

ENSAYOS SOBRE ESCOLÁSTICA HISPANA

MAURICIO BEUCHOT

ENSAYOS
SOBRE ESCOLÁSTICA HISPANA

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

M^a Idoya Zorroza

DIRECTORA

David González Ginocchio

SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-407-2

Depósito Legal: NA 2065-2013

Pamplona

Nº 49: Mauricio Beuchot,
Ensayos sobre escolástica hispana
2013

© Mauricio Beuchot

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, <i>M^a Idoya Zorroza</i>	11
I. LA SUPOSICIÓN SEMÁNTICA EN LAS <i>SÚMULAS</i> DE PEDRO HISPANO	
1. Introducción	15
2. Pedro Hispano	16
3. La tradición lógica escolástica	17
4. Significación y suposición	21
5. Actualidad de estas doctrinas	23
6. Conclusión	24
II. LAS FALACIAS EN LA LÓGICA DE PEDRO HISPANO	
1. Introducción	27
2. Las falacias en general	28
3. Falacias de la dicción o lingüísticas	30
4. Falacias de fuera de la dicción o extralingüísticas	33
5. Conclusión	39
III. LA GRAMÁTICA ESPECULATIVA DE TOMÁS DE ERFURT Y LA GRAMÁTICA LATINA DE ANTONIO DE NEBRIJA	
1. Introducción	41
2. Tomás de Erfurt: vida y obra	41
3. Gramática especulativa	42
4. Los modos de significar. Sintaxis lexicográfica	43
5. Sintaxis de la composición	44
6. Semántica	44
7. Pragmática	45
8. La obra gramatical de Nebrija	45
9. La persona de Nebrija	46

10. La obra gramatical latina de Nebrija.....	47
11. La obra gramatical castellana de Nebrija.....	48
12. Comparación entre Erfurt y Nebrija	50
13. Conclusión	51
IV. LA LEY Y EL DOMINIO EN DOMINGO DE SOTO	
1. Introducción	53
2. Rasgos biográficos de Domingo de Soto.....	53
3. La cuestión de la ley	54
4. La cuestión del dominio.....	57
5. Conclusión	65
V. DOS GRANDES TOMISTAS: DOMINGO BÁÑEZ Y FRAY LUIS DE GRANADA	
1. Introducción	67
2. Domingo Báñez: captar el ser en la libertad del hombre	67
3. Fray Luis de Granada: leer la creación	70
4. Conclusión	74
VI. MISTICA Y TOMISMO EN SAN JUAN DE LA CRUZ	
1. Introducción	75
2. Vida.....	76
3. Experiencia religiosa.....	77
4. Talante	79
5. Poema de muestra	80
6. El uso de la analogía tomista	82
7. Conclusión	84
VII. LENGUAJE Y LOGICA EN JOÃO POINSOT O JUAN DE SANTO TOMÁS	
1. Introducción	85
2. El sistema semiótico	86
3. Suposición o referencia.....	89
4. Otros contenidos de la lógica.....	91
5. Conclusión	93

VIII. LA FILOSOFÍA EN EL MÉXICO DE LA COLONIA

1. Introducción	95
2. El siglo XVI	95
3. El siglo XVII.....	102
4. El siglo XVIII	104
5. Conclusión	108

IX. EL INFLUJO DE LA ESCOLÁSTICA HISPANA SOBRE LA MODERNIDAD

1. Introducción	109
2. Contexto.....	110
3. El caso Galileo	112
4. El caso Descartes	113
5. El caso Leibniz.....	115
6. El tema de los universales: el nominalismo	116
7. Conclusión	118

X. PEIRCE Y LA ESCOLÁSTICA HISPÁNICA

1. Introducción	119
2. Panorama	120
3. Pedro Hispano.....	121
4. Vicente Ferrer	122
5. Los Conimbricenses.....	124
6. La estructura de la lógica y el método	128
7. Conclusión	129

BIBLIOGRAFÍA	131
--------------------	-----

INTRODUCCIÓN

Dentro del amplio y variado interés histórico y filosófico que capitaliza la producción científica contemporánea, una de las notas a destacar supone la recuperación del pensamiento español e iberoamericano, de los siglos que median entre la Baja Edad Media y la Pre-modernidad. Hoy en día, los siglos XV y XVI, política, cultural y filosóficamente marcados por la aportación hispánica a la historia de las ideas y al desarrollo de la civilización occidental, han superado la fase de desconocimiento en que quedaron sumidos por la historiografía y van siendo objeto de valiosos tratados. En ellos no sólo se intenta ofrecer, por un lado, una mayor comprensión de ese periodo temporal, y de las ideas que vertebraron su especificidad histórica y cultural, sino también transmitir la vitalidad de un desarrollo intelectual protagonizado por la respuesta de sus actores y pensadores a los retos de un mundo en pleno cambio que transita de las estructuras medievales a la modernidad.

Es que en nuestra situación intelectual, en la que debemos ensayar vías intelectuales nuevas para afrontar los retos a los que nuestro tiempo nos enfrenta, considerar el origen de la mundo moderno nos ayuda a comprender qué vías fueron las seguidas, en qué se caracterizaron, y qué posibilidades quedaron abiertas desde ese momento de transición, para dotarnos de herramientas conceptuales con las que comprender y resolver los nudos intelectuales con que nos encontramos.

En este sentido, la Colección de Pensamiento español del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra ha intentado aportar obras significativas de nuestra tradición hispánica. Estudios y monografías y textos traducidos y comentados de autores no siempre bien conocidos. En esta línea se han abordado autores contemporáneos como Xavier Zubiri, Leonardo Polo, Antonio Millán-Puelles, Carlos Cardona, Jaime Balmes, Julián Marías o José Ortega y Gasset, Juan José Rodríguez Rosado, además de un amplio espectro que pasa por el pensamiento medieval (Averroes, Ramón Llull, Sánchez de Arévalo) la escolástica hispana (El Tostado, Pedro Martínez de Osma, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Tomás de Mercado, Domingo Báñez, Francisco Suárez, Juan de Santo Tomás, Benito J. Feijoo) y autores modernos (Nieto Serrano, Sanz del Río).

Nos complace que uno de los investigadores más reconocidos del pensamiento hispánico, el Dr. Mauricio Beuchot, considerara la Colección de Pensa-

miento español para la publicación de sus *Ensayos sobre escolástica hispana*. Colaborador, desde hace años, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra y, más particularmente, del proyecto de investigación *Pensamiento clásico español (ss. XV-XVII): su inspiración medieval y su proyección en la filosofía contemporánea*, el Prof. Beuchot ha sido un promotor destacado de la comprensión y difusión del pensamiento hispánico gracias a sus numerosas publicaciones, de las que cabe destacar la traducción de obras señeras de autores medievales y novohispanos¹.

Los trabajos contenidos en esta publicación no abordan exhaustivamente las distintas temáticas y autores que merecen ser destacados del pensamiento escolástico hispano, tema que excedería con mucho las limitaciones de este tipo de publicación. Sí nos introducen, en cambio, en algunas de las temáticas que han sido atractivas para los investigadores contemporáneos, por cuanto han ofrecido perspectivas de renovación para las distintas disciplinas, al tiempo que nos han servido para manifestar la variada y significativa respuesta de los escolásticos medievales y del renacimiento hispánico a problemas filosóficos perennes.

Los trabajos del Prof. Beuchot aproximan al lector a disciplinas teóricas como la lógica, la gramática, la semántica, la psicología, la metafísica, la teoría de la justicia, la antropología y la filosofía de la naturaleza; a autores como Pedro Hispano, Antonio de Nebrija, Domingo de Soto, Domingo Báñez, Fray Luis de Granada, Antonio Rubio y los jesuitas de Coimbra. No pretenden cerrar la temática sino más bien ser un dintel que invite al estudioso y lo aproxime para advertir las posibilidades del estudio filosófico en la escolástica hispana y la continuidad de problemas que hacen de este periodo un momento de necesaria atención para toda disciplina no sólo filosófica, sino también científica.

El libro está articulado en diez breves capítulos, cada uno temática y temporalmente diferenciado de los anteriores. El primero y el segundo se encuentran dedicados a la obra lógica de Pedro Hispano, un autor que Beuchot conoce bien, por haberse dedicado durante largo tiempo a la teoría lógica y de filosofía del lenguaje medieval, y por haber traducido incluso algunos de los textos más importantes y leídos de este autor (*Tractatus llamados después Summule Logicales*), cuya identidad todavía está debatiéndose en los foros académicos. El capítulo se centra en la presentación de sus teorías de la suposición y de las falacias, ambas contenidas en las *Súmulas de lógica*.

El tercer capítulo quiere hacer una relación entre la *Gramática especulativa* de Tomás de Erfurt, y las dos gramáticas de Antonio de Nebrija, la *Gramática latina* y la *Gramática castellana*. Las correspondencias de la primera sobre las dos nebrijenses muestran el influjo de la lingüística medieval sobre la renacen-

¹ Una relación, no exhaustiva, puede encontrarse en la Bibliografía final del trabajo.

tista. Tales correspondencias no están exentas de notorias divergencias, expresadas, según Beuchot, por la diferencia de intereses que motivaron estas obras: pues mientras que la gramática especulativa estaba enfocada a la filosofía, las gramáticas de Nebrija lo están hacia la lingüística.

El cuarto capítulo está dedicado al dominico, fundador junto con Francisco de Vitoria de la Escuela de Salamanca, de tanta repercusión internacional, Domingo de Soto. Aborda uno de los temas que ha vertebrado gran parte de los estudios sobre esta Escuela: las teorías de la ley y del dominio que hicieron posible la defensa de la dignidad humana de los habitantes de las nuevas tierras americanas en la discusión sobre los títulos legítimos e ilegítimos de la conquista española. Teorías que claramente preceden a la moderna defensa de los derechos humanos.

El quinto capítulo pone en relación dos autores que destacaron en disciplinas distintas –teología y filosofía el primero, literatura el segundo– pero que comparten dos notas significativas: el tomismo y su vinculación con la renovación teológica dominicana en el siglo XVI. El primero, Domingo Báñez, discípulo y maestro de Salamanca, famoso por su oposición a Luis de Molina y los jesuitas en la conocida polémica *De auxiliis*, destaca por sus tratados teológicos y metafísicos, así como por su antropología filosófica. El segundo, Fray Luis de Granada, estudiante de San Gregorio de Valladolid, expresó en bellos pasajes la estructura ontológica defendida por el tomismo, divulgándolo con el elegante estilo de sus obras literarias.

En la misma línea de argumentación, el capítulo sexto revela cómo el pensamiento de San Juan de la Cruz conjunta la característica que lo define como un profundo tomista a la vez que lo reconoce como un clásico de la lengua castellana en obras inmortales que han conmovido a pensadores y lectores de todos los tiempos. La solidez filosófica que sustenta sus obras literarias-místicas proviene de la psicología escolástica en que se formó, junto a maestros salmantinos como Mancio de Corpus Christi.

Otro autor de la llamada “segunda” Escuela de Salamanca (en el siglo XVII) centra el séptimo capítulo de esta obra. A Juan Poinsot (o de Santo Tomás), dominico portugués, se le reconoce como uno de los mejores autores de semiótica, pues elaboró una relevante teoría del signo, además de la teoría del significado –que se aborda en este capítulo– junto a otros temas de lógica. La reconsideración contemporánea de su lógica y semiótica hacen evidente la vigencia de alguna de sus perspectivas conceptuales y la fecundidad de volver a los maestros escolásticos para estimular los debates filosóficos contemporáneos.

El octavo capítulo de este libro ofrece un mapa histórico que repasa los autores más conocidos y difundidos de los siglos XVI a XVIII en el México colonial. De la mayor parte de ellos, muy poco conocidos por lo general, se ofrecen las líneas básicas de sus tesis y unas breves indicaciones biográficas y bibliográficas.

ficas con la pretensión de poner en contexto sus propuestas y animar a nuevas investigaciones sobre ellos.

Los capítulos nueve y diez presentan la conexión de la escolástica hispana sobre el pensamiento europeo moderno y contemporáneo. El capítulo noveno ofrece el influjo de la escolástica hispánica sobre la modernidad, en particular en autores como Galileo, Descartes y Leibniz. Beuchot señala la vinculación –ya demostrada por la historiografía filosófica– de autores escolásticos representativos del XVI y XVII (como Domingo de Soto, Francisco Suárez, Antonio Rubio o el colectivo de maestros jesuitas en Coimbra) con los fundadores del pensamiento moderno, además de resaltar la importancia de los tiempos de transición para comprender más aquilatadamente la historia de la filosofía (como la presencia de la psicología jesuita de los Conimbricenses o de Rubio en Descartes, o la influencia de la física de Soto en Galileo). Finalmente, el décimo capítulo aborda el influjo de la escolástica hispánica en el estudioso de semántica, lógica y filosofía del lenguaje norteamericano Charles Sanders Peirce (1839-1914). El pragmatista estadounidense supo ver en las tesis escolásticas una fuente de conocimientos para la nueva lógica y semántica, que le aportaron herramientas conceptuales para nuevos desarrollos teóricos.

De este modo, el estudioso Mauricio Beuchot logra el propósito de presentar algunos temas y personajes de la escolástica hispana de manera que se pueda fomentar e invitar a la investigación de los textos procedentes de los siglos XV y XVI, una etapa de la historia del pensamiento que tuvo, sin parangón, representantes hispánicos excelentes y reconocidos internacionalmente, que ha dejado una impronta indeleble para la historia hasta la actualidad. Su estudio no es un mero ejercicio académico o historiográfico, sino una posibilidad abierta para nuestra época, requerida hoy como ayer por tantos retos de urgente respuesta, y que exigen un replanteamiento radical de las respuestas intelectuales.

Agradezco al Dr. Beuchot por su generosidad, manifestada en tantos años –y tan productivos– de estudio y divulgación del tesoro contenido en la escolástica hispana, y confío que el fruto de esta publicación resida en la revitalización o inicio de nuevas y fecundas investigaciones.

M^a Idoia Zorroza

Directora de la Colección

Pamplona, diciembre de 2013

I
LA SUPOSICIÓN SEMÁNTICA
EN LAS SÚMULAS DE PEDRO HISPANO

1. Introducción¹

En estas páginas deseamos considerar un ejemplo de la historia de la teoría semántica medieval. Para ello me ha parecido que un testimonio inmejorable son, como sucede ahora, los manuales básicos del tema, y en nuestro caso, nada mejor que el libro de texto más usado, editado, difundido, explicado, adaptado, etc., de aquel entonces, que fue el de Pedro Hispano, las *Summulae logicales*, texto que fue enseñado y comentado desde el siglo XIII hasta el siglo XVII, cuando es desbancado por la filosofía y la ciencia modernas.

Vamos a tomar solamente el tema de la suposición semántica de los términos, que es la teoría de la referencia que manejaban los escolásticos, siendo el tema de la significación la teoría del sentido; así, tenían –a su modo– la díada sentido-referencia que se ha hecho común en la filosofía del lenguaje después de Frege. Ello nos servirá para mostrar lo interesante y desarrollada que fue la lógica de Pedro Hispano. Pero antes daremos un breve panorama de la enseñanza lógica medieval, para que sirva de contexto a la obra del hispano. Comencemos, pues, por esto último, por un breve apunte sobre su vida y obra.

¹ He tratado estos temas también en M. Beuchot, “Some Examples of Logic in New Spain (Sixteenth-Eighteenth Century)”, en I. Angelelli / M. Cerezo (eds.), *Studies on the History of Logic, Proceedings of the III Symposium on the History of Logic*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1996, pp. 215-228; *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1991; 2ª edición corregida y aumentada; “La teoría semántica medieval de la suposición”, en E. González Ruiz (ed.), *Filosofía y cultura medievales*, UAM, México, 1988, pp. 42-51. Pedro Hispano, *Tractatus llamados después Summulae Logicales* (primera edición crítica basada en los manuscritos e introducción de L. M. de Rijk; traducción de M. Beuchot), Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1986. Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, M. Beuchot (trad. e intr.), Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1986. M. Beuchot / W. Redmond, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1985.

2. Pedro Hispano

Se había creído que Pedro Hispano era Pedro Julião, portugués nacido en 1205 y muerto en 1277, y que habría llegado a ser papa con el nombre de Juan XXI. Sin embargo, los hallazgos de Ángel d’Ors han hecho pensar que lo más probable es que Pedro Hispano, autor del *Tractatus*, no sea ese pontífice, sino un miembro de la Orden de Predicadores². El Profesor d’Ors ha hecho así una aportación a la labor de autores como Grabmann, Alonso, Bochenski, Carreras y Artau, Mullaly y De Rijk, que han editado y estudiado la obra de este autor³. Su obra, el *Tractatus* o las *Summulae Logicales*, escrito en la década de 1230, fue la más utilizada en la Edad Media y aun mucho después, hasta bien entrado el siglo XVII, en plena irrupción de la modernidad.

La lógica, la gramática y la retórica eran las que constituían las ciencias sermocinales o del lenguaje, en la facultad de artes o filosofía de la universidad medieval. La lógica llevaba la carga más fuerte, de modo que su aprendizaje era obligatorio, y la puerta de entrada al estudio del saber. Por eso un libro de texto para la disciplina lógica era de suma importancia, y más si sabía recoger lo más granado de la tradición greco-medieval de la lógica, pues en el siglo XIII se habían sintetizado las tradiciones peripatética y megárico-estoica con numerosas aportaciones de los propios medievales. Ciertamente habrá progresos en los siglos posteriores, debidos a hombres como Vicente Ferrer o Domingo de Soto, pero tienen como base los temas que ya se conocían en el momento en que el autor de las *Súmulas* escribe su tratado. Él llevó a feliz compendio esos elementos, por lo cual el título que se le dio a su obra –a pesar de que se denominaba

² A. d’Ors, “Petrus Hispanus, O. P. auctor summularum”, ponencia en el *Congreso Internacional de Historia de la Lógica*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997; publicado en versión inglesa, en *Vivarium*, 1997 (35, 1), y en versión castellana en *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 2001 (19), pp. 243-291; p. 243. En un primer momento consideró la atribución de la obra a un dominico sepultado en el convento de Santo Domingo en Estella (Navarra), sin embargo siguientes investigaciones (“Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum (II). Nuevos documentos y problemas”, *Dicenda: Cuadernos de filología hispánica*, 2007 (25), pp. 139-180; “Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum (III). ‘Petrus Alfonsi’ or ‘Petrus Ferrandi’?”, *Vivarium*, 2003 (41, 2), pp. 249-303; “Petrus de Cruce Hispanus Portugalensis”, *Analise*, 2001 (22), pp. 109-145; “Gometius Hispanus Ulixbonensis O. F. M. (†1513)”, *Analise*, 2002 (24), pp. 69-118) le han hecho considerar menos probable la figura del dominico “Petrus Hispanus O.P.” asociado a las Cortes de Navarra, frente a la posición que defiende que el *Tractatus* es obra de “Petrus Alfonsi” o “Petrus Ferrandi” y la vinculación de “Petrus Hispanus O.P.” a las Cortes de Fernando III el Santo y Alfonso X. Su propuesta ha motivado una viva polémica.

³ I. M. Bochenski hizo una edición de las *Summulae*, Marietti, Torino / Roma, 1947; la nueva edición es de L. M. de Rijk, Van Gorcum, Assen, 1972.

ya como *Tratados de lógica*–, fue el de *Súmulas de lógica* (*Summulae Logicales*), nombre que predominó.

3. La tradición lógica escolástica

El legado recibido no era nada despreciable: los medievales habían recibido la mayor parte de los griegos; de Platón, la dialéctica; de Aristóteles, la lógica de predicados, en forma de silogística; de los megárico-estoicos, la lógica de proposiciones, como silogística hipotética. Había un sistema axiomático en esa silogística, según lo muestra Lukasiewicz, y un sistema de deducción natural, como lo muestra Bochenski, en la tópica o dialéctica⁴. Esto fue desarrollado por los escolásticos en la famosa teoría de las *consequentiae* o consecuencias, esto es, reglas de inferencia o esquemas inferenciales, pues tuvieron las dos interpretaciones.

