hoc praedicamento simpliciter tantum modo ponuntur relativa secundum esse, quia talia solum proprie relativa dicuntur. Et esse non habent aliud, nisi aliorum esse, vel ad aliud esse. Sed relativum secundum dici, non habet principale significatum respectum, sed absolutam rem, ut scientia. Non ergo potest poni in hoc praedicamento.

276. Et quidem manifestum id est, quia cum talia relativa quae sunt secundum dici, principaliter et simpliciter ponantur in praedicamento alio: ut scientia in praedicamento qualitatis, et non possit una et eadem res in diversis praedicamentis directe poni, quia alias tota ars ipsa praedicamentorum ab Aristotele posita corrueret.

Sed tamen non inconvenit, ut aliquid ad diversa praedicamenta reducat, ut motu diximus, nam cum ens sit, ob id non extra praedicamenta, et terminum respiciat ut imperfectum, perfectum: ubi terminus, ibi et motus ad talem terminum: et cum motus referatur ad mobile, et ad movens relativum erit secundum dici saltem: et sic potest relatio, fundari aliquando super motum, actu existentem: ut dicendo movens, refertur ad rem motam: aliquando super motum in potentia: ut quando motor refertur ad mobile: aliquando super moto, in praeterito: ut dicendo, pater refertur ad filium. Et caetera.

277. [Ad quaestionem conclusio] Conclusio: recte ab Aristotele tum relativorum divisio, tum ipsorum definitio et proprietas, in texto posita est. Quod patet discurrendo per singula, et ex argumentorum solutione haec fiet nota.

278. [Ad primum] In isto primo argumento tangitur potissima difficultas in materia de esse relativorum. Pro quo oportet antequam ad formam argumenti deveniamus circa materiam eius aliquid adducere. Dicit Commentator XII *Metaphysicae*, comm. 19, antiquos esse opinatos relationem [Fol. 45rII]/ solum dicere actum intellectus, eo quod sit minimae entitatis, et quidem relatio id importat, scilicet, actionem comparativam. Quia propter forte Plato vocavit ad aliquid, quod significat ipsas habitudines, sine tali intellectus ordine. Quod est dicere, ut antiqui locuti sunt, relationem significare ipsam relationem ut conceptam, et aliquid eam ut exercitam, et sic relatio significat actum intellectus sed ad aliquid rei naturam.

279. [Duplex relatio] Dividitur ergo relatio in realem et rationis. Illa est realis quae est inter duo extrema realiter distincta —utrum distinguantur a re relata, seu fundamento? modo non dicimus, post dicturi— ut ordo exercitus, ordo rerum in universo. Ut notat Doctor subtilis in II *Sent.*, d. 11, q. 5, et sanctus Thomas, Ia, q. 13, a. 7, et *De potentia*, q. 7, a. 9, et Doctor subtilis in I *Sent.*, d. 31, dicit tria requisita ad relationem realem, scilicet, quod sit inter entia realia, et realiter distincta, et reculsa operatione intellectus.

280. Relatio rationis erit quando est inter extrema quae non sunt vere entia. Secundo contingit inter illa quae non sunt realiter distincta. Ut idem a se ipso. Tertio quando nullo modo sine operatione intellectu potest esse talis ordo, vel respectus. Ut contingit ex eo, quod in Deo justitia et misericordia ad invicem distinguuntur, solum per operationem intellectus. Et hoc sanctus Thomas in I *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 et 4 et 5, et Ia, q. 13, a. 4 dicit attributa divina non solum differunt ratione ratiocinante sed etiam ratione ratiocinata. Rationem ratiocinantem vocat intellectum, vel conceptum et ratio ratiocinata est ipse objectivus conceptus, seu quidditas in re, per diffinitionem declarata. Vult ergo dicere quod Dei attributa non sunt solum conficta ab intellectu, sed sunt in re formaliter; hoc excepto, quod ex parte rei non sunt duae res sed distinctio eorum in Deo est fundamentaliter et formaliter in intellectu.

281. [Ad formam] Ad argumenti formam, negatur relationem non habere aliud esse, nisi per intellectum. Nam quando est inter entia realia, talis respectus, et inter res realiter distinctas: seclusa omni operatione intellectus contingit ex natura rei. Ut pater in ordine ad filium licet verum

sit relationem rationis, non nisi per intellectum habere esse. Non potest tamen negari, quin aliae quae reales sunt: [Fol. 45 vIII]/ habeant esse secluso omni operatione intellectus.

282. [Ad secundum] Ad secundum argumentum, dicendum sic esse quod scibile refertur ad scientiam, et scientia ad scibile: et quando infers, et tamen non est per aliquid reale, sed solum per operationem intellectus, negatur minor. Nam scientia ad scibile refertur realiter, et seclusa omni operatione intellectus: quando quidem non potest esse scientia, quin sit alicuius scibilis, sed tamen scibile refertur ad scientiam, per operationem intellectus qua nihil reale est in ipso scibile, quando actu est de ipso scientia. Et sic contingit, in relativis secundum dici, quod creatura refertur realiter ad creatorem, relatione reali existenti in ipsa creatura, sed non correspondet talis realitas in alio extremo scilicet in ipso creatore. Sufficit ergo quod relatio sit realitas quaedam etiam in relativis secundum dici: dato non sit in utroque extremo (de quo alias latius).

283. [Ad tertium] Ad tertium, quando dicis. Si relatio esset ens reale, produceretur sicut alia accidentia concedo. Sed quando arguis. Hoc est contra Aristotelem dicentem ad relationem non esse per se motum: negamus. Nam Aristoteles illis verbis non voluit dicere, relationem non esse reale quid, neque negavit absolute generationem: sed dicit quod relatio non proprie producitur, sed comproducitur. Nam ipsa ad productionem fundamenti resultat, ob id ad eam non est per se motus, sed ad fundamentum est ipse motus de per se, et ad relationem non per se: sed mediante fundamento. Nam ultra motum generationis, qui ad substantiam est: est augmentatio, quae ad quantitatem. Et sic sequitur aequale vel inaequale, quae est relatio: duplum et suduplum. Et est motus ad ubi, ad quod consequitur propinquum et remotum. Et sic apparet quomodo non est proprie et de per se motus ad relationem, est tamen ad fundamentum: quod consequitur relatio.

284. [Ad quartum] Ad quartum, conceditur non sic esse proprium quarto modo, ut dicantur relativa ad convertentiam. Nam cum illa conveniat relativis secundum dici: etiam convenit omnibus denominativis. Et sic justus, justitia, est justus. Et sapiens, sapientia, sapiens. Et quantus quantitate, quantus, et caetera.

285. [Fol. 45vIV]/ [Ad quintum] Ad quintum tangitur dubium, apud Aristotelem quomodo ipse ponat exemplum, quod aliqua relativa non sint simul natura ut scientia et scibile, nam potest esse scibile, et non scientia: ut de quadratura circuli, est scibile, sine scientia. Nam si utrunque in actu capiatur, sunt simul natura, et si utrunque in potentia, similiter. Et sic intellexit Amonius, et alii antiqui expositores, et beatus pater Augustinus in suis *Catégoriis*, cap. 11 ad propositum ait: “sunt qui huic diffinitioni, vellint movere superfluum quaestionem afferentes inveniri posse ad aliquid dictum, quod ante sit: et postea nascatur. Quod de ipso debeat nuncupari. Ut etiam videantur haec duo, neque ortu neque occasu, esse sibi conjuncta. Atque dant exempla scibilis. Et post, eius scientiam consequuntur. Verbi gratia, ante geometricos circulus fuit. Sed haec eorum scientia postea a sapientibus comprehensa est. Et post subdit, haec solent parum diligenter naturam rerum considerantes astruere, Omnia enim qua sunt aut naturalia dicuntur esse: aut operatione faciendi: quam Graeci dinamini et energiam vocant. Quod si quis separare voluerit, neque ulla societate confundere: intelliget ad aliquid esse non posse, sine altero cuius esse dicitur. Scibile enim grammis sive circulo, in ipso ortu naturae scientia sociata est: simul namque ut scibile esse coepit, habuit scientiam sui. Sed nec dum energia id est operatio, monstrata est. Non ergo tunc coepit esse scientia eius, quando coepit operari: sed cum ipso scibili orta est. Et operatio postea est consequuta. Haec pater Augustinus. Ex quo apparet eum sentire, scientiam esse scibile, etiam simul esse. Et quando fuit scientia, fuit scibile, et e contra. Nam scibile in actu, habuit scientiam in actu, et scibile in potentia, scientiam in potentia.

286. Verum sanctus Thomas, I^a, q. 13, a.7, ad 6 dicit. Aliqua relativa secundum dici, ut scibile et scientia non esse simul. Quia est talis natura, quod unum simpliciter includit aliud in actu: sed tamen aliud simpliciter, solum includit aliud in potentia. Ut scientia non est simpliciter

scientia, nisi actu sit, idest habitus sit actualiter in intellectu. Scibile tamen indest objectum, quod est causa scientiae: actu est, quando producitur habitus. Et ideo scientia [Fol. 46rI]/ dicit relationem ralem ad scibile, sicut effectus ad causam, sed scibile non indiget actu scientia, quia nomina in, bile, solum dicunt potentiam. Dicitur enim simpliciter scibile, quia de illo potest esse scientia, et sic solum dicit relationem rationis ad scientiam, quam alii dicunt aptitudinalem. Ob id Aristoteles dicit, quod scibile est simpliciter: prius scientia. Et haec de quaestione.

287. [Relatio intrinsecus adveniens et extrinsecus] Hic tamen obiter notandum, tanque appendix praecedentis quaestionis, Doctorem subtilem in III *Sent.*, d. 1, q. 1, et in IV *Sent.*, d. 13, q. 1, et *Quodlibet* 11, distinguit relationem in extrinsecus advenientem, et intrinsecus advenientem.

288. Relatio intrinsecus adveniens est illa, quae necessario consequitur suum fundamentum intrinsecum. Ut quantitas, quam consequitur aequalitas, et qualitas quam similitudo. Vel est illa quae necessario consequitur fundamento et termino positis.

289. Relatio extrinsecus adveniens est opposito modo, ut unio materiae et formae. Nam si materia et forma ligni essent in eodem loco, in quo nunc sunt: non tamen essent unitae, et post unirentur, illa union non consequitur aliquam rationem fundandiam absolute, puta quantitatem, aut qualitatem. Et sic stat ambo extrema esse, et quod non sit unio. Et idem dicit de unione humanitatis ad verbum, et etiam ponit exemplum de ubi: quam ponit extrinsecis advenientem.

290. Secundo dicit, quod ad relationem extrinsecus advenientem, est per se motus, quia per motor adquire esse in hoc loco, ex quo est respectus ad centrum terrae, vel ad orientem.

291. Tertio dicit, omnia sex alia praedicamenta exceptis quatuor primis: esse relationes extrinsecus advenientes. Hae distinctio ante Doctorem subtilem non fuit inventa, sicut neque illa de distinctione formali.

292. Et posset sententia Doctoris subimpugnari, quia est contra Aristotelem qui distinxit omnem relationem, in illam quae fundatur in qualitate, vel in quantitate, vel in actione. Et quaelibet earum consequitur fundamentum intrinsecum. Item ad hominem unio materiae et formae consequitur aliquid absolutum scilicet actionem formae in ipso subjecto qua unitur: sicut enim posita in Petro albedine, sit similis alteri: sic posita actione formae qua unitur materiae consequitur unio. Sic in unione [Fol. 46rII]/ humanitatis in verbo: consequitur esse substantiale, et in eo fundatur relatio.

293. Nec valet quod dicit ipse de relatione extrinsecus adveniente, quod stat fundamentum et terminum poni, et quod non sit ipsa. Nam si intelligat de remotis, etiam contingit in intrinsecus adveniente. Nam stat me esse, et Petrum, et quod non sit similitudo, si ipse fiat niger. Sic etiam potest esse de materia et forma. Tamen sicut non potest esse, quod fundamentum et terminus propinque ponantur, quin et relatio sit: sic et non potest poni materia et forma et actio illa, vel esse substantiale resultans, ex unione, quae est fundamentum propinquum: quin sequatur unio. Et forte in hoc stat sua opinio, quia non credit aliud fundamentum propinquius: quam ipsas res unitas, cum tamen sit aliud.

294. Neque sequitur bene, ut ipse infert, ad relationem esse per se motum, quia un unione illa, non est motus ad relationem: sed ad substantiam, quia est generatio illa actio. Et sic in incarnatione verbi, illa actio terminatur non ad solam unionem, quae sit relatio: sed ad hoc quod est Christum esse hominem, quod est praedicatum substantiale. Et dato motus terminetur ad ubi, ubi non est relatio secundum esse, sed secundum dici, nam cum dixit quod ad relationem non est motus, ut intelligeret de relatione secundum esse: ait ad substantiam, non est nisi mutatio. Et subjungit est motus ad quantitatem, et ad qualitatem, et ad ubi. Ex quo videtur, quod sic ubi est relatio sicut quantitas, et qualitas, quae sunt secundum dici solum.

295. [Primum corolarium] Sequitur ex dictis stando in opinione communi, quod propinquitas est relatio intrinsecus adveniens, surgens ex ista actione mea, quod sim in isto loco, et me esse hic est fundamentum propinquum, talis relationis.

296. [Secundum corolarium] Secundo sequitur quod sex ultima praedicamenta, ut post dicemus: non sunt relationes extrinsecus. Quia nulla talis datur, sed sunt intrinsecus advenientes: et habent sua fundamenta intrinseca. Sunt enim res absolute extrinsecus adjacentes, quia non sunt relativa secundum esse: sed secundum dici.

II

297. Quaestio secunda: utrum relatio distinguatur realiter a suo fundamento.

298. [f46v1] [Primum argumentum] Arguitur quod sic: omnia predicamenta, ut dictum est in praecedentibus, dicuntur entia realia et non fictitia, ergo et relatio; relatio autem non est suum fundamentum, ergo sequitur quandoquidem est ens reale, quod ab eo distinguitur realiter.

299. [Secundum argumentum] Secundo sic, ut argumentatur Sanctus Thoma Ia, q. 13, a. 7 et 28, et *De potentia*, q. 7, a. 9, et Scotus in II *Sent.*, d. 1, q. 5, sunt aliquae relationes quae dicunt reales perfectiones, ut est unio materiae et formae et ordo universi et in haerentia accidentis ab subjectum et relatio causae ad effectum, esse patrem, esse dominum et caetera. Et omnes istae, seclusa omni operatione intellectus, important hanc perfectionem, ergo sunt reales relationes, et sic consequenter sequitur distinguí a suis fundamentis.

300. [Tertium argumentum] Tertio ex sententia Doctoris subtilis in III *Sent.*, d. 1, q. 1, stat aliquando quodcumque accidens absolutum quod prius erat in Petro, manere, destructa eius relatione. Ergo relatio Petri distinguitur realiter a quocumque absoluto in eo existente. Quod probatur, quia Petrus albus est similis aliis albis, si alia alba destruantur, Petrus desinit esse similis, nullo corrupto accidentente absoluto in Petro, ergo similitudo Petri distinguebatur ab albedine in qua fundabatur, alias si similitudo esset albedo, et manet albedo, et non manet, quia non sunt alia alba, ergo manet et non manet.

301. [Confirmatur] Et confirmatur quia stat similitudinem Petri intendi nullo accidente absoluto in Petro intenso, ut si Petrus sit albus ut sex, et Paulus ut duo, ut fiat ut quattuor, tunc est maior similitudo in Petro ad ipsum Paulum sine hoc quod albedo Petri sit intensior.

302. [Quartum argumentum] Quarto fortiori argumento Ocham in I *Sent.*, d. 8, q. 1, ait impossibile et contradictoria verificari de eodem succesine, nisi sit vel mutato loco aut tempore, aut [f46v2] aliqua re de novo producta aut destructa. Tunc si materia et forma ligni sunt in eodem loco penetrative, et non unite, possunt uniri a Deo nec tempore nec loco mutatis, neque re aliqua destructa; ergo si ante erat verum quod non erant unite et modo sunt, est propter productionem novae rei quae est unio. Et sic fit argumentum in III, q. 1, ad probandum quod unio humanitatis verbum sit relatio distincta.

303. [In contrarium] In contrarium est auctoritas Aristotelis V *Physicorum*, text. 10, ubi ait ad relationem non esse per se motum, ut supra diximus, quia stat altero mutato et altero non mutato; relative dici, hoc est, stat sine rei acquisitione nova, realiter referri, qualiter ante non referebatur.

304. Quaestio haec inter modernos, quae nimiam habet difficultatem, propter opinionem diversitatem et ipsorum relativorum conditionem variam et naturam, et solum rationem ipsam sequentes, quia in nullius verba jurabimus, quae videntur probabiliora dicemus.

305. [Prima conclusio] Nulla relatio est sic a fundamento realiter distincta, ut sit ipsa et fundamento duae res, sicut aqua et frigiditas, homo et albedo.

306. Haec probatur auctoritate Aristotelis adducta in contrarium. Nam si ad relationem non est per se motus, non est res realiter distincta a suo fundamento.

307. Et ratione sic: quis credet quod eo quod quis in Roma fiat albus, in me oriatur aliquid reale quod ante non erat. Et quia Petro nascitur filius, acrescat illi aliqua entitas, quae non esset, si antequam in lucem progredereetur esset mortuus.

308. Secundo sic, si relatio esset res distincta a suo fundamento, posset illam Deus separare, fundamento manente et termino, nam si realiter distinguitur a termino et fundamento, non est dubium. Potest enim esse quandoquidem unum non est de essentia alterius, et sic realiter distinguntur. Quod tamen repugnat. Et quidem hoc quod docet ista conclusio, ante Scotum non erat difficile intelligere, sed postquam ipse in III *Sent.*, d. 1, ait quod aequalitas et similitudo a suis fundamentis realiter distinguntur, quia possunt fundamenta esse sine eis et coetera, hinc emanavit haec opinio. Et licet sanctus Thomas numquam formaliter asservit [f47r1] relationem distingui a fundamento suo, sequaces eius thomistae expresse ei hoc tribuerunt. Unde Socinas V *Metaphysicae*, q. 28, ait circa hanc quaestionem quod nullibi expresse habetur quid senserit Philosophus vel Commentator, aut sanctus Thomae aut alii Peripatetici. Unde ipse tenet negativam partem, ut positum est in conclusione. Et sic tenet expresse magister Soto in isto loco, quaestione secunda. Licet Capreolus in I, d. 30, et alii thomistae post eum teneant affirmativam partem. Et existimat magister Soto sanctum Thomam potius fuisse de opinione, ut dictum est in conclusione. Ut expresse in *Opusculo* 48, in praedicamento ad aliquod fatetur, cap. 2. Ubi dicit: “similitudo Socratis in albedinem ad Platonem non est alia res distincta ab albedine sed solum ipsa albedo ut se habet ad Platonis albedinem, quia alias si aliquid adderet similitudo, nullo modo posset quis alicui fieri similis, sine sui mutatione. Et V *Physicorum*, lect. 3, exponens id (ad relationem non est motus), ait: “cum ego habeo quantitatem, per eam convenit mihi ut sim aequalis omnibus illis, qui eandem habent”.

309. [Secunda conclusio] Dato relatio non sit res realiter distincta a fundamento et termino, est tamen formaliter distincta.

310. Quae conclusio eo probatur, quia dato quod eadem res quae est quantitas est aequalitas; et qua est qualitas est similitudo tamen est negandum quod simpliciter quantitas, sit aequalitas, vel albedo sit similitudo. Quia iste propositiones faciunt sensum formalem scilicet quod quantitas in quantum quantitas sit aequalitas. Ut scilicet definitio quantitas, sit definitio aequalitatis: quod falsum est. Ob id dicit conclusio quod formaliter distinguntur, quia alia est definitio quantitatis, in quantum quantitas, quam sit aequalitatis, in quantum aequalitas est, quae ad aliud dicitur. Et quia hoc est seclusa operatione intellectus, sequitur quod relatio sit quid realiter a suo fundamento et termino. Et hoc modo distinctio formalis Scoti probanda videtur, licet universaliter non ab omnibus approbetur.

311. [Ad primum argumentum] Ad primum concedimus, ut supra dictum est, decem praedicamenta dicere decem entia realia, ut Aristotelis docet. Et quando infers ergo sum decem realites distinctae, negatur consequentia. Sed sequitur quod sunt 10 rationes [f47r2] distinctae entis, seclusa omni operatione intellectus, primo diversae, quia habent definitiones quidditativas distinctas, ratione cuius unum praedicamentum in sensu formali de alio non affirmatur; licet denominative sic (ut supra dictum est), scilicet, quantum est quale, et quale est quantum, et caetera.

312. [Ad secundum argumentum] Ad secundum fatemur ita esse: omni operatione intellectus seclusa, in universo ordinem esse partium et unionem materiae et formae et inhaerentiam accidentis in suo subjecto et tales respectus et alii similes esse reales relationes quia rebus conveniunt ex natura sua. Sed quando infers ergo distinguntur a suis fundamentis realiter, neganda est consequentia, propter argumentum posita in conclusione. Sed solum infertur quod distinguntur formaliter quod concedo, sicut dicit secunda conclusio.

313. [Ad tertium argumentum] Ad tertium, quando probatur distingui relationem quia stat bene quod Petrus qui erat similis, desinat esse similis sine deperditione albedinis et caetera;

respondetur: si sit sensus huius quod illa relatio corrumpitur quodcumque alio absoluto remanente invariatio negatur. Nam res quae est similitudo, tamen non est si deperdatur in alio. Et sic sit variatio absoluti, licet absolutum non sit perditum. Et nihil contra conclusionem. Nam licet res non corrumpantur scilicet albedo, sed tamen albedo desinit esse similitudo, et sic stat albedinem in quantum albedo remitti, et in quantum similitudo intendi et e contra. Et non multiplicata albedine in quantum similitudo multiplicari, multiplicatis similibus. Et ad exactam solutionem argumenti considerandum non dici aliquem similem solum propter albedinem quam in se habet, sed etiam propter terminum ab quae sit relatio illius similitudinis. Qua propter non mirum quod si eram ego similis: iam non sim similis. Quia si in alio deperdatur albedo aqua dependebat, quod ego essem similis, et similitudo in me deperdita est.

314. [Ad quartum argumentum] Ad quartum conceditur sic esse, ut Oham argumentatur: numquam contradictoria verificari sine acquisitione vel deperditione alicuius rei, et caetera. Et ad argumenti formam, si materia et forma non erant unitae et nunc sunt, ambae sunt mutatae, [f47v1] per actionem quae sunt unitae, per quam actionem compositum incipit esse quod non erat. Et si humanitas nunc non esse unita, et postea sic esset mutata per actionem, per quam per quam consequutum est quod Deus sit homo et sic patet solutio ad argumentum, et manet absoluta quaestio.

315. Pro complemento huius praedicamenti oportet considerare unum relativum aliud referre, vel in ordine ad aliud, secundum diversos casus. Nam aliquando in genitivo ut pater filii pater, et filius patris filius, interdum in dativo, ut simile, simili simile, et aequale aequali aequale, et vicinum vicino vicinum. Alia referuntur secundum casum ablativum ut maius minore maius et e contrario. Alia referuntur secundum casus diversos, ut scientia scibilis scientia, et scibile non est scientiae scibile, sed est scientia scibile, et sensibile sensu sensibile, et sensus sensibilis sensus, habitus habitu, et dispositio dispositi dispositio, et dispositum dispositione dispositum. Aliquando sit relatio mediante prepositionem, ut mons parvus ad magnum, et magnus mons ad parvum, et tandem relativa sic sunt quorum esse est aliud, et quia relativum refertur ad aliud tanquam ad terminum.

III

316. Quaeritur tertio utrum terminus sit de conceptu quidditativo relationis, sicut est fundamentum.

317. [Primum argumentum] Videtur quod sic. Nam paternitas in parte, mortuo filio, non manet, et ipso existente perseverat, et non quia fundamentum paternitatis non maneat, ergo est quia terminus, scilicet, filius ad quem dicitur paternitas, non manet; ergo de essentia eius est terminus.

318. [Secundum argumentum] Secundo, sicut in praecedenti quaestione dicebamus, albedine eadem manente, desinit relatio similitudinis, et non ab aliud nisi quia in termino facta est mutatio vel variatio; [f47v2] ergo sequitur de conceptu quidditativo relationis esse terminum.

319. [Tertium argumentum] Tertio sic, terminus sit de primaria ratione relationis, ergo et de conceptu eius quidditativo. Patet antecedens, quia primaria relativi ratio, vel est esse ad se vel ad aliud. Sed non est esse ad se, ergo est esse ad alium; et hoc est ad terminum, ergo...

320. [In contrarium] In contrarium tamen est, quia quod est de conceptu quidditativo alicuius, continetur in eo formaliter, cum sit de essentia eius, sed in relatione quae est paternitas nec filius nec filiatio formaliter includitur. Ergo non est de essentia eius.

321. [Primo notandum] Pro solutione notandum quod relatio pendere dicitur a duobus, scilicet, a fundamento entitative et a termino specificative; a fundamento entitative, quia realitas

relationis est realitas fundamenti, quandoquidem non distinguitur realiter a fundamento, ut dictum est in questione praecedenti; et a termino dependet specificative per hoc quod, sicut motus a termino specificantur, sic et relatio in specie constituitur penes terminum ad quem, ut ita loquar, ut quia albedo respicit aliam albedinem pro termino ut dicatur similitudo, et quia quantitas ad aliam dicitur vocatur similitudo. Et quia quantitas ad aliam dicitur vocatur aequalitas.