En la tradición antigua se colocaban los predicamentos, de Aristóteles, y los predicables, de Porfirio. También la teoría aristotélica del lenguaje en el *Peri hermeneias*. Los escolásticos los desarrollaron en sus teorías de las propiedades lógicas de los términos, esto es, sus propiedades sintáctico-semánticas, de acuerdo con la lógica. Teorías como las de la significación y la suposición (que corresponden a las del sentido y la referencia de Frege) y las derivadas de éstas: la ampliación, la restricción, la apelación, etc. En la teoría de la significación/suposición se tenía tanto una semántica intensional como una extensional. También se distinguía allí entre el lenguaje objeto y el metalenguaje. Había, asimismo, discusiones muy interesantes de metalógica o filosofía de la lógica, como la de los universales, la de la verdad de los enunciados y la de la implicación⁵.

Todo esto lo recogió Pedro Hispano en su libro de lógica. Ella estaba distribuida en doce partes que abordaban los siguientes temas⁶: un tratado introductorio, otro de los predicables, de los predicamentos, de los silogismos, de los luga-

⁴ J. Lukasiewicz, *Aristotle's syllogistics from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1951; I. M. Bochenski, *Lógica y ontología*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1975.

⁵ M. Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1991; 2ª edición corregida y aumentada, pp. 122 ss.

⁶ Pedro Hispano, *Tractatus llamados después Summule Logicales*, (primera edición crítica basada en los manuscritos e introducción de L. M. de Rijk; traducción de M. Beuchot), Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1986.

res o tópicos, de las suposiciones, de las falacias, de los relativos, de las ampliaciones, de las apelaciones, de las restricciones y de las distribuciones.

Profesores y alumnos sentían que el texto de Pedro les brindaba lo más necesario y útil de la lógica escolástica medieval, y consagraron su obra como la mejor. Y tal vez el mismo apoyo que recibió de la orden dominicana ayudó a que su preferencia se consolidara. Su presencia se extendió por toda Europa, y después fue llevado a América y difundido en ella, de modo que Pedro Hispano es uno de los maestros del pensamiento occidental. Conoció numerosísimas ediciones, y con el advenimiento de la imprenta su alcance se multiplicó. Pocas obras han sido tan reeditadas y usadas efectivamente en la enseñanza como las *Súmulas* de Pedro Hispano.

Esta obra fue, pues, de las más leídas en el ámbito de la lógica y la filosofía del lenguaje. Sus tratados formaron y forjaron de manera muy influyente el acervo escolástico en estas disciplinas. En doce tratados, desfilan los elementos introductorios, sobre la naturaleza de la lógica y los términos, que son sus componentes más básicos, y que configuran las oraciones y las proposiciones, base de los argumentos. Luego se examinan esos términos en sus significados más variados, hasta llegar a los modos de su universalidad, que se encuentran en los predicables y los predicamentos. Se pasa a los silogismos, a los lugares argumentativos y a las falacias. Se aborda asimismo lo más propio de la semántica medieval, que giraba en torno a la significación y la suposición, esto es, de alguna manera, el sentido y la referencia, y se anudaban los temas relacionados con la suposición, como la suposición de los relativos, la ampliación y la restricción de la suposición, la apelación y la distribución. La suposición la tenía el término en la proposición, y en ella designaba las cosas, no sólo las mentales, sino sobre todo las extra-mentales; apuntaba al mundo, a la realidad. Era el afán de una semántica realista y a la vez moderada, esto es, aristotélica y no platónica, a veces incluso defendiéndose del nominalismo. Un realismo semántico acorde con el realismo epistemológico y ontológico heredados del Estagirita. Estas enseñanzas fueron dando sustento al realismo moderado, que fue, de todas maneras, atacado por el nominalismo y por el platonismo, los cuales alcanzaron diversa fortuna, si bien fue el nominalismo el que acabó por vencer.

Pero las *Summulae* no fueron solamente una de las obras más editadas en la Edad Media, sino también una de las más comentadas. Tuvo insignes comentaristas, como Simón de Faversham, Roberto Anglicus y Guillermo Arnaldi, entre los del siglo XIII⁷. En el XIV, fue comentada por autores como Juan Versor, Gerardo de Harderwijk, Pedro Tartareto, Juan Buridan y Marsilio de Inghem⁸.

⁷ L. M. de Rijk, "Introducción", en Pedro Hispano, *Tractatus, llamados después Summule Logicales*, L. M. de Rijk (ed), UNAM, México, 1986, p. CIII.

⁸ L. M. de Rijk, "Introducción", p. CVII.

Sigue su éxito en el siglo XV, y sobre todo en el XVI, en el que viaja a las Indias Occidentales, o América, y a otras partes del mundo conocido junto con los misioneros. Todos lo comentaban, por lo que tenemos los comentarios famosos de Domingo de Soto, en España, y en Indias los de su discípulo Alonso de la Vera Cruz, así como los de Tomás de Mercado⁹.

En cuanto a los predecesores de Pedro Hispano o las influencias que recibió al escribir su obra, se ha creído que tomó sus contenidos de otro tratadista, Guillermo de Sherwood. Pero De Rijk rechaza esa dependencia¹⁰. Si las doctrinas son similares, y a veces parecen tomadas de él, es porque pertenecen a la herencia común de lo que se enseñaba en ese momento, con ciertas diferencias según las tradiciones principales, que eran la parisina y la oxoniense. Pedro se inscribe en la tradición parisina, de la cual fue un exacto expositor.

¿Qué fue lo que hizo tan aceptada su obra lógica? Algunos autores –como el propio De Rijk–, afirman que fue mejor la obra de un tratadista inglés contemporáneo suyo, Guillermo de Sherwood o Shyreswood, en el sentido de más clara y consistente, con una mejor estructuración de los contenidos¹¹. Pero lo cierto es que la obra del hispano fue la que prosperó y se difundió principalmente. Creo haber percibido que Pedro Hispano supo resaltar lo que más interesaba a los escolásticos parisinos, inclusive algunos de sus defectos. Así se constituyó en el paradigma principal dentro de su tradición, sobre todo por haber sabido representarla con mayor fidelidad en sus aciertos y en sus deficiencias. Tal vez no hizo avanzar su tradición, no fue creativo; pero supo reflejarla. Qué curioso, que ahora que tanto exaltamos la innovación y la originalidad, nos resulte más importante alguien que, como el Hispano, se dedicó a reunir lo que no debía faltar en la enseñanza, y de esta manera renunció a lucir sus capacidades inventivas y se mostró un buen profesor, que usaba lo viejo y lo nuevo con la mejor prudencia.

Por ejemplo, un tema al que da excesivo espacio, y que muestra los intereses de la tradición parisina de la lógica, es el de las falacias, el cual ocupa casi la mitad del libro. Se ve que los maestros parisinos le daban mucha importancia, y podemos adivinar el porqué, a la vista de los nuevos tratamientos de la teoría de la argumentación, en la que ocupa un sitio de privilegio. Frente a ese tratado palidece incluso el de las suposiciones, tan apreciado en ese momento. Pedro muestra una voluntad y una decisión de dotar a sus alumnos con las armas me-

⁹ M. Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1996, pp. 114 ss. y 124 ss.

¹⁰ L. M. de Rijk, “Introducción”, LXXIV.

¹¹ L. M. de Rijk, “‘Significatio’ y ‘suppositio’ en Pedro Hispano”, *Pensamiento* 1969 (25), pp. 225 ss.

jores y más pulidas para el desenredo de los sofismas, los entuertos lógicos que hay que deshacer¹².

Tanto la tradición parisina como la oxoniense eran, incluso en relación con nuestros días, enseñanzas lógicas muy aceptables. La tradición lógica medieval era bastante completa. Junto con la *Suma* de lógica de Lamberto de Auxerre y las *Introducciones* a la lógica, de Guillermo de Sherwood, los *Tratados* o *Súmulas* de Pedro Hispano son los que mejor recogen ese legado medieval de esta disciplina. Era muchísimo lo que enseñaba cada uno de esos textos; era muchísimo lo que aprendía un joven en la Facultad de Artes de la mano de Pedro Hispano. Ya de por sí es un texto muy amplio; y, aun cuando no se llevaran todos los tratados, o se acortaran algunos de ellos, o incluso se vieran superficialmente, transmitían una enseñanza lógica que ya quisiéramos hoy para nuestros estudiantes de licenciatura. Tanto la parte de filosofía del lenguaje como la de la lógica formal eran muy completas. En filosofía del lenguaje –estudio que se trataba dentro de la lógica misma–, se contenía el equivalente a nuestra actual semiótica: el tratado de los signos, con las ramas correspondientes –sintaxis, semántica y pragmática–. No se olvide que Peirce las tomó del *trivium*, y las llamó gramática pura, dialéctica pura y retórica pura, a las cuales Ch. Morris les dará los nombres con los que las conocemos ahora. Semántica de los nombres, tanto propios como comunes, de individuos y de clases naturales, intensionales y extensionales; teoría de los enunciados, tanto categóricos como hipotéticos, tanto asertóricos como modales. Inclusive, sus polémicas eran muy semejantes a las nuestras: sobre los universales, sobre los portadores de verdad, sobre las inferencias y los argumentos. Además de la deducción, se estudiaban los problemas de la inducción, así como aspectos lógicos de la ciencia. De hecho, está comprobado que la modernidad tuvo una lógica inferior a la de los escolásticos, pero los superaba en la ciencia, esto es, en el recurso a la experimentación y a la matemática. Pero en lógica formal y en filosofía del lenguaje los escolásticos fueron muy superiores a los modernos. La lógica de Descartes, la de Port-Royal, la de Locke, Berkeley, Kant, etc., se ruborizan por su inferioridad frente a la magna construcción lógica que llegaron a poseer los escolásticos.

Más bien, una de las cosas que perjudicaron a la lógica escolástica, y en concreto al texto del hispano, es que muchos comentaristas o expositores se dedicaron a abultar ese contenido y a hacerlo tan abstruso y pesado, con sus cuestiones y discusiones, que llegó un momento en que era imposible hacer a los jóvenes aprender todo eso, y tuvieron que purificar y podar ese material, quedándose con lo imprescindible.

Los que más influyeron en esa depuración fueron los humanistas renacentistas. Ellos habían hecho objeto de sus burlas, a la vez atinadas y poco compren-

¹² Pedro Hispano, *Tratados, llamados después súmulas de lógica*, pp. 74-166.

sivas, estas teorías de los escolásticos. El gran Luis Vives, en su *Contra pseudodialecticos*¹³, se queja de lo complicadas e inútiles que son las cosas que enseñan los lógicos escolásticos, sus maestros. Llega a decir que no habrá rey alguno que encomiende una embajada a quienes hacen razonamientos tan complicados y enunciados tan horribles como los que construían, destinados a que el interlocutor se confundiera, y que nunca sacarían adelante ningún negocio. Por eso habría que acudir a la retórica, que venía a sustituir a la lógica. Según él, la retórica sí capacitaría al estudiante para que pudiera persuadir de algo importante, daría a quien la poseyera la habilidad de convencer, lo haría de palabras certeras y armonioso discurso, atractivo y seductor. De acuerdo con los humanistas, la retórica prepararía al hombre para que pudiera relacionarse exitosamente con sus conciudadanos, con la eficacia con que Agamenón se dirigía al ejército heleno en la *Ilíada*, y convencía a todos, porque arrobaba las mentes y los corazones, con la fuerza persuasiva de sus palabras. Enardecía tanto a sus hombres que lo seguían al combate con el corazón emocionado, y su palabra era, pues, más eficaz que muchos ejércitos.

Los humanistas tenían razón en señalar algunos excesos; pero no al querer erradicar la lógica misma y ponerla en fuga, desacreditándola hasta hacer que se perdiera. Curiosamente, han sido los lógicos recientes y los historiadores actuales de la lógica los que nos han hecho ver el valor de estas doctrinas, y advertir que justamente las teorías que señalaron los humanistas como abstrusas y desdenables son las que han mostrado ser las más exactas y de mayor utilidad para la lógica de hoy¹⁴.

Por vía de ejemplo, mostraré dos temas muy brevemente –según la exposición del hispano–; pertenecen al ámbito de la semántica, y son: la teoría de la significación y la de la suposición, que guardan cierta correspondencia muy notable con nuestras teorías actuales del significado.

4. Significación y suposición

La semántica medieval seguía un esquema del signo o del significar con dos componentes: significación y suposición, que –al menos en parte– coinciden con el sentido y la referencia de Frege¹⁵. Da un poco de miedo llamar “signifi-

¹³ J. L. Vives, “Contra los pseudodialecticos”, en *Obras completas*, t. II, Aguilar, Madrid, ²1962, pp. 293 ss.

¹⁴ L. Vega Reñón, *Una guía de historia de la lógica*, UNED, Madrid, 1996, pp. 113 ss.

¹⁵ G. Frege, “Sobre sentido y referencia”, en U. Moulines (trad.), *Estudios de semántica*, Ariel, Barcelona, ²1973, pp. 49-84.

cado” a esa acción del signo, ya que esa acción del signo abarca tanto la significación o sentido como la suposición o referencia; en cambio, en la actualidad se tiende a designar por “significado” sólo al sentido, siguiendo a los angloparlantes, que lo llaman *meaning*; o sólo a la referencia, como algunos filósofos analíticos de habla hispana (p. ej., Lorenzo Peña), o traductores de Frege al español (como C. R. Luis y Carlos Pereda)¹⁶. Por eso podría llamarse a la acción del signo “el significar”, como más amplia, o “designación”, en todo caso, para que se vea que su acción es doble: significación y suposición, la primera vinculada (ordinariamente) con la designación de conceptos y la segunda (ordinariamente) con la designación de objetos.

Desde antiguo quiso atraparse esta díada para el significar. Aristóteles distinguió entre *logos apofantikós* y *logos semantikós*; los estoicos entre *lektón* y *pragma*; los escolásticos entre *significatio* y *suppositio*, connotación y denotación, e intensión y extensión; Stuart Mill recogió de Ockham la connotación y la denotación, y Carnap recupera la intensión y la extensión, que ya había recuperado Peirce y de él la había tomado Morris; Frege introduce los términos de sentido y referencia (*Sinn* y *Bedeutung*); y aun Saussure –aunque no totalmente–, parece acercarse a algo similar con su binomio: significante y significado (si bien también se les añade un tercer elemento en el estructuralismo: el referente).

La *significación* es lo que entendemos al escuchar una expresión. Un término puede tener significación fuera del enunciado, pero sólo puede tener suposición dentro de él, igual que en la semántica fregeana. En cambio, la *suposición* era la capacidad de sustituir a un objeto. La primera división de la suposición era en formal y material; la formal la tenía la expresión en su significado normal (“Pedro es virtuoso”), esto es, del lenguaje objeto; y la segunda se daba cuando el término se refería a sí mismo o a los de su misma forma (“‘Pedro’ es nombre propio”), esto es, cuando no se usaba sino que se mencionaba, cuando pertenecía al metalenguaje. Era la manera de distinguir entre uso y mención; o entre lenguaje objeto y metalenguaje. Luego la suposición formal se dividía en suposición natural y en suposición accidental; la primera se basaba en propiedades esenciales de la cosa (“El hombre es animal racional”); la segunda se basaba en propiedades accidentales de la cosa y se subdividía en suposición simple y suposición personal; la simple se basaba en la denotación de los universales (“El hombre es una especie”) y la segunda se basaba en la denotación de individuos [*personae*] (como “El hombre corre”). Esto es, una representaba la semántica intensional y la otra la extensional. Seguidamente la suposición personal se escindía en “determinada” (“Algún hombre corre”) y en “confusa” (“Todo

¹⁶ G. Frege, “Sobre sentido y significado”, en *Escritos lógico-semánticos*, C. R. Luis / C. Pereda (trads.), Tecnos, Madrid, 1974.

hombre es animal”), y ésta, a su vez, en móvil e inmóvil, según pudiera o no hacerse el ascenso y el descenso en ella, esto es, si se le podían aplicar la generalización y la instanciación (como en “Todo hombre es animal, luego Sócrates, Platón, Cicerón etc.”). Son suposiciones más sintácticas, dedicadas a analizar la cuantificación o a controlar los cuantificadores¹⁷.

5. Actualidad de estas doctrinas

A pesar de pertenecer a la Edad Media, y de haberse prácticamente perdido en la modernidad, estas teorías escolásticas del significado cobran una gran actualidad. No solamente en vista de la filosofía analítica –la cual las ha reivindicado para la historia de la filosofía del lenguaje como teorías interesantes, antecesoras de las actuales–, sino también en la elaboración sistemática de esta disciplina. En efecto, han sido estudiadas por los historiadores de la lógica, la filosofía del lenguaje y la semiótica, como teorías muy notables en el pasado. También ha habido pensadores sistemáticos que las han aprovechado para el desarrollo actual de la filosofía del lenguaje. Filósofos analíticos como A. N. Prior, P. Th. Geach y R. Chisholm han tomado en cuenta esas doctrinas y las han aplicado a problemas concretos; Prior, a la lógica temporal; Geach a la teoría del significado; Chisholm a la filosofía de la mente¹⁸. Y lo mismo han hecho otros.

Pero también resultan de suma utilidad y prestancia esas doctrinas ahora, en el llamado tiempo de tardomodernidad o posmodernidad: un tiempo en el que se dice que se ha realizado un fuerte giro lingüístico, mas con detrimento de la metafísica. En cambio, en la escolástica medieval se dio notoriamente un giro lingüístico muy parecido –como han sabido reconocerlo los analíticos–, sin embargo, los medievales se dedicaron a la filosofía del lenguaje y a la hermenéutica sin perder la metafísica, sino dándole un lugar rector en esas áreas del saber.

La misma hermenéutica necesita recuperar en la actualidad aquellas viejas teorías, porque la ayudarán a no perder la asistencia y dirección de la ontología o metafísica. La hermenéutica contemporánea, aun cuando no niega del todo la metafísica, ni la rechaza por completo, la ha debilitado tanto, que a veces queda

¹⁷ Pedro Hispano, *Tratados, llamados después símulas de lógica*, pp. 68-70.

¹⁸ A. N. Prior, *Past, Present and Future*, Clarendon Press, Oxford, 1967; P. Th. Geach, *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Cornell University Press, Ithaca / London, 1970; R. Chisholm, *Person and Object: a Metaphysical Study*, George Allen and Unwin, London, 1976.

demasiado endeble e incapaz de dar el sustento requerido. Se debe al miedo que se tiene hoy en día a la referencia [*suppositio*] y el predominio que se da al sentido [*significatio*], olvidando que ya los escolásticos decían que el sentido es la vía hacia la referencia. La pretensión de una referencia unívoca, como lo pide Putnam, y las equivocidades u opacidades que la referencia sufre, y que han sido denunciadas por Quine, han llevado a algunos, como Davidson, a rechazar la misma noción de referencia. En cambio, nuestros escolásticos nos enseñarían que la referencia muchas veces no es unívoca y padece equivocidad. Pero que eso no es relevante, ya que entonces sólo se sigue que no se puede alcanzar la referencia unívoca, y que, para no caer en una referencia equívoca (lo cual significaría la desaparición de la referencia), hay que buscar una referencia analógica.

Esto nos señala la importancia y el *momentum* de una hermenéutica analógica¹⁹, que no es más que una derivación natural de la noción de referencia analógica de estos escolásticos, la cual es mencionada por el cardenal Cayetano, sistematizador de esas teorías. Una hermenéutica analógica está en la línea de las doctrinas de la *significatio* y la *suppositio*, que muchas veces no encuentran un estatuto unívoco, y tienen que manejarse con uno analógico.