322. [Secundo notandum] Secundo notandum, aliquid potest dupliciter deffinire, scilicet, quidditative et per aditamentum. Quando quidditative, tunc est quando definitio nihil aliud significat nisi eandem naturam. Et sic animal rationale definitio hominis quidditativa. Per aditamentum est quando aliquid includit, quod est entitas distincta a definitio, ut illa definitio simitas est nassi curvitas, nam nassus dicit entitatem distinctam ab ipsa superficie, ubi est simitas, cum nassus sit substantia, et superficies accidens.

323. [Conclusio] Licet terminus ponatur in definitione relationis, non tamen est de conceptu quidditativo eius, nec de eius deffinitione quidditativa.

324. Probatur quoad primam partem autoritate Philosophi in isto loco. Quia relativorum haec est conditio, ut unum cognosci non possit distincte sine alio, et cum per diffinitionem relativuum cognoscatur: ergo oportet in diffinitione relativi ponere terminum.

325. Item quia ratio relationis est ad aliud esse [f48v1] sed hoc est terminum importare ut patet.

326. Item quia relatio pendet a fundamento et termino, et cum illa ex quibus aliquid pendet debeant in deffinitione poni: sequitur quod terminus debet poni.

327. [Ad quaestionem] Secunda pars conclusionis probatur, per quam de directo respondetur ad questionem: conceptus quidditativus vel definitio quidditativa alicuius est, quae constat ex genere et differentia, sed terminus relationis neque est genus neque differentia; sed terminus relationis neque est genus neque differentia eius, ergo nec ponitur in definitione quidditativa neque in conceptu quidditativo includitur. Patet minor. Nam maior constat ex Aristotele VII *Methaphysicae*. Paternitas habet suum proprium genus, scilicet, relationem et propriam differentiam quam constituitur, nam per filiationem non constiuitur quia una differentia non constituit diversas species vel oppositam speciem, sed filiatio est relatio opposita ad paternitatem, quia respectu eiusdem non potest quis esse pater et filius; ergo sequitur quod non constituitur paternitas in tali specie per filiationem vel per filium quem respicit velut terminum.

328. Secundo ad idem, quicquid includitur in conceptu quidditativo alicuius, includitur in eo formaliter, quia est de essentia eius, sed in paternitate nec filius nec filiatio includuntur in eo formaliter, quia alias paternitas esset filatio et pater esset filius. Nec valet dicere quod si sic esset, sequeretur quod paternitas quidditative non esset ad aliud, quod est falsum.

329. [Solutio] Quia haec objectio, solvitur eo quod genus et differentia, secundum suum quidditativum conceptum est ad aliud. Et sic manet quod in definitione quae est per aditamentum bene ponitur terminus relationis, quia cum dependat a termino specificative, opus est ponere, non tamen sequitur sit de essentia eius.

330. [Ad primum argumentum] Ad primum dicendum, licet paternitas, mortuo filio, paternitas non dicatur, sed tamen si entitas concipiatur principium, ut est generandi principium, sic nominatur potentia generativa, et haec manet etiam filio mortuo. Si tamen concipiatur collative ad filium, sic vocatur paternitas, et mortuo filio non manet. Non tamen sequitur quod filius sit de essentia paternitatis, sed quod requiritur terminum tamquam id a quo specificatur, vel in quantum per aditamentum diffinitur.

331. [f48r2] [Ad secundum argumentum] Patet solutio ad secundum ex praecedenti quaestione et ex dictis in ista. Verum est enim quod finit esse relatio termino variato, sed non ex hoc sequitur quod esset de eius quidditate terminus.

332. [Ad tertium argumentum] Et sic ad tertium sicut et dictum est ad primum. In relatione enim includitur terminus, sicut in definitione. Simi nassus et quia concipitur collative. Si tamen non sic conciperetur, sed solum sua quidditas, non esset opus.

333. [Prima divisio] Solent dividere relationem in relationem aequiparantiae et disquiparantiae. Primo modo ut simile simili simile et aequale aequali aequale et vicinus vicino vicinus. Disquiparantiae est quando ad aliud nomen refertur, ut pater non dicitur patris pater, sed filii pater, et dominus serui dominus.

334. [Secunda divisio] Item dividunt disquiparantiae, in ad aliquid suppositionis et superpositionis. Superpositionis est quando secundum relationem digniorem dicitur, ut dominus servi dominus, pater filii pater, creator creaturae creator. Et sunt ista nomina gubernator, imperator, dux, episcopus, magister. Suppositionis erunt quando per relationem non ita dignam, vel inferiorem sit relatio, sicut servus domini servus et creatura creatoris creatura, filius patris filius, et sic de aliis. Et sic est finis totius praedicamenti ad aliquid.

Capitulum octavum De quali et qualitate

Textus

335. [Textus 1] Qualitatem ego dico, quos quales quidam dicuntur. Est autem qualitas ex hisce quae multis modis dicuntur. Atque una quidem species qualitatis habitus dispositioque vocetur.

336. Differt autem habitus a dispositione, nam magis permanet atque diuturnior est. Tales sunt [f48v1] ipsae scientiae et virtutes. Scientia namque ex eorum numero videtur esse quae permanent et cum difficultate dimoventur, etiam si quispiam mediocriter scientiam acquirat, nisi magna mutatio vel a morbo, vel a re quapiam alia simili fiat; similiter et virtus et justitia temperantia et quaecumque tales haud facile dimoveri mutarive videntur. Dispositiones autem ea sunt quae faciliter dimoveri mutarique possunt, ut caliditas, frigiditas, morbus et quae sunt hisce similia. Nam his ipsis homo aliquo modo disponitur, et facile quoque mutatur, ex calido frigidum subiens, et ex valitudine morbum, et in caeteris etiam simili modo. Nisi et harum ipsarum aliqua ob diuturnitatem versa iam in naturam sit, dimoverique nequeat aut summa cum difficultate mutari possit, quam quidem hac ratione quispiam habitum iam nuncupaverit.

337. Patet autem ea homines habitus dicere velle, quae sunt diuturniora neque dimoveri facile possunt. Eos enim qui scientias non ad modum tenent, sed eas amittere facile possunt, habitum habere non dicunt, ea licet scientia aliquo modo deterius meliusve dispositos videant. Itaque sic a dispositione habitus differt, ut illa facile dimoveri possit, habitus autem diuturnior sit et cum difficultate moveatur.

338. Sunt autem habitus quidem et dispositiones et indispositiones, vero haud necessario habitus sunt. Qui namque habent habitus, ii aliquo modo etiam disponuntur, atqui disponuntur ii non omnino et habitus habent.

339. [Textus 2] Aliud autem qualitatis genus est, quo ad luctam aliquos, aut ad cursum, aut ad sanitatem, ad morbum aptos esse dicimus: et simpliciter ea, quae per potentiam naturalem [f48v2] impotentiamve dicuntur. Non enim quicquam horum ex eo dicitur tale, quia aliquo disponitur modo, sed quia naturalem potentia habet, ut facile quippiam aut faciat, aut non patiat. Ut ad pugilatum cursum ve apti dicuntur, ideo non quasi rerum eorum facultatem iam aliquam teneant, sed tantum quia naturalem, aut vim, aut imbecillitatem facile aliquid sciendi habent, sic apti sanitati, quia vim naturalem haud facile ob noxiam: morbidi contra, quia ob noxiam facile, seu quia vi non facile ob noxiam facile, seu quia vi non facile ob noxia careat, dicuntur. Eiusdem generis rst et durrum ac molle. Durum enim ex eo dicitur, quia potentiam habet ut non facile divitatur: molle autem ex eo dicitur, quia eiusdem habet impotentiam.

340. [Textus 3] Tertium qualitatis est genus, qualitates pasivae ac pasiones, qua quidem talia sunt: ut dulcedo, amaritudo, et ea quae sunt generis similis: caliditas praeterea, frigiditasque, et albedo, atque nigredo.

341. Has igitur qualitates quidem esse perspicuum esse videtur. Ea namque quae haec susceperunt, qualia sane dicuntur: ut mel es eo dicitur dulce, quia dulcedinem susceperit: et corpus etiam album, quia suscepit albedinem: similiter et in caeteris res se habere videtur.

342. Qualitates autem pasivae dicuntur, non ideo quod ea quae susceperunt, passa aliquid sunt: neque enim ex eo quia passum aliquid est, dulce dicitur, neque caeterorum talium quicquam: similiter et caliditas et frigiditas, non ex eo pasivae qualitatis dicuntur, quia ea quae susceperunt aliquid passa sunt: sed quia quaeque qualitas dicta, passionis in sensibus est efficax.

Dulcedo namque passionem quandam in gestu facit, et caliditas in tactu, caeteraque simili modo. Albedo autem et nigredo, caeterisque colores, non eodem modo qualitates f49r1 pasivae dicuntur, sed quia passione sunt factae.

343. Nam quod per passionem mutationes complures colorum fiant, certum est. Pudet enim quimpiam, atque erubet: et timuit quispiam, atque palluit. Quare si quispiam etiam natura talium passionum incursumve aliquid subiit, similem colorem verisimile est illum habere. Quae namque nunc dum pudet dispositio circa corpus emerit, eadem et in naturali constitutione dispositio fieri poset, ut et color natura similis fiat.

344. Quaecumque igitur affectionum talium initium ab aliquibus sumpserunt passionibus quae permanent, cum difficultateque dimovetur, pasivae qualitates dicuntur. Sive nam in naturali constitutione pallor aut nigredo sit orta, qualitas dicitur: nam circa eadem quoque dicimur quales: sive ob diuturnum morbum, aut colorem haec eadem acciderint, modo non facile dissolvantur, aut per vitam permaneant, qualitates sane pasivae et ipse dicuntur, cum hisce similiter quales dicamur. Quae vero ab hisce fiunt quae facile dissolvuntur, passiones, non qualitates, non nam per hasce quales dicuntur: neque nam erubescens, ob verecundia rubeus: neque pallens, ob timore palidus appellatur: sed aliquid passus potius dicitur esse: quare passiones hae res, et non qualitates dicuntur.

345. Similiter et in anima qualitates pasivae, passionesque dicuntur, Quae enim in generatione continuo a passionibus quibusdam ipsa quae sine difficultate dimoveri non possunt, sunt orta, qualitates dicuntur: ut insania, ut iracundia, et quae sunt similis generis quales enim ob haec ipsa dicuntur: ut iracundi, atque insani. Similiter et quaecumque mentis egressiones non naturale, sed a quibusdam aliis casibus factae sunt, quae aut sine f49r2 difficultate dimoveri non possunt, aut omnino immoviles sunt: qualitates itidem et haec dicuntur: quippe cum hisce quales dicantur. Quae vero ab hisce fiunt quae facile dissolvantur, atque expirant, passiones dicuntur: veluti si turbatus quispiam, iracundior fuerit: non enim iracundus dicitur, qui tali in perturbatione iracundior est, sed potius aliquid passus dicitur esse, qua re passiones talia non qualitates dicuntur.

346. [Textus 4] Quartum qualitatis genus est figura et ea quae circa unum quodque est forma, et in super rectitudo et curvitas, et quicquid est hisce simile: horum enim unoquoque quale quippiam dicitur. Ex eo namque quia triangulus, aut quadratum quippiam est, quale quid dicitur: et quia rectum identidem est: aut curvum; forma etiam quodque dicitur quale. Rarum autem et densum, et asperum atque leve quale quidem significare quid videbuntur: a qualitatis tamen divisione remota esse videntur: partium enim potius positione videntur quandam significare. Et enim densum quidem ex eo quippiam est, quia partes ipsius sibi ipsis propinque sunt rarum autem ex eo, : quia recte partes sunt sitae: asperum vero ex eo, quia quaedam humiles sunt. Atque forsitan quidem et aliusquispiam qualitatis modus videbitur esse: qui tamen maxime dici solent, tot fere sunt.

347. [Textus 5] Ea igitur quae diximus, sunt qualitates, ut patet. Qualia vero sunt ea, Quae denominative ab ipsis, aut alio aliquo modo dicuntur. In plerisque igitur, quim potius fere in omnibus, denominative dicuntur: ut ab albedine albus, a musica musicus, et a justitia dicitur justus et in caeteris simili modo, sed in quibusdam ex eo, quia non sunt nomina in [f49v1] qualitibus posita, non sit ut ab ipsis denominative dicantur: ut aptus ad luctam, aut ad cursum, qui quidem naturali potentia talis dicitur, a nulla qualitate dicitur denominative. Potentiis enim hisce, quibus ii quales dicuntur, non posita nomina, sicut artibus, quibus militares aut cursores ob dispositione dicuntur, sunt militares enim dicitur ars, et cursoria, atque ab his ii qui disponuntur denominative dicuntur, Interdum etiam est positum et qualitati nomen, non tamen id quod ipsa quale, dicitur, nomine illius denominative dicitur. A virtute namque honestus quispiam dicitur, ex eo sane, quia virtute habet, sed non denominative dicitur a virtute. Non

tamen in multis id ipsum sit. Ea igitur qualia dicuntur, quae a dictis qualitatibus denominative, aut aliquo modo dicuntur.

348. [Textus 6] Atqui contrarietas in qualitate esse videtur: justitiae namque contrarium est injustitia, et albedini nigredo, et caetera eodem modo. Ea etiam quae ab ipsis qualia dicuntur, contraria esse videntur: ut injustum justo, et nigrum albo. Non tamen in omnibus hoc esse videtur. Flavo enim aut fusco, aut talibus coloribus, quae quidem sunt qualia, nihil est contrarium. Ad haec, si contrariorum alterum qualitas est, et reliquum omnino qualitas erit. Hoc autem ita esse patet ex singulis praedicamentis, nam si justitia contrarium est injustitiae, atque justitia qualitas est, est et justitia. Nam caeterorum praedicamentorum, neque quantum, neque ad aliquid, neque ubi, neque aliorum quicquam omnino, nisi qualitas injustitiae accommodatur. Eadem et in ceteris, quae sunt in qualitate contrariis dici possunt.

349. [Textus 7] At vero qualia ipsa gradus suscipiunt, ac magis talia minusve dicuntur; album [f49v2] enim aliud alio magis minusve dicitur, et justum alio magis minusve. Et ipsa etiam intensionem suscipiunt; sit enim ut album albius se avadat. Non tamen omnia, sed plurima conditionem hanc subire videntur. Nam dubitaverit quispiam, si magis minusve justitia dici possit, et de dispositionibus etiam caeteris simili modo. Sunt enim, qui talibus concedunt, justitiam namque aut justitia, aut sanitatem sanitate magis minusve dici debere, haud omnino dicunt. Sed aliud sanitatem justitiamve aut gramaticem, aut id genus dispositionem magis, aliud minus habere, concedunt admodum. At tamen ea quae hisce qualia dicuntur, gradus sine controversia suscipiunt, magisque talia atque minus dicuntur. Justior enim et sanior alius alio dicitur, et in caeteris simili modo.

350. Triangulus autem et quadratum caeteraque figura: non videntur talem conditionem subire, nam ea quidem quam trianguli rationem circuli que suscipiunt, trianguli similiter aut circuli sunt omnia. Eorum vero quae rationem hanc non suscipiunt: nihil alio magis minusve tale dicitur: non enim quadratum magis quam altera ex parte longius, circulus est; quippe cum neutrum circuli subeant rationem; atque simpliciter, si non subeant propositi rationem, alterum altero magis tale minusve minime dicitur. Non ergo omnia qualia gradus suscipiunt, ut magis talia minusve dicantur.

351. [Textus 8] Eorum igitur quae dicta sunt, neutrum proprium qualitatis esse videtur; similia autem dissimiliaque per qualitates solas dicuntur. Simile non quippe cuiuspiam nulla alia perfecto ratione esse videtur; quam ea qua quale est. Quare proprium qualitatis erit hoc ipsa simile atque dissimile dici.

352. [f50r1] [Textus 9] Non autem perturbari oportet, si quispiam nos duxerit de qualitate tractantes, complura eorum quae sunt ad aliquid cum qualitatibus ipsis enumerasse. Habitus nam et dispositiones ad aliquid esse dicimus. Etenim in omnibus fere talibus genera quidem ad aliquid esse dicuntur, singularium vero nihil. Scientia namque quae quidem est genus, hoc ipsum quod est alicuius dicitur esse; cuiusdam enim scientia dicitur: singularum vero scientiarum nulla id ipsum quod est alicuius dicitur esse; ut grammatica non dicitur alicuius grammatica: neque musica cuiuspiam musica: nisi generis ratione ad aliquid et ipsae dicantur. Grammatica enim alicuius scientia dicitur, non alicuius grammatica et musica cuiusdam scientia non cuiuspiam musica. Quare singularia non sunt, ut patet, ad aliquid; at quales singulis his dicimur quippe cum has ipsas habeamus. Scientes enim ex eo dicimur quia singularum aliquas scientiarum habemus. Quare singulae erunt qualitates quibus et quales quae eas habent dicuntur. At haec non sunt ad aliquid uti diximus. Preterea si quid idem et quale, et ad aliquid sit, in utrisque ipsum generibus collocari enumerarique, haud absurdum erit.

Glossa

353. Circa textus declarationem, in primo texto ubi definit sic qualitatem: “qua quales esse dicimur, etc.”, est dubium apud Boetium, quia si sic definitur qualitas per quale, et ipsum quale posset definiri per qualitatem sic: quale est quod habet qualitatem; et sic esset circulus, quod vitio datur apud Aristoteles VI *Topicorum*, cap. 3.

354. [Solutio] Respondetur ibi non dari definitionem quidditativam qualitatis, quia nullum generalissimum eam habet, sed est descriptio quae per notiora datur, et quia compositum est notius, ut tradit Commentator I *Physicorum*, comm. 3, quam sit ipsa forma quoad nos, datur qualitas per quale intelligi. Notius est enim nobis album quod exprimitur [f50r2] quam albedo, et sapiens cuius videmus quam ipsa sapientia, cuius entitatem solo intellectus cognoscimus.

355. [Diversa consideratio] Notandum nomen qualitatis multipliciter sumi, ut Aristoteles docet in V *Metaphysicae*, comm. 19. Uno modo omnis differentia saubstantiae quam aliorum praedicamentorum, sic vocatur; et sic rationalitas qualitas est et in quale praedicatur, quia tamquam contrahit genus ad esse spei; et sic universalia seu secundae saubstantiae dicuntur qualitates, quia quale quid significant; sed tamen non proprie ista dicuntur qualitas nec differentia, quia substantialem qualitatem significant.

356. Secundo, nos sumimur quale ut contra essenziale dividitur, et sic de omni predicamento dicitur, excepto substantiae.

357. Tertio, ut distinguitur contra alia accidentia, et sic accipitur in praesenti.

358. [Quattuor species qualitatis] Statim ponit didvisionem qualitatis, quae velut genus generalissimum continet sub se quattuor species, quae etiam sunt genera, licet non sint generalissima, ut ipsa qualitas est. Prima species est dispositio et habitus, quae distinguntur penes perfectum et imperfectum. Nam habitus est qualitas perfecta vel dispositio perfecta. Ob id non de facile mobile sed difficile a subjecto. Et dispositio dicitur habitus imperfectus, quia est via ad habitum perfectum, et quia nondum est habitus perfectus, de facile potest removeri ab illo qui habet; ut si quis per aliquos actus acquirit dispositionem in digitis ut citharizandum. Sic in habitibus tam bonis quam malis.

359. [Ponuntur in prima specie] In hac specie continentur omnes habitus animae et omnes corporis. Et animae tam intellectuales, ut ars, intellectus, scientia, sapientia, prudentia, opinio, fides quam voluntatis. Habitus voluntatis est qui in voluntate subjectatur, ut sunt habitus morales, virtutes atque vitia. Ponuntur etiam omnes scientiae tam naturales quam supernaturales et omnes mathematicae et sermocionales, ponuntur itidem illi qui ad partem sensitiva pertinent, et habitus corporales qui in corpore subjectantur, ut habitus citharizandi, saltandi, ludendi, pugillandi, currendi, scribendi. Necesse enim est ponere in illis qui tales habent artes, talem habitum, quo habituati vel dispositi faciliter et delectabiliter, et bene similes producant actus.

360. Et non solum hic ponuntur tales habitus acquisiti per actus tam corporis quam animae, sed etiam ponuntur habitus qui infunduntur a Deo, ut sunt virtutes theologales infusae, et [f50v1] morales similiter, quae in baptismo infunduntur in puero. Item et Spiritus Sactus dona quae a virtutibus distinguntur, scilicet, sapientia, scientia, intellectus, fortitudo, consilium, pietas et timor Domini.

361. [Species pertinent ad hanc primam speciem] Sub hac specie etiam aliqui ponunt species inintelligibiles et sensibles, quae se habent ad modum habitus. Nam eo modo quo per habitum quem quis habet, exit in actum, sic per species intelligibiles abstractas a phantasmatis virtute intellectus agentis, et reservatas in memoria intelligibili, exit in actum intellectus, et intellectus possibilis sit actu intelligens. Sic etiam in sensationibus, nam species sensibles reservantur in absentia objecti in memoria sensibili, medianibus quibus etiam in absentia objecti potest esse sensatio, et sic pertinent ad hanc speciem qualitatis (de quibus speciebus latius in libris *De anima*).

362. In hac prima specie, loquens de dispositione, ponit Aristoteles exemplum de frigore et calore, cum tamen pertineant ad tertiam speciem. Ob quod Sactus Thomas Ia Iiae, q. 49, a. 2, ad 1, dicit quod si frigiditas et caliditas, sumantur ut sunt objecta sensuum, pertinent ad tertiam speciem, et dicuntur passibiles qualitates; si tamen sumantur in ordine a subjectum in quo sunt, dicuntur dispositiones vel habitus, et sic ad primam speciem pertinent.

363. [De secunda specie] In secundo textu loquitur de secunda specie qualitatis quae est naturalis potentia vel impotentia, ubi ly “vel” sumitur loco de ly “et”. Naturalis potentia est quidam qualitas congenita, et ideo naturalis potentia vel impotentia, et ideo naturalis a naturali complexione proveniens, per quam quis reditur potens ad aliquid agendum vel aliquid resistendum, ut quidam homines ex complexione naturali sunt sanativi vel salubres, in quibus viget sanitas, et si quam infirmetur per talem naturalem potentiam, acquirunt sanitatem. Et sic etiam habent ex tali potentia, ut resistere possint illis quae sunt contraria. E contra quidam homines sunt ex naturali impotentia dispositi ad aegritudinem, ut sint aegrotativi et non salubres, et sic facile infirmatur nec resistere valent causantibus aegritudinem. Sic est naturalis potentia in uno ad salutem, et in alio naturalis impotentia ad id. Ita durum, ut dicit Aristoteles, significat quandam naturalem potentia ad resistendum secanti, sicut molle impotentiam ad id. Sic in uno est naturalis potentia ambulandi, currendi, pugillandi, et in alio naturalis impotentia. Haec ergo ponuntur in hac secunda specie qualitatis.

364. [f50v2] [Omnes potentiae in hac secunda specie] Ponuntur etiam in hac specie omnes potentiae et vires naturales animae et corporis. Per vires animae intelligendo illas quae proprie sunt animae, et non sunt in organo corporeo, licet indigeant pro istu statu ad suas operationes organo corporeo, ut sunt intellectus et voluntas et memoria intellectiva; et ponuntur potentiae quae corporeae sunt, quae habent organum corporeum, ut sunt omnes potentiae sensitivae interiores, ut sensus communis, phantasia seu imaginativa, estimativa, cogitativa, memoria sensitiva; ponuntur etiam omnes sensus exteriores.

365. Ponuntur etiam nutritiva, augmentativa, digestiva, quae sunt vires animae vegetativae.

366. Ponuntur etiam in hac especie virtutes naturales herbarum et lapidum quibus herbae vel lapides habent naturalem quandam potentiam ad agendum vel faciendum. Similiter et virtutes occultae astrorum, quibus influunt in istis inferioribus, virtute superiorum, possunt et debent in tertia specie collocari.

367. Ista naturalis potentia et impotentia differunt a prima specie qualitatis, scilicet, habitu et dispositione. Quia habitus et dispositio, saltim non infusi, acquirunt a nobis per actus proprius, sed tamen haec naturalis potentia vel impotentia non sic sed a principiis naturae, et sic propria passio dicitur qualitas in ista specie naturalis potentia, ut risibile, flebile, disciplinabile. Nam per naturam habet homo talem potentiam, et non est habitus vel dispositio.

368. [De tertia specie] In tertio textu Aristoteles loquitur de tertia specie qualitatis quae est passio vel passibilis qualitas, quae distinguuntur penes hoc quod passio sit quae cito transit, et passibilis qualitas, quia durat. Unde ait Augustinus in suis *Catbgoriis*, cap. 12: “hae igitur qualitatis (loquens de palore et rubore, albedine, et nigredine), si in corpore perseverent, quia secundum eas quales dicimur ipsae quoque qualitates passivae censentur. Sin vero ad breve tempus extiterint aut cito discedant, passionem eas potius nominamus”. Haec ex Augustino. Itaque passio vocatur quando cito transit, ut rubor ex ortus in facie ex verecundia, vel pallor ex metu subito. Et vocatur passibilis qualitas, quia perseverat, ut albedo, nigredo, calor, et caeterae, sed quia hoc quod est [f51r1] durare vel non diu constituit essentialem differentiam sub una specie collocantur. Non enim magis est homo, qui per centum vixit annos, quam qui solum duravit per diem.

369. [Qualitates primae et secundae ponuntur in hac tertia specie] In hac ergo specie ponuntur omnes qualitates quae primae vocantur et secundae; in secunda specie sit posita etiam omnia objecta sensuum exteriorum, ut omnes colores, omnes soni, omnes sapes; et omnes tangibiles qualitates; et crasum, subtile, durum, molle lubricum, aridum, rarum, spissum, grave, leve quae dicuntur qualitates secundae; licet molle et durum, in secunda specie sit positum. Nam ibi ponuntur ut dicunt naturalem potentiam vel impotentiam ad resistendum; hic vero, ut important quasdam secundas qualitates, tactu perceptibiles. Sicut non repugnat secundum aliam et aliam considerationem unam rem poni in diversis praedicamentis, neque repugnat unam qualitatem in diversis speciebus poni qualitatis. Sic rarum et densum, secundum quod important quendam situm partium, secundum elongationem vel compressionem, ponuntur in praedicamento situs, sed prout tactu percipiuntur in hoc praedicamento et in hac tertia specie sunt.