6. Conclusión

Hemos visto, así, que la lógica medieval tiene los elementos esenciales de esta disciplina, incluso comparada con la versión más actualizada de la lógica. Cada vez son más las sorpresas que nos da su estudio desde los instrumentos formales disponibles hoy en día. Ella tenía una riqueza y sofisticación envidiables, si excluimos el aparato formalístico que ahora se tiene. Era lógica formal, aunque no lógica formalizada. Sobre todo, llama la atención el que fuera una lógica muy superior a la de los filósofos modernos, tanto racionalistas como empiristas, que partieron de un olvido o rechazo de esa tradición. Ellos traían una idea mejor de la ciencia, pero por su parte empírica y matemática, no por su dimensión lógica. Tan es así que Whitehead y Russell no hubieran tenido que comenzar edificando la lógica matemática desde la teoría de conjuntos o clases, con todas sus paradojas y antinomias, si hubieran conocido la lógica proposicional y cuantificacional de los escolásticos, como dice Ivan Boh²⁰.

¹⁹ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, UNAM / Ítaca, México, 42009.

²⁰ I. Boh, "A 15th Century Systematization of Primary Logic", en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, vol. 5, UNAM, México, 1964, pp. 47-48.

Ésta es una de las paradojas de la historia de la lógica. Aquí hay un misterioso punto de transmisión, que es Charles Sanders Peirce, quien fue un gran conocedor de la tradición escolástica de la lógica, y que la usó abundantemente, y aun la recuperó y la transmitió, sin que esto fuera reconocido. Muchas cosas que de él tomaron Russell y Quine, por ejemplo –las más de las veces sin decirlo–, venían de la tradición escolástica, y regresaban por un tortuoso pero interesante camino, que vale la pena recorrer, para sacar varias lecciones y enseñanzas²¹.

Y, además, estas teorías, tan sofisticadas y complejas, nos llevan al significado analógico, el cual se nos da las más de las veces, ya que el significado unívoco frecuentemente es inalcanzable y, a fin de no sucumbir en un significado equívoco, tenemos que acudir a uno analógico –lo cual nos pone en el camino de una hermenéutica analógica, tan necesaria en la actualidad–. Se dice que ahora, en la llamada posmodernidad, el instrumento principal es la hermenéutica, pero, por lo general, se presenta como hermenéutica equivocista –con el peligro de que ya nadie entienda a nadie–. Creemos que estas doctrinas antiguas podrán ser de mucha utilidad para nuestras investigaciones y reflexiones actuales, pues el diálogo está muy ya bloqueado entre univocistas modernistas y equivocistas posmodernistas, y hay que buscar una salida a terrenos más promisorios, donde la discusión sea más fecunda. Es tiempo de superar ese *impasse* entre esas dos posturas extremas, y buscar una intermedia y mediadora, que nos sirva de enlace dialéctico en este conflicto de opuestos y los lleve a una cierta armonía, precisamente proporcional, la de la proporción o analogía.

²¹ Cfr. el capítulo final de esta publicación “X. Peirce y la escolástica hispánica”, pp. 119 ss.

II

LAS FALACIAS EN LA LÓGICA DE PEDRO HISPANO

1. Introducción¹

En estas páginas intentaremos hacer una comparación del tratado de las falacias de Pedro Hispano con los correspondientes tratamientos que de ellas hacen Aristóteles y Santo Tomás, y señalaré al paso algunos aspectos relevantes de la exposición del autor español, principalmente en el caso de la falacia de petición de principio, a saber: cómo le sirve de ocasión para distinguir entre inferencia y prueba, o entre falacias que son paralogismos y no infieren válidamente, y falacias que, aun infiriendo válidamente, no constituyen prueba; esto es algo que se ha venido a rescatar muy recientemente, y se le ha reconocido a Pedro Hispano como una aportación suya, según veremos².

Los *Tratados de lógica* o *Súmulas* fueron escritos por Pedro Hispano en la década de 1230. Dentro de esa obra, el tratado de las falacias es el más largo de

¹ Sobre estos temas, véase también: M. Beuchot, *Implicación, falacia y argumento*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1997; *Hermenéutica, retórica y argumentación*, UNAM / ENEP-Acatlán, México, 1997, pp. 23-37; "Some Examples of Logic in New Spain (Sixteenth-Eighteenth Century)", en I. Angelelli / M. Cerezo (eds.), *Studies on the History of Logic, Proceedings of the III Symposium on the History of Logic*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1996, pp. 215-228; *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1991; 2ª edición corregida y aumentada; M. Beuchot / W. Redmond, *La teoría de la argumentación en el México colonial*, UNAM, México, 1995; *La lógica mexicana en el siglo de oro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1985; M. Beuchot / E. González Ruiz, *Ensayos sobre teoría de la argumentación*, Universidad de Guanajuato / Dirección General de Difusión Cultural, Guanajuato, 1993; Alonso de la Vera Cruz, *Libro de los elencos sofísticos*, introducción, traducción y notas de M. Beuchot, Instituto de Investigaciones Filológicas / Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1989; Pedro Hispano, *Tractatus llamados después Summule Logicales*; Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, traducción e introducción de M. Beuchot, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1986.

² M. Beuchot, "La filosofía del lenguaje de Pedro Hispano", *Revista de Filosofía* (UIA), 1979 (12), pp. 215 ss.; también recogido en: *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, UNAM, México, 1981; ²1991. Igualmente M. Beuchot / E. González Ruiz, *Ensayos sobre teoría de la argumentación*.

todos los doce que lo componen, y hasta parece mal ubicado, extrañamente empotrado entre el tratado de las suposiciones y el de los relativos (o las suposiciones de los relativos). Depende de Aristóteles y de algunos comentaristas suyos, y es un poco anterior al opúsculo *De las falacias*, de Santo Tomás de Aquino, escrito en 1244-5. Aunque no es fácil decir si Tomás tuvo en cuenta a Pedro, sí tiene muchos de los temas abordados por el Hispano que no lo fueron por el Estagirita.

2. Las falacias en general

Para ubicar el tratado de las falacias, Pedro Hispano comienza con algo de lo que no hablan Aristóteles ni después Santo Tomás, a saber, la definición de la discusión. Tal definición es: “el acto silogístico que se efectúa para mostrar lo que propone uno a otro”³. El instrumento perfecto de la discusión es el silogismo, e instrumentos parciales suyos son la inducción, el entimema y el ejemplo. Divide la discusión igual que Aristóteles: en doctrinal, dialéctica, tentativa y sofística⁴. La primera hace silogismo a partir de los principios propios de cada disciplina y no de los que le parecen al replicante; esto es, de premisas necesarias. La segunda se da sólo a partir de principios probables. La tercera es la que procede de principios “que le parecen al replicante y es necesario saber que simula que tiene la ciencia de ellos”⁵, *i.e.* no que sean probables, sino que se lo parecen al replicante. Añade que así es probable sólo según algún respecto y peca contra lo probable. La cuarta es la que parte de premisas que parecen probables y no lo son. Aquí podemos ya hacer notar que Pedro subraya mucho esta última consideración dialógica de la argumentación, esto es, da a su lógica una clara orientación hacia la discusión o disputa, al contexto dialogal.

Pedro resalta, además, el carácter analógico del término “discusión”, por lo que su definición viene a resultar más bien una descripción. Y el orden de prioridad y posterioridad procede a la inversa si se atiende a la oposición, pues primero es la sofística, luego la tentativa, luego la dialéctica y, al último, la doctrinal, y si se atiende al acto silogístico, pues así es primero la doctrinal, luego la

³ Citaré mi traducción de la obra de Pedro Hispano, efectuada a partir de Peter of Spain, *Tractatus, called afterwards Summule logicales*, L. M. de Rijk (ed.), Van Gorcum, Assen, 1979; a saber, Pedro Hispano, *Tractatus, llamados después Summule logicales*; aquí *Tractatus*, VII, p. 74, n° 1.

⁴ Uso los textos de Aristóteles: *Sophistici Elenchi y Topici*, por la edición de Opera, I. Bekker / O. Gigon (eds.), Walter de Gruyter, Berlin, 1961.

⁵ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 75, n° 7.

dialéctica, después la tentativa y al último la sofística. Añade otros tipos de discusión que no vienen en Aristóteles ni en Santo Tomás, como la división de la discusión en matemática y natural, cada una con varias especies, y lo mismo el silogismo demostrativo⁶. Hay tres clases de discusión dialéctica: una para obviar dificultades, otra para hacer ejercicios, y otra para aprender la filosofía. Y el silogismo dialéctico tiene varias clases: una para construir o destruir un accidente, otra para hacerlo con el género, otra para hacerlo con el propio, y otra para hacerlo con la definición. Y la discusión tentativa es doble: una que pasa de cosas comunes a comunes –como en la dialéctica y la sofística–, y otra que pasa de cosas comunes a propias –como en cada disciplina–.

Pedro repite los fines de la discusión sofística que ya ponía Aristóteles: el redargüir, el hacer aceptar lo falso, lo inopinable, el solecismo y la bagatela. Y a los trece tipos de falacias que ponía el Estagirita los llama lugares sofísticos, así como los lugares dialécticos son de donde se toman los argumentos probables. Pone, pues, en paridad la argumentación sofística con la tópica, sólo que la primera es probable y la segunda improbable y engañosa.

Además, Pedro Hispano entiende la falacia de dos modos: uno como el engaño causado en nosotros, y otro como la causa o principio de ese engaño. Y aclara que toma aquí “falacia” en este último sentido. En cada falacia hay dos causas, una es la causa de la apariencia y otra es la de la falsedad. La primera es lo que mueve a creer lo que no es, la segunda es lo que hace que lo creído sea falso. En esto coincide con él la exposición de Tomás de Aquino.

Hay, pues, trece falacias: seis que se dan en la dicción y siete que se dan fuera de la dicción. Las primeras son las siguientes: equivocación, anfibología, composición, división, acento y figura de dicción. En ellas hay multiplicidad, y Pedro Hispano distingue tres multiplicidades: actual, potencial y fantaseada, en lo cual coincide con él Santo Tomás. Una diferencia respecto del Aquinate es que Pedro explica con más abundancia los temas. Una semejanza es que también Tomás pone la causa de la apariencia y la causa de la falsedad⁷.

⁶ Para el texto del Aquinate uso mi traducción de su *Tratado de las falacias, dirigido a ciertos artistas nobles*, en Tomás de Aquino, *Opúsculos selectos*, introducción y selección de M. Beuchot, Colección Cien del mundo, Secretaría de Educación Pública, México, 1986, pp. 197-234.

⁷ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 204.

3. Falacias de la dicción o lingüísticas

Pedro comienza con la falacia de equivocación. Ella “se da cuando diversas razones de distintas cosas se unen simplemente en un mismo nombre”⁸. Aquí “razón” significa concepto o significación. El ejemplo es “sano”, que se aplica al animal, al clima, al alimento, a la medicina, etc. También la define como “el engaño causado en nosotros por la impotencia para distinguir simplemente las diversas razones en un mismo nombre”⁹. Sigue a Aristóteles en asignar tres modos de la equivocación. El primero se da cuando una misma dicción significa diversas cosas sin más, como “can” significa el animal y la constelación. El segundo se da cuando significa diversas cosas según algo primario y algo secundario, como “conveniente” significa primeramente lo bueno, y secundariamente lo necesario que acaece en los males. A esta segunda especie de la equivocación reduce la metáfora; y también las preposiciones, por ejemplo, “según”, que significa de manera primaria la causa final, y secundariamente la causa eficiente. La tercera especie de la equivocación se da por la diversa consignificación (o connotación); por ejemplo, “todo el que sanaba está sano; el convaleciente sanaba; luego el convaleciente está sano”¹⁰. Pues “convaleciente” consignifica (o connota) el tiempo presente y el pretérito imperfecto.

La falacia de anfibología se da cuando es una frase o una oración (y no un término) la que significa muchas cosas, como “el libro de Aristóteles”, que puede significar el libro que es propiedad de Aristóteles o el libro escrito por él. La anfibología y la equivocación constituyen el múltiple actual en la dicción.

En cambio, el múltiple potencial se da en la composición y en la división. Aquí Pedro cita a Averroes: “[Este múltiple s]e da cuando la misma dicción u oración significa diversas cosas según diversas perfecciones (gramaticales)”¹¹. Cuando es dividida tiene una perfección, cuando es compuesta tiene otra, por ejemplo, “dos y tres son cinco” es compuesta y correcta, pero “dos son cinco y tres son cinco” es dividida y falsa. La primera es de sujeto copulado y la segunda es copulativa. “Y es manifiesto que la proposición categórica y la proposición copulativa tienen diversas perfecciones”¹².

Una oración no puede ser compuesta o dividida a menos que tenga la posibilidad de que sus partes puedan disponerse de modos diversos. Cuando se ordenan según el sitio más debido en la oración, se dice compuesta; cuando se orde-

⁸ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 81, n° 28.

⁹ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 81, n° 28.

¹⁰ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 86, n° 36.

¹¹ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, pp. 97-98, n° 57.

¹² Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, pp. 97-98, n° 57.

nan según el sitio menos debido, se dice dividida. “Todo lo que vive siempre existe” es compuesta cuando el sujeto es “todo lo que vive” y es dividida cuando el sujeto es “todo lo que vive siempre”. Cabe decir que Pedro analiza concienzudamente este fenómeno desde la gramática, cosa que amplía lo de Aristóteles y se recogerá en Santo Tomás, tal vez por otras fuentes. Pedro anota que no siempre uno de los sentidos es verdadero y el otro falso, sino que pueden ser ambos falsos o ambos verdaderos. Como “toco al golpeado con la mano”, es verdadera en ambas, y lo mismo “toco al golpeado con el báculo”.

Pedro Hispano hace notar que, de acuerdo con ello, “no se expresan correctamente quienes dicen que la oración contiene composición cuando es falsa en sentido compuesto, y división cuando es falsa en sentido dividido, porque esto no es verdadero en todos los casos, según se ha dicho. Pero es verdad que si el paralogismo surge de la composición, la solución sería dividirlo; y si ocurre según la división, la solución sería componerlo. Y esto último lo dice Aristóteles, pero lo otro no”¹³. Por eso llama la atención que Santo Tomás exprese en su opúsculo que si el sentido falso es el compuesto, se llama falacia de composición, y, si el falso es el dividido, falacia de división¹⁴. La causa de la apariencia es la unidad de la oración, y la causa del defecto es la multiplicidad de significados en potencia.

Hay dos modos de la composición. Uno procede “de que alguna expresión puede posponerse a un verbo, sea toda ella o alguna parte suya”¹⁵. Como “al que está sentado, caminar le es posible”, es falsa en el sentido de que camine mientras está sentado. Es de notar que menciona aquí las proposiciones modales, y les aplica a ellas esta falacia, diciendo que las modales compuestas son *de dicto*, y las divididas *de re*; y llega a insinuar lo que después dirá Santo Tomás con toda claridad: que las compuestas son falsas cuando se toman en sentido dividido, y a la inversa¹⁶. De hecho, Aristóteles no había teorizado esta falacia ni la otra respecto de las proposiciones modales, esto es, aplicada a la lógica modal. El segundo modo procede “de que alguna dicción puesta en la oración puede ser una determinación de diversas cosas”¹⁷. Por ejemplo, “las letras que sabes ahora aprenderlas es posible”, “ahora” puede afectar a “aprender”, y es falsa, o a “es posible”, y es verdadera.

La causa de la apariencia de la división es la unidad de la oración. La causa del defecto es la posibilidad de diversos significados en ella. Tiene dos modos. El primero surge “de que alguna dicción puede conjuntar términos o puede con-

¹³ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 102, n° 63.

¹⁴ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 210.

¹⁵ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 104, n° 68.

¹⁶ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 211.

¹⁷ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 106, n° 72.

juntar proposiciones”¹⁸. Por ejemplo, en “cinco y dos son tres, luego cinco es dos y cinco es tres”. Es decir, puede entenderse como de extremo copulado o como una copulativa. El segundo surge “de que algo, según el caso gramatical o según alguna otra determinación, puede ordenarse a diversas dicciones”¹⁹. Por ejemplo, “tú ves al golpeado con los ojos”, puede verse con los ojos al que fue golpeado con algo o puede verse al que con los ojos fue golpeado, y lo último es falso.

La falacia de acento es cuando por el acento una dicción se hace múltiple, y adquiere varios significados; por ejemplo, “sábana” o “sabana”, etc. No le merece mucha atención a nuestro autor esta falacia.

La falacia de figura de dicción es la que se da por el cambio indebido de modo de significar. Pedro aplica aquí la gramática de Prisciano y Donato, y la de los *modistae*²⁰, y habla de que hay dos modos de significar en la dicción: uno substancial y otro accidental. Por ejemplo, el nombre tiene de modo esencial el ser en potencia participado por uno o por muchos, y tiene de modo accidental el serlo en acto. También se da este doble modo en cuanto a los accidentes gramaticales, como el género (masculino y femenino). Y, ya que la figura es un accidente (el límite), así la figura de dicción es un modo de significar accidental, y lo que la termina o delimita. Así, una figura de dicción engaña cuando se asemeja a otra dicción, o en el modo de significar. Pues se conectan diversos modos de significar, uno verdadero y otro aparente. Y por eso aquí hay múltiple fantasioso. La causa de la existencia es “la separación de una dicción con otra en el modo de significar accidental”²¹. La causa del defecto es la incompletitud o disminución de tal semejanza.

Pedro sigue diciendo: “Los modos de la figura de dicción son tres. Porque en la dicción hay un primer modo de significar accidental, que es principio de congruencia o incongruencia, como el masculino, el femenino y el neutro. Y hay otro segundo modo de significar accidental que se debe a la cosa significada, a saber, a la cosa que es principio de verdad y falsedad. Y este segundo modo difiere del primero en que el primero se debe a la cosa que existe en la dicción por parte de los principios de la congruencia y de la incongruencia, mientras que este segundo modo se debe a la cosa por parte de los principios de la verdad

¹⁸ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 107, n° 75.

¹⁹ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 108, n° 76.

²⁰ Para estas teorías de los gramáticos *modistae* ver G. L. Bursill-Hall, *Speculative Grammars of the Middle Ages*, Mouton, The Hague / Paris, 1971, pp. 31-36. También Tomás de Erfurt, *Grammatica Speculativa*, G. L. Bursill-Hall (ed. y trad.), Longman, London, 1972, pp. 135-147. Ver además M. Beuchot, *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*, UNAM, México, 1987 y *Signo y lenguaje en la Edad Media*, UNAM, México, 1993.

²¹ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 117, n° 91.

y la falsedad; y me refiero a la ‘cosa’ en universal, tomada como un *qué*, como un *cuál*, como un *cuánto*, etcétera. El tercer modo de significar que se da en la dicción es la dicción que significa una cosa singular a modo de *este algo*. Y según estos tres modos de significar o de entender la dicción hay tres modos de figura de dicción”²². Pone ejemplos de cada uno.

4. Falacias de fuera de la dicción o extralingüísticas

Las falacias extralingüísticas o de fuera de la dicción son siete: de accidente, de tomar algo según algún respecto y también de modo simple, de ignorancia del elenco, de petición de lo que estaba en el principio, de consecuente, de tomar lo que no es la causa como si fuera la causa, y de tomar muchas preguntas como si fueran una sola.

Se da falacia de accidente “cuando se asigna que algo inhiere de manera semejante al sujeto y al accidente”²³. De hecho hay dos accidentes, a saber, uno que acaece al sujeto y otro que se asigna como inherente en el sujeto y en su accidente. De modo que “accidente” significa aquí “no necesario en la consecuencia”, o que no se sigue necesariamente según la inferencia tópica o analítica. Por ejemplo, “el hombre es especie; Sócrates es hombre; luego Sócrates es especie”. El principio de la apariencia es la identidad del término medio en cuanto se repite en las premisas. Y la causa del defecto es que en realidad es diferente el significado del medio repetido. En el ejemplo propuesto, “hombre” es el medio, pero es doble, ya que en la mayor se toma como universal y en la menor como individual, y así no se sigue en la conclusión.