370. [Passibiles qualitates] Istaee vocatae sunt passibiles qualitates quia unaquaequam earum efficit in sensu passionem, ut color in visu, ipsam movendo potentiam, et odor in sensu odoratus, et sic de aliis sensibus. Non enim eo dicuntur passibiles, quia subjectum in quo sunt ab eis aliquid patitur; sed in isto sensu dicto. Et hoc potest dupliciter contingere, causant enim passionem in sensu, vel penes hoc quod species diffundunt et recipiuntur in objecto, et illa specierum receptio; dici potest passio. Vel potest contingere, quod ipsis receptis speciebus: sequitur in sensu operatio per praesentiam sui objecti. Ex quo si sit delectabili, causatur passio gaudii. Et si sit triste et non gratum, causatur tristitia; sicut ex hoc quod quis bonum audit sonum gaudet, si tamen malum tristatur; et de odore similiter et gustu dicendum.

371. In hac specie tertiae includuntur omnes animae passiones, quae vocantur amor, desiderium, gaudium, delectatio, timor, odium, tristitia, spes, et dolor, ira audacia.

372. In hac oportet etiam collocare omnes actus potentiarum tam animae quam corporis, ut omnes volitiones, intellectiones, memorations, et sensationes tam interiorum sensuum [f51r2] quam exteriorum. Haec omnia videntur esse passionibus similia, quia transeunt et non durant, neque est in qua specie ponantur congruentius quam in ista. Et similiter impetus impraessus ab exteriori, et qualitas quae a corporibus caelestibus. Et aliqui ponunt hic species intelligibiles et sensibiles, quas nos in prima specie posuimus, quia sunt similiores habitibus quam actibus.

373. [De quattuor specie] In quarto textu Aristoteles agit de quarta specie qualitatis quae est forma et figura, et in Aristoteles sic legitur. Figura et quae circa unumquodque constans forma. Et sic priori loco poni debet figura, et secundo loco forma. In Graeco sic habetur “tetarton de genos pititos schima che i peri ecaston ypar xusa morfi”; ad litteram est: “quartum genus qualitatis est figura; et quae circa unumquodque est forma”.

374. Sub hac specie continentur omnes figurae et formae tam naturales quam artificiales, ut formae seu figurae equi, asini, arboris, lapidis, metalli et rei artificialis, ut lecti, domus, templi, statuae.

375. [Diferentia inter figuram et formam] Differentiam inter figuram et formam aliqui assignant, ut Boetius figuram dicit triangulum et formam eo esse, quod sic illae lineae dispositae illam faciant figuram (ut ita dixerim), ut ipsa figura vel pulchrior vel mediocris vel alio quoddam modo constituta, qualitas nominetur, sicut dicimus hominem pulchrum, quia habet talem membrorum dispositionem et delineationem.

376. Alii vero figuram ad artificialia referunt et formam rebus naturalibus dicunt convenire. Sed tamen hoc non semper verum, confunduntur enim vocabula saepe.

377. Vel dicito figuram esse ipsam rei formam prout abstrahit ab ente naturali mobili, puta, ligno vel ferro et coetera. Forma vero est figura rerum artificialium aut naturalium, ut domus, statua, ac si essent nomina simplicia significantia formas naturales seu figuras. Et hoc

videtur sentire Aristoteles V *Metaphisicae*, text. 19, vocans hanc species qualitatis immobilia mathematica, id est, figuram, prout abstrahit a motu, de quo latius in sequenti quaestione.

378. In hac specie ponuntur omnes species geometricae sive sint perfectae sive imperfectae. Illae vocantur perfectae quibus non potest fieri additio, et suis terminis constant, ut figura triangularis et quadrangularis.

379. Imperfectae sunt quibus manente specie potest fieri additio vel subtractio, ut rectitudo, curvitas, concavitas, convexitas, et caetera, de quibus alibi.

I

380. Sed pro clariori intelligentia huius praedicamenti quaeritur, utrum quae ab Aristoteles hic sunt tradita, sint convenienter posita. Et videtur quod non.

381. [Primum argumentum] Primo, quia species quattuor qualitatis non sunt sufficienter posita, quia omnis qualitas disponit subjectum per modum habitus, et omnis est activa, et sic potentia omnis est terminus passionis quia producta per alterationem et omnis est subjecti forma. Ergo non convenienter distinguntur quattuor species, sed coincidunt omnes.

382. [Secundum argumentum] Secundo sic, habitus ab habendo dicitur sed habitus ponitur praedicamentum distinctum; ergo non congruens in prima specie qualitatis.

383. [Tertium argumentum] Tertio caliditas et frigiditas, ponuntur ab Aristoteles. In prima specie; ergo male collocantur in tertia. Nam prout dicunt convenientiam ad subjectum in prima ponuntur.

384. [Quartum argumentum] Contra quartam proprietatem, quia vel forma illic sumitur generaliter, et sic non est quarta species, cum omnis qualitas sit forma; vel specialiter capitur pro figura quantitatis, et sic nulla erit differentia inter figuram et formam. Et sic illa species non bene posita est per duo membra distincta.

385. [Quintum argumentum] Contra illud quod dicit in textu circa secundam proprietatem “quod intenditur et remittitur et caetera”, aut intensio per additionem gradus ad gradum sit, aut per maiorem radicationem in subjecto; si primum iam non maneret eadem qualitas. Si secundum illud est generale omnibus accidentibus magis vel minus radicari; ergo non est proprium.

386. In contrarium est Aristotelis auctoritas.

387. [Notandum] Est considerandum Aristoteles in isto textum post qualitatis definitionem quam posuit per quale tamquam per notius (ut diximus) in quattuor species divisisse et sufficienter et ordinate, ut bene Doctor sanctus Ia IIae, q. 49, a. 2, loquens de habitibus, probat. Quia ratio qualitatis est esse modum saubstantiae, quae est mensura rei vel terminatio alicuius potentiae rei. Hoc enim sonat modus rei. Et quia potentia materiae per formam terminatur, differentia substantialis rei, ut rationalitas in homine, quia a forma sumitur, dicitur qualitas, licet sit substantialis. Sic modus accidentalis, terminans aliquam potentiam subjecti, appellatur qualitas. Iste modus potest sumi vel in ordine ad naturam subjecti vel in ordine ad quantitatem subjecti. Si in ordine ad naturam, ponitur prima species qualitatis. Nam dispositio et habitus ipsam perficiunt naturam. Sic ait Aristoteles habitum esse dispositionem perfecti ad optimum, si sit habitus virtutis. Item quia prima perfectio naturae in vita consistit. Sanitas ergo ut dicit debitam humorum proportionem: hanc perfectionem praestat naturae. Et in quantum anima est rationalis, perfectio eius est per habitum et intellectus et voluntatis. Et sic in prima specie ista ponuntur. Et consequenter opposita debeant fieri circum idem, in eadem specie contraria istis ponenda sunt.

388. Si sit determinatio subjecti secundum actionem, ponitur naturalis potentia vel impotentia in secunda specie qualitatis. Si sit quantum ad principium, si sit quantum ad terminum

actionis, ponitur tertia species qualitatis. Et si modus sit determinatio subjecti quoad quantitatem, ponitur quarta species, forma et figura. Et quia natura subjecti praesupponitur ad actionem et passionem et quantitatem, praesupponitur prima species omnibus. Et quia actio passioni, secunda, tertiae, et sic de aliis. Ecce quomodo positae sunt quattuor species qualitatis et dispositae ab Aristoteles sufficienter.

389. [Ad quaestionem] Conclusio est affirmativa ad quaestionem responsiva: ibi ab Aristotele tradita et posita sufficienter esse numerata, quod per amplius in argumentorum solutione probatur.

390. [Ad primum] Ad primum, conceditur omnem qualitatem quia accidens esse subjecti dispositionem, tamen quia alia et alia est dispositio, scilicet, vel ad actionem vel passionem vel quantitatem, ponitur alia et alia dispositio, et sic alia et alia species qualitatis.

391. [Ad secundum] Ad secundum Sanctus Thomae Ia IIae, q. 49, a. 1, respondet distinguendo ly “habere”. Et est doctrina Aristotelis V Methaphysicae, text. 28, “habere” uno modo idem est quod habitio, qua una res aliam habet inter quas sola mediat relatio, ut possessionis aut quaevis alia, ut habere servum. Et sic non ponitur speciale praedicamentum, sed pertinet ad post praedicamenta. Secundo modo “habere” dicit habitationem qua una res habet aliam inter quas aliquid mediat per modum actionis aut passionis, licet non sit vera actio, ut esse vestitum, esse armatum. Nam hoc dicit habere vestem vestitam et non habere primo modo. Et sic constituit “habere” praedicamentum distinctum.

392. Tertio modo, habitio vel habitus sumitur pro qualitate qua res aliquid se habet in se ipsa vel in ordine ad aliud convenienter ad naturam suam. Et sic habitus vel habere pertinet ad primam speciem qualitatis. Quibus notates, solvitur argumentum secundum, quod licet habere vel habitus sit distinctum praedicamentum, sed tamen ut hic sumitur in prima specie qualitatis, non est habitus distinctum praedicamentum.

393. [Ad tertium] Ad tertium, verum esse frigiditatem et calorem poni in tertia specie qualitatis, pro quanto sunt passibiles qualitates, tamen non obstat quin etiam ponantur in prima specie, quia si calor sit qualitas radicata in subjecto et sic firmata ut non possit moveri a subjecto, sicut ethica quae est calor confirmatus, et paralysis frigiditas perpetua, tunc debent calor et frigus, quae habent rationem habitus, poni non in tertia specie sed in prima. Nam per accidens ista effecta sunt habitus, et sic solutum est argumentum. Licet enim ibi ponantur calor et frigus in tertia specie, hic ponuntur in prima, sed non secundum eandem rationem, ut diximus in declaratione litterae; de quo vide Sanctum Thomam Ia IIae, q. 49, a. 2, ad 2.

394. [Ad quartum argumentum] Circa materiam huius argumenti quattuor, diversa et diversorum opinio, quibusdam dicentibus quod forma et figura eo differant quod forma sit modus quantitatis discretas, ut par et impar, et figura sit terminus quantitatis continuae, ut triangulus, etc., ut dicit Clichtovaeus. Sed tamen haec sine fundamento dicta sunt.

395. [Boetius] Boetius dicit quod forma accipitur pro qualitate a qua homines dicuntur formosi, ita ut forma sit decor superadditus figurae, sed tamen hoc non videtur, quia pulchritudo et deformitas ad primam speciem pertinent, quia dicunt rei convenientiam.

396. [Albertus] Albertus dicit quod forma et figura solum differunt ratione, ut forma dicatur rei figura, in quantum conveniens speciei et formae substantiali, et figura in quantum est terminus quantitatis. Sec hoc etiam est falsum, quia figura in quantum convenit speciei, dicit speciem qualitatis.

397. Sed tamen, ut videtur ex Aristotele, figura et forma differunt, quia figura dicit superficiem lineis certis terminatam, ut abstrahit ab hac vel ab illa materia, ut scilicet cadit sub consideratione mathematica. Et forma dicit figuram rerum naturalium aut artificialium. Haec est opinio magistri Soto in hoc loco, liceat aliquando figuram vocemus formam et e contra.

398. [Ad quintum] Pro solutione quinti argumenti, de cuius materia in *Physicis* latius, notandum quod suscipere magis vel minus, formaliter non est magis aut minus intenssum, ut aliqui putant, sed est quod nomen accidentis praedicatur cum magis et minus, aut cum comparativo. Et id circo concretum est quod recipit magis vel minus, et non abstractum. Unum enim album est alio albo albius et calidum est alio calido calidius, sed ipse calor vel ipsa albedo non est magis calida neque magis alba, licet dicatur intenssior calor vel intenssior albedo. Sic Beatus Augustinus in suis *Catgoriis*, cap. 12, ait: “sit regula qualitates ipsas magis vel minus non posse suscipere, ea vero quae ex his fiunt, comparata vel magis vel minus recipere posse”.

399. Et sic dicendum ex isto loco Aristotelis intensionem in qualitate non fieri per additionem gradus ad gradum sed penes maiorem radicationem in subjecto. Nam si fieret per additionem gradus, ipsa albedo diceretur magis albedo, sed non sic, sed album ipsum; ergo signum est quod intensio in ipsa albedine sit per hoc quod melius participatur a subjecto et melius actuatur subjectum per talem qualitatem. Et quando argumentaris quod hoc non sit proprium in specie qualitatis negamus, quia propria denominatio qualitatis importat hoc, ut magis vel minus denominet subjectum quod modificat, de quo albi latius in *Resolutionibus Theologicis*. Nam ibi disputandum, utrum intensio fiat penes maiorem radicationem, ut ait Sanctus Thomas, vel per gradus ad gradum additionem, ut tenent communiter philosophi.

De actione et passione Capitulum IX

Textus

400. Suscipit et ipsum agere pativae contrarietatem. Calefacere namque et frigefacere et caleferi et frigefieri et voluptate ac dolore affici, contraria sunt, quare contrarietatem suscipiunt. Gradus quoque suscipiunt, ut magis atque minus dicantur. Fit enim, ut magis quippiam minus ve calefaciat, et itidem calefiat; et doleat magis minusve; quare agere pativae gradus suscipiunt, uti diximus). De his igitur tot nobis sint dicta. Dictum est autem et de situm esse, in hisce quae diximus de iis quae sunt ad aliquid, denominativum ipsum a positionibus dicit. De caeteris vero, ut de quando, de ubi, et de habere, quia sunt manifesta, nil aliud dicitur quam ea quae in principio diximus; habere quidem indutum atque armatum esse significare; ubi vero, in Lycio esse, et caetera quaecumque de ipsis sunt dicta. De generibus ergo propositis ea quae sunt dicta sufficiant.

Glossa

401. Postquam Aristoteles tractavit late de quattuor praedicamentis (substantia, quantitate, ad aliquid et qualitate), solum duo verba addit agens de actione et passione, et relinquens alia quattuor praedicamenta intacta, vel quia non in usu vel quia facile cognosci possent. Verum Gilbertus Porretanus eddidit tractatum quem *Sex principiorum* nominat, in quo de sex praedicamentis agit, quae etiam principia dici possunt sicut praedicamenta, quia in eis fiat rei ultima resolutio. Nos ergo breviter de omnibus agemus.

I

402. Utrum sex praedicamenta quae restant, sint relationes aut dicant rem aut res absolutas.

403. Quaestio ista pro parte disputata est in praecedentibus, saltem ibi tacta, quando Scoti divisio posita est relationis, in intrinsecus advenientem et extrinsecus advenientem.

404. [Scotus] Ad quaestionem de mente Scoti solutio est sex praedicamenta dici relationes extrinsecus advenientes, ut ibi adduximus. Sed tamen sit conclusio ad quaestionem.

405. [Ad quaestionem] Sex praedicamenta non sunt relationes extrinsecus advenientes sed sunt res absolutae, et relativa secundum dici tantum.

406. Prima pars probatur: relatio secundum Aristotelem V *Metaphysicae*, text. 10, super actionem et passionem fundatur, sed una relatio non fundatur super aliam, ergo actio et passio saltem non sunt relationes. Et patet etiam hoc expresse, quia Aristoteles III *Physicorum*, text. 19, dicit quod actio est motus, sed motus non est relatio.

407. Secundo sic, quia “ubi” est esse in hoc loco, et “quando” esse hodie et “habitus” esse vestitum; haec autem ex sua significatione non dicunt relationem, quia esse hic significat rem absolutam, et esse vestitum habere vestem.

408. Secunda pars probatur. Nam in rebus tria possunt considerari, scilicet, vel id quod est substantia aut accidens, quod est formaliter in substantia. Res primi generis ponuntur in primo praedicamento quod est substantia. Res primi generis ponuntur in primo praedicamento quod est substantia, res secundi generis, in tribus aliis praedicamentis positus. Nam si accidens quod est in substantia, est absolutum est quantitas vel qualitas, et si relativum est relatio. Res tertii generis pertinent ad ista sex praedicamenta.

409. Et probatur quod sint relativa secundum dici solum. Patet nam relativa quae sunt secundum esse, sunt formaliter in suo subjecto, ut dictum est, sed extrinsecus circa subjectum, ut vestis non est [f53r1] formaliter in vestito, nec res in tempore nec in loco sed solum ista dicuntur secundum denominationem ab extrinseco, ut esse in isto loco vel in illo a tali vel tali loco, ut in ecclesia vel in domo. Et sic esse vestitum significat vestem ipsam, taliter se habentem in ordine ad vestitum.

410. Et sic sequitur quod quaerenti quid est esse vestitum utrum sit relatio, respondendum est quod non est relatio, sed est esse vestitum aut habere vestem, nec ulterius oportet respondere.

411. Oportet ergo de quocumque sex praedicamentorum aliquam dicere breviter, et primo de actione et passione.

412. [De actione et passione] Actio, inquit, Gilbertus vel factio est ratio seu forma per quam in materia subjectam denominamur agere vel facere, passio vero est affectus agentis.

413. [Notandum] Ad intelligendam hanc definitionem oportet considerare quod dato actio passio et motus sint una res materialiter, differunt tamen formaliter et pertinent ad diversa praedicamenta. Nam motus neque est in praedicamento actionis neque passionis, sed directe est postpraedicamentum, sed reductive est in praedicamento ratione sui termini; et sic motus augmentationis est in praedicamento quantitatis, et alterationis in praedicamento qualitatis. Cum ergo ignis calefacit lignum, ille motus est et dicitur actio in quantum procedit ab igne, et passio in quantum recipitur in ligno; et sic idem calor prout consideratur in igne est a quo actio; et potest dici actio et idem prout passio recipitur, passio agentis est. Verum licet actio et passio sint istae res absolutae, quia non possunt explicari nisi per respectus dicuntur relativa secundum dici solum.

414. [Duplex est actio] Actio est duplex, scilicet, animae et corporis. Corporis illa est quae in corpore subjectatur, ut calefactio actio; animae quae in anima, ut volitio, nolitio, intellectio, et caetera. Ubi actio est in quantum elicit, et passio in quantum recipit.

415. [Actio et passio suscipiunt contrarietatem] Proprietates actionis et passionis sunt quod suscipiunt contrarietatem, quod non est intelligendum de per se, sed ratione qualitatum contrariarum in quibus est actio vel passio, ut calefactio actio contraria est frigidationi, quae est actio. Sed tamen ipsae actiones secundum se, non habent talem [f53r2] contrarietatem nec hoc convenit omnibus actionibus, quia illuminatio actio non habet contrarium, sicut nec lumen; sicut describere in superficie triangulum vel circulum actio est quae non habet contrarium. Et tandem dicendum quod illae actiones quae imprimunt vel causant qualitatem, quae habent contrarium, etiam ipsae actiones ratione talium qualitatum habeunt contrarium.

416. [Suscipit magis vel minus] Etiam actiones suscipiunt magis vel minus, quae similiter proprietates sicut praecedens intelligenda est. Nam ignis qui fortior est, dicitur magis calefacere, et qui non aequè fortis, minus calefacere. Sed tamen hoc non competit actioni de per se sed ratione maioris vel minoris caloris.

417. Passio dicitur in ordine ad actionem, et sic passio est impressio actionis vel eius effectus. Non enim agens dicitur, nisi sit patiens, neque patiens nisi sit agens. Et sic neque actio ubi non est passio, neque proprie passio, ubi non est actio. Illa quae dicta sunt convenire actioni, scilicet, quod contrarietatem, et magis et minus recipiat ratione qualitatum, sic etiam de passione similiter dicendum.

418. [De praedicamento ubi] Praedicamentum “ubi” sumitur ut dicit locum in quo res est, ut in domo vel in templo, in aqua, vel in aere, sub recto, vel sub tecto, vel sub divo. Et definitur sic: “ubi”, ut dicit Gilbertus, est circumscriptio corporis ex circumscriptione loci proveniens. Nam “ubi” ex eo dicitur, quod est in tali loco aliqua res. Neque explicari potest sine respectu, ob id relativum est secundum dici.

419. Nonnulli dividunt “ubi” in simplex “ubi” et compositum, ut simplex dicatur habitudo alicuius locati ad locum simplicem et indivisibilem, ut est esse angeli in loco, cui non debetur certus locus determinatus, quia non habet quantitatem molis, per quam sit in loco. Vel etiam potest dari ei locus divisibilis sed tamen ipse indivisibiliter se habebit, ut quia esse in loco angeli est ratione suae operationis, “ubi” et eius substantia est, si in loco magno operatur, in illo loco dicitur esse.

420. Sed tamen indivisibiliter est in toto loco, quia non pars in parte, et totus angelus in toto loco. De quo sanctus Thomas Ia, q. 52, a. 1 et infra. Et sic posset dici de anima rationali, quae est definitive in toto corpore quod animat et informat, quae est [f53v1] tota in toto et tota in qualibet eius parte. Et Christus Iesus in venerabili et sacramentorum dignissimo Eucharistiae dicitur esse in loco indivisibiliter. Nam licet sit ubi species visibiles panis, tamen sic est in tota Hostia consecrata, quod sit in qualibet parte, quantumcumque minima. Aliter tamen quam anima in corpore quia illa ibi diffinitive, sed Christus solum sacramentaliter (de quo alias in *Resolutionibus Theologicis*).

421. “Ubi” compositum vocatur habitudo seu respectus ipsius loci divisibiles; ad locatum divisibile, sicut omnia corporea dicuntur esse in loco. Et hoc vocatur esse in loco circumscriptive; quia locatum circumscribitur a loco sic, quod pars locati est in parte loci, et totum locatum, est in toto loco (de quo in libris *De physico auditu* latius).

422. “Ubi” non habet contrarium, loquendo proprie de contrarietate, nam improprie ubi sursum est ubi deorsum contrarium. Physice considerando, possent illa dici contraria quia ex eis sumuntur motus contrarii.

423. “Ubi” non suscipit magis vel minus, nam supposito quod sit quis in domo et alius in templo non magis habet “ubi” unus quam alius. Et si unus sit in amplia domo et alius in angusta, non magis est in domo unus quam alius. Et si unus ad horam alius ad multum diem, non per amplius unus alio.

424. [Notandum] Hic est notandum quod “locus” ut ponitur in praedicamento quantitatis, differt ab “ubi” ut in isto collocatur. Nam locus ibi dicit quantitatem, solum non habendo respectum quod sit tale ubi, vel in ecclesia vel in domo vel Mexici vel Salmanticae; sed solum in quantum dicit ultimam superficiem corporis continentis, ut habetur IV *Physicorum*.

425. Sed tamen “ubi” significat esse in hoc aut illo loco, quod non potest explicari nisi in ordine ad aliquod punctum fixum, puta, quod sit in tali altitudine respectu centri terrae, quia altior est aer aqua. Vel in tali longitudine quae sumitur a certo puncto Orientis vel Occidentis. Vel in tali latitudine distans ab aequinoctiali, vel a Polo, sicut Mexicum est distans in longitudine a Toletum per septem horas fere. Et ab aequinoctiali distat Mexicum per 19 gradus, cum tamen Toletum per 41 gradus et 20 minuta. Locus tamen non significat talem respectum, nam etiam si tale punctum non sic tamen quis dicitur esse [f53v2] Mexici vel Hispani, in domo, vel in templo. Itaque distare taliter ab Oriente, est vere relativum secundum dici; sed tamen esse Salmanticae vel Mexici non est relativum, licet non posset explicari nisi per talem distantiam.

426. [De praedicamento quando] “Quando” est id quod ex adjacentia temporis relinquitur, ut esse hodie, vel fuisse heri et caetera. Nam sensus est quod “quando” dicit habitudinem quandam rei temporalis ad tempus per quod mensuratur.

427. Quando dividitur in quando simplex et compositum, ut simplex sit habitudo rei ad tempus indivisibile, ut esse angeli in aeviaeternitate, et esse hominis in hoc momento quae habent indivisibilitatem. Esse tamen in aeternitate proprie loquendo, non ponitur in hoc praedicamento, quia cum soli Deo conveniat esse sic in aeternitate, et ipse solus sit sua aeternitas, cum ipse non ponatur in praedicamento neque sus aeternitas poni debet.

428. Quando autem compositum est habitudo rei temporalis ad tempus divisibile, ut esse in hoc anno vel in hoc mense vel in hoc die vel in hac hora.

429. Non tamen est idem quando, ut est praedicamento distinctum, et tempus, ut esse species quantitatis, ut ibi diximus, nam tempus ut est de praedicamento quantitatis, solum mensuram in durationis dicit scilicet durare per mensem, vel per annum; sed quando est tali die natum, vel tali die mortuum fuisse, vel sedisse, vel legisse. Multum refert considerare de tempore, prout extrinseca mensura est rerum, quae tempore mesurantur, vel considerare quando factum est hoc heri; vel hodie, et coetera, ubi non quaero de duratione, vel mensura.

430. Quomodo distinguatur aeternitas et aeviaeternitas et tempus suo loco dicemus, et in phisicis et in theologicis, ubi erit sermo de Dei aeternitate.

431. [De praedicamento situs] Positio est quidam partium situs et generationis ordinatio, ut quod in homine sint partes sic dispositae et ordinatae, ut sic in loco superiori caput, et pedes, in infimo, et caetera, et hoc a natura sic determinatum est, ut partes sic se habeant et ordinem habeant inter se et ad ipsum cuius sunt partes.