Pedro añade la división en modos, que no se halla en Aristóteles. Esos modos de la falacia surgen de que el accidente sea antecedente, consiguiente o equivalente al sujeto. Así, el primer modo sucede “cuando el antecedente es accidente de aquello a lo que antecede”²⁴. Por ejemplo, “el animal es asno; el hombre es animal; luego el hombre es asno”. Allí “hombre” es accidente de “animal” y se pretende que “asno” se predique de ambos. El segundo modo sucede “cuando el consecuente es accidente del antecedente”²⁵. Por ejemplo, “toda casa es artificial; toda casa es de piedra y leños; luego las piedras y los leños son artificiales”. El tercer modo sucede cuando algo es accidente de aque-

²² Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, pp. 117-118, n° 92.

²³ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, pp. 126-127, n° 102.

²⁴ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 130, n° 109.

²⁵ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 133, n° 113.

llo con lo que es intercambiable o equivalente. P. ej. “el risible es un propio, el hombre es risible, luego el hombre es un propio”.

El hispano advierte algo que nos parece muy interesante: que dondequiera que hay figura de dicción hay siempre accidente, pero no a la inversa; porque el modo de significar pertenece a la dicción significativa y también a la cosa significada; y, tomado como relativo a la dicción, origina la falacia de figura de dicción, y, tomado como relativo a la cosa, origina la falacia de accidente. También observa que en el silogismo que contiene falacia de accidente el término medio es la cosa sujeta (o que se pone como sujeto), el menor es el accidente de la cosa sujeta, y el término mayor es el accidente que indica que inhiere a ambos. Son cosas que no señaló Aristóteles, y que tampoco hará Santo Tomás. Es una más de las muestras de originalidad y agudeza lógica de Pedro Hispano.

Nuestro autor pasa a la falacia de *secundum quid* y *simpliciter*, esto es, de tomar algo según algún respecto o tomarlo de modo simple. Y distingue dos clases de *secundum quid*: una que disminuye la oración y otra que la reafirma; ejemplo de lo primero: “blanco en cuanto a los dientes” restringe a “blanco”, mientras que “crespo en cuanto al cabello, luego crespo” reafirma a “crespo”. Y este último se da cuando un todo se denomina por alguna de sus partes. Esto lo añade a lo de Aristóteles. Por eso el *secundum quid* de la falacia se toma como el que sí disminuye al todo que determina. Y se llama *simpliciter* la dicción que no es disminuida.

La causa de la apariencia es “la identidad parcial de la misma cosa a la que disminuye el *según algún respecto* con esa misma cosa tomada simplemente. Y la causa de la no existencia es la diversidad de una y otra”²⁶. Tiene cinco modos, cuantos son los de la disminución: (i) en el que disminuye según la parte modal (“es hombre muerto, luego es hombre”); (ii) en el que disminuye según la parte integrante (“el etíope es blanco en cuanto a los dientes, luego es blanco”); (iii) en los relativos (“las riquezas no son buenas para el necio, luego no son buenas”); (iv) según el lugar (“es bueno seguir una dieta en lugares insalubres, luego es bueno seguir una dieta”); (v) según el tiempo (“es bueno medicar a alguien cuando está enfermo, luego es bueno medicarlo”).

La contradicción que surge según algún respecto y simplemente es sólo parcial y disminuida, es decir, solamente contradice según algún respecto; pero no es verdadera contradicción. Y, como dice el hispano, cuando se trata de *secundum quid*, se resuelve diciendo “en parte esto, en parte lo otro”. Además, la de *secundum quid* y la de *simpliciter* son inversas y complementarias; lo que vale para la una vale para la otra.

²⁶ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, pp. 138-139, n° 121.

Viene después la de ignorancia del elenco. Pedro define el elenco como “el silogismo de la contradicción de una y la misma cosa; no sólo del nombre, sino de la cosa y del nombre; no de una cosa sinónima, sino de la misma cosa; a partir de cosas que se dan por necesidad; que no se enumera junto con lo que estaba en el principio, según lo mismo, con relación a lo mismo, de manera semejante y en el mismo tiempo”²⁷. Es decir, contradicción real y no aparente. Puede ser un silogismo cuya conclusión contradice alguna de las premisas, o dos silogismos que se contradicen mutuamente. Explica cada partícula de su definición de elenco, y expone la ignorancia y sus clases. Todo se reduce a no saber cómo contradecir. Por eso la causa de la apariencia es la conveniencia de dos cosas tomadas según algún respecto en relación con dos tomadas de modo simple, y la causa de la falsedad es la diversidad de las mismas. Tiene cuatro modos, según se viole cada una de las partículas de la definición: (i) contra la partícula “a lo mismo” (“dos son el doble de uno, pero no son el doble de tres, luego lo mismo es doble y no doble”); (ii) contra la partícula “según lo mismo” (“esto es el doble de eso según la longitud, pero no es el doble de eso mismo según la anchura, luego es doble y no es doble”); (iii) contra la partícula “de manera semejante” (“el hombre es especie, ningún hombre es especie, luego lo mismo es especie y no es especie”); y (iv) contra la partícula “en el mismo tiempo” (“mi mano está cerrada en un tiempo, y no está cerrada en otro, luego está cerrada y no está cerrada”).

Distingue la falacia de *secundum quid* y *simpliciter* de la de ignorancia del elenco, pues en ambas hay contradicción, pero en la de ignorancia hay una contradicción aparente, defectuosa en las dos partes de la contradicción, mientras que la de según algún respecto y de modo simple tiene contradicción aparente, defectuosa en una sola de las partes de la contradicción. Por eso son falacias diferentes.

Llega la de petición de principio, o, como él la llama, de petición de lo que está en el principio. Es pedir en las premisas la conclusión que se debe probar. Y lo mismo no se puede probar a sí mismo. Por eso sólo hay falacia cuando parece que se prueba con algo diferente, pues cuando se ve que es lo mismo, más bien se trata de una argumentación ridícula. Así, la causa de la apariencia es la diversidad entre premisas y conclusión, y la causa de la falsedad es su identidad. De acuerdo con ello, tiene cinco modos, como en *Tópicos*, VIII, de Aristóteles: (i) cuando lo definido se pide en la definición, y a la inversa (“el animal racional mortal corre, luego el hombre corre”); (ii) cuando algo particular se pide en algo universal (“de todos los opuestos la disciplina es la misma, luego de todos los contrarios la disciplina es la misma”); (iii) cuando un universal se pide en los particulares (“de todos los contrarios la disciplina es la misma, de todos los

²⁷ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 143, nº 131.

privativamente opuestos la disciplina es la misma, y lo mismo de los demás opuestos, luego de todos los opuestos la disciplina es la misma”); (iv) cuando lo que se da de modo conjunto se pide en los que resultan de él como separados (“la medicina es ciencia de lo sano, la medicina es ciencia de lo enfermo, luego la medicina es ciencia de lo sano y enfermo”); y (v) cuando uno de los correlatos se pide en el otro (“Platón es hijo de Sócrates, luego Sócrates es padre de Platón”). Implica una teoría de la identidad proposicional, esto es, de cuándo dos proposiciones son idénticas; aquí se toman de manera semántica, pragmática y epistémica –rechazando la sintáctica, por muy obvia–, pero hay algunos que añaden otras, pues también la toman como dialógica, por ejemplo, un comentarista de las *Súmulas* de Pedro Hispano que fue el agustino novohispano Fray Alonso de la Veracruz²⁸, quien también toma como petición de principio argumentar por lo que el otro no acepta, ya que hay identidad proposicional epistémica o dialógicamente²⁹.

Aquí Pedro Hispano señala algo muy importante: “Y se ha de saber que esta falacia no impide el silogismo inferente, sino el silogismo probatorio”³⁰. Esto le ha contado como un descubrimiento, a saber, de la distinción entre inferencia y prueba en un argumento. El lógico contemporáneo Jim Mackenzie lo ha llamado “la conjetura de Pedro Hispano”, y se ha dado a la tarea de esclarecerla y confirmarla, en un acucioso trabajo³¹.

Pedro hace también la aclaración de que todas las falacias anteriores de un modo son lugares dialécticos, y de otro sofísticos: si lo que debe probarse por vía intelectual lo hacen por vía sensitiva, o a la inversa, son falaces; pero si lo que debe probarse por vía intelectual lo hacen así y lo que debe probarse por vía sensitiva lo hacen también por esa vía, son lugares tópicos. Es una observación importante, en cuyas consecuencias no entraremos.

Se accede entonces a la falacia según el consecuente. Y primero explica Pedro qué es la consecuencia. Una es simple y la otra compuesta. Simple es la que no se efectúa según oposiciones, la compuesta sí, por contrarias o contradictorias, como se dice en el II de los *Tópicos*. Esta compuesta es doble: una a partir de una misma cosa, y otra que no parte de la misma, sino de la contraria. La que procede por lo mismo “se da cuando de lo opuesto del antecedente se sigue lo

²⁸ Cfr., en esta publicación, una breve presentación bio-bibliográfica: pp. 97 ss.

²⁹ Alonso de la Vera Cruz, *Recognitio summularum*, Ioannes Paulus Bricensis, Mexici, 1545; también M. Beuchot / E. González Ruiz, “Las falacias de petición de principio en la lógica de Fray Alonso de la Vera Cruz”, *Noua Tellus*, 1985 (3), pp. 221-233.

³⁰ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 150, n° 148.

³¹ J. Mackenzie, “The Confirmation of a Conjecture of Peter of Spain”, *Journal of Philosophical Logic*, 1984 (13), pp. 35 ss.

opuesto del consecuente”³²: “Si la justicia existe, la virtud existe; luego, si la injusticia existe, el vicio existe”. Como vemos, se trata de una de las formas del *modus tollendo ponens*. La consecuencia que procede por lo contrario “se da cuando de lo opuesto del consecuente se sigue lo opuesto del antecedente”³³: “si es hombre, es animal; luego, si es no-animal, es no-hombre”. Se trata aquí de otra forma del *modus tollendo tollens*, la más usual. La consecuencia simple tiene dos clases: tópica o retórica (por las circunstancias). Pues bien, de todas esas maneras se toma el consecuente, y la falacia se llama de consecuente porque se lo toma como principio, en lugar del antecedente. La causa de la apariencia es la conveniencia de la consecuencia correcta con su equivalente, y la causa del defecto es la falsedad de la equivalencia. Aristóteles le asigna tres modos: (i) cuando invierte esa consecuencia hecha según relaciones tópicas (“si es hombre, es animal; luego, si es animal, es hombre”); (ii) cuando se invierte por consideraciones retóricas (“si es adúltero, anda embozado y errabundo por la noche; luego, si anda embozado y errabundo por la noche, es adúltero”); (iii) cuando se piensa que es equivalente la consecuencia hecha según oposición (“si es hombre, es animal; luego, si no es hombre, no es animal”). Pedro nos está diciendo, correctamente, que esto es confundir una implicación con una equivalencia, o la condicional con la bicondicional. Por eso siempre hay en ella dos consecuencias, una en un sentido y la otra en el inverso; pues si fuera en un solo sentido, como en “el animal corre, luego Sócrates corre”, no hay falacia de consecuente, sino de accidente.

Sigue la falacia de tomar como causa lo que no lo es. Pedro explica dos tipos de silogismo: el ostensivo y el imposible; y la falacia de la no causa se da siempre en los de imposible, y por eso se destruye alguna de las premisas que es la causa de ese imposible. Por eso tiene dos conclusiones. El ejemplo que Pedro da es el siguiente:

“Ningún asno es animal racional mortal
el hombre es asno y Brunelo es hombre
luego el hombre no es animal racional mortal
pero esto es imposible
luego Brunelo no es hombre”.

Allí se destruye la premisa “Brunelo es hombre” (“Brunelo” era un nombre dado a un asno), pues aun sin ella se sigue lo imposible. Por eso la falacia de causa falsa se da en el silogismo que procede por lo imposible. Se pone como causa algo de lo que parece seguirse lo imposible, y se niega después. Pedro añade todo esto a lo que había dicho Aristóteles, y agrega que la causa de la

³² Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 151, n° 152.

³³ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 151, n° 153.

apariencia es la conveniencia de lo que es causa con lo que no lo es; es una proposición que coincide en algún término con alguna de las otras, y por eso parece intervenir, pero no lo hace. La causa de la falsedad es la diversidad, inatingencia o irrelevancia de esa proposición dentro del silogismo. Pero no es lo que mucho después se interpretó, a saber, que la falacia de falsa causa era asignar a un hecho una causa que no lo había producido³⁴.

La última falacia es la de tomar muchas preguntas como una sola. Pedro distingue la enunciación, la proposición, la interrogación y la conclusión, que pueden ser lo mismo en cuanto a la substancia, pero diferentes en cuanto a la noción; esto es, iguales en contenido, pero distintas en la forma. Una oración es enunciación en cuanto significa que la cosa es o no es; proposición en cuanto figura entre las premisas de un silogismo; en cuanto pregunta algo, es interrogación; y en cuanto es probada, es conclusión. La unidad de la pregunta es distinta que la de la proposición y la enunciación. En la enunciación hay multiplicidad cuando una cosa se predica de muchas, muchas de una o muchas de muchas; en la interrogación, en cambio, hay multiplicidad “cuando permanece la unidad del modo interrogativo y falta la unidad que hace unitaria a la proposición, la cual era unidad de modo simple”³⁵. La causa de la apariencia es la unidad del modo interrogativo; la causa de la falsedad es la falta de unidad de la proposición. Así, la unidad según algún respecto parece ser unidad de modo simple. Tiene dos modos: (i) cuando, con número singular, se ponen como sujeto o como predicado muchas cosas (“¿es éste y éste hombre?”, señalando a Sócrates y a Brunelo, un asno); (ii) cuando se ponen como sujeto o predicado muchas cosas en número plural (“¿son buenas estas cosas?”, señalando a una buena y a otra mala).

Finalmente, habla de la reducción de las trece falacias a la ignorancia del elenco, tomada como algo genérico, no como la falacia específica que lleva ese nombre. Se toma como ignorancia de todas las diferencias de su definición, no de alguna de ellas. Hay dos reducciones, una general y otra especial. La general consiste en ver la mencionada relación de las falacias con la ignorancia del elenco; y la especial consiste en mostrar de qué manera en cada falacia se ignoran las diferencias de la contradicción.

³⁴ Esto se ve, por ejemplo, en la famosa *Lógica de Port Royal*, de Arnauld y Nicole, del siglo XVII: *L'art de penser. La logique de Port Royal*, t. I, Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1965, pp. 262 ss. (edición facsimilar de la de 1662). Cfr. M. Beuchot, “Argumentación y falacias en la lógica de Port-Royal”, *Diánoia*, 1996 (42), pp. 169-177.

³⁵ Pedro Hispano, *Tractatus*, VII, p. 160, n° 175.

5. Conclusión

En síntesis y para finalizar, podemos apreciar lo competente y erudito que es el tratado de las falacias elaborado por Pedro Hispano. Tiene algunas cosas notables. La primera de ellas es el cúmulo de explicaciones que añadió al tratado de Aristóteles, algunas que incluso no tiene el tratado de Santo Tomás, por ser más breve. A diferencia del Estagirita –y en ello lo seguirá el Aquinate–, en la falacia de composición y división introduce la consideración de las proposiciones modales. En la falacia de accidente, vincula lo que es correcto y lo que es incorrecto con la lógica proposicional. Y lo más importante de todo es su captación –en el caso de la falacia de petición de principio–, de la distinción que da lugar a hacer entre inferencia y prueba en un argumento, cosa que es sumamente valorada en la actualidad por Jim Mackenzie. Estos aspectos de su tratamiento de las falacias, junto con otros muchos temas de sus *Tratados* o *Súmulas*, han hecho a Pedro Hispano uno de los más grandes lógicos de la historia.

Esto, en resumen, nos muestra el alto nivel de desarrollo teórico de los escolásticos hispanos. Realizado desde el máximo centro del saber filosófico, la Universidad de París, se expandió por toda Europa. Además, es una muestra de lo que se enseñaba en la misma España. La fortaleza de la escolástica ibérica se puso de manifiesto cuando, siglos después, amplió su área de influencia abarcando hasta el Nuevo Mundo –las Indias o América–, donde tuvo tan connotados comentaristas como Alonso de la Vera Cruz o Tomás de Mercado.

III

LA GRAMÁTICA ESPECULATIVA DE TOMÁS DE ERFURT Y LA GRAMÁTICA LATINA DE ANTONIO DE NEBRIJA

1. Introducción¹

En este capítulo deseamos explorar las influencias de la gramática especulativa medieval en la gramática nebrisense, que es ya renacentista. Mas, aun cuando la gramática de Nebrija –tanto la latina como la castellana– es ya propiamente del Renacimiento, tiene todavía resonancias de la gramática especulativa medieval, y puede considerarse como un intermedio previo a la gramática universal –propia de la modernidad, sobre todo del racionalismo–, como lo es la de Port-Royal.

Primero hablaremos, muy brevemente, de la vida y la obra de Tomás de Erfurt, resumiendo lo principal de su labor gramatical, para después hacer lo mismo con Nebrija, tanto en lo que respecta a su gramática latina como en lo que toca a su gramática castellana, y finalizaremos con una comparación de ambos autores, para ver si hay influencia del primero sobre el segundo. Esto nos dará conclusiones tanto históricas como sistemáticas de la lingüística, pues se ven los intereses lógicos escolásticos del primero y los humanistas renacentistas del segundo, en la línea de la recuperación de los clásicos grecolatinos.

2. Tomás de Erfurt: vida y obra

Tomás de Erfurt (fl. 1350) escribió una célebre obra intitulada *De Modis Significandi sive Grammatica Speculativa*². Mucho tiempo fue atribuida a Juan

¹ Véase un análisis relacionado en M. Beuchot, “Presencia de Nebrija en la Nueva España: Julián Garcés y Bartolomé de las Casas”, en I. Guzmán Betancourt / E. Nansen Díaz (eds.), *Memoria del coloquio ‘La obra de Antonio de Nebrija y su recepción en la Nueva España. Quince estudios nebrisenses (1492-1992)’*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1997, pp. 145-151.

² Tomás de Erfurt, *Grammatica Speculativa*, G. L. Bursill-Hall (ed.), Longman, London, 1972.

Duns Escoto, hasta que, en 1922, Martin Grabmann demostró la autoría correcta³. Se sabe poco acerca de la vida de Tomás, pero su actividad principal puede situarse en 1350, fecha en que escribe su libro. Se coloca en la corriente de los gramáticos del siglo XIV, muy cercanos al nominalismo⁴. En efecto, aunque parecen derivar de los *modistae* o estudiosos de los modos de significar, que venían del siglo XII, estos gramáticos dejan ahora de lado muchas consideraciones ontológicas y epistemológicas, para centrarse en lo propiamente lingüístico, que eran los modos de significar de las partes de la oración y sus combinaciones⁵.

3. Gramática especulativa

La *Grammatica Speculativa* de Tomás versa, pues, sobre los modos de significar⁶, que son la significación y la consignificación de las dicciones o voces significativas. La significación es la posesión de un sentido semántico elemental por parte de la dicción; la consignificación es la posesión de un sentido sintáctico determinado dentro de la estructura oracional, a saber, es el oficio que la dicción desempeña en la oración⁷. Por ejemplo, “Pedro” significa una substancia individual personal y consignifica como nombre o substantivo propio. Y, como la consignificación es el atributo relacional, los modos de significar surgen de ella. Tales modos son dos: activo y pasivo. El pasivo es solamente la capacidad de un término para ser colocado dentro de la oración. El activo es propiamente la de formar parte de la oración y ejercer una función dentro de ella. Por eso los modos de significar activos constituirán las categorías sintácticas.

Tomás divide la gramática en etimología o analogía (que es la actual lexicografía), y diasintética (que es la actual sintaxis). En la primera se estudian los elementos de la oración, que en latín son ocho, y en la segunda las reglas de su composición.

³ M. Grabmann, “De Thoma Erfordiensis, auctore Grammaticae quae Joanni Duns Scoti ascribitur, speculativa”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 1922 (15), pp. 273 ss.

⁴ G. L. Bursill-Hall, *Speculative Grammars of the Middle Ages*, Mouton, Paris / The Hague, 1971; I. Rosier, *La grammaire spéculative des modistes*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1983.