432. [Notandum] Pro quo oportet notare quod “situs” in re dupliciter potest considerari. Uno modo, ut dicit situm sic ut totum respiciat, totum loco in quo disponitur et collocatur res, a quo circumscribitur; et pars partem respiciat. Pars (inquam) locati Et sic res dicatur habere situm in ordine ad locum, et isto modo situs pertinet ad praedicamentum quantitatis.

433. Alio modo “situs” capitur, prout dicit dispositionem partium alicuius totius non in ordine ad locum sed in ordine ad se et in ordine ad totum. Ut alia est consideratio capitis in quantum in tali loco supereminente est in ipso homine quam sit ipsius, ut est in tali loco, ubi totum est. Secundum ergo ordinem quem pars habet ad partem in situ, et pars ad totum, dicitur situs, et constituit hoc praedicamentum distinctum. Non obstante dicat de Castro in suis *Praedicamentis*, et Soto, quod situs dicat ordinem partium partium totius ad partes loci; sed debet intelligi pro quanto partes ad invicem positae et sitae, sic etiam ad locum ordinem habent.

434. [De praedicamento habitus] “Habitus” est corporum et eorum quae circa corpus sunt adjacentia, ut esse vestitum, esse armatum, coronatum, galleatum, anulatum et esse calceatum, et sic de aliis.

435. Habitus potest suscipere magis vel minus sed improprie valde. Recipit (inquam) ut si quis habens duas tunicas, dicatur magis alio vestitus; et sic habitus maior sicut improprie dicemus magis patrem qui decem habet filios quam qui duos.

436. Habitus non recipit contrarietatem, quia calceatio non est contraria pileationi, vel anullationi. Et sic est finis praedicamentorum.

Capitulum decimum De oppositis

Textus

437. [f54r2] De oppositis autem quot modis opponi soleant, de inceptis dicendum esse videtur. Opposita naque modis quattuor opponi dicuntur, aut ut ea, quae sunt ad aliquid, aut ut contraria, aut ut habitus, et privatio: aut ut affirmatio atque negatio. Atque ut in summa dicam: duplum, et dimidium; ut ea quae sunt ad aliquid; bonum et malum, uti contraria; caecitas atque visus, ut habitus et privatio; sedere, et non sedere; ut affirmatio atque negatio; opponuntur.

438. [Textus 2] Quae igitur ut ea quae sunt ad aliquid opponuntur, ea id, quod sunt oppositorum esse; aut aliquo alio modo ad illa dicuntur; ut duplum dimidii; id quod est; alicuius dicitur duplum; et scientia scibili eodem opponitur modo; atque ipsa id, quod est, scibilis dicitur esse; et scibili etiam id, quod est, ad oppositum, ipsam, in quam, scientia, dicitur scibile. Quae igitur ut ea quae sunt ad aliquid opponuntur; ipsa id quod sunt aliorum esse; aut aliquo alio modo vicissim dicuntur. Ea vero quae ut contraria opponuntur, nullo pacto legem hanc habeunt; neque enim bonum mali dicitur bonum; sed contrarium; neque album nigri dicitur album, sed contrarium; quare oppositiones hae differunt.

439. [Textus 3] Atqui contraria quidem, quae talia sunt ut ipsorum alterum necessario rebus iis insit, in quibus aptum est fieri, aut de quibus praedicatur; ea nullum prorsus medium [f54v1] habent; quorum autem alterum inesse non necesse est; inter haec aliquid omnino medium cadit; veluti sanitas ac morbus in animalis corpore fieri apta sunt, atque alterum insit animalis in corpore, sanitas inquam aut morbus, necesse est, et de numero par atque impar praedicatur, et alterum par aut impar insit numero necesse est, atque nullum inter haec, aut inter par et impar; aut inter sanitate ac morbum, medium cadit. Atquorum alterutrum inesse necesse non est; horum medium est aliquid; ut album et nigrum in corpore aptum est fieri; et non necesse est in corporum alterum horum inesse; non enim omne corpus aut album aut nigrum est. Vitiosum quoque studiosumque; de homine quidem caeterisque cum pluribus praedicatur; at non necesse est alterum illis inesse, de quibus haec praedicari possunt; non enim omnia aut vitiosa sunt; aut studiosa, atque est inter hoc medium sane; fuscum quidem et flavum, caeterisque tales colores, inter album et nigrum; id autem quod neque vitiosum est, neque studiosum, inter vitiosum ac studiosum. In quibusdam igitur media nomen habent; ut fuscum, pallidum, rubrum, caeterisque tales colores, qui medii sunt inter album et nigrum, in quibusdam vero nomine quidem non est facile medium assignare, utriusque tamen extremorum negatione ipsum medium definitur ut id quod neque bonum est neque malum, neque justum neque injustum.

440. [Textus 4] Privatio atque habitus dicitur quidem circa quippiam idem; ut visus et caecitas, circa oculum; ut simpliciter autem dicam in quo solet habitus fieri, et circa id utrumque ipsorum dicitur. Atque privatum esse dicimus unumquodque eorum, quae susceptiva sunt habitus, non quovis modo, sed in eo vel in quo consuevit esse, vel quando [f54v2] illud consuevit ipsum habere. Edentulum enim non ex eo dicimus, quia dentes non habet; et caecum itidem non ex eo quia visum non habet; sed quia non habet; cum est aptus habere; sunt enim, quam orta non continuo visum dentesque habent; at non edentula aut caeca dicuntur. Privatum autem esse, habitumque habere, non est privatio atque habitus; nam visus quidem est habitus, caecitas vero privatio. At habere visum non est visus, neque caecum esse caecitas est; etenim caecitas est privatio quaedam; caecum autem esse; est privatum esse; et non privatio. Praeterea si caecitas idem esset ac caecum esse; utraque profecto de eodem praedicarentur; at homo dicitur quidem caecus, caecitas autem nullo dicitur pacto. Et ipsa tamen privatum, inquam esse,

habitumque habere; per inde ut privatio atque habitus opponi videntur; modus enim oppositionis idem est. Nam ut caecitas et visus sic et caecum esse ac habere habitum opponuntur.

441. [Textus 5] At enim neque etiam id quod sub affirmatione negationeque est, affirmatio est atque negatio. Affirmationem namque negationemque orationem esse constat, alteram affirmativam alteram negativam; at nihil eorum quae sub affirmatione negationeque cadunt, oratio est, ut patet. Dicuntur tamen et haec ipsa per inde opponi; atque affirmatio negatioque opponuntur; et in his enim idem oppositionis est modus. Nam ut affirmatio, veluti sedet, opponitur sic et res quae sub utrumque cadunt, sedere inquam et non sedere, sibi mutuo adversantur.

442. [Textus 6] At vero privationem ac habitum non esse opposita sic, ut ea quae sunt ad [f55r1] aliquid, patet, non enim ipsum id quod est oppositi dicitur esse, visus enim non est caecitas visus, neque ullo alio sed illam dicitur modo; similiter neque caecitas visus caecitas diceretur; sed caecitas ipsa, privatio quidem quidem dicitur visus; caecitas autem visus non dicitur, neque visus dicitur caecitas. Praeterea universa quae sunt ad aliqui; ad ea sane dicuntur; quae convertuntur; quare si caecitas es iis esset quae sunt ad aliqui; et illud ad quod ipsa dicitur profecto converteretur; at non convertitur; non enim visus caecitas dicitur visus.

443. [Textus 7] Atqui neque per inde atque contraria privationem ac habitum oppositionem subire ex eo perspicuum tunc videtur, quod contrariorum quae medio vacant; alterum in his quibus apta sunt esse, aut de quibus praedicatur inesse semper necesse est, inter enim ea medium nullum cadere diximus, quorum alterum inesse susceptivobnecesse est; ut in sanitate ac morbo, in pari ac impari, interui licet. Quorum autem est ad aliquid medium, nunquam horum alterum omni inest necessario. Neque enim album aut nigrum, neque calidum aut frigidum esse, omne quod horum susceptivum sit. necesse est, nam ut inter haec medium aliquod cadat, nihil sane prohibere videtur. Et insuper ea diximus medio vacare; quorum alterum non necesse est esse in susceptivo. nisi in hisce in quibus unum inest natura; ut igni caliditas inest, et nivi albedo. In his enim alterum diffinitive; utrumvis susceptivo inesse est. Non enim aut ignem frigidum, aut nivem esse nigram contingit; itaque non omni susceptivo inesse alterum contingit; sed illis tantum quibus unum natura inest, atque unum diffinitive, non utrumvis.

444. In privatione autem atque habitu neutrum dictorum est verum, neque enim alterum [f55r2] ipsorum semper inesse necesse est, quod nam nondum aptum est visum habere, id neque caecum dicitur, neque visum habere, id neque caecum dicitur, neque visum habere, quare non ex iis erunt contrariis, quae mediis vacant; sed nec ex iis, quae medium habent; quoniam omni susceptivo, ipsorum alterum insit necesse est; cum enim est aptum visum habere, tunc aut caecum; aut visum habere dicitur; atque horum alterum non diffinitive sane, sed utrumvis sine discrimine ullo dicitur; at in hisce contrariis quae medio non vacant, nunquam sit ut alterum insit omni sed quibusdam; atque hisce alterum diffinitive, et non utrumvis. Quare patet, neutro modo privationem, et habitum, per inde atque contraria oppositionem subire.

445. Praeterea inter contraria quidem, sit modo quod ipsa recipere possit fieri conmutatio potest, nisi unum ipsorum natura: cuiusmodi ut igni caliditas insit. Potest enim sanum aegrotationem subire, et frigidum calidum, et album effici nigrum. ex studioso quoque vitiosus, et e vitioso studiosus evadere potest; vitiosus enim si moribus praestabilioribus praeceptisque instituat, aliquid saltem in probitate incrementi suscipiet. Quod si parum licet incrementi semel susceperit, patet aut penitus illum mutari; aut ingentia incrementa suscipere posse. Semper nam habilis magis ad consequendam ipsam virtutem jumpo parvo etiam incremento sit; quare verisimile est maiora quoque illud incrementa suscipere; quod quidem si semper ita fiat, in contrarium penitus habitum deducetur; nisi tempore fortasse excludatur. In habitu vero privatione fieri non potest, ut conmutatio unquam efficiatur; ex habitu namque quamquam

ad privationem mutatio sit; [f55v1] ad habitum certe ex privatione fieri nequit; □ non enim quisquam caecus factus visum unquam recuperavit, neque calvus factus comam, neque edentulus ullus dentes emisit.

446. [Textus 8] Atqui patet, et ea quae ut affirmatio negatioque opponuntur, nullo dictorum modo oppositionem subire. In his enim solis alterum verum, alterum falsum esse necesse est; quod neque in contrariis; neque in relativis, neque in habitu privatione necesse est, semper alterum verum, alterum falsum ut sit. Sanitas enim, ac morbus contraria sunt, et neutrum ipsorum verum est, aut falsum; similiter et duplum et dimidium relative quidem opponuntur, neutrum tamen verum est, aut falsum; caecitas etiam, atque visus habitus quidem; et privatio sunt; ut patet; at neutrum verum est, aut falsum. Omnino autem nihil eorum, quae nulla cum complexione dicuntur; verum est, aut falsum. At universa, quae dicta sunt, sine complexione dicuntur. Equidem id ipsum in hisce contrariis maxime accidere videbitur, quae cum complexione dicuntur enim Socratem, et aegrotare Socratem, contraria sunt. At neque in hisce necessarium est, alterum verum, falsum alterum esse. Nam si existat quidem Socrates alterum verum, alterum falsum erit; si vero non existat, ambo falsa erunt ut patet. Si enim Socrates omnino non sit, neutrum erit verum, neque aegrotare ipsum, neque valere. In privatione quoque, ac habitu si Socrates omnino non sit, neutrum verum erit; si sit, non semper alterum erit verum, alterum falsum. Visum enim habere Socratem et caecum Socratem esse, ut habitus, atque privatio opponuntur; et si sit Socrates; non necesse est alterum verum, alterum falsum esse. Quo [f55v2] enim tempore nondum est aptus habere, utrumque est falsum. Si omnino non sit, falsum etiam erit utrumque, et visum ipsum habere, et caecum esse. In affirmotione vero negatione, semper sive sit, sive non sit, alterum erit falsum, alterum verum. Horum enim, aegrotare, inquam, Socratem, et non aegrotare Socratem, sive sit, sive non sit Socrates, alterum verum, alterum falsum esse patet. Si enim non sit, aegrotare illum est falsum, non aegrotare verum, quare hisce solis hoc competit alterum, inquam, ipsorum verum esse, alterum falsum; quae ut affirmatio atque negatio opponuntur.

447. [Textus 9] At vero malum quidem bono necessario contrarium est; quod quidem esse patet inductione. Morbus enim sanitati; et justitiae injustitia; et fortitudini timiditas adversatur; et in caeteris simili modo. At malo interdum bonum; interdum malum contrarium est; defectui enim; qui quidem est malum; exuperatio quae quidem et ipsa malum est; contrarium est; similiter et mediocritas; quae quidem est bonum; utrique adversatur; ut patet. In paucis tamen id ipsum esse videtur; sed in plurimis malo bonum semper contrarium est. Praeterea non necessarium est; si contrariorum alterum sit; et reliquum esse. Nam si omnes sint sani; sanitas quidem erit, morbus vero non erit; similiter si sint omnia alba, albedo quidem erit, nigredo vero non erit. Praeterea si Socratem valere contrarium est huic, Socratem aegrotare, fieri vero non potest ut ambo simul eidem insint; impossibile est si contrarium alterum sit; et reliquum etiam esse. Nam si stat valere Socratem; aegrotare Socratem stare non potest. Patet etiam; et circa idem aut specie aut [f56r1] genere contraria fieri solere; ut morbum quidem et sanitatem in animales corpore; albedinem autem et nigredinem in corpore absoluti, justitiam vero et injustitiam in hominis anima. Contraria insuper omnia, aut eodem in genere, aut contrariis in generibus esse; aut ipsa genera esse necesse est; nam album quidem, et nigrum, eodem in genere sunt, color enim ipsorum est genus; justitia vero ac injustitia, sub generibus contrariis collocantur; alterius enim virtus; alterius vitium est genus, ut patet; at bonum et malum, non sunt in genere; sed aliquorum ipsa genera sunt.

Glossa

448. Inter postpraedicamenta primum locum obtinet de oppositis consideratio. Et sicut illa quae praecambula erant ad praedicamenta, antepaedicamenta sunt dicta, sic ista quae consequuntur praedicamenta, postpraedicamenta vocantur. Et vere edita ab Aristotele, licet Andronicus, ut refert Boetius, id negaverit. Verum ordo et elocutio ostendunt: sapere salivam ipsius.

449. Quinque ponuntur postpraedicamenta, scilicet, oppositio, prius, simul, motus et habere. Quorum tria quae priori loco posita sunt, conditiones generales omnium praedicamentorum habent. Nam inter se omnia oppositionem habent, quia sunt primo diversa et habent naturae ordinem. Substantia enim quantitate prior est, et quantitas qualitate, et oppositio privativa in differentiis divisivis invenitur. Corporeum et incorporeum in substantia. Continuum et discretum, in quantitate; contrarietas in qualitate, et ad aliquid opposita, in ipso praedicamento ad aliquid. Et prius est genus quam species. Nam licet sint simul tempore, motus proprie sumptus consequitur tria praedicamenta, scilicet, quantitatem, qualitatem et ubi. Et habere convenit substantiae, ut habere serum, habere qualitatem, et caetera.

450. [f56r2] Circa litteram Aristotelis, in primo textu notanda est sufficientia oppositionis, nam vel est inter ens et non ens, et sic est contradictio. Aut inter ens et non ens in subjecto apto nato, et sic est privativa oppositio. Aut est inter ens et ens, quae mutuo se expellunt, et sic est oppositio contraria. Aut inter ens et ens, quae mutuo se respiciunt, et sic est relativa oppositio. Et si fiat consideratio proprie contradictoria, est maxima oppositio.

451. An vero oppositio dicatur univoce de omnibus quattuor modis, Petrus Bruxellis dicit quod analogice. Sed de tribus non est dubium, nam cum oppositio dicat impossibilitatem simul existendi in eodem subjecto, et tribus modis oppositurum, id ex aequo conveniat, univoce oppositio de eis dicitur. Sed relative opposita non sunt simpliciter opposita, sed secundum quid, id est respectu ejusdem. Est enim idem pater et filius respectu diversorum.

452. [De contrariis quaedam immediata, alia mediata.] Circa contraria notare oportet quaedam dici contraria immediata, alia mediata. Illa dicuntur immediata quae sic se habent quod alterum eorum inesse necesse est, et medium non datur, ut sunt aegrum aut sanum. Nam animal esse aegrum vel sanum necesse est, et inter haec medium non datur. Similiter de numero est verum quod sit par vel impar neque medium dari potest.

453. Mediata contraria alia sunt, inter quae est médium, ut album et nigrum non est necesse alterum inesse, quia potest esse fuscum. Item neque est necesse frigidum aut calidum esse, quia potest esse tepidum. Ubi ergo repetiri potest medium inter contraria; ibi non sunt contraria immediata, sic quod unum inesse sit necesse. Boetius dividit etiam haec mediata contraria, ut quaedam sint quae solunt unum habent medium, ut frigidum et calidum, solum habent tepidum. Alia quae plura habent, ut album et nigrum habent colores medios plures. Et etiam ponit aliam divisionem, ut quaedam sint media quibus nomen sit impositum, alia sint quae non habent propria nomina.

454. Circa opposita privative notandum quod caecus et videns sic opponuntur, ut caecus dicat privationem in subjecto apto nato, nam lapis non dicitur caecus sed non videns, quia [f56v1] non est aptus. Et requiritur id in tempore determinatio per natura, sicut catulus ante nonum diem non dicitur caecus, esset tamen si post nonum diem non videret. Similiter parvulus infans non dicitur edentulus si ante tempus a natura determinatum, careat dentibus, sed dicitur si post illud tempus non habeat.

455. Est tamen notanda differentia inter contraria et privative opposita, quia in contrariis sit ab uno in alium regressus, ab albo in nigrum, et a nigro in album, ubi alterum necessario non inest per naturam, ut est nigredo in corvo et frigiditas in aqua, et caetera; sed in privative oppositis ab habitu ad privationem sit transitus, non tamen a privatione ad habitum per naturam, nam

caecus non sit per naturam videns, et si videns fiat caecus, licet divina virtute id fieri valeat, sicut et per miraculum saepe factum est.

456. Etiam circa hoc considerandum quaedam esse privative opposita, in quibus potest fieri transitus, sicut in contrariis contingit, sicut lumen et tenebrae opponuntur privative, et sit transitus ab habitu ad privationem et rursus a privatione ad habitum; fiunt enim circa idem subjectum nempe circa aerem, qui ex tenebroso illuminatus fit, et ex sciente ignorans per aegritudinem, sicut ex ignorante sciens per acquisitionem.

Capitulum IX De modis prioris

Textus

457. Prius quippiam alio quattuor dicitur modis. Primo quidem, et et proprissime tempore, quo pacto quippiam antiquius aliquo, et vetustius dici solet; quia nemque plus est temporis, ideo antiquius atque vetustius dicitur. Secundo vero, id quod non convertitur essendi consequentia; quo pacto unum duobus est prius, nam si sint duo, et unum continuo [f56v2] sequitur esse; at si unum sit, non necessario sequitur duo esse. Quare hoc posito, non convertitur consequentia; ut illud sit. Prius autem id esse videretur; quod essendi consequentia non convertitur. Tertio modo, ordine quodam dicitur prius ut in scientiis atque orationibus intueri licet. In demonstrativis enim acientis, prius est nimirum; atque posterius ordine; elementa namque delignationibus ordine priora sunt, quippe cum principia priora sint ordine conclusionibus contemplandis; et in Grammatica syllabis priora sunt elementa, in orationibus etiam exordium simili modo narrationem ordine antecedit. Praeterea id quod est praestabilius honorabiliusve, prius natura esse videtur. Vulgus etiam eos, qui sunt honorabiliores quosque magis amant, vocare priores, consueverunt quam hic modus pene omnium alienissimus esse videtur. Tot igitur fere sunt modi prioris qui dici solet. Videbitur autem et ultra iam dictos, alios quidam esse prioris modos; eorum enim quae essendi consequentia convertuntur, alterum quod est causa quovis modo, ut alterum sit, prius natura non incongrue dici potest; atque esse quaedam talia, patet. Esse enim hominem, ad orationem de ipso veram, essendi consequentia sane convertitur; nam si sit modo; vera est ea oratio, qua homo dicitur esse; et e contra homo perfecto est; si vera est ea oratio; qua hominem dicimus esse. Atque oratio quidem vera; ut res sit nullo pacto est causa; res tamen aliqua ex parte ut sit oratio vera, causa esse videtur. Ex eo namque quia res est, aut non est, oratio vera dicitur; aut falsa; quare sit, ut quinque modis ipsum prius dicatur, ut patet.

Capitulum XII De modis simul

Textus

458. [f57r1] Simul autem ea simpliciter, propissimeque dicuntur, quorum generatio est tempore in eodem; neutrum enim ipsorum prius, aut posterius est. Atque haec tempore simul dicuntur; natura vero ea dicuntur simul dicuntur; natura vero ea dicuntur simul, quae essendi quidem consequentia cum convertantur neutrum, tamen, ut sit alterum causa est; ut in duplo dimidioque intueri licet; haec nam convertuntur. Nam si duplum est. dimidium est, et si dimidium est, duplum est; neutrum tamen est causa ut alterum sit. Ea praeterea quae eiusdem generis divisione sibi opponuntur, simul esse dicuntur natura. Dicuntur autem eiusdem generis

divisione opposita sibi, quae in eadem sunt divisione; qualia sunt, volatile grassibile, atque in aquis degens; haec enim sub eodem genere contra se sunt divisa; quippe cum animal in haec, ut patet, distribuatur, nihil que horum aut posterius, aut prius sit, sed natura talia simul esse videantur. Dividi etiam unumquodque talium in species rursus potest; ut volatile, terrestre, aquaticum; qua quidem et ipsa simul natura erunt; qua sub eodem genere collocata, in eadem sunt divisione, Genus tamen specie prius est semper, non enim in consequentia sit ab illo conversio. Nam si volatile est, animal est; at si animal est, non necesse est volatile esse; simul igitur dicuntur natura, ea, quae in essendi quidem consequentia convertuntur; nullo tamen pacto alterum causa est ut alterum [f57r2] sit; et ea quae sub eodem genere collocata; contra se se sunt, divisa. Absolute autem simul sunt, ea quorum generatio eodem in tempore est, ut prius est dictum.

Glossa

459. Circa id quod dicitur de modis simul et quod illud dicitur alio prius natura, quod licet convertatur essendi consequentia, est nihilominus causa alterius, ut esse hominem, prius natura est quam quod oratio sit vera.

460. Haec definitio est notanda, quia prioritas naturae non est prioritas in quo, hoc est, prioritas non est explicanda per ly “in” sed per ly “quia”. Nam Sol est prius natura lumine suo quod ei est coevum, sed si quis inferat eo quod sit prius natura, quod in aliquo priori est Sol in quo non est lumen, non recte argumentabitur. Fallacia enim erit. Ait enim Aristoteles quod prius natura subsistendi consequentia dicitur cum posteriori. Et sic non datur sit in aliquo priori in quo non sit aliud, sed nil aliud est Solem esse priorem natura, quam hanc causalem esse veram: quia sol est, lumen est. Et similiter rationale est prius risibile, haec est enim vera, quia rationale est, risibile est. Si in eodem instanti quo Adam est creatus, esset creata propositio “homo est”, prius natura fuisset Adam quam veritas propositionis; et tamen nulla esset prioritas in quo. Ex quo advertendum prioritatem originis in divinis non dici prioritatem in quo, immo neque prioritas naturae, ut dicit causam, ibi reperitur, quia licet Graeci concedant causam Patrem, non tamen Pater est causa Filii, sed solum dicitur Pater prior origine, quia a Patre Filius, et non e converso, ut dicatur prioritas a quo et non in quo, de quibus omnibus in I *Sententiarum* late disputabimus in nostris *Resolutionibus Theologicis*.

Capitulum XIII De speciebus motus

Textus

461. [f57v1] Motus species sunt sex generatio, corruptio, accretio, decretio, alteratio et ea mutatio quae loco accomodatur. Atque caeteri quidem motus, ut patet, diversi sunt, non enim corruptio est generatio neque accretio est decretio neque ea mutatio, quae loco accomodatur caeterique motus similiter; de alteratione vero dubitatio quaedam existit, ne forsitan necessarium sit id quod alteratur, aliquo reliquorum motuum laterari. Hoc autem verum non est. Fere enim omnibus in passionibus aut plurimis, nos accidit alterari, nullo motuum caeterorum communicante; neque enim incrementa neque decrementa suscipere necesse est id quod passione movetur. Et simil in caeteri modo, quare alteratio diversus est a caeteris motus, nam si esset

idem, continuo id quod alteratur, crescere aut aliquo alio moveri caeterorum motuum oporteret, at non est profecto necessarium. Similiter et id quod augetur aut aliquo alio moveri caeterorum motuum oporteret, at sunt quaedam quae augentur, non alterantur autem. Quadratum enim gnomone circumposito crevit quidem, at non est alteratum, Similiter et in caeteris rebus huiusce modi sit. Quare diversi sunt hi motus omnes ut diximus.