⁵ J. Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Arne Frost / Hansen, Kopenhagen, 1967; *Logik und Semiotik im Mittelalter*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1972.

⁶ M. Grabmann, “El desarrollo histórico de la filosofía y lógica medievales del lenguaje”, *Sapientia*, 1948, (3), pp. 19 ss.

⁷ M. Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1991, 2ª edición corregida y aumentada, pp. 169-184.

4. Los modos de significar. Sintaxis lexicográfica

Los modos de significar, de cada parte de la oración, se dividen en esencial y accidental. El primero hace que una parte de la oración exista como tal, el segundo le viene por su relación con los demás. El esencial se divide en generalísimo, subalterno y especialísimo –a semejanza del árbol de Porfirio– según pertenezca a la parte de la oración con todas sus clases, o no a todas, o sólo a algunas. El modo accidental se divide en absoluto y relativo; el primero relaciona a la parte de la oración con la propiedad de la cosa que significa; el segundo la relaciona con otra parte de la oración, como dependiendo de ella o aquélla dependiendo de ésta⁸.

Los modos de significar generales son las ocho partes de la oración latina: nombre (substantivo y adjetivo), pronombre, verbo, adverbio, participio, conjunción, preposición e interjección. Los modos subalternos y especiales son las divisiones de tales partes. Por ejemplo, los modos subalternos del nombre son propio y común, el común es substantivo y adjetivo. Los modos especiales del propio son *nomen*, *praenomen*, *cognomen* y *supranomen*. Los del común son substantivos genéricos, específicos, patronímicos, diminutivos, colectivos. Los del adjetivo: denominativo, genérico, específico, posesivo, colectivo, divisivo, racial, patrio, interrogativo, responsivo, indefinido, negativo, demostrativo, relativo, posesivo, comparativo, superlativo, de relación, verbal, temporal, local, unmeral, ordinal.

El pronombre tiene como modos subalternos: substantivo y adjetivo; este último se divide en demostrativo, relativo, primitivo y derivativo. Los derivativos tienen dos modos especiales: posesivo y gentilicio.

El verbo tiene como modos subalternos: substantivo, adjetivo, vocativo, activo, pasivo, neutro. El activo tiene como especiales: de acción, de pasión, neutro y compuesto de los dos primeros.

El adverbio tiene dos modos subalternos: por razón del significado y por razón del modo de significar. El primero tiene estos especiales: de lugar, de cantidad, de cualidad, de denominación o de llamar. El segundo tiene estos especiales: de composición, de modo y de tiempo.

El participio tiene estos subalternos: substantivo, vocativo y adjetivo. El último tiene estos modos especiales: activo, pasivo, neutro y común.

La conjunción tiene dos subalternos: por fuerza y por orden. El primero tiene como especiales la copulativa y la disyuntiva. El segundo, la causal y la racional.

⁸ Tomás de Erfurt, *Grammatica Speculativa*, pp. 134 ss.

La preposición tiene estos subalternos: las que determinan el acusativo, las que determinan el ablativo y las que determinan indiferentemente uno u otro. Los modos especiales son las mismas preposiciones concretas que cumplen tales oficios.

La interjección sólo tiene estos modos especiales: de dolor, de admiración y de miedo.

Los modos accidentales del nombre son especie, género, número, figura, caso, persona y declinación. Los del pronombre son cualidad, género, número, figura, persona y caso. Los del verbo: composición de inherencia, cualidad, conjugación, género, número, tiempo y persona. Los del participio: género, número, figura, caso, persona y tiempo. Los de la conjunción: especie, figura y orden.

5. Sintaxis de la composición

En cuanto a la diasintética o sintaxis de composición, a las ocho partes les pueden advenir la construcción, la congruencia y la perfección⁹. La construcción es la unión de construibles por su modo de significar. Los construibles son dos, primero y segundo. Si el segundo depende del primero, la construcción es intransitiva; si el primero del segundo, es transitiva. Ambas se dividen en de actos y de personas. Intransitiva de actos: “Sócrates corre”; transitiva de actos: “leo un libro”; intransitiva de personas: “Sócrates blanco corre bien”; transitiva de personas: “hijo de Sócrates”. Las intransitivas de personas se subdividen en complemento de sujeto: “Sólo de Sócrates”, o de verbo: “soy blanco”.

6. Semántica

También se examina la semántica, pues se ven las significaciones de los términos, además de su consignificación; así, el nombre, tomado en general, significa algo como ente¹⁰. El nombre propio implica la individuación. El sustantivo, algo que subsiste en sí mismo. El adjetivo, algo que está en otro, etc. La construcción significa la composición de la mente. La congruencia da el sentido suficiente a la oración. Y la perfección le da el sentido pleno.

⁹ Tomás de Erfurt, *Grammatica Speculativa*, pp. 278 ss.

¹⁰ Tomás de Erfurt, *Grammatica Speculativa*, pp. 272 y 314.

7. Pragmática

También se ven algunos temas que ahora colocaríamos en la parte de la semiótica que denominamos pragmática, pues se estudian las imposiciones del nombre, esto es, la acepción que le es dada por los usuarios¹¹. Y se divide en primera y segunda, según que sea por razón de significar o por la de consignificar. Y se habla de lo que los diferentes usos lingüísticos pueden causar en el ánimo del oyente.

8. La obra gramatical de Nebrija

Pasemos ahora a hablar de la *Gramática latina* de Elio Antonio de Nebrija, que fue el texto más utilizado en la enseñanza de latín en España y en México. Desde el siglo XVI hasta el XIX, estuvo presente en las aulas. Por eso ha de llamar nuestra atención, para verla como un testigo de la docencia latina en nuestras patrias. Luego atenderemos someramente a la gramática castellana de Nebrija. Y, finalmente, trataremos de señalar algunas influencias de la gramática especulativa, como la de Tomás de Erfurt, sobre la obra del nebrisense.

Se trata de un ejercicio de historia de la educación, pues el latín formó la mentalidad de nuestra gente, ya que era aprendido a muchos niveles; asimismo, abrió la puerta a muchos para que pudieran entrar a esa cultura latina que tanto admiraban, y, en general, al patrimonio de los clásicos, pues mucho de lo griego había sido traducido al latín. Igualmente, es un ejercicio de la historia de la lingüística y la filosofía del lenguaje, ya que allí se contienen numerosas ideas de gramática y de semántica¹². Primero haremos el resumen biográfico de Nebrija, después el de su gramática latina, y luego algunas apreciaciones sobre la presencia de la gramática especulativa en su obra.

¹¹ Tomás de Erfurt, *Grammatica Speculativa*, pp. 316 ss.

¹² Algo semejante puede verse en la gramática castellana de Nebrija. Cfr. M. Beuchot, "Algunas ideas filosóficas aristotélico-escolásticas en la *Gramática castellana* de Nebrija", *Anuario de Letras* (UNAM), 1993 (31), pp. 53 ss.

9. La persona de Nebrija

Nació en Lebrija, llamada antiguamente Nebrissa Veneria, en la provincia de Sevilla, entre 1441 y 1444¹³. Estudió en Salamanca cinco años, artes y teología, y luego siete años las humanidades en Italia, en el Colegio de San Clemente, para españoles, en Bolonia. Con esa excelente formación, fue llamado a ser preceptor en la familia del arzobispo Fonseca, de Sevilla.

En 1475 entra a enseñar retórica y poética en la Universidad de Salamanca. En 1476 gana la Cátedra de Prima de Gramática. Escribe su primera obra, las *Introductiones latinae*, que publica en 1481. La obra triunfa y se vuelve el manual más utilizado. Hacia 1485 se casa. Es favorecido por fray Hernando de Talavera, obispo de Ávila, quien le hace traducir, para la reina, la gramática latina al español, la cual sale en 1486.

En 1487 deja la universidad y entra al servicio de don Juan de Zúñiga, cardenal-arzobispo de Sevilla. Con él trabaja mucho y publica el *Diccionario latino-español* (1492), la *Gramática de la lengua castellana* (1492), el *Vocabulario español-latino* (ca. 1495) y otras obras. Enseñaba además, públicamente, en Santa María de la Granada.

Posteriormente entra al equipo que formó el cardenal Cisneros para elaborar la Biblia políglota, en la Universidad de Alcalá, en 1502. Él se encargaba de la Biblia latina. Por ese tiempo concursó una cátedra de gramática en Salamanca, y la ganó, pero no tomó posesión de ella, por preferir los trabajos de la Biblia políglota. Sin embargo, los teólogos del equipo no aprobaban sus métodos filológicos, y tuvo que abandonarlos.

En 1504 muere don Juan de Zúñiga, y Nebrija gana la cátedra de gramática en Salamanca, en 1505. Allí escribe varias *repetitiones* y otras obras, pero descuida su cátedra y se la quitan. Para consolarlo, el rey lo nombra su cronista. En 1509 gana la cátedra de retórica en Salamanca. Pero el ambiente de esa universidad le es adverso por sus críticas a la ‘barbarie’ y la falta de humanistas en ella. Nebrija concursó en 1513 por la cátedra de gramática (que tal vez era mejor pagada o de más prestigio), pero fue concedida a un opositor más joven. Por eso, dolido y desengañado, abandonó la universidad.

Se fue a Sevilla, y allí regentó ese año la cátedra de San Miguel. En 1514, Cisneros le concede la cátedra de retórica en Alcalá. Todavía compuso unas *Reglas ortográficas de la lengua castellana* (1517) y preparó la última edición

¹³ Para la biografía y obras de Nebrija seguiremos el “Estudio introductorio” de Antonio Quilis a: Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, A. Quilis (ed.), Editora Nacional, Madrid, ²1984, pp. 9 ss.

de las *Introductiones*, que no alcanzó a ver, pues murió en 1522 y éstas salieron el año siguiente.

10. La obra gramatical latina de Nebrija

Para la exposición de la gramática latina del nebrisense, tomaremos como base la obra *De Institutione Grammaticae libri quinque*¹⁴. Lo que esta portada indica es que se trata de una edición de la obra de Nebrija cuidada por Don Pedro del Campo y Lago, quien había sido profesor de filosofía y teología, y entonces lo era de letras humanas, así como socio de la Academia Regia de Latín de Madrid. El que se trate de la undécima edición de la misma casa editorial habla del éxito que había tenido y del tiempo que ya llevaba publicándose en ella, además de que se trataba de la Librería de Charles Bouret, la cual, aun cuando estaba en la capital francesa, era muy utilizada por los mexicanos para sus ediciones. Y el año de 1892 indica que había abarcado casi todo el siglo XIX. No hemos buscado ediciones posteriores, si bien tal vez las hubo.

Después de una advertencia del editor sobre los acentos que se pondrán para aprender a pronunciar las palabras latinas, la obra comienza con la inflexión de los nombres y de los verbos. El libro primero es sobre las declinaciones de los nombres sustantivos, con las consabidas cinco declinaciones. Trae también los irregulares y los pronombres. Luego vienen las conjugaciones de los verbos, con las cuatro tan conocidas. Se añaden los verbos deponentes y los anómalos, como *possum, prosum, fero, volo, fio, eo, memini, novi, odi* y *coepi*. Vienen después los defectivos, como *inquam, aio, forem, faxo, quaeso, ave, salve, cedo, infit, ovat*, etc.

El libro segundo trata de los nombres en general, con sus reglas de la significación y de la terminación, es decir, de los géneros: masculino, femenino, neutro y epiceno (como *haec aquila, hic lepus*). Después se pasa a las declinaciones, incluyendo explicaciones de cada uno de los casos: nominativo, genitivo, dativo, acusativo, vocativo y ablativo. Se dan, asimismo, los nombres anómalos, que carecen de alguno de los números (*nemo, aurum, castra, penates*), o de los que carecen de alguno de los casos (*frugi, nihil, quis, tantundem, opis*), o mudan el género (*sibilus, sibila, balteus, baltea*) o incluso la declinación (*vas, vasis*,

¹⁴ Antonio de Nebrija, *Aelii Antonii Nebrissensis De Institutione Grammaticae libri quinque, novissime quam plurimis quae aliis in editionibus irrepserant, mendis accurate expurgati pristinamque ferme ad puritatem resituti D. Pet. Del Campo y Lago, Philosophiae ac sacrae Theologiae ex-professor nunc litt. hum. mod. Necnon regiae lat. Matrit. acad. Socio*, Undecima editio, Librería de Ch. Bouret, París / México, 1892.

vasa, vasorum). Se estudia, además, la declinación de los pretéritos y supinos de los verbos.

El libro tercero versa sobre las ocho partes de la oración: nombre, pronombre, verbo, participio, preposición, adverbio, interjección y conjunción. En cuanto a los nombres (adjetivos), se trata de los positivos, los comparativos y los superlativos. Se ponen notas acerca de la construcción de las partes de la oración.

El libro cuarto es sobre construcción o sintaxis. Se habla de la construcción en general y también de construcciones especiales, como la enálage, la elipsis, el zeugma, la silepsis, la prolepsis, el arcaísmo, el helenismo y el hipérbaton.

El libro quinto está dedicado a la cantidad de las sílabas, pues se ordena a la versificación. Se habla de la métrica y la licencia poética. Se trata de la versificación y de las figuras del poema, como la sinalefa, la *ecthlipsis* (elipsis), la sinéresis, la diéresis o diálisis, la sístole, la éctasis o diástole, la cesura. También se habla de los patronímicos, del metaplasmo, del acento y de la pronunciación de nombres griegos y hebreos. Se ven algunas reglas de ortografía y puntuación.

Tal es el contenido de las *Instituciones gramaticales* de Nebrija. Son el compendio que nutrió la enseñanza del latín en nuestras patrias desde el siglo XVI hasta fines del XIX. Su estructura es un tanto dispar, no da la impresión de un todo muy finamente acabado, pero es comprensible si atendemos a que apenas se estaba gestando la gramática moderna, y que se trata de un parteaguas o punto de transición entre la gramática antigua-medieval y la que ya empezaba a originarse en autores como Juan de Valdés, Francisco Sánchez de las Brozas y otros.

11. La obra gramatical castellana de Nebrija

La *Gramática de la lengua castellana*, de Nebrija, tiene, además del prólogo, cinco libros: 1) sobre ortografía, 2) sobre prosodia, 3) sobre etimología, 4) sobre sintaxis y 5) un compendio que es más bien un apéndice para los extranjeros que deseen aprender el castellano¹⁵.

En el libro I, sobre la ortografía, establece primero las partes de la gramática: doctrinal e histórica. Es la división de Quintiliano. Luego subdivide la primera en cuatro: ortografía o arte de escribir, prosodia o arte de pronunciar, etimología o estudio de la significación y accidentes de las diez partes de la oración, y sin-

¹⁵ Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, pp. 97 ss.

taxis o construcción/ordenación de las partes en la oración¹⁶. Luego pasa a las letras del alfabeto, y cómo llegaron a España. Asimismo, cómo fueron inventadas para representar las voces. Después expone las letras en la lengua latina y en la lengua castellana. También habla de cómo se puede remediar la escritura del castellano, para que se escriba con pureza. Del parentesco y vecindad de las letras entre sí. Del orden de las vocales en el diptongo y del orden de las consonantes. Termina el libro poniendo las reglas generales de la ortografía del castellano.

En el libro II, sobre la prosodia o sílaba, examina los accidentes de la sílaba. Pasa a los acentos. Se centra en los del verbo, cuyas reglas pone, y también las de las otras partes de la oración. Pasa a la métrica, donde trata los pies con que se miden los versos. Otros temas de poesía son la consonancia, la sinalefa. También trata los géneros de versos usuales en castellano: los yámbicos y los adónicos; y termina hablando de las coplas y cómo se componen.

El libro III, sobre la etimología (o lexicografía), habla de las diez partes de la oración que hay en castellano: nombre, pronombre, artículo, verbo, participio, gerundio, nombre participial infinito, preposición, adverbio, conjunción¹⁷. Trata primero del nombre y de sus especies, sobre todo, de los nombres denominativos y de los nombres verbales; así como de la figura, género, número, declinación y casos del nombre; igualmente, de los nombres que no tienen plural o singular. Trata después del pronombre y del artículo. Se detiene más en el verbo, atendiendo a sus circunloquios. Asimismo, habla del gerundio, del participio, del nombre participial infinito, de la preposición, del adverbio y de la conjunción.

En el libro IV se habla de la sintaxis. Allí estudia Nebrija primero los preceptos naturales de la gramática. Luego pasa al orden de las partes en la oración. En seguida, a la construcción del verbo y de los nombres. Sigue con el barbarismo y el solecismo. Toca después el turno al metaplasmo y llega a las demás figuras.

Al libro V no entraremos, porque es un resumen de todo, y aparece como una especie de apéndice destinado a los extranjeros que quieran aprender la lengua castellana¹⁸.

¹⁶ Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, pp. 105-106.

¹⁷ Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, p. 163.

¹⁸ Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, pp. 225-259.

12. Comparación entre Erfurt y Nebrija

Tomás de Erfurt se encuentra más interesado en la línea filosófica-lógica del lenguaje, esto es, algo que es propio de los gramáticos modistas, vinculados con la escolástica, aunque también recogían el legado clásico antiguo (de los gramáticos griegos y romanos), a saber, el de los modos de significar y de consignificar. Eran modos de significar y consignificar que estaban de acuerdo con los modos de conocer y con los modos de ser de las cosas. Los modistas estaban, pues, atentos, no solamente a la cuestión lingüística, sintáctico-semántica, sino también a la cuestión gnoseológica o epistemológica y a la ontológica, esto es, a la semántico-pragmática, cosas que ya no aparecen en Nebrija.

En este sentido, dice bien Piccardo, al hablar de la obra gramatical castellana del nebrisense: “Nebrija, al incorporarse [...] a la corriente de la mejor tradición latina, se aparta de la actitud escolástica. Y si bien por un lado paga tributo a la autoridad de los viejos libros, por otro aprende a escrutar la realidad del idioma y a cimentar su trabajo en principios científicos. Él opera sobre un material inexplorado y ello lo obliga de continuo a tener delante ese material. La realidad idiomática se le ofrece virgen para el descubrimiento, y nada de insólito, pues, que éste lo atraiga más que los sistemas. Faltará a su obra –y yo pienso que no es de lamentar– la anhelada simetría que buscaron los escolásticos, pero se palpará siempre la aguda observación de los hechos, que es el elemento esencial para el valor y la perdurabilidad de un libro de los de su clase”¹⁹.

Ciertamente Erfurt coincide en parte con las dos divisiones que Nebrija hace de la gramática, en etimología y sintaxis, pero quedan fuera las de la ortografía y de la prosodia, que al nebrisense, como gramático, y en la línea renacentista de la recuperación de los clásicos, le importaba más, hasta embonar incluso con la poética.

En el terreno de la etimología, Erfurt se dedica a considerar la oración latina, con las ocho partes tradicionales; en su obra latina, Nebrija coincide con él, pero ya no lo hace en la oración castellana, en la que señala diez partes (se añaden el artículo, el gerundio y el nombre participial infinito, y se suprimen las interjecciones). También coinciden en los accidentes de los nombres y verbos, y en las partículas, pero no en lo relativo a las clases del nombre.

Es decir, nuestro recorrido por las obras de Erfurt y de Nebrija nos muestran que el primero está demasiado marcado por intereses filosóficos, como sucede en las gramáticas especulativas, las cuales, según Grabmann, son el entrecruce de la gramática y la lógica, en la escolástica medieval (es decir, de manera dis-

¹⁹ L. J. Piccardo, “Dos momentos en la historia de la gramática: Nebrija y Bello”, *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, 1949 (4), p. 92.

tinta de lo que fue la gramática griega y latina); es el legado del nominalismo²⁰. En cambio, a Nebrija se le ve más interesado en la labor propiamente lingüística, es decir, la gramática según la tradición griega y latina, que se recuperaba en el Renacimiento, tratando de quitarle los agregados filosóficos que había adquirido en la Edad Media. Se pasa de la concepción escolástica de la gramática especulativa (más centrada en la lógica) a la concepción moderna de la gramática, que es la depuración renacentista y humanista de la gramática clásica, la cual desembocará, otra vez contaminada por la filosofía, principalmente por la lógica, en la modernidad racionalista, en la gramática universal, como la de Port-Royal.