462. Simpliciter autem motus quidem contrarius quieti est, singulis autem singuli adversantur, generationi quidem corrupto, accretioni vero decretio; et mutationi accomodata loco qui est in loco: et maxime ut videtur ea mutatio [f57v2] qua contrarium ad locum itur; ut ei motui quo sursum ituris motus quo de orsum itur, et e converso opponitur. At reliquo assignatorum motuum quidam contrarium sit, non est facile assignare. Nihil autem ipsi contrarium esse videtur, nisi quispiam et in hoc quietem in qualitate, dicat opponi mutationi quam ad ad qualitatem est oppositam: mutationemque eam quae est ad qualitatem contrariam; per inde atque in mutatione loco accomodata, quietem in loco et mutatione quoad contrarium locum itur, contraria diximus esse. Alterationem namque mutationem esse in qualitate constat; quare motui in qualitate, quies in qualitate opponitur; aut ea mutatio, qua ad qualitatem contrariam itur, quo pacto album quippiam fieri; et nigrum quippiam fieri, inter se opponuntur. Alterantur enim haec atque in qualitatis contrarios terminos mutatio fit.

Glossa

463. Circa capitulum 13, ubi de specibus motus, est notandum quod dicit “sunt quaedam quae augentur, non alterantur aut. Quadratum enim gnomone circumposito crevit quidem, at non est alteratum...”; dicit hic Aristoteles ponendo distinctionem inter motum augmentationis et alterationis, quod aliquid potest augmentari sine hoc quod alteretur, et ponit exemplum in mathematicis, quae abstrahunt a motu. Nam in naturalibus non posset contingere augmentatio sine alteratione. Et dat exemplum de quadrato, cui si addas gnomonem, augetur sine figurae mutatione. Exempli gratia. Gnomonis figura haec, quadratum seu parallelogramum est, sic contingit quod per additionem gnomonis, quadratum licet sit augmentatum, non est alteratum, quia semper manet eadem figura quadrati seu parallelogram —de quibus in mathematicis disserendum erit.

Capitulum XIV De modis habere

Textus

464. [f58r1] Habere pluribus modis, aut ut habitum dispositionemque, vel aliquam aliam qualitatem dicitur; scientiam enim habere aliquam dicimur, et virtutem aut ut quantum; velut eam quam quispiam magnitudinem habet, nam cubitorum trium vel quattuor habere magnitudinem dicitur; aut ut ea quae circa corpus ponuntur ut vestem, tunicam et gladium et similia. Aut in parte, velut in mano anulum aut ut partem, ut manum vel pedem; aut ut in vase, ut modium habere triticum dicimus, aut dolium vinum; hoc enim habere ut in vase dicuntur; aut possessionem; habere enim dicimur domum fundumve. Dicitur et vir uxorem et uxor virum habere; quiquidem remotissimus omnium habendi modus esse videtur; nihil enim aliud dicendo

virum habere uxorem significamus quam virum una cum uxore habitare. Forsitam et alii quidam habendi modi esse videbuntur, sed qui dici solent, omnes fere sunt a nobis nunc enumerati.

Finis Libri Praedicamentorum

VII. APÉNDICE

TEXTO LATINO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE LA CUESTIÓN PROEMIAL 1 Y CUESTIÓN 1 DEL LIBRO I^o DE LA *DIALECTICA RESOLUTIO*.

I

f 3r1 1. *Tractatus praedicabilium* incipit.¹¹⁹¹

2. Quaestio prima prooemialis: utrum dialectica sit scientia.

3. Cum prima intellectus operatio sit simplicium apprehensio¹¹⁹² in hac scientia rationis 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 universalía quaedam dicta sunt.

4. Verum ante omnia oportet de nostra¹¹⁹³ dialectica monstrare et quod scientia sit et suum subiectum habeat.

5. [Quid sit scientia?] Convenit primo considerare scientiam esse habitum conclusionis productum ab intellectu per discursum syllogisticum; ut¹¹⁹⁴ est assensus huius, omnis consequentia est illativa consequentis ex antecedenti in ista scientia.

6. [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.¹¹⁹⁵

7. Prima conclusio. Dialectica est proprie scientia.

8. [Prima ratio] Patet auctoritate¹¹⁹⁶ omnium sic loquentium et ratione sic: ubi est aggregatio plurium habituum, plurium 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.

9. [Secunda ratio] Secundo sic: ubi est invenire definitionem,¹¹⁹⁷ quid rei, et definita¹¹⁹⁸ et proprias passiones, ibi et demonstrationis materia erit, ut dicemus infra *Libro posteriorum*¹¹⁹⁹ (*sc. Dial. res.*, III). Sed in hac scientia est huiusmodi.¹²⁰⁰ Ergo...

10. f 3r2 Secunda conclusio. Dialectica non solum est | scientia sed est una specialis.

¹¹⁹¹ *Tractatus...* incipit *om. S*

¹¹⁹² *apraehensio M : apprehensio S*

¹¹⁹³ *nostra M : nostrae S*

¹¹⁹⁴ *syllogisticum; ut] syllogisticum. Ut M S*

¹¹⁹⁵ *subiectum. + Hoc notato, sit prima conclusio. S*

¹¹⁹⁶ *auctoritate] autoritate M S*

¹¹⁹⁷ *diffinitionem M : definitionem S*

¹¹⁹⁸ *diffinita M : definita S*

¹¹⁹⁹ *libro] libris M S*

¹²⁰⁰ *huismodi + invenire S*

11. [Ratio] Patet, quoniam “unius subiecti una est scientia”, ut Aristoteles ait I *De anima*, com. 38,¹²⁰¹ secantur scientiae quemadmodum et res de quibus sunt (et I *Posteriorum*, com. 42).¹²⁰² Sed dialectica unum habet subiectum cui tribuit ea de quibus considerat, puta, syllogismum vel 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.

12. [Dialectica ut docens specialis scientia est] Et si aliquando dialectica videtur esse communis scientia, quia ea et rethoricus et quilibet alius utitur definiendo¹²⁰³ 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.¹²⁰⁴ Et sic IV *Metaphysicae* Aristoteles enumerat inter scientias communes. Quapropter dialecticus artifex generalis 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.

13. Tertia conclusio. Subiectum dialecticae, ut ex Aristotele elicitur IV *Metaphysicae*, com. 3 et 5 a sancto Thoma,¹²⁰⁵ est ens rationis, ut est ly “ens” commune ad omnia entia rationis.

14. [Prima ratio] 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. 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, tamquam¹²⁰⁶ “quid”, derelictum ex operatione intellectus, dialectica distinguitur ab aliis sermocinalibus scientiis.

15. [Secunda ratio] 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 Thomae in *<Summa theologiae>*, I^a, q.1, a.7.¹²⁰⁷

¹²⁰¹ *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, *Summ. theol.*, I^a, q. 58, a. 6, arg. 3: “cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum, unde in III *De an.* dicit philosophus quod scientiae secantur quemadmodum et res. Triplex autem est esse rerum, scilicet in Verbo, in propria natura et in intelligentia angelica”.

¹²⁰² *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' ἄτεραι ἐκ τῶν ἑτέρων. *Cf. Metaph.*, IV, 2 (1003b19-22): ἅπαντος δὲ γένους καὶ αἴσθησις μία ἐνὸς καὶ ἐπιστήμη, οἷον γραμματικὴ μία οὖσα πάσας θεωρεῖ τὰς φωνάς· διὸ καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ὅσα εἶδη θεωρεῖσθαι μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης τῷ γένει, τὰ τε εἶδη τῶν εἰδῶν.

¹²⁰³ diffiniendo *M*: definiendo *S*

¹²⁰⁴ 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*

¹²⁰⁵ *In Metaph.*, lib.4, lect.1, num. 6: “ens praedicatur de omnibus entibus”.

¹²⁰⁶ tamquam] tanquam *M S*

¹²⁰⁷ *Summ. theol.*, I^a, q.1, a.7, arg.2: “omnia quae determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subiecto illius scientiae”. *Ib.*, I^a, q.1, a.7, sed cont.: “illud est subiectum scientiae, de quo est sermo in scientia”.

16. Et sic dicendum quod subiectum dialecticae neque est argumentatio neque syllogismus, sed solum ens rationis, nam logica est de definitione¹²⁰⁸ et divisione, de quo non dicitur argumentatio neque syllogismus.

17. [“Subiectum”, “obiectum”, “materia circa quam” idem re] Sed hic considerandum est quod¹²⁰⁹ 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.

18. Secundo habet actum definitivum¹²¹⁰ subiecti et tunc subiectum¹²¹¹ respondens huic actui 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 definitiva¹²¹² est, ut si coloris sit definitio respectu potentiae visivae cuius obiectum est color.

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

20. [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, subiectum scibile oportet sit ens reale, quia causat realem qualitatem, id est, scientiam.

21. [Solutio] Ad hoc respondetur concedendo¹²¹³ 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.

22. [Secundum argumentum] Contra primam conclusionem, ex Aristotele sit argumentum probando non esse scientiam, nam IV *Metaphysicae*, com. 5, ait: “dialectica est tentatrix, sophistica et apparens scientia”.¹²¹⁴ Si ergo tentatrix et apparens, non erit vere scientia.

23. *f* 3v2 [Solutio] Respondetur Aristotelem non negare eam esse | scientiam, sed¹²¹⁵ 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

¹²⁰⁸ diffinitione *M*: definitione *S*

¹²⁰⁹ quod *ex corr.* *S*

¹²¹⁰ diffinitivum *M*: definitivum *S*

¹²¹¹ subiectum respondens] subiectum ut respondens *M S*

¹²¹² diffinitiva *M*: definitiva *S*

¹²¹³ concludendo *M*: concedendo *S*

¹²¹⁴ *Metaph.*, IV, 2 (1004b16-26): οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ· ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστὶ, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ πάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεία. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει· ἐστὶ δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὕσα δ' οὕ. *Cf. Soph. el.*, 11 (171b3-11): Ἔτι τὸ φάναι ἢ ἀποφάναι ἀξιούν οὐ δεικνύντος ἐστὶν ἀλλὰ πείραν λαμβάνοντος· ἡ γὰρ πειραστικὴ ἐστὶ διαλεκτικὴ τις καὶ θεωρεῖ οὐ τὸν εἰδόμενον ἀλλὰ τὸν ἀγνωστοῦντα καὶ προσποιούμενον. ὁ μὲν οὖν κατὰ τὸ πρᾶγμα θεωρῶν τὰ κοινὰ διαλεκτικὸς, ὁ δὲ τοῦτο φαινομένως ποιῶν σοφιστικὸς, καὶ συλλογισμὸς ἐριστικὸς καὶ σοφιστικὸς ἐστὶν εἰς μὲν ὁ φαινόμενος συλλογιστικὸς περὶ ὧν ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ ἐστὶ, κἂν ἀληθὲς τὸ συμπέρασμα ᾗ (τοῦ γὰρ διὰ τί ἀπατητικὸς ἐστὶ).

¹²¹⁵ sed *om.* *S*

utens et non ut docens. Secundum tamen se considerata, non tentari est, sed per propria sua principia procedens.

24. [Opinio Scoti et Alberti] Scotus tamen in sua *Dialectica*, q. 2, dicit subiectum proprium dialecticae esse syllogismum, quia est potissima de eo consideratio. Albertus Magnus, secutus Avicenam et Algazel, tenet argumentationem esse subiectum in 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.¹²¹⁶

25. Quarta conclusio. Subiectum huius *Libri praedicabilium* proprie universale est (cf. ¶196).

26. [Ratio] Patet quia id potissimum de quo tractatur in praedicabilibus et omnia quae tractantur ordinem habet et attributionem ad universale derelictum per operationem intellectus (cf. ¶135ss.; 157ss.).

27. [Universale quid est?] 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,¹²¹⁷ 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 illo, non de illis diceretur—, universale vocatur.

28. 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”,¹²¹⁸ et, quia praedicatur de omnibus illis quibus illa talis natura communis inest, vocatur praedicabile, ut sic¹²¹⁹ idem sit universale et praedicabile nisi quod universale sic dicitur quia continet illam generalitatem et universalitatem rerum contentarum in eo, et praedicabile eo sit quia de illis praedicatur vere.

29. [Quo modo universale per operationem intellectus constat?] Istud universale de quo est mentio, per operationem intellectus causatur sic: intellectus,¹²²⁰ audita hac voce “homo” et significatione cognita, format conceptum seu notitiam distinctam omnium hominum et, quia habet virtutem distinguendi et separandi illa quae *f* 4r1 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.

30. Et sic dialectica quae proprie scientia est, et rationis scientia habens pro obiecto 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 modum recipientis recipitur.¹²²¹ Cum ergo intellectus sit potentia non materialis, potest sic rem intelligere immaterialiter.

31. [Praedicabile consequitur ad universale] Cum ergo iste Porphyrii liber de quinque praedicabilibus sit —genere, specie, &c.—, est de quinque universalibus. Praedicabile enim consequitur ad universale sicut propria passio ad suum subiectum; sicut eo quod homo est,

¹²¹⁶ argumentationem. + Sed quod sit ens rationis tenendum. *S*

¹²¹⁷ quoddam *M*: quoddam *S*

¹²¹⁸ ideo universale et non singulare est ly “homo”, et, quia praedicatur] ideo universale, et non singulare est, ly “homo” et quia praedicatur *M*: ideo universale, et non singulare est ly “homo”: et quia praedicatur *S*

¹²¹⁹ sic *om.* *S*

¹²²⁰ causatur sic: intellectus] causatur. Sic. Nam intellectus *M*: causatur. Nam intellectus *S*

¹²²¹ Cf. Sanctus Thomas, *De verit.*, q. 27, a. 4, arg. 4; *De poten.*, q. 7, a. 10, ad 10; *In De an.*, lib. 2, lect. 24, num. 2; *Super Sent.*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 1, sed cont. 1.

consequitur risibilem esse, sic eo quod universale est plura continens, consequitur et praedicabile esse.

I

87. Prima quaestio: utrum detur universale.

88. [Universale quadrupliciter] Occurrit disputandum utrum detur universale et quid sit illud (cf. ¶27-29). Et quia oportet omne multiplex prius distinguere et dividere, considerandum quadrupliciter universale, scilicet, *in essendo*, *in causando*, *in praedicando* et *in repraesentando*:

In essendo est quod per se realiter subsistit separatum a singularibus —si datur tale universale, ut dicemus (¶90.ss.);

In causando est id quod causa est talis universalis separati a materia, ut sunt intelligentiae —de quibus I et XII *Metaphysicae* Aristoteles tractat.¹²²²

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.

89. Quaestio haec non videtur dubia quantum ad universale *in causando* aut *in repraesentando*, cum sit manifestissimum tale esse in rebus. Sed tamen dubium est utrum universale *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 Chimaera¹²²³ est solum obiective in intellectu; vel utrum sic¹²²⁴ sint ista universalia praedicabilia in intellectu, quod etiam sint in rerum natura.

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

91. [Primum argumentum] Et videtur quod non ex Aristotele qui in pluribus locis *Metaphysicae* probat contra Platonem fictitiam esse illam opinionem idearum; et I *Posteriorum*, com. 35: “valeant species quia cantilenae sunt”.¹²²⁵ Et rursus universale nil aliud est praeter singularia. Ratione sic, ut argumentatur Aristoteles contra Platonem VII *Metaphysicae*, com.45:¹²²⁶ universale

¹²²² Cf. *Metaph.*, I, cap. 3-7 (983a24-988b20); XII, cap. 4-7(1070a30-1073a14).

¹²²³ Chimaera] Chymera M S

¹²²⁴ sic om. S

¹²²⁵ *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 γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὔτε ὅπερ λευκόν οὔτε ὅπερ λευκόν τι, ἀλλὰ ζῶιον ἴσως· ὅπερ γὰρ ζῶιον ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος. ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, δεῖ κατὰ τινος ὑποκειμένου κατηγορεῖσθαι, καὶ μὴ εἶναι τι λευκόν ὁ οὐχ ἕτερόν τι ὄν λευκόν ἐστίν. τὰ γὰρ εἶδη χαιρέτω· τερετίσματά τε γὰρ ἐστὶ, καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἐστίν· αἱ γὰρ ἀποδείξεις περὶ τῶν τοιούτων εἰσίν.

¹²²⁶ *Metaph.*, VII, 13 (1038b6-23): δοκεῖ δὲ καὶ τὸ καθόλου αἰτίον τισιν εἶναι μάλιστα, καὶ εἶναι ἀρχὴ τὸ καθόλου· διὸ ἐπέλωμεν καὶ περὶ τούτου. εἶκοι γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου λεγομένων. πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν·

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.

92. [Secundum argumentum] 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.

93. [Argumentum in contrarium] In contrarium tamen est idem Aristoteles qui I *Peribermeneias*¹²²⁷ distinguit res in singulares et universales. Item, quia I *Posteriorum*, com. 11,¹²²⁸ et II *De anima*, com. 60, docet scientiam non nisi de rebus esse realiter existentibus, cum ergo de universalibus sit scientia, puta dialectica, sequitur ea esse in veritate.

94. Quaestio haec antiquissima fuit et propter eam dictum “amicus Plato sed magis amica veritas”.¹²²⁹ 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.

95. [Prima opinio Heracliti et Cratili] Prima opinio fuit Heracliti et Cratili, ut Aristoteles refert IV *Metaphysicae*, com. 22:¹²³⁰ nil esse in rerum natura 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 <IV> *Metaphysicae*¹²³¹ et in comperto est eius falsitas, cum illarum rerum quae non videntur sit

τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὁ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν. τίνας οὖν οὐσία τοῦτ' ἔσται; ἢ γὰρ πάντων ἢ οὐδενός, πάντων δ' οὐχ οἷον τε· ἐνός δ' εἰ ἔσται, καὶ τᾶλλα τοῦτ' ἔσται· ὣν γὰρ μία ἢ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἓν, καὶ αὐτὰ ἓν. ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται αἰεὶ. 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 συμβήσεται πάλιν· ἔσται γὰρ ἐκεῖνου οὐσία, οἷον τὸ ζῶον, ἐν ᾧ ὡς ἴδιον ὑπάρχει. Cf. *ib.*, VII, 14-16 (1039a24-1041a5).

¹²²⁷ *Int.*, 7 (17a38-17b3): Ἐπεὶ δὲ ἔστι τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, —λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλειόνων 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.

¹²²⁸ Cf. *An. post.*, I, 1 (71a13ss.).

¹²²⁹ Cf. *Eth. Nic.*, I, 6, 1 (1096a11-15): τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαφορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας: ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλοι ὄσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.

¹²³⁰ *Metaph.*, IV, 4 (1010a1-15): αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκοποῦν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον· ἐν δὲ τούτοις πολλὴ ἢ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει καὶ ἢ τοῦ ὄντος οὕτως ὥσπερ εἴπομεν· διὸ εἰκότως μὲν λέγουσιν, οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν (οὕτω γὰρ ἀρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφάνην). ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθεύον, περὶ γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεται ἀληθεύειν. ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνηθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἢ τῶν φασκόντων ἠρακλειτίζειν καὶ οἷαν Κρατύλος εἶχεν, ὅς 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.

¹²³¹ Cf. *Metaph.*, IV, 5-6 (1010a15-1012a28).

scientia et naturale desiderium sit homini,¹²³² in quo differt a bruto. Et cum Deus et natura nil frustra, oportet affirmare scientia esse rerum.

96. [Secunda opinio quae Platonis est] Horum occasione, Plato, ut refert Aristoteles I *Metaphysicae*,¹²³³ in aliud extremum declinans dixit scientiam esse rerum <perpetuarum et aeternarum> solum et non posse esse de individuis, quia corruptibilia omnia; ob id, de illis quae perpetuae essent naturae, scilicet, de universalibus seu ideis.

97. 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 per excessum¹²³⁴ multo amplius ab eo erratum est quam ab Heraclito.

98. [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, sic¹²³⁵ et res ad extra se haberet, ut eo modo quo datur a parte rei individuum, sic et esset illa natura communis hominum.¹²³⁶

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

100. Et id videtur sentire beatus Augustinus in libro *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, quaestione 46,¹²³⁷ qui interpretatus Platonis sententiam de ideis seu de istis universalibus, dicit

¹²³² Cf. *Metaph.*, I, 1 (980a21): Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

¹²³³ *Metaph.*, I, 6 (987a29-987b13): Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένους φιλοσοφίας ἢ 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 Ἡρακλειτεῖσι δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰετῶν 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, αἰετῶν γὰρ μεταβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας 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.

¹²³⁴ ipse, et per excessum] ipse. Et quia per excessum *M S*

¹²³⁵ sic *om. S*

¹²³⁶ hominum. + Pro intelligentia Platonis opinionis qui mundum intelligibilem ponebat distinctum ab isto sensibili, vide Plotinum in II *Aeneada*, libro 9: de intellectu et ideis, cap. 13, et in V *Aeneada*, libro 8: de intelligibili pulcritudine, cap. 5. *S*

¹²³⁷ *De divers.*, q. 46, 1-2: “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 [...] 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 λόγοι appellantur 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 intelligentia continentur. Et cum ipsae neque orientur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit. [...] 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

ideas nil aliud esse quam rationes in mente Creatoris neque distingui a divina essentia quae est omnium rerum idea, quia omnia efficiens et omnium perfectionem eminenter continens. Et quidem hoc catholice a nostris theologis incunctanter affirmatur.

101. Et sic sensit Seneca, non catholicus licet stoicus, academicos secutus, in libro VIII *Epistolarum*, epistola 66,¹²³⁸ ait: “Deus exemplaria rerum in se habet, quas Plato ideas vocat”.

102. Et in suo *Dialogo ad Metaphysicam* Iacobus Faber, Aristotelis fidelissimus paraphrastes, ait ideas Platonis nil aliud quam illas esse rationes in Mente divina.

103. Et quidem sanctus Thomas in IV *De regimine principum*¹²³⁹ audet dicere Aristotelem multa imposuisse philosophis.

104. Verum sicut difficile est credere Platonem divinum sic hallucinatum in ideis ponendis a parte rei separatis, sic difficile probatur Aristotelem magistro id imposuisse, eo vivente, et suis condiscipulis et audere Platoni tribuere et tam ex proposito contra eum insurgendo impugnare, nisi dixisset ipse.

105. [Tertia opinio: nominalium] Tertia opinio est nominalium quam Ockham —quem Venerabilem inceptorem vocant, qui olim Scoti discipulus, ut fertur— in sua *Logica*, cap. 14,¹²⁴⁰ ponit.¹²⁴¹ Quae consistit in quattuor dictis, ut refert Tartaretus libro I *Praedicabilium*.¹²⁴²

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”.

¹²³⁸ *Ep.* VII, 65, 7 (*i.e.* VIII, 66): “his (*sc.* causis) quintam Plato adicit exemplar, quam ipse ‘idean’ 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”.

¹²³⁹ *De reg.*, 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.

¹²⁴⁰ *Cf. Summ. log.*, I^a, cap. 14-25:

cap. 14: de hoc communi “universale” et “particulare”, opposito sibi.

cap. 15: quod universale non sit aliqua res extra animam.

cap. 16: de opinione circa esse universale: quomodo habet esse extra animam? Contra Scotum.

cap. 17: de solutione dubiorum quae moveri possunt contra praedicta.

cap. 18: de quinque universalibus et eorum sufficientia.

cap. 19: de individuo quod continetur sub quolibet universali.

cap. 20: de genere: quid est genus?

cap. 21: de specie.

cap. 22: de comparatione generis et speciei ad invicem.

cap. 23: de differentia.

cap. 24: de proprio.

cap. 25: de accidente.

¹²⁴¹ *Cf. In I Sent.*, d. 2, q. 4-8; *In Porphy.*, prooem., § 2.

¹²⁴² *In log. Arist.* (Basilea, *s.e.*, 1514, fol. 8va = Lugduni, Nicolaus Wolff, *ca.* 1500, fol. VIIIvb): “dubitatur secundo utrum universalis sint ponenda in rerum natura, pro cuius solutione supponitur primo quod de

Primum dictum est: omnis res est singularis et nulla est universalis in pluribus existens, saltem quae sit creata.

Secundum dictum: omne universale est terminus communis, quia quod praedicatur *f* 7r2 est | terminus, universale praedicatur, ergo est terminus.

Tertium dictum: sicut triplex est terminus communis, mentalis, vocalis et scriptus, ita triplex universale.

Quartum dictum: aliquid posse dici universaliter stat dupliciter: uno modo *in essendo*, sic¹²⁴³ quod sit realiter in pluribus et sic nullum est universale; alio modo *in significando*, non quod significet aliquid commune sed quia plura singularia immediate significat, sicut iste terminus “homo” significat¹²⁴⁴ omnes homines mundi.

106. Et sic ponenda sunt universalialia. Haec est¹²⁴⁵ eorum sententia. Sed quia haec opinio est contra Aristotelem in multis locis, oportet eius ponere sententiam quae consistit, ut deducit magister Soto,^{1246,1247} in tribus conclusionibus ex quibus constabit solutio ad quaestionem.

107. Prima conclusio.¹²⁴⁸ Quicquid in mundo est, est realiter individuum et singulare.

108. [Ratio] Haec patet in VII *Metaphysicae*, et constat experientia.

109. Secunda conclusio. Universalialia sunt in rebus de quibus praedicantur.

110. [Ratio] 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 in specie. Et sic ait Aristoteles I *Physicorum*, com. 2,¹²⁴⁹ quod totum universale prius

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 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 universale; alio modo *in significando*, non quod significet aliquid commune vel aliquam naturam communem, sed quia plura immediate singularia significat, sicut iste terminus ‘homo’ de primario suo significato significat omnes homines mundi. Et sic ponenda sunt universalialia et cum hoc multa alia dicta ponunt, quae in in eorum libris possunt videri.

¹²⁴³ sic *om. S*

¹²⁴⁴ significat *M*: significet *S*

¹²⁴⁵ Haec + est *S*

¹²⁴⁶ ut deducit magister Soto *om. S*

¹²⁴⁷ Cf. *In dial. Arist.*, fol. 12 (Salmanticae, in aedibus Dominici a Portonariis, 1574).

¹²⁴⁸ Prima conclusio + et Aristotelis opinio *in marg. M S*

¹²⁴⁹ *Ph.*, I, 1 (184a16-26): πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ 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 δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται

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”.