13. Conclusión

Hemos visto la estructura y algunos de los contenidos principales de las gramáticas de Erfurt y de Nebrija, los cuales nos muestran la percepción tan fina que tenían ambos para las cuestiones sintáctico-semánticas, es decir, gramaticales, resultando ambos eminentes lingüistas. Pero también hemos visto que sus trabajos obedecen a inspiraciones distintas, a concepciones diferentes, marcadas por el tipo de filosofía que subyace a sus pensamientos. Ya que uno se coloca en plena Edad Media, en medio de la corriente escolástica, y no propiamente en la línea nominalista, sino más bien en la realista, mientras que el otro pertenece ya al Renacimiento, que tiene el ideal humanista de la recuperación de los clásicos.

Efectivamente, en el caso de Erfurt, se nota una mentalidad medieval y escolástica, con intereses más filosóficos (lógicos, gnoseológicos y ontológicos). En cambio, en Nebrija, se nota la superación de los modelos medievales, como el de Erfurt, y se coloca en una mentalidad renacentista, pues acude con más privilegio a los modelos clásicos, de los gramáticos griegos y romanos. Tiene una orientación que, en el transcurso de la historia desembocará en la lingüística científica, centrada en sí misma y ya no en la filosofía o en otros intereses. Será ciencia por derecho propio, mas tuvo como antecedentes históricos esas gramáticas que se fueron construyendo con gran empeño y dotes de observación sobre los fenómenos lingüísticos.

Pero ambos autores fueron, ellos mismos, clásicos de la gramática en su momento histórico. Tanto para la historia de la educación como para la historia de

²⁰ M. Grabmann, *Filosofía medieval*, Labor, Barcelona, 1949, pp. 148-149.

la lingüística, sus obras resultan monumentos indiscutibles. Si Nebrija nos hace pensar que era preciso que la gramática llegara a la lingüística y ésta se constituyera como ciencia, Erfurt nos recuerda que la lingüística no está del todo desligada de la filosofía, y que deben acompañarse.

IV

LA LEY Y EL DOMINIO EN DOMINGO DE SOTO

1. Introducción¹

En esta parte expondremos las doctrinas de la ley y del dominio en Domingo de Soto. Fueron de gran importancia para la reflexión sobre los títulos legítimos e ilegítimos de la conquista de América, pues estas teorías –más amplias y abstractas– son el presupuesto de aquéllas y deben tomarse en cuenta junto con ellas. Al considerarlas, sabremos por qué fueron tan atendidas por los teóricos de esa problemática (Las Casas, Vera Cruz, y otros), aunque sabemos que en la práctica fueron dejadas de lado.

Es interesante, sin embargo, estudiar las teorías que iluminaron y alimentaron la discusión acerca de la legitimidad de la conquista de América, porque eran hechas por autores muy competentes en la filosofía escolástica. La elaboración que hicieron del legado antiguo y medieval, en el renacimiento y siglo de oro, fue toda una aportación a la historia del derecho, como lo veremos en el caso de Soto, aunque no es la exposición completa de su doctrina jurídica.

2. Rasgos biográficos de Domingo de Soto

Para situarnos un poco en el texto de Soto, demos unas pinceladas de su contexto. El tiempo que le tocó vivir fue el de un gran poder de España, con Carlos

¹ Véase también M. Beuchot, “La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás”, *Crítica* (UNAM), 1980 (12, 36), pp. 39-60; “El problema de los universales en Domingo de Soto y Alonso de la Vera Cruz”, *Revista de Filosofía* (UIA), 1984 (17), pp. 249-273; “La semántica en la lógica de Domingo de Soto”, en *Actas del I Encuentro Hispano-Mexicano de Filosofía*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1986, pp. 191-210; “Un libro de texto para la Nueva España: la Lógica de Domingo de Soto”, *Revista de Filosofía* (UIA), 1988 (21), pp. 152-167; “Bartolomé de las Casas y las formas lógicas de la argumentación (su polémica con Sepúlveda en el resumen de Domingo de Soto)”, en A. Heredia (coord.), *Exilios filosóficos de España, Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992, pp. 421- 427.

V. Le tocó participar, desde su docencia, en las discusiones sobre el problema americano, y de manera muy cercana al emperador, pues fue su teólogo particular.

Soto era originario de Segovia, donde nació en 1495. Hizo estudios en Alcalá, de 1513 a 1514. Después pasó a la Universidad de París, en el colegio de Santa Bárbara, de 1516 a 1520. Allí se graduó de maestro en artes. Estando en la ciudad del Sena, escuchó a Vitoria, que enseñaba en el convento de Saint Jacques, y que lo ganó para el tomismo. Volvió a Alcalá en 1520, para enseñar en el colegio de San Ildefonso. Ingresó a la orden dominicana en Burgos, en cuyo convento de San Pablo tomó el hábito, en 1524. Se le destinó después al convento de San Esteban, de Salamanca. En la universidad de esta ciudad ganó la cátedra de vísperas de teología, que moderó de 1532 a 1549. Fue nombrado teólogo del emperador en el Concilio de Trento, al que asistió de 1545 a 1547. También estuvo presente como teólogo del emperador a la polémica entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid, de 1550 a 1551. Melchor Cano había sido el sucesor de Vitoria en la cátedra de prima de teología en la Universidad de Salamanca, cátedra que era más importante que la de vísperas. Precisamente a Cano lo sucede Soto en 1552 en esa cátedra. Enseñó en ella hasta su muerte, acaecida en 1560².

3. La cuestión de la ley

En su discusión de la ley, Soto comienza examinando muchas de las definiciones que habían dado los filósofos y los teólogos hasta su tiempo, para ver cuál de ellas es la más adecuada. Opta por la de Santo Tomás, pero puliéndola en algunos aspectos. Santo Tomás define la ley como “cierta ordenación o mandato de la razón, enderezado al bien común, y promulgado por aquél que tiene el cuidado de la república”³. Soto dice que en ella se expresa el género, el fin, la causa y la forma de la ley. Por eso hay que comentarla según esas cuatro causas. En cuanto al género, se trata de ver a qué facultad pertenece la ley, si a la inteligencia o a la voluntad. Soto sostiene que radica en el entendimiento, y es obra del mismo. Para argumentar esto, recorre diversas etimologías que se han dado de “ley”, y, ya sea “elegir” u “obligar”, es algo del entendimiento. En efecto, la

² V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1960; V. Diego Carro, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1944; J. Brufau Prats, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1960.

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, c.

ley es regla de acción que dirige a un fin, y sólo el entendimiento –no la voluntad– puede conocer el fin. Además, mandar es un acto del entendimiento por medio de la prudencia⁴. Lo que Soto quería recalcar es lo mismo que Santo Tomás, a saber, que la ley pertenece al intelecto y no a la voluntad; si perteneciera a la voluntad, podría provenir del capricho, de la arbitrariedad; y, al decir que proviene del intelecto, se está implicando que ha de ser algo bien pensado, bien ponderado, que sirva como medio para alcanzar el fin o bien de la sociedad, conforme a la razón. Se está diciendo igualmente que la inteligencia domina y rige a la voluntad, cual es la teoría del aristotelismo.

Pero, además, hay que interpretar que lo que más propiamente se señala aquí es el entendimiento práctico como concernido en la actividad de legislar. Y éste se ayuda de la prudencia, que tiene como propio buscar los medios para caminar a un fin. La ley es un juicio del entendimiento práctico o razón práctica, y tiene que ser universal (por lo menos en una medida aceptable), pues si vale para pocos, o para uno, sería un mandato individual, no una ley. Soto efectúa polémicas muy interesantes con los “neotéricos” (los nominalistas y los humanistas) sobre el puesto de la razón ante la voluntad, y concede que la voluntad mueve al entendimiento, ya que mueve a todas las potencias o facultades; pero no es la que rige y ordena. La voluntad es ciega, sólo puede ver como un bien todo aquello que apetece (aunque no lo sea), pero la inteligencia es la única que puede decirle si en verdad es un bien, esto es, sólo ella discierne el bien y el mal.

La ley ha de ordenarse al bien común, porque los individuos son partes, y la parte se ordena al todo. No es que el individuo, según todo lo que es, esté ordenado al estado, pero sí en cuanto que tiene prioridad la sociedad por encima del individuo. En el plano natural, el bien común es el de la sociedad, en el plano sobrenatural es Dios. Y aquí aprovecha Soto para hacer una mención de las Indias: “Pongo un ejemplo. Si no adquiriésemos los reinos de ultramar sino para que todas sus riquezas viniesen a España, y sus leyes las enderezásemos a nuestro provecho, a saber, como si fuesen nuestros esclavos, no se guardaría ni el decoro ni la equidad; al revés, si valiéndonos de su comercio nos sirven de ayuda como criados”⁵.

Cuando habla de la causa de la ley, insiste en que ha de ser la razón, no la voluntad, la que le dé origen. Agrega que la suficiente promulgación es algo necesario a la ley, porque una ley que no ha sido dada a conocer no obliga.

El efecto de la ley es la bondad y la honestidad de quienes la cumplen, con la cual pueden encaminarse a la consecución del bien común y, por lo mismo, a

⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 1.

⁵ Domingo de Soto, *Tratado de la justicia y el derecho*, t. I, J. Torrubiano Ripoll (trad.), Reus, Madrid, 1922, q. 1, a. 2.

las virtudes y, en última instancia, a la felicidad⁶. Los actos de la ley son cuatro: mandar, prohibir, permitir y castigar. Mandar es respecto de las acciones buenas por naturaleza; prohibir, respecto de las malas por naturaleza; permitir es respecto de las indiferentes; y, dado que “la ley es un dictamen de la razón por el cual los hombres se mueven a obrar, resulta que, a la manera de la razón especulativa, la cual deduce una cosa por medio de otra, aparta a sus súbditos de lo prohibido por medio de las penas y los contiene en su deber; de esta manera se le añade un cuarto acto, que es el castigar”⁷.

Uno de los temas que aborda Soto es el de los distintos tipos de ley, que son: la ley natural, la cual es la que refleja el orden de la naturaleza, principalmente el de la naturaleza humana; la ley positiva, divina y humana; y la ley eterna, cuyo reflejo es la misma ley natural, en cuanto pensada por Dios y no sólo plasmada en la creación. Y, dado que esta última ley es la más fundamental y la más difícil de entender, Soto comienza por ella, preguntándose en qué se distingue de las demás leyes. La ley eterna se distingue de las otras en que es la que las fundamenta, pues la natural es la impresión de la anterior en la creación, la divina es la impresión de la luz de Dios en el hombre de manera temporal (mientras que la ley eterna, como su nombre lo dice, está más allá del tiempo), y la humana es la impresión de la autoridad que Dios concede al hombre⁸. Esa ley eterna es la razón suprema existente en Dios. Y todas las demás leyes se derivan de ella, por cuanto en ella tienen su fundamento. Aunque las otras reciban modificaciones, ella no puede cambiar, ya que las fundamenta a todas. Todas las cosas están sometidas a ella: las cosas necesarias, exceptuando a Dios y sus atributos, las cosas inanimadas, las animadas y el hombre, con su libertad.

En cuanto a la ley natural, Soto dice que está impresa en nuestra mente, la cual por la razón ve lo que es el bien de la naturaleza. Pero no es una facultad, ni una pasión, ni un hábito, sino un conjunto de preceptos; sólo que está en nosotros *a manera de hábito*, ya que permanece habitualmente en la razón práctica⁹. Y, dado que la ley natural contiene el bien de la naturaleza, y a ella pertenece la naturaleza del hombre, puede decirse que todos los actos de virtud son de ley natural (ya que todas las virtudes humanas pertenecen a la naturaleza del hombre). Mas lo son de manera general, y de manera específica pertenecen a la ley positiva (humana o divina). Es una ley igual para todos los hombres en cuanto a los principios, pero no en cuanto a las conclusiones (porque, dada la situación de cada quien, puede dar lugar a excepciones). En cuanto a los principios, sólo es mudable por añadiduras que se le hagan, no por sustracción. Y en

⁶ Domingo de Soto, *Tratado de la justicia y el derecho*, q. 2, a. 1.

⁷ Domingo de Soto, *Tratado de la justicia y el derecho*, q. 2, a. 2.

⁸ Domingo de Soto, *Tratado de la justicia y el derecho*, q. 3, a. 1.

⁹ Domingo de Soto, *Tratado de la justicia y el derecho*, q. 4, a. 1.

cuanto a las conclusiones, puede mudarse –aunque sólo rara vez– a causa de las imperfecciones humanas.

Las leyes humanas positivas son necesarias, además de la ley natural, pues ésta no puede descender hasta los detalles, y aquéllas tienen por cometido normar los diferentes casos más específicos y particulares¹⁰. Además, toda ley humana se deriva de la ley natural, en el sentido de que en ella tiene el fundamento de su justicia. Por ser conforme a ella, tiene rectitud; así, toda ley humana que vaya contra la ley natural se hace injusta y, por lo mismo, ilícita. Acerca del tipo de derivación, Soto dice: “De dos maneras se deriva [la ley humana] de la ley natural. La primera como conclusión deducida de los principios, y la segunda como determinación específica de algún género común. Porque de aquel principio: ‘lo que no quieres para ti no lo hagas a otro’, se siguen aquellas conclusiones: ‘No matarás’, ‘no hurtarás’, etc.; pero de aquél que dice: ‘Toda virtud es digna de premio y el vicio de pena’, la ley humana sancionó que el asesino y el ladrón fueran ahorcados y el hereje quemado. Donde el castigo común se aplica al particular”¹¹. En todo ello vemos que Soto se inserta en la tradición tomista, pero añade algunas cosas, como el mejoramiento de la definición misma que de la ley daba Santo Tomás.

4. La cuestión del dominio

Soto se propone en su obra sobre el dominio abordar el tema del señorío, por el que alguien es dueño o señor [*dominus*] de algo. Para él, sólo a los hombres (no a los animales) les es natural el dominio, esto es, les corresponde por derecho natural, y por derecho de gentes (y también por derecho civil) se ha dividido entre ellos. Soto trata principalmente de marcar los límites o alcances de las distintas clases de dominio, por ejemplo de los amos respecto de los siervos, de los esposos respecto de las mujeres y de los padres respecto de los hijos.

Para ello comienza por esclarecer el concepto de dominio, y trata sobre todo de distinguirlo del uso y del usufructo. Ciertamente el dominio conlleva un uso, pero no se reduce al uso sin más, sino que le añade algo. Analiza, pues, la naturaleza del dominio, para después establecer sus clases; luego tratará del sujeto del dominio, esto es, a quién compete ser dueño; en seguida verá el objeto del dominio, o de qué cosas se puede ser dueño; y además tratará de cómo puede transferirse el dominio.

¹⁰ Domingo de Soto, *Tratado de la justicia y el derecho*, q. 5, a. 1.

¹¹ Domingo de Soto, *Tratado de la justicia y el derecho*, q. 5, a. 2.

Comienza por la definición, y primero la nominal. El vocablo “dominio” no era usado por los latinos antiguos, o muy raramente; pero los teólogos y juriscultos lo usan como la potestad o jurisdicción sobre alguna cosa. Tal es su definición nominal. Y, pasando a la real, examina y discute la que dice que “el dominio es la potestad o facultad próxima de apropiarse de algunas cosas para su uso lícito según las leyes y los derechos razonablemente establecidos”¹². Dialogando con Gerson, Cimardo y los modernos (que son los que han propuesto la definición aludida), Soto dice que el dominio es como el derecho sobre algo, pero no es coextensivo al derecho, sino que añade cierta superioridad sobre la cosa. Además, hay derechos de los inferiores para con los superiores, pero sólo éstos tienen dominio sobre aquéllos. Sin embargo, no toda superioridad es dominio, ya que ella puede reducirse a uso, que es un cierto acto, mientras que el dominio es cierta facultad; con todo, no es sólo facultad, pues más bien es una facultad según el derecho, de modo que no necesita la licencia de otro para hacer uso. Todo ello indica que es una facultad o potestad. Corrige, pues, la anterior definición haciéndola más precisa, y dice que el dominio puede definirse como sigue: “Es la potestad o la facultad de apropiarse de alguna cosa para su uso”¹³. Es una definición más breve y mejor, pues la potestad se define por el acto o el fin, y el fin del dominio es el uso. Pero hay que distinguir el dominio del uso, y también del usufructo. Por eso explica: “Usuario es el que sólo tiene el derecho a usar de la cosa, pero no a transferirla a otro ni tampoco su uso; en cambio el usufructuario es el que puede usar de la cosa y puede transferir el uso a otro, pero no puede transferir la cosa; y el señor sí puede enajenar la cosa”¹⁴. Esta capacidad de enajenar, que no tienen ni el uso ni el usufructo, es lo que caracteriza al dominio. En conexión con esto, Soto se pregunta sobre las cosas en las que el uso parece ser dominio, pues al ser usadas se consumen. Para obtener una respuesta, distingue entre uso de derecho y uso de hecho; el primero es el derecho de usar, el segundo es el acto por el que se usa o se consume algo. Y, así, en el segundo modo se da lo que implica consumo. Pero en ese uso la cosa no se puede enajenar ni vender. Además, la noción de dominio es analógica¹⁵, es decir, no se aplica igualmente a todos los objetos ni a todos los sujetos que lo tienen; presenta, sobre todo, dos grandes clases: el dominio de posesión [*dominium rerum*] y el dominio de jurisdicción [*dominium iurisdictionis*]. Sólo el primero es el que da derecho a disponer de las cosas y hasta a enajenarlas. El segundo no, como en el caso del gobernante, a quien no le pertenecen los bienes

¹² Domingo de Soto, *De dominio*, J. Brufau Prats (ed. y trad.), Universidad de Granada, Granada, 1964, nº 2.

¹³ Domingo de Soto, *De dominio*, nº 2.

¹⁴ Domingo de Soto, *De dominio*, nº 3.

¹⁵ J. Brufau Prats, “Introducción”, en Domingo de Soto, *De dominio*, p. 7.

de los gobernados, o en el caso del esposo con la mujer o de los padres con los hijos.

En cuanto al sujeto del dominio, i.e. a quién corresponde tenerlo, Soto distingue primero tres clases de éste: natural, divino y humano, según sea concedido por la naturaleza, por Dios, o por el acuerdo o las leyes de los hombres. Y dice que sólo el hombre tiene auténticamente dominio, no los animales; pues el dominio es potestad de usar, y esa potestad exige libre albedrío, el cual es únicamente tenido por el hombre, gracias a su facultad racional. (Soto alude en su apoyo a Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1). Y, así como sólo el hombre es señor de sus acciones, sólo él es señor de sus cosas. El hombre participa del dominio de Dios, a cuya imagen sólo él ha sido creado. Además, la potestad es aquello que, al quitarla, se hace injuria o injusticia; en cambio, cuando se mata a un animal no se le hace injuria a él, sino en todo caso a su dueño.

El dominio natural es el que la naturaleza concede al hombre, y por él el hombre tiene derecho a todo aquello que requiere para su conservación. De aquí se sigue que el hombre tiene derecho natural de dominio sobre las cosas que no le distribuye la sociedad para sus necesidades, como lo dice el adagio escolástico de que en tiempo o caso de necesidad todos los bienes son comunes, i.e. hay dominio común sobre todos ellos. Claro que las leyes positivas norman de manera inmediata la división de los bienes y la propiedad privada.