111. Tertia conclusio.¹²⁵⁰ Universalia non distinguuntur a suis singularibus realiter sed solum ratione.

112. [Ratio] 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 sint¹²⁵¹ non distincta ab eis realiter, oportet ratione distinguantur. Et probatur adhuc quod non sit separatum universale a suis singularibus, quia sic non posset de singularibus praedicari, quia de Petro non praedicatur “albus” nisi *f* 7v1 per albedinem in eo existentem, ita ne| que “homo” nisi per naturam humanam homini communicatam.

113. 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 individuata 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 (¶135ss.).

114. Et¹²⁵² sic sensit Aristoteles dicens I *De anima*, com. 8.¹²⁵³ “universale aut nihil est aut posterius est”, quia universalia sunt actu posteriora suis singularibus a quibus abstrahitur intentio universalis seu natura communis (cf. ¶157ss.). Et sic exponit Commentator dicens: “intellectus est qui facit universalitatem in rebus”. Et hoc Aristoteles probat contra Platonem in multis locis I *Posteriorum*, com. 35 et 38,¹²⁵⁴ et III *Metaphysicae*, com. 10, et libro VII, com. 51 et 57. Ex istis sequitur ad quaestionem responsio.

115. Ad quaestionem¹²⁵⁵ quarta conclusio. Universalia sunt in rebus, sed universalitas est obiective in intellectu.

116. [Ratio] Hanc conclusionem facile potest quis ex supra dictis ab Aristotele probare. Et ponit eam sanctus Thomas in *Summa theologiae*, I^a, q.85, a. 2.¹²⁵⁶ Ex multis Aristotelis et

γνώριματὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι 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.

¹²⁵⁰ Tertia conclusio] Tertia conclusio de mente eius *M S*

¹²⁵¹ ipsis + sint *S*

¹²⁵² Et *om. S*

¹²⁵³ *De an.*, I, 1 (402b7-8): τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἦτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον.

¹²⁵⁴ Cf. *An. post.*, I, 11 (77a5-9): Εἶδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἐν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἐν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς 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 ἐν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλείονων εἶναι μὴ ὁμόνομον.

¹²⁵⁵ Ad quaestionem *om. S*

¹²⁵⁶ *Summ. 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.

Commentatoris auctoritatibus hanc probat conclusionem Paulus Venetus in II *Metaphysicae*, cap. 2.

117. 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 qua¹²⁵⁷ universale dicitur. Primum vocatur substractum seu materiale significatum¹²⁵⁸ et secundum vocatur formale seu per se significatum. Et primum est in rebus, secundum est obiective in intellectu.

118. 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, quia¹²⁵⁹ 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.¹²⁶⁰

119. Et sic, licet universale vere sit in ipsis rebus singularibus, solum sensu percipitur singulare et tamen universale in intellectu cognoscitur.

120. *f* 7v2 [Ad argumenta] Per haec quae dicta sunt,¹²⁶¹ constat opinionem Heracliti falsam et Platonis, si eius est, esse fictitiam et nominalium esse contra Aristotelis sententiam. Ob id sic tenendum.¹²⁶² 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.

121. [Duplex conceptus] Sed tamen, quia pro notitia universalium oportet conceptuum notitiam habere, considerandum erit duplicem esse conceptum: quendam formalem 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.

122. [Quid conceptus obiectivus?] Secundum Thomam, tamen est verbum formatum de re per actum intelligendi et conceptus obiectivus est res ipsa quae actu vel potentia intelligitur. Et quod res ad extra, prout habent esse in intellectu, dicantur conceptus, patet ex Commentatore III *De anima*, com. 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, ille conceptus est formalis quidem hominis,¹²⁶³ sed naturae communis est obiectivus. Et iste conceptus est immediate significatus per formalem.

¹²⁵⁷ $\tilde{q} M : qua S$

¹²⁵⁸ naturale significatum *M* : materiale significatum *S*

¹²⁵⁹ quia] $q M : qui S$

¹²⁶⁰ Cf. Sanctus Thomas, *Summ. 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.

¹²⁶¹ Per haec quae dicta sunt *M* : Per dicta *S*

¹²⁶² Ob id sic tenendum *om. S*

¹²⁶³ quidem *om. S*

123. Nominales non ponunt obiectivale conceptum, dicentes solum dari formalem conceptum hominis singularis. Reales tamen, ultra formalem conceptum, dicunt esse obiectivale qui¹²⁶⁴ significat illam naturam communem; secundum reales, ergo illa notitia non significat homines singulares immediate, sed rationem communem hominis.

124. Et ille est conceptus obiectivale quem formalis immediatae significat, et singulares homines sunt mediata significata et materialia quae conveniunt in illa ratione quae est significatum formale, scilicet, in natura communi.

125. Quod probatur ex communi modo concipiendi, nam si quis audiat homines omnes 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.

126. Praeterea, quando dicimus “Petrus est homo”, ibi constat praedicatum pro re accipi, *f* 8r1 ut | patet ex Aristotele I *Elenchorum*, com. 1,¹²⁶⁵ sicut etiam subiectum pro re singulari accipitur, ergo datur talis conceptus obiectivale, scilicet, natura communis seu universale.

127. Item, quia definitio hominis, scilicet, “animal rationale”, naturam hominis manifestat et non Petri aut Pauli, ergo oportet dare talem naturam significatam per talem definitionem.

128. [Quomodo universalialia sunt ponenda?] Et ne multiplicentur rationes absque necessitate, pro certo tenendum de mente Aristotelis in pluribus locis universalialia esse ponenda, ut dicunt reales: I *Posteriorum*, text. 5,¹²⁶⁶ ubi ait universalialia esse a sensu remotissima et notiora singularibus; et text. 11¹²⁶⁷ ait universalialia esse necessaria. Clarum est quod non loquitur de “universalibus separatis”, ergo loquitur de “universalibus existentibus in rebus”.¹²⁶⁸ Et text. 35¹²⁶⁹ ait universalialia esse magis entia quia non sunt hic et nunc, sed semper et ubique; et I *Posteriorum*,

¹²⁶⁴ *q*. *M*: qui *S*

¹²⁶⁵ *Cf. Soph. el.*, 1 (165a5-10).

¹²⁶⁶ *An. post.*, I, cap. 2 (71b33-72a5): πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς: οὐ γὰρ ταῦτόν πρότερον τῆ 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. *Ib.*, I, 18 (81a38-81b9): Φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἰσθησις ἐκλείπειν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλείπειν, ἢ ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῆ ἢ ἀποδείξει, ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἢ δ' ἐπαγωγή ἐκ τῶν κατὰ μέρος, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς (ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔστι δι' ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν, ὅτι ὑπάρχει ἐκάστω γενεῖ ἕνα, καὶ εἰ μὴ χωριστὰ ἔστιν, ἢ τοιονδὶ 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. *Cf. Metaph.*, I, 2 (982a23-25): σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλιστα καθόλου (πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν).

¹²⁶⁷ *An. post.*, I, 4 (73b26-28, 32-33): καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχη καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἢ αὐτό. φανερόν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν [...] τὸ καθόλου δὲ ὑπάρχει τότε, ὅταν ἐπὶ τοῦ τυχόντος καὶ πρώτου δεικνύηται.

¹²⁶⁸ 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*

¹²⁶⁹ *An. post.*, I, 31 (87a28-35): Οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἢ αἰσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τότε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τότε οὐδὲ νῦν· οὐ γὰρ ἂν ἦν καθόλου· τὸ γὰρ αἰεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμέν εἶναι.

com. 39¹²⁷⁰ ait universale ratione cognosci, singulare vero sensu. Et II *De anima*, com. 68, et VII *Metaphysicae*, com. 51 et 57, concludit adversus Platonem universalia non esse separata a singularibus.

129. Et sic nullus versatus in Aristotele poterit hoc negare, quapropter Paulus Venetus, Gregorii Ariminensis discipulus, et Burleus, qui in summulis fuit nominalis, postquam legerunt Aristotelem, mutaverunt sententiam, ut est videre in Paulo Veneto in sua *Metaphysica*.

130. Ex supra dictis in ista quaestione patet quod¹²⁷¹ dicendum ad dubium Porphyrii, scilicet, utrum universalia sint substantiae (§82). Si quidem intelligat universale ut separatum a rebus, 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.

131. Similiter ad aliud: an sint corporea nec ne (§82), nam si universalia capiantur pro substracto, hoc est, pro materiali significato, quaedam sunt corporea, ut homo, et similiter¹²⁷² alia incorporea, 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 individuantibus.

132. [Universalis sunt incorruptibilia] Ob id dicit Aristoteles universalis esse incorruptibilia I *Posteriorum*, cap. 25,¹²⁷³ sed per accidens sunt corruptibilia ratione individuorum, quia ab aeterno homo fuit animal rationale.¹²⁷⁴ Nam, licet actuale esse *f* 8r2 habuit | in creatione, semper tamen fuit verum hominem esse animal et, corrupta specie, erit similiter. Et ob id Aristoteles I *Metaphysicae*, com. 1, ait: “universalis non generantur, sed individua”.¹²⁷⁵ Et sic,¹²⁷⁶ licet universalis pro formali sint incorporea, non tamen sicut angeli, sed sunt incorporea quia per intellectum abstracta.

133. [Universale *in re, ante rem, post rem*] 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; et

universalis *post rem* sunt species intelligibiles a singularibus causatae, vel sic universale *post rem* est natura ipsa universalis ut actu abstracta.

¹²⁷⁰ Cf. *Ph.*, I, 5 (189a5-8): τὸ μὲν γὰρ καθόλου κατὰ τὸν λόγον γνώριμον, 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 ἢ μὲν καθόλου νοητῆ, ἢ δὲ κατὰ μέρος εἰς αἴσθησιν τελευτᾷ. *Ib.*, I, 31 (88a4-5): ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου διῆλον.

¹²⁷¹ quod *M*: quid *S*

¹²⁷² similiter *om. S*

¹²⁷³ *An. post.*, I, 24 (85b 15-21): ἔτι εἰ μὲν εἶη τις λόγος εἷς καὶ μὴ ὁμωνυμία τὸ καθόλου, εἶη τ' ἂν οὐδὲν ἦττον ἐνίων τῶν κατὰ μέρος, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον, ὅσσοι τὰ ἀφθαρτα 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.

¹²⁷⁴ Cf. 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”.

¹²⁷⁵ Cf. Sanctus Thomas, *In Metaph.*, lib. 1, lect. 1, num. 21: “universalis enim non generantur nec moventur nisi per accidens, in quantum hoc singularibus competit. Homo enim generatur hoc homine generato”. *Ib.*, lib. 7, lect. 7, num. 6: “species et alia universalis non generantur nisi per accidens, singularibus generatis”.

¹²⁷⁶ sic *om. S*

134. 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.¹²⁷⁷

I

1. Aquí comienza el *Libro de los predicables*.

2. Primera cuestión proemial: si acaso la dialéctica es ciencia.

3. Como en esta ciencia de la razón que es la dialéctica, la primera operación del intelecto es la simple aprehensión, primero habremos de tratar las voces simples —orden que también observó Aristóteles—,¹²⁷⁸ pero no sin someter previamente a estudio aquellos cinco predicables o cinco voces, cuyo conocimiento nos ha legado Porfirio de tradición en tradición. Por lo tanto, hemos de traer a discusión, en calidad de inicio, la concepción de lo universal, pues se dice que esas cinco voces tienen cierto carácter de universales.

4. Sin embargo, es necesario, con antelación a todo ello, demostrar que nuestra dialéctica es ciencia y, a la par, que tiene su propio sujeto.¹²⁷⁹

5. [¿Qué es ciencia?] Primero conviene considerar que “ciencia” es el hábito de obtener una conclusión que el intelecto produce con un discurso silogístico de por medio. Es

¹²⁷⁷ Cf. Porphyrius, *Isag.*, X: Κοινὸν δὲ αὐτοῖς (*sc.* generibus et speciebus) καὶ τὸ προτέρως εἶναι ὧν κατηγορεῖται. *Ib.*, XI: Πρώτερα τῆ φύσει τὰ γένη. Cf. etiam ¶459, 461.

¹²⁷⁸ De los tres libros que integran la *Dialectica resolutio*, el segundo intitulado *Libro de los predicamentos* es el que dedica Alonso de la Veracruz al análisis de las “voces simples” (categorías o predicamentos), pero antes —y de acuerdo con una larga tradición e intención filosóficas— comienza por someter a análisis, en todo este primer libro, los así llamados cinco predicables (género, especie, diferencia, propio y accidente), que están en la base misma de las “voces simples”; para lo cual De la Veracruz emplea la *Isagoge* de Porfirio. Cf. introducción, pp. [].

¹²⁷⁹ Al parecer, es Boecio el primero que expresamente pregunta si la dialéctica es ciencia, pero la discusión adquiere verdadera relevancia en época de Pedro Abelardo (1079-1142). La tradicional dialéctica al estilo de Casiodoro no constituía peligro alguno para la fe, pero la 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 con tal habilidad que, se dice, sometía al instante la ferocidad innata de los Angevinos. Con objeto de poner alto al exitoso avance de esta nueva ciencia, comienza a discutirse si la dialéctica es ciencia o —tal cual lo pensaba san Bernardo (1080-1130)— es sólo un mero instrumento del saber, inadecuado por lo tanto para comprender las verdades reveladas. Juan de Salisbury (1110-1180), en tesis igual de extrema, reitera la función servil que la dialéctica presta a toda disciplina, a tal punto que, para este filósofo, ésta no es ciencia sino una mera 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 una ciencia verdadera y como una 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 aún le da otra redacción aunque inconclusa. Así, pues, la cuestión que en adelante expondrá De la Veracruz no es ejercicio dialéctico sin más; tiene amplias consecuencias para la teoría de ciencia y la solución por la que él opta es igual de “peligrosa”, como en su momento lo fue la opinión de Abelardo. Cf. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976, pp. 130-141.

asentimiento de ello que en esta ciencia toda consecuencia es ilativa de un consecuente y un antecedente.¹²⁸⁰

6. [¿Qué es el hábito?] Aquí por “hábito” entiendo cierta cualidad que existe en potencia y que la inclina y la dispone para producir actos semejantes con los cuales viene a engendrarse el hábito. Sin embargo, no ha de entenderse que la ciencia sea un solo y único hábito en número o el hábito de obtener una sola y única conclusión, sólo que se dice que uno solo y único es el hábito como una sola y única es la ciencia, en el sentido de que agrega y ordena diversas conclusiones con respecto a un solo y único sujeto.

7. Primera conclusión. La dialéctica es propiamente ciencia.

8. [Primera razón] Ello es evidente por la autoridad de todos los que así lo determinan y también por esta primera razón: la ciencia verdadera está allí donde hay agregación de muchos hábitos y de muchas conclusiones, las cuales se ordenan con respecto a un solo y único primer sujeto y se demuestran 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.

9. [Segunda razón] Y ello también resulta evidente por esta segunda razón: allí donde está el encontrar la definición —es decir, lo que es la cosa—, lo definido y las propias pasiones, allí también estará la materia de la demostración, como lo diremos más adelante en el *Libro de los posteriores* (sc. *Dial. res.*, III). Pero esto sucede en esta ciencia. Por lo tanto, la dialéctica es propiamente ciencia.

10. Segunda conclusión. La dialéctica no solamente es ciencia, sino una sola y única ciencia especial.

¹²⁸⁰ Es un acierto enorme de la filosofía escolástica y de De la Veracruz 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 De la Veracruz adelante, cuando da su propia definición de lo que entiende por hábito, se acentúa aún más el aspecto subjetivo de la ciencia, porque el hábito en tanto cualidad posibilita que cualquier sujeto ejerza ciencia verdadera si su disposición para la misma pasa de la potencia al acto, de ser una simple disposición a ser un hábito de constante actividad intelectual metódica. Cicerón, con esa claridad y emotividad tan suyas, declara cosas semejantes en términos menos “técnicos”: “habitum 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 afección 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. De la Veracruz estudia en detalle la teoría de ciencia en el libro III de la *Dial. res.* Para conocer en líneas generales la idea de ciencia aristotélica que es en buena medida la que el filósofo agustino sigue, cf.: Mauricio Beuchot, “La teoría de la ciencia”, en *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 2004, pp. 43-72.

11. [Razón] En efecto, ello es evidente: las ciencias se clasifican de acuerdo con las cosas de las que ellas tratan, según consta en el libro I de los *Analíticos posteriores*, com. 42,¹²⁸¹ pues, tal como lo dice Aristóteles en el libro I de *Sobre el alma*, com. 38,¹²⁸² “una sola es la ciencia de un solo sujeto”.¹²⁸³ Ahora bien, la dialéctica tiene un solo y único sujeto al que le atribuye aquellas cosas que tiene en consideración, y que es —de momento pongamos por caso hasta no probarlo poco más adelante (cf. ¶13)—: o el silogismo o el ente de razón o la argumentación. Por lo tanto, la dialéctica es una sola y única ciencia por agregación. Y también por ello se dice que es una ciencia especial pues lo especial tiene su propio sujeto; en efecto, así como su unidad resulta de la unidad de su sujeto, así también su especificidad resulta de la especificidad de su sujeto.

12. [La dialéctica es una ciencia especial en cuanto a lo que enseña] 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 por cuanto a su uso respecta, 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 a su 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.¹²⁸⁴ Y así en el libro IV de la *Metafísica* Aristóteles la enumera entre las ciencias comunes. Por lo cual el dialéctico recibe el nombre de artífice general. Y, de acuerdo con todo esto, la dialéctica a veces es considerada como un modo de conocer sin el cual otras ciencias no pueden alcanzarse y a veces es considerada arte cuando enuncia un conjunto de muchos principios con respecto a un único fin, lo que también se dice de la ciencia.

¹²⁸¹ *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 afecciones 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”. Cf. *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>”.

¹²⁸² *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”. Cf. Santo Tomás, *Summ. 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 el libro III de *Sobre el alma* que las ciencias se dividen como las cosas. Pero las cosas tienen un triple ser: el que poseen en la Palabra, en su propia naturaleza y en la inteligencia angélica”.

¹²⁸³ Por la disposición del texto latino, parece que De la Veracruz refiere la cita: “una sola es la ciencia de un solo sujeto” al libro I de *De an.* y la siguiente: “las ciencias se clasifican de acuerdo con las cosas de las que ellas tratan” al libro I de los *An. post.* Pero en realidad la primera está en *An. post.*, 28 (87a38) y la segunda en el libro III de *De an.*, 8 (431b24-25). De la Veracruz, o tal vez el impresor, confundió la correcta ubicación de las referencias. Hay además una ligera omisión en la primera cita. En efecto, la frase precisa es: “una scientia est unius <generis> subjecti”. Así está en Santo Tomás, por ejemplo, en *Super Sent.*, lect.1, q.1, a.2, arg.2: “una scientia est unius generis subiecti”, y en varios lugares de la *Summ. theol.*, por ejemplo, I^a, q.1, a.3, arg.1 y III^a, q.11, a.6. Cabe, pues, la posibilidad de que el fraile agustino cite de memoria, lo que de vez en cuando ocasionaría leves variantes en sus citas.

¹²⁸⁴ Se añadió: “‘Método’ es palabra griega y, en latín, significa ‘camino’. En efecto, un camino es una vía recta y rigurosa que conduce rápidamente al transeúnte al fin deseado”.

13. Tercera conclusión. El sujeto de la dialéctica es el ente de razón, como lo infiere santo Tomás en sus comentarios al libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, lect. 3 y 5,¹²⁸⁵ puesto que el término “ente” es común a todos los entes de razón.

14. [Primera razón] Ello es evidente, pues el sujeto de la lógica¹²⁸⁶ es aquel por el cual ella misma se distingue de otras ciencias reales y sermocinales. Pero este es el ente de razón, por el cual la dialéctica se distingue de otras ciencias. Por lo tanto, el ente de razón es el sujeto de la dialéctica. La premisa mayor y la menor constan en Aristóteles. En efecto, ella misma se distingue de otras ciencias reales porque la lógica trata del ente de razón, y la dialéctica se distingue de otras ciencias sermocinales porque el ente de razón —al igual que la esencia— se obtiene por medio de la operación del intelecto.

15. [Segunda razón] Ello también es evidente porque así como se considera el objeto con respecto a su potencia, así también el sujeto con respecto a su 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 con respecto a 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 la *Suma teológica*, I^a, q.1, a.7.¹²⁸⁷

16. 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.

17. [“Sujeto”, “objeto” y “materia” son lo mismo] Ahora bien, aquí debe considerarse que a pesar de que el sujeto, el objeto y la materia en torno a la cual versa algo, son lo mismo en realidad, sin embargo difieren por obra de la razón, pues la ciencia con respecto a su propio sujeto tiene un triple acto. El primero es la simple cognición y, según esta consideración, el sujeto se llama materia como también primer presupuesto.

18. El segundo es el acto definitivo del sujeto y entonces el sujeto que responde a este acto se llama objeto, porque así como se considera un objeto con respecto a su potencia, así también un sujeto con respecto a su ciencia. Ahora bien, la razón que contiene el objeto de la potencia en razón del objeto, es aquella por la cual todas las cosas que se conocen por la potencia tienen atribución. Por lo tanto, también así sucede con el sujeto de la ciencia, y tal razón es definitiva, como si se diera una definición del color con respecto a la potencia visiva cuyo objeto es el color.

19. El tercero es el acto demostrativo y así el sujeto que responde a este acto se llama sujeto, porque viene a ser el sujeto de la conclusión con respecto a su pasión, por ejemplo: “todo animal racional es capaz de reír”, pero “todo hombre es un animal racional”, por lo tanto “todo hombre es capaz de reír”.

20. [Un primer argumento en contra] Hay un primer argumento en contra de la conclusión principal: en efecto, toda ciencia es una cualidad real, pero la dialéctica es una ciencia, por lo tanto la dialéctica es una cualidad real y, por lo mismo, no trata del ente de razón. Es evidente la premisa mayor: nada es cognoscible sino lo sensible y es necesario que lo cognoscible sea real. Asimismo, es necesario que el sujeto cognoscible sea un ente real, porque causa una cualidad real, a saber, la ciencia.

¹²⁸⁵ *In Metaph.*, lib.4, lect.1, num.6: “el ente se predica de todos los entes”.

¹²⁸⁶ De aquí en adelante De la Veracruz comienza a utilizar indistintamente los términos “lógica” y “dialéctica”, identificando uno con el otro.

¹²⁸⁷ *Summ. theol.*, I^a, q.1, a.7, arg.2: “todo lo que trata una ciencia está comprendido en su sujeto”. *Ib.*, 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”.

21. [Solución] Se responde a lo anterior concediendo que la ciencia es una cualidad real, pero niego la consecuencia, a saber, que no tiene por objeto el ente de razón, pues aunque la ciencia misma es un ente real, la ciencia real también se llama racional por parte del objeto.

22. [Un segundo argumento en contra] En contra de la primera conclusión hay un argumento tomado de Aristóteles para probar que la dialéctica no es ciencia, pues dice en el libro IV de la *Metafísica*,¹²⁸⁸ com. 5, que “la dialéctica es la que todo pone a prueba¹²⁸⁹ y es, además, sofística y ciencia aparente”. Por consiguiente, si es la que todo pone a prueba y es, además, sofística y ciencia aparente, no será verdaderamente ciencia.

23. [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 de 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, en ese caso, se asume con respecto a su uso y no con respecto a lo que enseña. Sin embargo, considerada en sí misma, no es la que todo pone a prueba, sino que procede por sus propios principios.

24. [Opinión de Escoto y Alberto Magno] Sin embargo, Escoto¹²⁹⁰ dice en la segunda cuestión de su *Dialéctica* que el sujeto propio de la dialéctica es el silogismo porque es él lo que

¹²⁸⁸ *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 (*peirastikê*) sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es”. Cf. *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 (*peirastikê*) 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 porque”.

¹²⁸⁹ El texto latino dice *tentatrix*. Tal expresión es traducción latina del vocablo griego *peirastikê* con el cual Aristóteles menciona la dialéctica en la *Metaph.*, IV, 2 (1004b26), al tratar de “la ciencia del ser en tanto ser”. El vocablo griego *peirastikê* es derivado del verbo *peiréo*, como a su vez el término latino lo es del verbo *tempto*, y ambos verbos tienen significaciones iguales: intentar, probar, ensayar, emprender, esforzarse por, tratar de apoderarse de, intentar corromper, someter a prueba, examinar, seducir, etc. 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 De la Veracruz glosa (*sophistica* y *apparens scientia*). Antes bien, con *peirastikê*, 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 (*endoxa*) 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 el término “dialéctica” con *peirastikê*, pero en términos de erística: *Soph. el.*, 11 (171b3-11). Considerando ese pasaje, el término *tentatrix* o su equivalente griego hacen pensar a la dialéctica como una forma de argumentación con pretensiones de mera probabilidad, de mera erística; pero la dialéctica es más que erística en Aristóteles.

¹²⁹⁰ John Duns Scoto 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

ella tiene en mayor y más importante consideración. Siguiendo a Avicena¹²⁹¹ y Algazel,¹²⁹² Alberto Magno¹²⁹³ considera que la argumentación es el sujeto de la lógica, porque es sujeto aquel que

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 parisiensis (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. Baliç, Ciudad del Vaticano, 1950.ss.), *Opera omnia* (ed. por Waddingo, Lyon, 1639, reedita por Vivés, 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 Tomás de Aquino, aunque criticó más el agustinismo de Enrique de Gante, profesor de la Universidad de París entre 1274 y 1290. La extremada precisión que le lleva a multiplicar las divisiones en continuas subdivisiones, una y otra vez, le valió el sobrenombre de Doctor sutil. De la Veracruz cita con recurrencia la opinión de Escoto para la solución del problema de los universales, con especial énfasis puesto en la explicación de la famosa “distinción formal” del mismo Escoto (¶ 186-187).