Soto distingue entre (a) el dominio, que es la potestad de usar, (b) la causa (natural, divina o humana) que concede el dominio y (c) el título, que es aquello por razón de lo cual se concede el dominio. (Esto será muy importante cuando se aplique a la polémica del Nuevo Mundo, pues lo decisivo serán los títulos que se aleguen para su justo dominio). El título más fundamental de todos es el que se apoya en el derecho natural, concedido a todos los hombres por la naturaleza. Por ejemplo, dominio natural es el que tiene el hombre sobre su cuerpo y sus miembros, y sobre las cosas que necesita para sustentarlo. “Y así el hombre, por derecho natural, puede defenderse a sí mismo y a todos sus bienes; y, por la misma razón, toda la república adquirió el dominio natural sobre cada hombre, ya que así como los miembros del cuerpo son para todo el cuerpo, así también cada hombre es para toda la república, y así en favor de toda la república puede el Rey exponer la vida de cada uno”¹⁶.

En cuanto a la propiedad privada, esto es, al poder decir que esto es mío y aquello tuyo, en el pensamiento de Soto no es de derecho natural, ni divino, sino solamente humano (i.e. derecho de gentes y positivo). El derecho natural hace más bien comunes todas las cosas. Así, la causa de esta división fue evitar las discordias y propiciar el trabajo (como lo dice Aristóteles en *Política*, II). Sólo puede decirse que son dominios naturales la posesión de la fama y el

¹⁶ Domingo de Soto, *De dominio*, nº 16.

honor, además de la de los miembros. Para hacer ver que no es algo natural, sino de gentes, y basándose en el relato bíblico, Soto coloca la división de los dominios después del pecado de Adán y Eva. La propiedad privada viene del pecado, no de la naturaleza. Además, los hombres concedieron a algunos el poder de dividirles los bienes, organizar el trabajo y dirimir los litigios, con lo cual se establecieron los gobernantes, las autoridades elegidas por convención y pacto, o –como se dirá tiempo después– por “contrato social”.

En cuanto al dominio, pues, por naturaleza todas las cosas son comunes; y por ello se dividieron según pacto o acuerdo. Algunos han objetado que, si todos los bienes son comunes, la división en propiedades privadas era *contra natura* e ilícita. Soto usa a Escoto para contestar que, dada la situación pecadora del hombre, convenía esa división; y, siguiendo a San Agustín, añade que, a pesar de esta división, la ley natural no ha cambiado, “sino que son las cosas mismas las que varían, como no cambia la naturaleza del vino porque sea útil al que está sano y nocivo al enfermo”¹⁷. Soto agrega que debe recordarse que, para Aristóteles incluso esa división es también de derecho natural. El maestro dominico explica la propiedad privada más bien como un producto del pecado del hombre; pero, dada esa situación caída y carente del mismo, la apropiación de los bienes se volvió de derecho natural, y fue dictada por ese derecho, aunque de hecho la división fue realizada por el derecho de gentes¹⁸.

Existen, sin embargo, cosas que no están apropiadas, y que por derecho natural siguen siendo comunes, como los ríos, bosques, caminos, fuentes y los mismos lugares donde habitan los ciudadanos. Habla Soto de cosas que se consideraban así en su época, y dice que en ellas no se adquiere el dominio, sino sólo el uso. Además, dice, si hay tierras no divididas, cualquiera puede usarlas, pero no adquiere dominio sobre ellas. Así, en efecto, en caso de necesidad, todas las cosas son comunes, pero no en cuanto al dominio, sino sólo en cuanto al uso.

Por lo que hace al objeto del dominio, esto es, las cosas sobre las que se puede tener dominio, Soto distinguirá varios casos en los que no se tiene dominio, a saber, en el caso del amo sobre ciertos tipos de siervo, en el caso del emperador sobre todo el orbe, en el caso del Papa sobre las cosas temporales, en el caso del individuo sobre su propia vida, en el caso del marido sobre la mujer y en el caso del padre sobre los hijos; y, en cambio, señalará en qué casos y hasta qué límites hay dominio, por ejemplo en el caso de ciertos tipos de servidumbre –que le quedan como cosas habidas en el ambiente sociocultural de su época– y del primogénito sobre su mayorazgo. Así pues, Soto se pregunta primeramente si el hombre puede tener dominio sobre otro hombre, de modo que un hombre

¹⁷ Domingo de Soto, *De dominio*, n° 22.

¹⁸ J. Brufau Prats, *El pensamiento político de Domingo de Soto*, pp. 54 ss.

pueda ser dueño y el otro siervo. Acepta un estado de cosas que se daba en su época, el de la existencia de siervos, y trata de explicárselo, si bien no de legitimarlo. Alude a Aristóteles, que habla de servidumbre natural y servidumbre legal. La primera resulta de la excelencia de la razón de alguien, que así puede ser señor y protector de otro; y la segunda es la que resulta de las leyes. Comenta que en la primera no se usa del siervo para utilidad del señor, sino del siervo mismo que es como un protegido, y la segunda sí es para utilidad del señor, que usa del siervo como si fuera ganado. De esta última es de la que se pregunta si es justa.

Soto declara que esta servidumbre legal es justa. Y es doble: cuando el hombre se vende a sí mismo como siervo, y cuando surge del derecho de guerra. “Porque como sea que en guerra justa es lícito matar a los enemigos, ha sido establecido por los emperadores... que el que aprese a un enemigo ileso, lo poseyese como suyo y así salvase su vida; por lo cual *servitus* proviene de *servando*”¹⁹. No importa tanto la dudosa etimología, lo que es de atender es que, como un hombre de su época, Soto acepta este tipo de servidumbre. La acepta alegando que la vida es un bien mayor que la libertad. Y, así como los gobernantes por el bien público pueden exponer la vida de sus súbditos, también pueden dar ley sobre la servidumbre, la cual fue acordada por los hombres para salvar la vida. Pero Soto combate incluso esta servidumbre, o al menos la restringe, pues dice: “Sin embargo, entre los cristianos no se da esta servidumbre; más aún, en Francia de ninguna manera se permite que, ni por derecho de compra ni por derecho de guerra, alguien sirva a otro de esta manera”²⁰. Y añade que el que fuera siervo por derecho de guerra podría huir, con tal que no haga injuria al señor, y a menos que hubiera prometido no escaparse. Pero los siervos por derecho de compra no pueden huir. No deja de llamar la atención esta distinción que introduce Soto. ¿Por qué considera que el siervo por derecho de guerra sí puede huir, mientras que el siervo por derecho de compra no? Tal vez sea porque la guerra implica un estado violento y totalmente indeseado por el que cayó prisionero, mientras que en el que se vende como siervo hay por lo menos una decisión –si no un deseo– de hacerlo.

Ardua y espinosa la cuestión de la servidumbre. Por una parte parecía contradecir la libertad originaria que se da por el derecho natural, y además se veía ir en contra de la dignidad humana; mas, por otra parte, pesaba demasiado una tradición multisecular, aunque, como hemos visto, ya el mismo Soto empieza a introducir distingos en la cuestión, y no aceptaba todo tipo de esclavitud. Llega a desacreditar la servidumbre que resulta de la guerra, al permitir con tanta facilidad que se escape el hombre que fue reducido a servidumbre por haber sido

¹⁹ Domingo de Soto, *De dominio*, n° 25.

²⁰ Domingo de Soto, *De dominio*, n° 25.

capturado en acciones bélicas, y aun aconseja no usar la servidumbre legal –que ha aceptado–, basándose en que en algunos países cristianos, como en Francia, no se permite. Lo mismo hace también en su obra *De iustitia et iure* contra los abusos de los portugueses, poniendo la licitud de la servidumbre de modo condicional: si compraban como esclavos a los negros que se les vendían por hambre, lo permitía, pero no cuando se hacía por engaño o por violencia. “La problemática de las verdaderas formas de esclavitud planteaba la cuestión espinosa de su compatibilidad con el derecho natural a la libertad. Soto recurre a una distinción tomista de que lo natural puede serlo de dos maneras distintas según pertenezca a la primera intención natural, como lo es la generación para la conservación de la especie, o accidentalmente, a la manera como la corrupción es natural puesto que sin ella no se daría la generación. Y afirma que por la línea de este segundo modo es como hay que enfocar la servidumbre en pena del pecado. Dejando a un lado el valor de los argumentos aducidos, no hay que perder de vista que, históricamente, no raras veces diversas formas de sumisión dominical de un hombre a otro hombre han servido para que el siervo estuviese más adecuadamente protegido que si hubiese quedado teóricamente libre pero prácticamente sujeto a la arbitrariedad de cualquier prepotente sin entrañas. Con todo, en el caso presente, hay que reconocer que la luminosidad que brilla en otros ámbitos del pensamiento sotiano queda un tanto empañada; si bien no hay que perder de vista que... la tradición y la realidad social de la época contribuyen a explicar ciertas posturas que chocan con nuestros cuadros mentales actuales... Entre otras cosas pesó demasiado el pensamiento aristotélico, que tenía ante los ojos a una organización social en la que la esclavitud constituía una pieza fundamental, una cardinal apoyatura”²¹.

Dentro de la cuestión del objeto del dominio, Soto pasa a preguntarse si el emperador es señor del orbe. Como defensores de la afirmativa menciona al Ostiense, a Bártolo y a los italianos ultramontanos; y como defensores de la negativa, a Juan Faber, Jacobo de Lira y los citramontanos. Aquí introduce una distinción, que ya se ve en Vitoria y que será aprovechada por Las Casas. El dominio es doble: (a) como derecho de propiedad, y es el que aquí se ha tratado, y (b) como potestad de jurisdicción, como el de los señores sobre los súbditos. Aunque algunos halagan al emperador diciéndole que tiene dominio del primer tipo, no lo tiene, y ni siquiera lo tiene tampoco del segundo tipo. En efecto, eso no consta ni en el derecho natural, ni en el divino, ni en el humano. No es de derecho natural, pues según él todos los hombres son iguales, y ninguno señor de los demás. Y, aunque se diga que hay derecho natural porque en las sociedades hay inclinación a que haya gobernante, así como en el cuerpo hay cabeza, se responde que no a tal punto que haya cabeza de *todas* las naciones. Además, si

²¹ J. Brufau Prats, “Introducción”, p. 18.

fuera de derecho natural ese emperador, siempre habría habido uno de tal suerte, y no lo ha habido. Tampoco es de derecho divino, porque en las Sagradas Escrituras nunca se dice algo así. Más bien el derecho natural hace que cada república tenga autonomía o potestad sobre sí misma. Y, así, si alguien fuera emperador de todo el orbe, lo sería por elección de todos, y no por derecho natural o divino. Y, como nunca ha habido ese consentimiento universal, tampoco es de derecho humano. Y a lo que se dice que los romanos recibieron de Dios el imperio del orbe, Soto responde que, aunque no se atreve a ir en contra de las autoridades de San Agustín, San Silvestre, San Ambrosio y Santo Tomás –que así lo sostienen–, no ve cómo pudieron tener los romanos derechos sobre las tierras que sometieron por la violencia de las armas. Es cierto que San Agustín sostiene que muchas naciones se entregaron voluntariamente al imperio romano, pero nunca llegaron a ser todas las naciones, “ya que en ninguna parte consta que los romanos llegasen a las antípodas o a estas tierras que ahora se descubren”²². Además, consta que tuvo muchas naciones enemigas, por lo que no es verdad que haya habido consenso en tener al emperador romano como emperador de todo el orbe. Los romanos se llamaron a sí mismos señores del orbe, pero sin serlo. Soto concluye: “De estas cosas se desprende que el Emperador ningún derecho ni dominio tiene sobre las tierras de los infieles, a no ser sobre aquellas que antes fueron nuestras como sucede en África, o a no ser por derecho de guerra si, como los turcos, nos invaden. Pero sobre estos insulares que ahora se descubren, cesan estas dos cosas; porque por el hecho de que sean infieles no pierden sus bienes ni el dominio de jurisdicción que tienen, de la misma manera que no se pierde a causa de los mayores pecados”²³.

Quedaría, sin embargo, la posibilidad de que el Papa fuera señor del orbe y hubiera entregado ese dominio al Emperador. Soto responde que es una ficción, ya que ni el propio Cristo fue rey a título temporal, sino que sólo tuvo potestad sobre las cosas temporales en orden al fin espiritual de la redención, y es lo mismo que podría tener en todo caso el Papa. De modo que ni por esa concesión, ni por ningún otro título el Emperador tiene dominio sobre todo el orbe. Por eso se pregunta Soto cuál es el derecho que asiste a los españoles para tener el dominio de las tierras que se han descubierto: “Por tanto, ¿con qué derecho retenemos el Imperio ultramarino que ahora se descubre? En verdad, yo no lo sé. En el Evangelio tenemos: *Id, predicad el Evangelio a toda creatura (Mc., 16)*; donde nos es dado el derecho de predicar en todo lugar de la tierra y, consiguientemente, nos es dado el derecho a defendernos de cualesquiera que nos impidiesen la predicación. Por lo cual, si no estuviésemos seguros, podemos defendernos de ellos a sus expensas; pero tomar más allá de esto sus bienes o

²² Domingo de Soto, *De dominio*, n° 30.

²³ Domingo de Soto, *De dominio*, n° 32.

someterlos a nuestro imperio, no veo por dónde nos venga tal derecho. Mayormente cuando el Señor (*Lc.*, 9; *Mt.*, 10), enviando a los discípulos a predicar, no los envió como leones sino como ovejas en medio de los lobos, no solamente sin armas, sino sin bastón, sin bolsa, sin pan, sin dinero, y añadió: *En cuanto a aquellos que no os recibieren, saliendo de aquella ciudad, incluso el polvo de vuestros pies sacudíos en testimonio contra ellos*. No dijo que en contra de su voluntad les predicásemos, sino que, saliendo, dejásemos la vindicación a Dios. Ni dije estas cosas para condenar todo aquello que se hace en estos insulares, porque los juicios de Dios son insondables, y quizá quiera Dios convertir así tantas gentes por una vía desconocida para nosotros. Y, en vista de esto, sea suficiente lo dicho en la presente ocasión, acerca de estas cosas”²⁴.

Soto aborda el dominio en otros aspectos particulares, por ejemplo, el que el hombre tiene sobre la propia vida. Responde que no tiene tal dominio, y aduce, entre otras, la razón siguiente: “Porque o es señor de su vida por derecho natural, o por derecho divino, o por derecho civil. No por el civil, como es sabido, porque en ninguna parte se encuentra tal ley. Ni por el natural, puesto que todo ser naturalmente apetece conservarse en el ser; por tanto, ninguna cosa tiene por la naturaleza inclinación a matarse; luego tampoco tiene tal potestad por la naturaleza y, por consiguiente, tampoco nadie es señor de la vida”²⁵. A nivel filosófico, Soto lo resuelve, en definitiva, por el derecho natural, el cual más bien prevé la legítima defensa. Puede el hombre ofrendar la vida por heroísmo, defendiendo a alguien, pero no suicidarse. Nadie tiene dominio sobre su vida ni sobre la de otros²⁶. El gobernante no puede usar la vida de los súbditos sino por el bien común, no por el personal.

Tampoco hay dominio del marido sobre la mujer, ni del padre sobre los hijos. En efecto, el hombre sería su dueño si los usara para su utilidad; pero, antes bien, procura la utilidad de éstos; luego no los domina. Lo que hace es gobernarlos, pero con jurisdicción, no con dominio. Respecto de las mujeres, dice que el hombre no sería su señor de no haber existido el pecado original; alega que, dado que sería un estado de gracia y de justicia, no habría conllevado penas para las mujeres; y agrega algo que nos arranca una sonrisa: “pero ahora –dice– el obedecer al varón les es muy penoso, y los mismos varones lo experimentan”²⁷. Niega también que los padres tengan derecho de dominio sobre los hijos, pues serían sus siervos y no sus hijos.

Finalmente, se plantea la pregunta de si el primogénito tiene dominio sobre su mayorazgo. Los juristas dicen que no, porque no puede enajenarlo, y porque

²⁴ Domingo de Soto, *De dominio*, n° 34.

²⁵ Domingo de Soto, *De dominio*, n° 35.

²⁶ Domingo de Soto, *De dominio*, n° 36.

²⁷ Domingo de Soto, *De dominio*, n° 39.

si contrae deudas, el sucesor no estaría obligado a pagarlas. En cambio, Soto dice que sí hay dominio sobre el mayorazgo, porque de otra manera tendría que aceptarse que los bienes de ese mayorazgo, en cuanto a la propiedad, no pertenecerían a nadie. Tiene, pues, dominio sobre ellos por derecho natural, aunque Soto acepta que por derecho civil está impedido en cuanto a la facultad de enajenarlos.

Podemos concluir que en las disquisiciones de Soto sobre la ley y el dominio se encuentra esa preocupación –que nos hace verlo como un libertario– de poner la ley al servicio del hombre, y no el hombre al servicio de la ley, así como plantear el dominio de la manera más humana posible. Aunque no llegó a oponerse (por el peso de la tradición) directamente a la servidumbre, sí la desacredita y busca disminuirla, diciendo que quien fuera hecho siervo en la guerra puede escaparse, a condición de que no dañe a su señor, y desaconseja la servidumbre por compra legal. Se nota, pues, su inclinación a salvaguardar la libertad del hombre, que reconocía como de derecho natural, aunque el derecho positivo hubiera legitimado esas situaciones de servidumbre. Esa tesis de que el derecho natural hacía libres e iguales a todos los hombres ponía a la libertad y a la igualdad por encima de los derechos positivos que iban en detrimento suyo.

5. Conclusión

En nuestro recorrido hemos podido apreciar lo completas y profundas que son las reflexiones de Domingo de Soto acerca de la ley y del dominio. De hecho, sus doctrinas sobre el dominio influyeron mucho para la discusión de los títulos legítimos e ilegítimos de la conquista, que precisamente tenían que ver con ese concepto, el de dominio. Pero también tendrán influjo en cuanto a los derechos humanos, pues, antes de la noción de derechos humanos subjetivos, existió la de derechos naturales que se tenían como dominio, esto es, como un derecho propio (equivalente al subjetivo).

Tal vez en esto hubo una influencia nominalista en Soto, ya que estudió en Alcalá y París, con profesores de esa corriente. Pero hizo una síntesis magistral, en la que predominó el tomismo, que aprendió en la orden dominicana, y que llevó no sólo al florecimiento, sino al progreso, precisamente por la incorporación que supo hacer de esas teorías de los nominales. No de una forma puramente sincretista sino con toda coherencia, en lo que podían ser integradas de manera consistente.

V

**DOS GRANDES TOMISTAS:
DOMINGO BÁÑEZ Y FRAY LUIS DE GRANADA**

1. Introducción

En estas líneas nos proponemos señalar la presencia del pensamiento de Santo Tomás en uno de sus preclaros discípulos, a saber, Domingo Báñez, y en otro que no es visto corrientemente como tal, y que sí lo es, a saber, Fray Luis de Granada. El tomismo de Báñez es notorio y notable, ya que fue uno de sus más acérrimos defensores, sobre todo frente a la escuela jesuítica, personificada en Luis de Molina, en la célebre polémica *De auxiliis*. Y Fray Luis de Granada no fue menos tomista, sólo que él lo manifiesta en su obra literaria y teológica, como sus comentarios al Credo o al Símbolo de la fe.

En ambos casos encontramos una veneración muy grande a Santo Tomás, que se refleja en el seguimiento tan cercano de sus doctrinas. Uno y otro pensador nos guían en ese camino del tomismo, a veces complicado y tortuoso, pero que siempre nos lleva a lugar seguro. Dos figuras tan diferentes nos enseñan, sin embargo, el mismo empeño: la defensa y la progresión del pensamiento tomista.

2. Domingo Báñez: captar el ser en la libertad del hombre

Báñez nació en Valladolid, en 1528. Estudió en Salamanca, en el convento de San Esteban. Allí enseñó artes y teología, de 1551 a 1561. Obtuvo su doctorado en Sigüenza, y enseñó en Ávila, de 1561 a 1567; en Alcalá, de 1567 a 1569; en el colegio de San Gregorio, de Valladolid, de 1574 a 1576; y en Toro, de 1576 a 1577. Regentó en Salamanca la cátedra de Durando, de 1577 a 1580, y luego la de prima de teología, de 1580 a 1599. Se jubiló, por enfermedad, y pasó al convento de San Andrés, en Medina del Campo, donde murió en 1604¹.