¹²⁹¹ 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 a la cristiandad occidental. Constan, cuando menos, 200 tratados de su autoría. Entre los medievales fue ampliamente consultado su *Compendio de Metafísica*, que es un 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 se comenzó la edición crítica del *Avicenna latinus*, que es el texto que conocieron los medievales. Hasta el momento Suzane Van Riet ha publicado el *Liber de anima* (1968-1972, 2vols.) y el *Liber de Philosophia prima sive Scientia Divina* (1980-1983, 5vols.).

¹²⁹² 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 sufismo, de clara ortodoxia y fidelidad al Corán, aunque 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, en particular las de Alfarabi y Avicena. En la otra niega el conocimiento de la inmortalidad del alma y atributos de Dios por vía de la filosofía, como clara desavenencia con los filósofos musulmanes antes mencionados. En vez de la filosofía propone la teología en el tratado *Tabafut al-falasifa* o *Sobre la restauración de las ciencias religiosas*. Al-Gazel es considerado el mayor teólogo musulmán.

¹²⁹³ 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 o 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, el 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 así que es considerado patrono de los estudiantes de ciencias naturales, químicas y exactas. En 1278 Rimundo Martí le dio el sobrenombre de Magno 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). Una edición más reciente es: *Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum Opera omnia*, 38 vols., Vivés, París, 1890-1899. Esta obra es imprescindible para conocer el pensamiento del autor, aunque contiene escritos espurios y le faltan los aparatos de crítica textual y las notas sobre fuentes y lugares paralelos. Hasta la fecha, la Editio Coloniensis es considerada la mejor: *Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Praedicatorum episcopi Opera omnia ad fidem codicum manusscriptorum edenda, apparatus critico, notis, prolegomenis, indicibus instruenda*,

enseña aquello con respecto a lo cual se ordena tal o cual ciencia, pero la dialéctica nos enseña de qué manera proceder de lo conocido hacia lo desconocido, lo que ocurre por medio de la argumentación.¹²⁹⁴

25. Cuarta conclusión. El sujeto de este *Libro de los predicables* es propiamente el universal (cf. ¶196).

26. [Razón] Ello es evidente porque el universal es lo más importante que viene a tratarse en los predicables, y todas las cosas que allí vienen a tratarse, se ordenan y atribuyen al universal, que el intelecto obtiene por medio de la operación del intelecto (cf. ¶135ss.; 157ss.).

27. [¿Qué es el universal?] El universal es aquello que se predica de muchos unívoca y divisivamente, de tal 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 igual forma, el término “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, pues no se diría de ellas si no las contuviera.

28. De ahí que al universal también se le 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 le 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 le llama universal porque contiene aquella generalidad y universalidad de las cosas que están contenidas en él; y predicable, porque se predica verdaderamente de ellas.

29. [¿Cómo es que el intelecto produce el universal] El universal al que nos referimos, es causado por medio de la operación del intelecto así: 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.

30. Así, la dialéctica que propiamente es 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.¹²⁹⁵ 31 Por lo tanto, el intelecto puede así entender una cosa inmaterial, puesto que él es potencia no material.

31. [El predicable sigue al universal en consecuencia] Por todo lo anterior, es de concluir que este libro de Porfirio también trata de los cinco universales, dado que somete a examen los cinco predicables —el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente. En efecto, el predicable sigue en consecuencia al universal como si fuera la pasión propia de su

1978. La obra de Alberto Magno preparó en muchos sentidos la de su discípulo más agraciado, santo Tomás.

¹²⁹⁴ Se añadió: “no obstante ello, debe tenerse por cierto que el sujeto de la dialéctica es el ente de razón”.

¹²⁹⁵ Algunos suelen atribuir esta famosa frase medieval a santo Tomás. No tengo constancia segura de tal dato pero, al menos, hay cuatro ocasiones en que expresamente santo Tomás la utiliza con ligeras variantes: *De verit.*, q. 27, a. 4, arg. 4; *De poten.*, q. 7, a. 10, ad 10; *In De an.*, lib. 2, lect. 24, num. 2; *Super Sent.*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 1, sed cont. 1.

sujeto, pues así como por el hecho de que alguien es hombre, se sigue en consecuencia que es capaz de reír, así también se sigue en consecuencia que el universal es un predicable, por contener a muchos.

I

87. Primera cuestión: si acaso el universal existe.

88. [El universal es cuádruple] Viene a discusión si acaso el universal existe y qué es (cf. ¶27-29). Dado que en primer lugar es necesario distinguir y dividir todo lo múltiple, ha de considerarse que el universal es cuádruple, a saber, *in essendo*, *in causando*, *in praedicando* e *in repraesentando*.

Universal *in essendo* es aquel que realmente subsiste por sí mismo, separado de las cosas singulares —si es que tal universal existe, como habremos de discutirlo aquí mismo (¶90.ss.).

Universal *in causando* es aquel que es causa del universal separado de la materia, tal como son las inteligencias —esto lo trata Aristóteles en los libros I y XII de la *Metafísica*.¹²⁹⁶

Universal *in praedicando* es aquel que se predica formalmente de los individuos, tal como son las especies y los géneros que se dicen de las especies y de los individuos de éstas.

Universal *in repraesentando* es el concepto del intelecto que es imagen de la cosa, o bien es la especie inteligible extraída de las imágenes sensibles.

89. Esta cuestión por cuanto respecta al universal *in causando* o al universal *in repraesentando* no parece dudosa, puesto que es evidentísimo que ambos existen en las cosas. Sin embargo, es dudoso si el universal *in praedicando* sea también *in essendo*, y esto equivale a resolver si dichos universales existen en la naturaleza de las cosas, como lo decía Platón con su teoría de las ideas auto-subsistentes, o por el contrario, si sólo existen objetivamente en el intelecto, de tal modo que, de ser así, ningún de los universales tendría que ser un algo natural sino sólo ficticio, tal como lo es la quimera que sólo existe objetivamente en el intelecto; o bien si dichos universales son tan así de predicables en el intelecto, como para que también existan en la naturaleza de las cosas.

90. Por lo tanto, es una cuestión de suma importancia saber si dichos universales o naturalezas comunes existen en las cosas mismas.

91. [Primer argumento] Y parece que no es así, de acuerdo con Aristóteles quien en muchos lugares de la *Metafísica* prueba en contra de Platón que aquella teoría de las ideas es ficticia pues, también, en el libro I de los *Analíticos posteriores*, com. 35, dice con algo de ironía: “¡que les vaya bien a las especies, porque son puras cantinelas!”¹²⁹⁷ Por lo tanto, el universal no

¹²⁹⁶ Cf. *Metaph.*, I, cap. 3-7 (983a24-988b20); XII, cap. 4-7 (1070a30-1073a14).

¹²⁹⁷ Cf. *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, el animal: en efecto, el hombre es lo que precisamente es el animal. Ahora bien, todas las cosas que no

es nada más que las cosas singulares, y esto consta por la siguiente razón, tal como lo argumenta Aristóteles en contra de Platón en el libro VII de la *Metafísica*, com. 45:¹²⁹⁸ el universal es aquello que es apto por naturaleza para estar en muchos, pero una misma cosa no puede estar en muchos, pues así como un mismo color no está en muchos, mucho menos una sustancia.

92. [Segundo argumento] Cualquiera cosa que existe en este mundo es singular, como es evidente probándolo por inducción. En efecto, cualquier cosa creada es única, sea visible o sea invisible —incluso Dios mismo quien es, por sobre todo, único y simplicísimo. Por lo tanto, tal universal creado no tiene existencia, separado de las cosas.

93. [Argumento en contrario] Sin embargo, es argumento en contrario el que el mismo Aristóteles distingue las cosas en singulares y universales, en el libro I de *Sobre la interpretación*,¹²⁹⁹ e igualmente en el libro I de los *Analíticos posteriores*, com. 11;¹³⁰⁰ y además nos enseña en el libro II de *Sobre el alma*, com. 60, que no hay ciencia sino de las cosas que realmente existen; por lo tanto, al haber una ciencia de los universales —a saber, la dialéctica—, se sigue que los universales en verdad existen.

94. Esta cuestión ha sido muy antigua; y a causa de ella surgió aquel dicho que reza: “soy amigo de Platón, pero más de mi amiga la verdad”,¹³⁰¹ pues fue con motivo de esta cuestión que Aristóteles, al parecer, se sublevó a propósito en contra de su maestro Platón a quien se le

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 (*sc.* la demostración): pues las demostraciones versan sobre las cosas de aquella otra clase”.

¹²⁹⁸ Cf. *Metaph.*, VII, 13 (1038b6-23): “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, como 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”. Cf. *ib.*, VII, 14-16 (1039a24-1041a5).

¹²⁹⁹ *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”.

¹³⁰⁰ Cf. *An. post.*, I, 1 (71a13sr).

¹³⁰¹ Cf. *Eth. Nic.*, I, 6, 1 (1096a11-15): “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”.

atribuye aquella teoría bastante divulgada sobre las ideas. Lo cierto es que, antes de Aristóteles, tampoco hubo un mismo parecer entre los antiguos. Al respecto, hay opiniones.

95. [Primera opinión: Heráclito y Cratilo] La primera opinión fue de Heráclito y Cratilo, como lo refiere Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, com. 22,¹³⁰² de acuerdo con la cual nada existe en la naturaleza de las cosas excepto lo sensible que es aquello que se percibe por los sentidos, pero, dado que ello 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 IV de la *Metafísica*¹³⁰³ y es por completo una falsedad, puesto que hay conocimiento de aquellas cosas que no se perciben por los sentidos¹³⁰⁴ y el hombre tiene el deseo natural de saber,¹³⁰⁵ en lo cual difiere de las bestias. Y puesto que Dios y la naturaleza nada hacen en vano, es necesario afirmar que hay conocimiento de las cosas.

96. [Segunda opinión: Platón] En ocasión de la opinión de Heráclito y Cratilo, Platón afirmó, dirigiéndose hacia el otro extremo, tal como lo refiere Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*, que sólo hay conocimiento de las cosas perpetuas y eternas, de tal modo que no puede haber conocimiento de los individuos, pues todos son perecederos.¹³⁰⁶ Por ello, sólo hay conocimiento de aquellas cosas que tengan naturaleza perpetua, a saber, los universales o ideas.

¹³⁰² *Metaph.*, IV, 4 (1010a1-15): “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”.

¹³⁰³ *Cf. Metaph.*, IV, 5-6 (1010a15-1012a28).

¹³⁰⁴ *not. 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 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).

¹³⁰⁵ *Cf. Metaph.* I, 1 (980a21): “todos los hombres tienen por naturaleza deseo de conocer”.

¹³⁰⁶ *Cf. 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 Cratilo 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”.

97. Sin embargo, si así lo pensó Platón, tal como se lo atribuye Aristóteles, también él incurrió en el error, puesto que los extremos son viciosos y la virtud consiste en el justo medio; y es que a consecuencia de su exceso la filosofía ha errado mucho más por él que por Heráclito.

98. [Teoría de las ideas] En efecto, Platón entendía que la idea de “hombre” existía por sí misma, separada y no dependiente de la materia, ni del lugar, ni del tiempo, idea que era la causa de los individuos, porque éstos participaban de dicha naturaleza auto-subsistente a la que Platón le llamaba “hombre en sí”. Pero así como el concepto, que se forma en el intelecto de Pedro en singular, es distinto del concepto común de los hombres, así también una cosa se consideraría fuera de sí misma, de tal modo que el individuo se daría separado de la cosa y, también, así acontecería con aquella naturaleza común a todos los hombres.¹³⁰⁷

99. [Rechazo de la teoría de las ideas] Pero, sin duda, esta teoría 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.

100. Y ello también le parece así a san Agustín en el libro *Sobre ochenta y tres cuestiones diversas*, cuestión 46,¹³⁰⁸ quien dice, interpretando la teoría de las ideas o universales, que “las ideas no son más que las razones ejemplares que están en la mente del Creador y que no se distinguen de la esencia divina que es idea de todas las cosas, porque las hace eficientes a todas y contiene la perfección de todas ellas, eminentemente”. Y esto lo afirman sin vacilación nuestros teólogos católicos a una sola voz.

101. Y así también lo percibió Séneca quien, siguiendo a las académicos aunque fue estoico, y pese a no ser católico, dice en el libro VIII de las *Epístolas*, epístola 66,¹³⁰⁹ que “Dios tiene en sí mismo los ejemplares de las cosas a los que Platón les llama ideas”.

¹³⁰⁷ *S* añadió: “para entender la opinión de Platón quien afirmaba la existencia de un mundo inteligible distinto de éste, consúltese la *Enéada* segunda de Plotino, libro IX: sobre el intelecto y las ideas, cap. 13, y la *Enéada* quinta, libro VIII: sobre la belleza inteligible, cap. 5”.

¹³⁰⁸ *De divers.*, q. 46, 1-2: “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[...] 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. [...] Asegurado y admitido todo esto, ¿quién va a atreverse a afirmar que Dios creó irracionalmente todas las cosas? Si eso no puede decirse y crearse 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, Él 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 que quieran, pero solamente a muy pocos ver lo que es verdadero”.

¹³⁰⁹ *Ep.* VII, 65, 7 (*i.e.* VIII, 66): “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

102. Y también, en su *Diálogo a la Metafísica*, Jacobo Faber,¹³¹⁰ expositor fidelísimo de Aristóteles, dice que “las ideas de Platón no son más que las razones que están en la Mente divina”.

103. Y, es más, santo Tomás se atreve a decir en el libro IV de *Sobre el régimen de los príncipes*¹³¹¹ ¹³¹² que Aristóteles les impuso muchas cosas a los filósofos.

104. Pero así como es difícil creer que el divino Platón haya alucinado así, a tal punto que creyera que las ideas tenían existencia propia, separadas de las cosas, así también difícilmente puede probarse que Aristóteles le haya impuesto tal teoría tanto a su maestro mientras éste vivía, como a sus discípulos, y se atreviera a atribuirle a Platón y, rebelándose tan a propósito contra él, osara contradecirla; de ser así, Aristóteles mismo lo hubiera dicho.¹³¹³

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”.

¹³¹⁰ Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1537) fue un 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 los sacramentos; y encontró refugio junto al obispo de Meaux, uno de sus alumnos. Siendo 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 Política introductio*, *Introductio in arithmeticam*, *Introductio in De anima*, *Introductio in Metaphysica*, *Introductio in Physica*, *Introductiones logicales*, *Paraphrases et annotationes in libros logicos* y *Totius philosophie naturalis paraphrases*. Posiblemente, la obra que cita De la Veracruz es: *Iacobi Fabri Stapulensis In sex primos Methaphysicos libros Aristotelis introductio* (impresum in alma Parhisiarum, per Volffgangum Hopylium, 1501), o bien *Dialogi ad Methaphysicam introductorii*.

¹³¹¹ *De reg.*, IV, 4: “atribuir tal política (*sc.* el 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”.

¹³¹² 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.

¹³¹³ *S add.*: “esto lo trataremos en otro momento”

105. [Tercera opinión: el nominalismo] La tercera opinión es la de los nominalistas que expone Ockham¹³¹⁴ en el cap. 14 de su *Lógica*¹³¹⁵—a quien le llaman *Venerabilis inceptor* y quien, según se dice, fue durante algún tiempo discípulo de Escoto—. ¹³¹⁶ Esta opinión consiste en cuatro principios, tal como los refiere Tartareto¹³¹⁷ en el libro I de los *Predicables*:¹³¹⁸

¹³¹⁴ Cf. *In I Sent.*, d. 2, q. 4-8; *In Porphy.*, prooem., § 2.

¹³¹⁵ Cf. *Summ. log.*, I^a, cap. 14-25:

cap. 14: del universal y su opuesto, el particular.

cap.15: el universal no es ninguna cosa fuera del alma.

cap.16: de la opinión sobre “el ser universal”: ¿de qué modo tiene ser fuera del alma? Contra Escoto.

cap. 17: de la solución de aquellas cosas dudosas que pueden oponerse a lo antes dicho.

cap. 18: de los cinco universales y su suficiencia.

cap. 19: del individuo que se contiene bajo cualquier universal.

cap. 20: del género: ¿qué es?

cap. 21: de la especie.

cap. 22: de la comparación del género con la especie y la especie con el género.

cap. 23: de la diferencia.

cap. 24: del propio.

cap. 25: del accidente.

¹³¹⁶ Al parecer, durante su estancia en la Universidad de Oxford y después, por algún tiempo, en la de París, Ockham fue discípulo de Escoto. Sobre Ockham y el título de *Venerabilis inceptor*, cf. la nota 73.

¹³¹⁷ Discípulo de Duns Escoto, Pedro Tartareto fue un filósofo y teólogo de finales del siglo xv, además de haber sido rector de la Universidad de París hacia 1480-1490 y un enérgico defensor del escotismo y enemigo declarado del ockamismo y de otras tantas doctrinas nominalistas como la de Gregorio de Rímimi. Comentó asiduamente las obras de Porfirio, Aristóteles, Pedro Hispano y del mismo Escoto. Fue autor de *In universam Philosophiam Opera omnia*, (Venecia, 1623); y es tradición atribuirle el diagrama que sirve para exponer las relaciones lógicas del término medio del silogismo, comúnmente conocido con el nombre de *pons asinorum*—del cual se ocupa De la Veracruz en la *Recogitio summularum*, en donde también puede apreciarse el excepcional grabado que el impresor incluye en la Edición mexicana (1554) de dicho diagrama. Es de observar que, salvo leves variantes, los cuatro principios nominalistas que De la Veracruz cita, están casi tal cual tomados de la obra de Tartareto: *Comentarii in Isagogas Porphyrii et libros logicorum Aristotelis* (Basilea, s.e., 1514, fol. 8va), misma que me fue posible consultar vía internet en la página del Munich Digitisation Centre. The Digital Library Department of the Bavarian State Library (http://www.digitalcollections.de/index.html?c=autoren_index&l=en&ab=Tartaretus,%20Petrus) y de la que extracté dichos principios nominalistas, como puede verse en el aparato de fuentes y traducción respectiva (¶105). También puede consultarse el Fondo Digitalizado de la Universidad de Sevilla; sólo que ahí el título de la obra de Tartareto es *Expositio et quaestiones super logicam Aristotelis* (Lugduni, Nicolaus Wolff, ca.1500), y el pasaje transcrito se localiza en el fol. VIIIvb: http://fondosdigitales.us.es/books/digitalbook_view?oid_page=123158.

¹³¹⁸ *In log. Arist.* (Basilea, s. e, 1514, fol. 8va = Lugduni, Nicolaus Wolff, ca. 1500, fol. VIIIvb): “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 sobre esta duda. La primera es la de los nominalistas, la cual está expuesta en algunos cuantos principios. Primer principio: toda cosa es singular y ninguna cosa existente en muchos, cuando menos la que es creada, es universal; segundo principio: todo universal es un término común, porque cualquier cosa que se predica es un término y, como el universal se predica, luego entonces el universal es un término; tercer principio: así como un 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; y cuarto principio: aquello que puede decirse universalmente, puede entenderse de dos modos: en un modo, *in essendo*, y tal es el caso de lo que realmente existe en muchos, pero así el universal es nulo; en otro modo, *in significando*, no porque

Primer principio: toda cosa es singular y ninguna es universal existiendo en muchos, al menos la que es creada.

Segundo principio: todo universal es un término común, pues aquello que se predica es un término y, como el universal se predica, el universal es, por lo tanto, un término.

Tercer principio: así como un término común es triple —mental, oral y escrito—, así también el universal es triple.

Cuarto principio: aquello que puede decirse universalmente, cabe entenderlo de dos modos: uno es *in essendo* y tal es el caso de lo que realmente existe en muchos, pero así el universal es nulo; y otro es *in significando*, no porque el universal signifique un algo en común, sino porque significa inmediatamente muchas cosas singulares, tal como el término “hombre” significa a todos los hombres del mundo.

106. Y así han de entenderse los universales. Tal es la sentencia de los nominalistas. Pero, dado que esta opinión es contraria a Aristóteles en muchos puntos, es necesario exponer su propia sentencia que en sí consiste, tal como la deduce el maestro Soto,¹³¹⁹ en tres conclusiones con las cuales también constará la solución a la cuestión.

107. Primera conclusión. Cualquier cosa que existe en el mundo es realmente individual y singular.

108. [Razón] Esta conclusión resulta evidente en el libro VII de la *Metafísica* y consta por la experiencia.

109. Segunda conclusión. Los universales existen en las cosas de las cuales se predicán.

110. [Razón] Ello es evidente, porque Sócrates y Platón son de la misma especie, y el hombre y el asno se distinguen en especie pero son del mismo género; por lo tanto, conviene que aquellos universales existan en las cosas de las cuales se predicán. Pues si no existiera una naturaleza genérica en el león y en el hombre, no convendrían en ella y, por consiguiente, el término “animal” no se predicaría de ellos. Asimismo, si la naturaleza humana no existiera en Pedro y Juan, no convendrían en especie. De aquí que Aristóteles diga en el libro I de la *Física*, com. 2,¹³²⁰ que “un todo universal se conoce antes que lo singular”; y cuyas palabras aclara el Comentador¹³²¹ diciendo que “ello no cabe entenderlo refiriéndolo a un concepto mental, sino

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 principios, establecen muchos otros que pueden verse en sus libros”.

¹³¹⁹ Cf. *In dial. Arist.*, fol. 12 (Salmanticae, in aedibus Dominici a Portonariis, 1574).

¹³²⁰ *Ph.*, I, 1 (184a16-26): “la vía natural consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. Por eso tenemos que proceder de esta manera: desde lo que es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza. Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas; sólo después, cuando las analizamos, llegan a sernos conocidos sus elementos y sus principios. Por ello tenemos que proceder desde las cosas en su conjunto a sus constituyentes particulares; porque un todo es más cognoscible para la sensación, y la cosa en su conjunto es de alguna manera un todo, ya que la cosa en su conjunto comprende una multiplicación de partes”.

¹³²¹ Sobre el Comentador o Averroes, cf. nota 79.

a un compuesto de materia y forma, tal como lo es el individuo, o a un compuesto de género y diferencia, tal como lo es el que resulta de la especie y del género de sus propias especies”.

111. Tercera conclusión. Los universales no se distinguen de sus singulares realmente, sino sólo por obra de la razón.

112. [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 sólo por obra de la razón. Ello también consta porque, al ser verdaderamente singulares aquellas cosas en las cuales los universales existen y al no distinguirse éstos realmente de ellas, es necesario que se distingan por obra de la razón. Y con ello también es de probar aquí que el universal no está separado de sus singulares, pues de ser así no podría predicarse de ellos, como el término “blanco” no se predica de Pedro sino por la blancura existente en él; ni tampoco el término “hombre”, sino por la naturaleza humana que todo hombre comparte por igual.

113. Es prueba de que el universal se distingue del singular en el cual existe sólo por obra de la razón: el hecho de que la razón esencial del hombre no puede existir en Pablo tal cual viene a existir en Pedro, materialmente. Ello es evidente porque los accidentes individuales en Pedro son unos y en Pablo, otros. Por lo tanto, la razón esencial del 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 entiende con un concepto común de por medio, de tal modo que el término “hombre” se llama universal —y también naturaleza humana—, en cuanto objeto del concepto universal “hombre”. Por ello el universal se distingue de sus singulares solamente por obra de la razón, es decir, por medio de la operación del intelecto (¶135.ss.).

114. Y así lo percibió Aristóteles al decir en el libro I de *Sobre el alma*, com. 8,¹³²² que “el universal o es nada o es un posterior”, porque los universales son en acto posteriores a sus singulares, de los cuales se abstrae la intención de universal o naturaleza común (cf. ¶157.ss.). También así lo explica el Comentador cuando dice que “el intelecto es el que realiza la universalidad en las cosas”. Y esto lo prueba Aristóteles en contra de Platón en muchos lugares del libro I de los *Analíticos posteriores*, com. 35 y 38,¹³²³ y en el libro III de la *Metafísica*, com. 10, y VII, com. 51. De hecho, con ello también consta una cuarta conclusión.

115. Cuarta conclusión. Los universales existen en las cosas, pero la universalidad existe objetivamente en el intelecto.

116. [Razón] Esta conclusión cualquiera puede probarla fácilmente con los argumentos antes citados de Aristóteles. También santo Tomás la confirma en la *Suma teológica*, I^a, q. 85, a.

¹³²² *De an.*, I, 1 (402b7-8): “el animal, universalmente considerado, o es nada o es algo posterior”.

¹³²³ *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 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 homónimo, en la pluralidad”.

2,¹³²⁴ y también Pablo Véneto¹³²⁵ en sus comentarios al libro II de la *Metafísica*, cap. 2, con base en muchas autoridades expertas tanto en Aristóteles como en el Comentador.

117. Ahora bien, como es un don divino del teólogo la facultad de reflexionar todos los días, aduzcamos la propia sentencia de santo Tomás. En efecto, santo Tomás afirma que el universal se dice de dos cosas: de la naturaleza en sí misma o razón común, y de la intención del intelecto, a causa de la cual algo se dice universal. Lo primero se llama sustrato o significado material y lo segundo, significado formal o de suyo. Lo primero existe en las cosas y lo segundo existe objetivamente en el intelecto.

118. Tal es la sentencia de santo Tomás. De glosar sus palabras, es como si dijera que las cosas que en sí mismas son singulares *in essendo*, como Pedro, Juan y cualquier otro, son universales en la medida en que son objetos de los conceptos de “hombre” y “animal”. Por ello el universal nunca existe separado de las cosas. En el caso de nuestra vista hay un ejemplo de lo demás adecuado para captar esto: en efecto, ésta ve el color de la manzana sin su olor, pues a pesar de que en la manzana misma no hay color sin olor, sin embargo ocurre que la vista ve el color sin percibir el olor, por cuanto en la vista hay una imagen del color —a saber, la especie— y no del olor.¹³²⁶

119. Y así, aunque el universal existe verdaderamente en las cosas singulares, sin embargo el intelecto lo conoce como universal, pues el sentido sólo lo percibe como singular.

¹³²⁴ *Summ. theol.*, I^a, q.85, a.2, ad 2: “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”.

¹³²⁵ Pablo Véneto (en latín Paulus Nicoletus Venetus y en italiano Paolo Nicoletii) 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 —de hecho, De la Veracruz afirma en ¶ 129, que Pablo Véneto fue discípulo de Gregorio de Rímimi o Ariminense, el más connotado nominalista de aquel entonces en cuestiones de universales. Dando continuidad a 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*, impresa en Venecia, año de 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 reimpressiones.

¹³²⁶ *Summ. 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”.

120. [Respuesta a los argumentos] Por todo 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 va en contra de Aristóteles; de tal modo que quedan así resueltos los argumentaros aducidos en contra. En efecto, es verdadero que aquellas especies o ideas de Platón son “cantinelas”, pues son puras ficciones; y que se dice universal aquello que existe en muchos, pero no como una cosa distinta de aquello en lo cual existe, sino solamente por obra de la razón.

121. [El concepto es doble] Sin embargo, con tal de tener una noción clara sobre la cuestión de los universales, ha de considerarse que el concepto es doble: formal y objetivo. Se llama formal aquel por el cual conocemos formalmente. Y es objetivo el concepto inmediatamente significado por medio de un concepto formal; o bien, como lo dice Socinas¹³²⁷ en su *Metafísica*, cuestión 1, el concepto formal es el acto de la inteligencia.

122. [¿Qué es el concepto objetivo?] Sin embargo, según santo Tomás, el concepto objetivo es el que se forma de una cosa por medio del acto del entendimiento, de tal modo que dicho concepto es la misma cosa, sólo que intelegida en acto o en potencia. Y que las cosas se llaman conceptos en tanto que están en el intelecto, es evidente cuando el Comentador¹³²⁸ precisa en el libro III de *Sobre del alma*, com. 18, que “las intenciones intelectivas y las intenciones sensitivas son contiguas las unas con las otras”, pues consta que las intenciones intelegidas son las mismas cosas conocidas; y ello también es evidente porque dice que el concepto es el que hace las veces de sujeto o de predicado, pues esto les conviene a las cosas y no a los términos. Así, por ejemplo, si yo tengo un concepto de los hombres o del hombre, resulta que tal concepto, ciertamente, es formal con respecto al hombre, pero es objetivo con respecto a la naturaleza común; y éste inmediatamente está significado por el formal.

123. Los nominalistas no aceptan el concepto objetivo, argumentando que solamente se da el concepto formal del hombre singular. Sin embargo, los realistas dicen que, además de un concepto formal, hay uno objetivo el cual significa aquella naturaleza común, de ahí que, según ellos, éste no significa inmediatamente a los hombres singulares, sino aquella razón esencial que es común a todo hombre.

124. Por consiguiente, es objetivo aquel concepto que inmediatamente está significado por uno formal, de tal modo que los hombres singulares son los significados mediatos y materiales que convienen en aquella razón esencial que está referida con un significado formal de por medio, a saber, aquella naturaleza que todos tienen común.

125. Es prueba de ello el modo común de concebir, pues si alguien escucha que todos los hombres son de la misma especie, concibe de inmediato aquella naturaleza común en la cual convienen. Y, asimismo, cuando alguien concibe que el león y el hombre convienen en que ambos son animales, forma su naturaleza genérica. Así también sucede cuando decimos que la naturaleza tiende a conservar a la especie y no al individuo.

¹³²⁷ Pablo Barbo de Soncino, comúnmente llamado Soncinas o, como escribe De la Veracruz Socinas, nació en Cremona, Italia; fue un 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 a quantitate* de santo Tomás y los principios de Juan Capreolo, personaje destacado de la primera escuela tomística tanto que se le llamó el Príncipe de los tomista. Para conocer a detalle su doctrina de la individuación, cf. Paulo Faitanin, “El problema de individuación en Pablo Soncinas”, Universidad Federal Fluminense... (en línea, en [www. Aquinate. net](http://www.Aquinate.net)).

¹³²⁸ Sobre el Comentador o Averroes, cf. nota 79.

126. Además, cuando decimos que “Pedro es hombre”, allí consta que el predicado se asume como una cosa tal cual, como resulta evidente en Aristóteles, libro I de los *Elencos sofísticos*, com.1,¹³²⁹ y allí también consta que el sujeto se asume como cosa singular. Por lo tanto, es de dar por válido tal concepto objetivo, llámesele naturaleza común o universal.

127. Asimismo, es prueba de ello el que la definición de “hombre” como “un animal racional”, manifiesta la naturaleza del hombre y no la de Pedro o Pablo; por lo tanto, es necesario dar por válido que tal naturaleza está significada por tal definición.

128. [¿Cómo han de entenderse los universales?] Y para no multiplicar las razones sin necesidad, debe tenerse por cierto que los universales han de entenderse de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles que consta en muchas partes de su obra, tal como lo dicen los realistas. En efecto, en el libro I de los *Analíticos posteriores*, text. 5,¹³³⁰ afirma que los universales son cosas en extremo alejadas de los sentidos y notables por sus singulares; y en el mismo libro, text. 11,¹³³¹ también afirma que los universales son necesarios. Es claro que no habla de “universales separados”, por lo tanto habla de “universales existentes en las cosas”.¹³³² Además, en el mismo libro, text. 35,¹³³³ asevera que los universales son los más grandes entes, pues no están aquí y ahora sino siempre y en todas partes. Y también ahí en el libro I de los *Analíticos posteriores*, com. 39,¹³³⁴ Aristóteles dice que lo universal se conoce por la razón, mientras que lo

¹³²⁹ Cf. *Soph. el.*, 1 (165a5-10).

¹³³⁰ *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”. *Ib.*, 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”. Cf. *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”.

¹³³¹ *An. post.*, I, 4 (73b26-28, 32-33): “llamo universal a lo que se da en cada uno en sí y en cuanto 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”.

¹³³² En *S* la redacción de este pasaje cambia un tanto: “es claro que habla de universales existentes en las cosas, porque así están en los singulares”.

¹³³³ *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 (*sc.* 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”.

¹³³⁴ Cf. *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”. Cf. *An. post.*, I, 24 (86a29-30): “la <demostración> universal es inteligible, la particular, en cambio, termina en la sensación”. *Ib.*, I, 31 (88a4-5): “a partir de la pluralidad de singulares se hace evidente lo universal”.

singular por el sentido. Y, en fin, en el libro II de *Sobre el alma*, com. 68, y en libro VII de la *Metafísica*, com. 51 y 57, concluye en contra de Platón que los universales no existen separados de los singulares.

129. Así ningún versado en Aristóteles podrá negar esto, pues tan es así que Pablo Véneto,¹³³⁵ discípulo de Gregorio Ariminense,¹³³⁶ y Burleo,¹³³⁷ quien fue nominalista en las sùmulas, mudaron su sentencia después de haber leído a Aristóteles, como es de ver en la *Metafísica* del mismo Pablo Véneto.

130. Ahora bien, por lo dicho en párrafos anteriores, es evidente que debe responderse a aquella duda de Porfirio, a saber, si acaso los universales son sustancias (§82). Así, pues, si se entiende que el universal está separado de las cosas, ni es una sustancia ni es un accidente. Pero si se entiende que existe en las cosas y que sólo difiere de ellas por obra de la razón, es fundamentalmente una sustancia, que ha de colocarse, por lo tanto, en el primer predicamento, pues en los otros es un accidente.

131. Algo semejante ha de contestarse a aquella otra duda de Porfirio, a saber, si acaso los universales son corpóreos o no (§82). Pues si los universales se asumen “por sustrato”, es decir, por un 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 un significado formal,

¹³³⁵ Sobre Pablo Véneto *cf.* nota [].

¹³³⁶ Gregorio de Rímìni fue un teólogo agustino, quien nació en Rímìni, Italia, en la segunda mitad del siglo XIII y murió 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 Rímìni 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* (París, 1482, 1487; Milán, 1494; Valencia, 1500 y Venecia, 1518), que es básicamente un comentario al libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y *De usura* (Rímìni, 1522 y 1622), tratado que prescribe la usura. Especialmente a partir de Gregorio de Rímìni, el nominalismo será doctrina que por largo tiempo asumirá la orden agustina — a la que pertenecía De la Veracruz— tanto que fray Alonso de Córdoba, otro agustino, la introdujo en Salamanca fundado la cátedra de los nominales.

¹³³⁷ Walter Burley o Burleigh (*ca.* 1274-*post.* 1345) siguió en un principio 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 Burleight’s Teatrise 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.

entonces no son corpóreos sino todos incorpóreos, puesto que son abstracciones del intelecto que, como tal, los abstrae de la materia y de las condiciones individuales.

132. [Los universales son incorruptibles] Por ello dice Aristóteles en el libro I de los *Analíticos posteriores*, cap. 25,¹³³⁸ que los universales son incorruptibles —pues sólo accidentalmente cabe considerarlos como corruptibles en razón de los individuos—,¹³³⁹ dado que desde siempre y por siempre el hombre ha sido y seguirá siendo un animal racional. En efecto, aunque al principio de la creación le fue concedido que de ahí en adelante fuera tal cual lo que es, sin embargo, siempre ha sido verdadero que es un animal pues, aun destruida la especie, lo seguirá siendo. Por ello dice Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*, com. 1, que “los universales no se generan sino los individuos”.¹³⁴⁰ Y así, pese a que los universales son incorpóreos, entendiéndolos con respecto a un significado formal, sin embargo no lo son tal como lo son los ángeles, sino que son incorpóreos porque son abstracciones del intelecto.

133. [Universal *in re*, *ante rem* y *post rem*] De todo lo anterior la inteligencia nos lleva a distinguir el universal en:

universal *ante rem*, que es el que como tal, supuestamente, existe separado de las cosas, aunque no es de creer que exista uno así, 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 cuya causa son los individuos, o bien es aquella naturaleza en sí misma universal que se abstrae en acto.

134. De aquí que también pueda decirse que los universales son *ante rem*, pero no porque existan antes que los individuos, pues quedó resuelto que así no existen, sino porque comprenden en sí una verdad perpetua, puesto que antes de existiera este o aquel hombre, ya era verdadero que el hombre es un animal racional. Es así que los universales son, por naturaleza, anteriores a los singulares mismos.¹³⁴¹

¹³³⁸ Cf. *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 (*sc.* 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’”.

¹³³⁹ Cf. Sanctus Thomas, *Super 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”.

¹³⁴⁰ Cf. Sanctus Thomas, *In Metaph.*, lib. 1, lect. 1, num. 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”. *Ib.*, lib. 7, lect. 7, num. 6: “la especie y los otros universales no se generan sino por accidente, por causa de los singulares generados”.

¹³⁴¹ Cf. Porfirio, *Isag.*, X: “es común (*sc.* al género y la especie) ser anteriores a aquello de lo cual se dicen”. *Ib.*, XI: “los géneros son anteriores por naturaleza”. Cf. también ¶ 459, 461.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de 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 sophisticis 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, adbreuiati 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 Scoto, 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 Titelmani Dialecticam tractatus argumentativus, additis solutionibus. Una cum eiusdem Titelmani textu. A Petro Fermosello*, Hispali, Excudebat Martinus a Montedoca, 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.
- Juvenal, *D. Iunii Iuvenalis Saturae XIV*, ed. J.D. Duff, Cambridge, At the University Press, 1962.
- 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.
- Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, ed. L. M. Capelli, París, 1960.
- Porfirio, *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello y B. G. Dod, Bruges/Paris, Desclée de Brouwer (*Aristoteles latinus* I, 6-7), 1966.
- Plotino, *Ennéades*, ed. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Letres, 1924-1938, 6 vols.

- Quintus Curtius Rufus, *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*, ed. Theodorus Vogel, Leipzig, Teubner, 1904.
- Séneca, L. *Annaei Senecae. Ad Lucilium epistulae morales*, ed. L. D. Reynolds, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- Tartareto, Pedro, *Comentarii in Isagogas Porphyrii et libros logicorum Aristotelis*, Basilea, 1514.
- , *Expositio et quaestiones super Logicam Aristotelis*, Lugduni, Nicolaus Wolff, ca. 1500.
- Tomás, Juan de, Santo, *Ars logica. Segunda pars. Explicatio textus Isagogis Porphyrii*, ed. B. Reiser, Turín, Marietti, 1930.
- Tomás de Aquino, 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, dentro de la revisión crítica y las traducciones de los libros De praedicabilibus y De praedicamentis.

- Agustín, San, *Obras completas de san Agustín, XL: Escritos varios (2.º)*, 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.
- , *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*, introd., trad. y not. 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.
- Tomás de Aquino, 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

- Abelardo, *Logica ingredientibus*, ed. Geyer, Münster, 1919.
- Antología de Fray Alonso de la Veracruz*, introd. y selec. de texts. Mauricio Beuchot, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Biblioteca Nicolaita de Filósofos Michoacanos, 1), 1988.

- 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.
- Baumer, Michael, "Chasing Aristotle's Categories Down the Tree of Grammar", en *Journal of Philosophical Research*, XVIII, 1993, pp. 341–449.
- Becerra Islas, David, "Aproximación a la presencia de la *Isagogé* de Porfirio de Tiro en la *Dialectica resolutio*", en Ambrosio Velasco Gómez (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, 2009, pp. 185-196.
- Beonio-Brocchieri, M. T., *La logica di Abelardo*, Florencia, La Nuova Italia Editrice, 1964.
- , "La relation entre logique, physique et theologique chez Abelard", en Buytaert (ed.), *Peter Abelard. Proceedings of The International Conference*, Lovaina/La Haya, 1974.
- Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.
- , "El problema de los universales en Domingo de Soto y en Alonso de la Vera Cruz", en *Revista de Filosofía*, 17, 1984, pp. 249-273.
- , "El problema de los universales en la escolástica tomista y su repercusión en el lenguaje", en *Espíritu*, XLII, Barcelona, Instituto Santo Tomás, 1993, pp. 116-118.
- , *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 Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas, 2008 (26.2).
- Bochenski, I. M., *A History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1961.
- Boehner, Philotheus, "A Medieval Theory of Supposition", en *Franciscan Studies*, vol. 18, núm. 3-4, St. Bonaventure University/Franciscan Institute, pp. 240-289.
- , *Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to c. 1400*, Manchester University Press, 1952.
- , "The Realistic Conceptualismo of William Ockham", en *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religio*, núm. 4, New York, Fordham University, 1946, pp. 307-335.
- Brasa Díez, M., "Metodología filosófica de Abelardo", en *La Ciudad de Dios*, núm. 192, 1979, pp. 398-402.
- Brown, S. F., "Walter Burleight's Teatrise *De suppositionibus* and its Influence on William of Ockham", en *Franciscan Studies* 32, 1972.
- Burnett, Charles, *Adelard of Bath: an English scientist and Arabist of the early twelfth century*, Warburg Institute, Universidad de Londres, 1987.
- , "A group of Arabic–Latin translators working in northern Spain in the mid-12th century", en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, núm. 109, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- De Rijk, L. M., "Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being", en *Vivarium*, vol. 24, núm 2, Brill, 1986.
- De Salisbury, Juan, *Metalogicon*, ed. Clement C. J. Webb, Oxford, Claredon Press, 1929.
- Domínguez, Fernando, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*, Universidad de Navarra, 2004.
- Dumitriu, *History of Logic*, Kent, 1977.

- Carreño Velázquez, Elvia, *Libro antiguo*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2007.
- Clagett, Marshall, “Some General Aspects of Physics in the Middle Ages”, en *Isis*, vol. 39, núm. 1-2, The University of Chicago Press, 1948.
- _____, *The Science of Mechanic in the Middle Age*, Madison, University of Wisconsin Press, 1959.
- Code, Alan, “On the Origins of Some Aristotelian Theses About Predication,” in J. Bogen and J. E. McGuire (ed.), *How Things Are: Studies in Predication and the History of Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 101–131.
- Cohen, Morris R., *Razón y naturaleza. Un ensayo sobre el significado del método científico*, Buenos Aires, Paidós, 1965.
- Crescini, A., *Il problema metodologico alle origini della scienza moderna*, 1972.
- Curtis Wilson, *William Heytestubry, Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, Madison, University of Wisconsin Press, 1956
- 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. Boeri, Marcelo, y Ricardo Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2014.
- De Andrés, T., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1967.
- De Canterbury, Anselmo, san, *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, Madrid, Tecnos, 2009.
- Díaz, Mauricio, “La gramática como Dios. Algunas reflexiones en torno al lenguaje en Nietzsche y Benjamin”, en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, núm. 7, Universidad Autónoma de Madrid/Asociación de Estudiantes Bajo Palabra, 2012, pp. 543-553.
- D’Ors, Angel, “Las *Summulae* de Domingo de Soto: los límites de la regla *tollendo ponens*”, Universidad de Navarra, Anuario Filosófico (16), 1983, pp. 209 - 217.
- Dudley Sylla, Edith, “The Oxford Calculators' Middle Degree Theorem in Context”, en *Early Science and Medicine: Forms of Mathematization (14th-17th Centuries)*, vol. 15, núm 4/5, Brill, 2010.
- Ebbesen, Sten, “Porphyry’s Legacy to Logic. A Reconstruction”, en Richard Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Nueva York/ Londres, Cornell University Press-Duckworth, pp. 141-171.
- 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... Artículo consultado en: [www. Aquinate. net/artigos](http://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.
- Freedman, Joseph, “The Career and Writings of Bartholomew Keckermann (d. 1609)”, en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 141, núm. 3, American Philosophical Society, 1997.
- Gallegos Rocaful, 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.
- Gargatagli, Marietta, “La historia de la escuela de traductores de Toledo”, en *Quaderns. Revista de traducció*, núm. 4, Universidad Autónoma de Barcelona, 1999, pp.9-13.
- 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.
- Gibson, S., *Statua Antiquae Universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1931.
- Graeser, Andreas, “On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy”, *Dialectica*, vol. 31, núm.3-4, Wiley, 1977.
- González, Gabriel, *Dialéctica escolástica y lógica humanística*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987.
- Goodman y Quine, “Steps toward a Constructive Nominalism”, en *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 12, Association for Symbolic Logic, 1947.
- Gyekye, Kwame, “The Terms Prima Intentio and Secunda Intentio in Arabic Logic”, en *Speculum*, The University of Chicago Press, 1971.
- Haskins, Charles Homer, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1924.
- _____, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927.
- Hillard, Denise, “Imprimeurs et libraires parisiens du XVIe 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.
- 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.
- Jaeger, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Jones, B., “An Introduction to the first five chapters of Aristotle's *Categories*”, en *Phronesis*, 20, 1975, pp. 146–172.
- Kristeller, P. O., “Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance”, en *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1969.
- Kretzmann, N., “Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention”, en J. Corcoran (ed.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht-Boston, 1974.
- L. Colish, Marcia, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 1985.
- Larre, Olga, *La filosofía natural Ockham*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, Madrid, Gredos, 1966-1968, 3 vols.
- Lindsay, James, “The Logic and Metaphysics of Occam”, en *The Monist*, núm. 4, Oxford University Press, 1920.
- Loux, Michael J., “The Problem of Universals”, en Michael J. Loux (ed.), *Metaphysics: Contemporary Readings*, Nueva York, Routledge, 2001.
- _____, *Ockham’s Theory of Terms. Part I of the “Summa Logicae”*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1974.
- Maiuru, Alfonso, *Terminología lógica 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.
- Mantas-España, Pedro, “Adelardo de Bath, *Sobre lo idéntico y lo diferente*”, en Alexander Fidora Rivera (ed.), *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 7, 2000, pp. 163-181.
- Martínez Valls, Néstor, “Santo Tomás y la Posmodernidad”, en *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*, Montevideo, Universidad de Montevideo, 2009, pp. 107-131.
- Marenbon, John, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Matula, Jozef, “John Argyropoulos and his Importance for the Latin West” en *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis*, 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.
- Miralbell, Ignacio, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista*, Universidad de Navarra, 1998.
- 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., “The Medieval Contribution to Logic”, en *Studies Medieval Philosophy, Science and Logic*, Collected Papers, Berkeley, 1975.
- , *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Amsterdam, North-Holland, 1953.
- Moravcsik, “Aristotle's Theory of Categories”, en *Aristotle: a Collection of Critical Essays*, Garden City, Doubleday & Co., 1967, pp. 125–148.
- Moulines, C. U., “Ontosemántica de las teorías”, en *Teorema*, Valencia, 1980.
- Muñoz Delgado, Vicente, “La lógica en Salamanca durante la primera mitad del siglo XVI”, en *Salmaticensis*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1967, pp. 171-207.
- Netton, Ian Richard, *Al-Fārābī and his school*, Surrey, Curzon, 1999.
- Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. J. Mardomingo Sierra, Barcelona, Folio, 2007.
- O' Callaghan, Joseph F., *A History of Medieval Spain*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1975.
- Ong, W., *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, 1958.
- Pinzani, Roberto, *The Problem of Universals from Boethius to John of Salisbury*, Leiden, Brill, 2018, pp. 5-45.
- 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.
- Pinzani, Roberto, *The Problem of Universals from Boethius to John of Salisbury*, Leiden, Brill, 2018.
- 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.
- Rashdall, H., *The Universities in the Middle Ages*, Oxford, 1942.
- , *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, 1895.
- Rajna, Pio, “Le denominazione Trivium e Quadrivium”, en *Studi medievali*, núm. 1, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1928.
- Redmond, Walter, *La lógica mexicana en el siglo de Oro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- 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.
- Reyes Cárdenas, Paniel, “Duns Scotus and Peirce on the importance of Universals and Scientific Realism”, en *Escritos*, núm. 56, Medellín/Colombia, Universidad Pontificia Bolivariana, 2018.
- 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.
- Ross, D., *Theory of ideas*, Oxford, Greenwood, 1951.
- 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/>.

- Spade, Paul Vincent, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Hackett Publishing Company, 1994.
- _____, “Ockham on Terms of First and Second Imposition and Intention, with Remarks on the Liar Paradox”, en *Vivarium*, Brill, 1981.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, Leipzig, 1903-1905.
- Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Age*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1964.
- T. Clanchy, Michael, *Abelard. A Medieval life*, Oxford-Cambridge, 1997.
- Tecla Jiménez, Alfredo, *La teoría del conocimiento y el problema de los universales en la Edad Media*, México, Ediciones Taller Abierto, 1989.
- Thorp, J. W., “Aristotle's Use of Categories”, en *Phronesis*, 19, 1974, pp. 238–256.
- 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.
- Tosti, Luigi, *Storia di Abelardo e dei suoi tempi divisa in libri quattro*, Napoles, 1851.
- 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.
- Thurot, Ch., *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Age*, París, 1850.
- Penner, Terry, *The ascent from Nominalism*, Norwell, Mass., D. Reidel Publishing Company, 1987.
- Ramírez González, Clara Inés, “Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo”, en *Salmanticensis*, Universidad Pontificia de Salamanca, núm. 3, 2007.
- 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/>.
- Sylla, Edith, “The Oxford Calculators”, en Norman Kretzmann et al. (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, pp. 545.
- Vassileiou, Fotis, y Barbara Saribalidou, “John Argyropoulos teacher of Leonardo Da Vinci”, en: <http://www.philosophypathways.com/newsletter/issue117.html>.
- Vega Reñon, Luis, “Alonso de la Veracruz y las encrucijadas de la lógica en el siglo XVI”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, núm. 30, Salamanca, 2003.
- Velasco Gómez, Ambrosio, “Democracia liberal y democracia republicana”, en *Araucaria*, Revista Iberoamericana de Filosofía Política y Humanidades, Universidad de Sevilla, año 1, núm. 1, 1999, pp. 72-82.
- _____, “Republicanism” en N. Rabotnikof, et al., *La tenacidad de la política*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995, pp. 109-120.
- _____, *Republicanism y Multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006.
- 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 (Novohispania, 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.
- , *Espejo de matrimonios. Segunda parte*, introd., transcrip., trad. y not. Luciano Barp Fontana, México, Universidad La Salle, 2013.
- , *Espejo de matrimonios. Tercera parte*, introd., transcrip., trad. y not. Luciano Barp Fontana, México, Universidad La Salle, 2013.
- , *Tratado acerca de los diezmos*, introd., transcrip., trad. y not. Luciano Barp Fontana, México, Universidad La Salle, 2015.
- , *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.
- Verneaux, R., *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Barcelona, Herder, 1967.
- Vignaux, “La problématique du nominalisme medieval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels”, en *Revue Philosophique de Louvain*, núm. 75, 1977.
- , *Nominalisme au XIV^e siècle*, Montreal, Institut d’Etudes Médiévales, 1948
- Wallace, W. A., *Prelude to Galileo: Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought*, Dodrecht, Reidel, 1981.
- Webb, Clement, “John of Salisbury”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm. 2, Oxford University Press, 1892-1893.
- Weinberg, Julius R., “Ockham’s Conceptualism”, en *The Philosophical Review*, núm. 5, Duke University Press, 1941.
- Weisheipl, James A., “Classification of the Sciences in Medieval Thought”, en *Mediaeval Studies*, núm. 27, 1965.
- William Hunt, “The Introduction to the *Artes* in the Twelfth Century”, en *Studia Mediaevalia in honorem R. J. Martin*, Brujas, 1948.
- William Southern, “Lanfranc of Bec and Berengar of Tours”, en *Studies in Medieval History*, Oxford, 1948, pp. 27-48.
- Zeller, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1955.

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 Celebrantium 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 *Isagoge* 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.