¹ J. A. García Cuadrado, "La obra filosófica y teológica de Domingo Báñez (1528-1604)", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1998 (7), pp. 222 ss.; ampliado en: *Domingo Báñez (1528-*

Su proyecto filosófico fue propulsar el auténtico tomismo, y lo realizó sobre todo en la lógica, la metafísica y la psicología filosófica de la libertad.

En el terreno de la lógica, sobresale su compendio o *Súmulas*, en el que trata de dar una mayor organización a los materiales que habían abultado en exceso el acervo escolástico². Quitó muchas cuestiones inútiles, y le dio un sitio más modesto, como instrumento que es, de las disciplinas más substanciales. Sigue a Domingo Soto en su empeño por moderar los excesos nominalistas. Y, aun cuando busca la sencillez, es innovador en algunos puntos. Por ejemplo, en el tratado de los signos, excluye los signos formales, reduciéndolos a conceptos e imágenes, y quitándoles su carácter de lenguaje mental o de signos mentales. Sólo acepta, pues, signos instrumentales, instrumentos del conocer, de acuerdo con el carácter instrumental de la lógica. Mantiene la división del signo instrumental en natural y convencional, pero pone buen cuidado en aclarar que los signos lingüísticos no son tan convencionales que no tengan cierta relación con lo natural, por ejemplo, los onomatopéyicos. Restringe el alcance que se daba al tratado de las consecuencias o inferencias, dándoles sus límites naturales en los tratados de lógica de proposiciones y lógica de términos o lógica silogística, tanto categórica como modal, aunque conservando el interés por los silogismos hipotéticos. Se siente el influjo humanista y antinomialista, que evitaba los excesos formalistas en la lógica. Las *Súmulas* de Báñez fueron muy influyentes y al mismo tiempo innovadoras e impulsadoras de la lógica. Fue muy utilizado su texto; por lo cual pudo marcar el desarrollo posterior de esta disciplina, y en cierta medida con su influencia cambió y determinó la marcha de la lógica respecto del texto anterior más influyente, que fue el de Soto, y antes del de Juan de Santo Tomás.

En metafísica, exhibe un tomismo existencial, en su comentario a la primera parte de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás³. Para Báñez, el *esse* o ser no es la *ex-sistentia* o el estar fuera de las causas. Tampoco es un accidente predicamental (como para Avicena); ni entra reductivamente en los predicamentos (contra Cayetano y Capreolo), sino como lo participado en aquello que lo reali-

1604): *Introducción a su obra filosófica y teológica*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

² Domingo Báñez, *Institutiones minoris Dialecticae quas Summulas vocant*, Andreas Renaut, Salmanticae, 1599. Cfr. V. Muñoz Delgado, "Domingo Báñez y las súmulas en Salamanca a fines del siglo XVI", *Estudios*, 1965 (21), pp. 3 ss.

³ Domingo Báñez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia*, Typis Haerederum Mathiae Gastii, Salmanticae, 1584; *Scholastica Commentaria super caeteras primae partis quaestiones*, S. Stephanum, Salmanticae, 1588. Cfr. L. Gutiérrez Vega, "Domingo Báñez, filósofo existencial", *Estudios Filosóficos*, 1954 (4), pp. 83 ss.

za. Tampoco es la esencia ni algo salido de los principios de ésta. Más bien, el *esse* o ser es acto; y no sólo acto último (como decía Cayetano), sino primero y último: pues toda actualidad viene de él. Por eso significa solamente acto, el cual se da en la esencia, y gracias a él la esencia es actual o actualizada, es puesta en acto; tanto en el orden real como en el ideal o pensado, sin que por ello el ser sea quiddidad o esencia. El ser más bien se da en la actualidad de las cosas y de sus actos. Y no sólo es algo que se ve limitado por la potencia y la esencia, sino que también les da contenido a éstas, sólo que no esencial, sino de ser o de acto. Llena y colma las cosas; es actualidad recibida y que no recibe nada; pero, por ser recibido en los seres creados, el ser padece cierta imperfección. Sin embargo, es perfeccionante de la esencia y no perfectible por ella, por lo que es más perfecto que ella; pues, en todo caso, ella sólo podría decirse más perfecta que él en sentido material y receptivo.

En cuanto a la psicología filosófica de la libertad, Báñez responde a Luis de Molina y su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588) con su opúsculo *De vera et legitima concordia liberi arbitrii* (1600)⁴. Allí pretende seguir fielmente a Santo Tomás, y sostiene que la primacía en el actuar pertenece a Dios y a su gracia eficaz, y la concordia no puede quitar esa primacía. Es decir, la libertad de la creatura no puede ser tanta que se sustraiga a esa primacía divina. La subordinación pertenece obviamente a la creatura. Por eso Báñez sostiene que hay una premoción física de parte de Dios, que no afecta la libertad del hombre, porque es el concurso con el que Dios mueve todo, y, en el caso del hombre, éste puede optar; y además Dios lo ve como libre, lo cual no afecta su omnisciencia. Además, Báñez sostiene que la definición de la libertad dada por Molina no se refiere a ella *simpliciter*, sino *secundum quid*, y eso vicia su concordismo. De hecho, Molina quería defender la libertad del hombre, y le parecía que bastaba con un concurso simultáneo por parte de Dios: Dios, causa primera, y el hombre, causa segunda, influyen juntos en un acto determinado. Pero a Báñez le parece que eso no basta, sino que se requiere un concurso más fuerte, como el de su premoción física anterior por parte de Dios. Molina llamaba “concurso general” a esa acción conjunta, y añadía una gracia solícita que no necesitaba de la voluntad del hombre, y que ayudaba y elevaba al libre albedrío para que fuera capaz de hacer obras sobrenaturales (una potencia obediencial); además, tomaba de Pedro da Fonseca la idea de *ciencia media*, por la que Dios conocía lo que podía realizar con o sin las causas segundas. Con esa ciencia Dios veía en su esencia los futuribles, pero sin tener que establecer decretos predeterminantes de ellos. En cambio, Báñez creía que Dios no necesitaba ninguna ciencia media para dejar incontaminado el acto libre del

⁴ V. Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1968, pp. 61 ss; J. L. Abellán, “La polémica de *auxiliis*: Domingo Báñez y Luis de Molina”, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. II: *La edad de oro (siglo XVI)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, pp. 591 ss.

guna ciencia media para dejar incontaminado el acto libre del hombre, ya que veía todo en un instante, y lo determinado lo veía como determinado y lo libre como libre. Lo que Báñez establecía con fuerza era que con eso la doctrina de Molina ya no se ajustaba a la de Santo Tomás.

Báñez se erigió como preclaro defensor de la auténtica doctrina de Santo Tomás frente a las interpretaciones que surgían en la Compañía de Jesús, señaladamente de Suárez y Molina, los cuales también pretendían estar siguiendo fielmente al Aquinate. Estas polémicas, aunque a veces nos parecen sutiles, no fueron ociosas, ya que ayudaron a pulir y a precisar cada vez más el auténtico pensamiento del santo y a desarrollarlo en una línea que no se apartada de lo esencial de él.

3. Fray Luis de Granada: leer la creación⁵

Muy distinto de Báñez fue Fray Luis de Granada (1504-1583)⁶. Podemos decir que fue más bien teólogo ascético-místico, además de uno de los grandes literatos españoles. Son célebres su *Guía de pecadores*⁷ y su *Memorial de la vida cristiana*⁸. Pero también lo es su *Introducción al símbolo de la fe*, donde exhibe una gran erudición en Platón, Aristóteles y Santo Tomás. Esto se debe a que recibió una buena formación clásica y tomista en el Colegio de San Gregorio, de Valladolid, de su orden dominicana. En ese colegio había, además del tomismo, una presencia muy fuerte del humanismo.

En Fray Luis encontramos una presencia del tomismo que lo lleva al amor a la creación, como vestigio del Creador. Esa contemplación deleitable implica un respeto muy grande por el mundo, visto como un inmenso libro en el que Dios se ha expresado. En él descuella el ser humano. Pero, en todo caso, este respeto ha hecho que Fray Luis haya sido considerado como uno de los precursores de la reciente ecología.

⁵ Véase también: M. Beuchot, "Retórica y filosofía en fray Luis de Granada" en A. García del Moral y U. Alonso del Campo (comps.), *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo*, vol. I, Universidad de Granada, Granada, 1993, pp. 489-500. Hay una edición completa de sus obras *Obras de Fr. Luis de Granada: de la Orden de Santo Domingo*, Imp. de la Viuda e Hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906, en catorce volúmenes, además de numerosas ediciones y traducciones de sus obras.

⁶ A. Huerga, *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1988, pp. 3 ss.

⁷ Fray Luis de Granada, *Libro llamado guía de pecadores*, 1556; *Guía de pecadores*, 1567.

⁸ Fray Luis de Granada, *Memorial de la vida cristiana*, 1566.

Y, en verdad, la ecología tiene una larga tradición cristiana. Está en los lirios del campo elogiados por Cristo (“ni Salomón, en toda su gloria, se pudo vestir como uno de ellos”, *Mateo*, 6, 29). Está en la oración de San Basilio el Grande (330-379), señalada y traducida por Manuel Alcalá: “Oh Dios, aumenta en nosotros el sentido de la hermandad con todos los seres vivos, nuestros hermanos los animales, a los que diste la tierra como un hogar común junto con nosotros. Recordamos con vergüenza que en el pasado hemos ejercido el cruel dominio del hombre a tal grado que la voz de la tierra que debería haber ascendido a ti en un himno te ha llegado como gemido de dolor. Haz, Señor, que caigamos en la cuenta de que no sólo viven para nosotros, sino para ellos mismos y para ti, y también de que aman la dulzura de la vida. Amén”.

Está en San Francisco de Asís (1181-1226), que es el santo de muchos ecologistas. Y está en Fray Luis de Granada, como puede verse en la selección de la *Introducción al símbolo de la fe* que publicó en México el poeta Pedro Salinas, con el título *Maravilla del mundo*, en la colección que dirigía: Primavera y flor⁹.

Los textos de *Maravilla del mundo* están tomados de la vasta obra de Fray Luis *Introducción al símbolo de la fe*. “Símbolo de la fe” se llamaba al Credo, que recoge los dogmas o misterios de la fe cristiana. En su obra, Fray Luis va ilustrando los distintos misterios o dogmas; y, al tratar de la existencia de Dios y de su obra creadora, aporta ejemplos tomados del mundo natural que mueven a pensar en la plausibilidad de los contenidos que se exponen.

Este recurso al mundo natural, es decir, a la referencia literal de los textos sagrados no hace perder su carácter simbólico a la exposición de Fray Luis. La *Introducción al Símbolo de la fe*¹⁰ conoció su primera edición en 1583; a principios del siglo XX tuvo una buena edición hecha por el P. Cuervo¹¹, y puede encontrarse una más reciente de José María Balcells¹². Esta obra la escribió Fray Luis en su madurez, con una prosa admirable. No en balde fue un gran estudio de la retórica¹³.

⁹ Selección de la *Introducción al símbolo de la fe*, Fray Luis de Granada, publicada por Pedro Salinas: *Maravilla del mundo*, Primavera y flor, Colección popular de clásicos españoles, Editorial Séneca, México, 1940.

¹⁰ Fray Luis de Granada, *Introducción al Símbolo de la fe*, Herederos de Matías Gast, Salamanca, 1583.

¹¹ Fray Luis de Granada, *Obras*, P. Cuervo (ed.), Fuentenebro, Madrid, 1906-1908, volúmenes V-IX.

¹² Fray Luis de Granada, *Introducción del Símbolo de la fe*, J. M. Balcells (ed.), Bruguera, Barcelona, 1984.

¹³ M. Beuchot, “Algunos aspectos de la retórica en Fray Luis de Granada”, *La Ciencia Tomista*, 1986 (113), pp. 127 ss.

En 1940 la Editorial Séneca, de México, D.F., tuvo el acierto de encargar al poeta español Pedro Salinas la preparación de una antología de textos de Fray Luis de Granada. La antología, basada en exposiciones que hacía este autor para mostrar cómo las creaturas manifestaban al Creador, y su título, *Maravilla del mundo*, señala bien a las claras de qué se trata.

La Editorial Séneca fue fundada en 1939 con fondos del gobierno de la República española en el exilio. José Bergamín la dirigía, Emilio Prados cuidaba las ediciones, José Moreno Villa las diseñaba. Colaboraron también José María Gallegos Rocafull, Juan David García Bacca, Pedro Salinas, Juan Gil Albert, Agustín Millares Carlo, José Gaos, Joaquín Xirau y otras figuras notables. Sus colecciones (Árbol, El Clavo Ardiendo, Estela, Laberinto), incluyeron algunos títulos religiosos. Desde luego, *Maravilla del mundo*, pero, además, las *Obras completas* de San Juan de la Cruz preparadas por el padre Gallegos Rocafull, *El purgatorio* de Santa Catarina de Génova, traducido por Bergamín, *Antígona* de Kierkegaard traducido por Gil Albert, *Experiencia y presencia de Dios*, textos de Plotino escogidos por J. D. García Bacca. En ella se editaron libros tan notables como la traducción del mismo García Bacca del libro de Heidegger intitulado *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en 1944; *El regreso del hijo pródigo*, de André Gide, traducido por Xavier Villaurrutia; *¿Qué es metafísica?*, de Martin Heidegger, traducido por Xavier Zubiri; y se anunciaba la *Defensa de la poesía*, de Shelley, en traducción de R. Usigli. La nómina de traductores y antologuistas habla por sí sola de la calidad de los que colaboraron en dicha editorial. Entre las colecciones que se editaron se encuentra la que lleva por nombre *Primavera y Flor, colección popular de clásicos españoles*, dirigida precisamente por Pedro Salinas.

El año de 1940, en que se publica *Maravilla del mundo*, es muy anterior al surgimiento de lo que ahora llamamos ecología, y, sin embargo, se nota en esta selección una intención explícita de provocar el aprecio, no sólo de la prosa descriptiva, sino del mundo natural que nos circunda. Esto nos hace ver lo perspicaz y adelantado que estaba Pedro Salinas en la sensibilidad hacia la naturaleza, y lo bien que eligió los trozos de Fray Luis para mostrar lo que le interesaba. La selección fue pensada para una colección de clásicos de la literatura, y tiene plena justificación; pero, además, es un clásico de la espiritualidad cristiana. Muestra lo maravilloso que es el mundo en que nos ha tocado vivir, y que merece la pena ser cuidado por nosotros. Esto tiene como teología implícita el respeto por la obra de Dios, obra en la que Él ha querido tener como colaborador al hombre. Gran dignidad y privilegio.

Fray Luis de Granada, como buen dominico, y además perteneciente a la época de oro de la escolástica española, fue un estudioso de Santo Tomás, tanto

en filosofía como en teología¹⁴. Eso se nota en sus obras, por ejemplo en sus sermones, y desde luego en la que estamos mencionando. Así, lo que Salinas llama realismo español, transfigurado en realismo mágico, no es más que realismo tomista, ahora transverberado por el alegorismo y simbolismo de ese barroco que ya estaba a la puerta en el momento en que lo escribe Fray Luis (1583).

Una cosa que es notable en la *Introducción al símbolo de la fe* es la utilización que hace Fray Luis de la analogía, tan presente en la doctrina tomista. La hermosura de las cosas creadas nos conduce a la hermosura del Creador¹⁵. En el espíritu de muchos Santos Padres, como San Agustín, Hugo de San Víctor y San Buenaventura, pero también Santo Tomás, las creaturas son signo del Creador, efectos suyos, que nos llevan a descubrir características del Creador, al menos de una manera analógica y conjetural (simbólica). El mundo es una metáfora, una alegoría o un símbolo de Dios.

Esto se cumple sobre todo en el hombre, el cual es el mundo menor o microcosmos, el ícono o réplica condensada del mundo mayor, del macrocosmos¹⁶. El hombre es el mejor signo de Dios, esto es, se recupera aquí la teología de la imagen de Dios puesta en el hombre, que era tan cara a Santo Tomás. El mundo es ícono de Dios, el hombre es un excelente ícono de Dios, y el hombre-Dios Jesucristo es el mejor ícono de Dios. Jesús es el ícono del Padre [*eikos*], como dicen San Juan el Evangelista y San Pablo. Pero, aunque sea en menor medida, el hombre también es ícono de Dios, sobre todo porque es mejor que todas las otras creaturas que le quedan supeditadas.

Hay un aprecio de la simbolicidad en el recurso que hace Fray Luis al mundo natural como revelador de la existencia de Dios y de algunos aspectos de su esencia o naturaleza, como su omnipotencia, omnisapientia y providencia. Las cosas no son meras cosas, son signos. Los seres son, y además significan. En la mente de Fray Luis se recogía todo el legado patrístico y medieval sobre este punto, potenciado aún más por el gusto renacentista, y ya casi barroco, por el alegorismo. Ver el mundo como un símbolo, eso sí es verlo como una maravilla. El carácter simbólico del mundo consiste en que todas sus cosas, de una forma o de otra, nos revelan a Dios, nos remiten al Creador, nos significan algo más allá de sus naturalezas, algo supraempírico y supranatural. La maravilla del mundo consiste no en algo inmanente a sí mismo, sino en su poder de llevar más allá, en su revelación trascendente. Es cierto que ya de por sí el mundo es maravilla, pero una maravilla mayor es que el mundo, sin casi notarlo nosotros mismos, nos envíe al conocimiento y al amor de lo que está más allá del mundo,

¹⁴ A. Huerga, *Fray Luis de Granada*, pp. 14 ss.

¹⁵ Fray Luis de Granada, *Introducción al símbolo de la fe*, I, XXII, 2, pp. 224-226.

¹⁶ Fray Luis de Granada, *Introducción al símbolo de la fe*, I, XXIII, pp. 227-228.

a lo que se esconde en el misterio, el Creador o Dios. El símbolo nos remite a una realidad mayor que él; por eso el mundo es símbolo, nos remite a su Creador, y en ello se muestra como una maravilla más grande de lo que pudiéramos pensar, si no fuéramos capaces de descifrarla, interpretarla.

Esto habla del carácter casi esencial del hombre como intérprete de la creación. Ya desde los santos padres se lo veía como lector del libro de las creaturas. Dios había escrito dos libros: la Biblia y la creación. Hay que aprender a leer la creación, la cual no sólo es ser, sino también escritura, lenguaje. Aquí es donde se juntan, de modo no menos maravilloso, el texto y el referente, lo hermenéutico y lo ontológico. Maravilla en verdad, que nos muestra cómo Dios trasciende los órdenes categoriales que establecemos, y puede hablar con el ser y usar los seres como lenguaje. Porque, en realidad, la maravilla del mundo es su sencillez y, en ella, su revelación; la maravilla del mundo es que en su facticidad se esconde la simbolicidad, en su referencialidad se da la significación, en su literalidad rezuma la alegoría, y esto escapa a nuestra simple vista. Tienen que recordárnoslo visionarios profundos, lectores del libro de las creaturas, intérpretes del lenguaje del ser, como lo fue excelentemente Fray Luis de Granada.

Y con esto Fray Luis recupera varias enseñanzas de Santo Tomás, entre ellas el carácter de signo o huella de Dios que tiene el mundo (lo cual no fue privativo de San Buenaventura en su *Itinerarium mentis in Deum*), y el carácter de microcosmos que tiene el hombre, en cuanto compendio del mundo e imagen de Dios, ícono o análogo de la creación y del Creador. Lo más importante es que Fray Luis difundió las doctrinas tomistas a través de su maravilloso estilo, uno de los más grandes.

4. Conclusión

Dos tomistas muy diferentes han sido Báñez y Fray Luis. Pero en ambos se nota la veneración y el amor por las doctrinas de Santo Tomás. El Aquinate ha sido para ellos un iluminador del camino, tanto en el arduo asunto de la polémica *de auxiliis*, en la que se jugaba algo tan importante como la libertad humana, y en la lectura del mundo, pues Santo Tomás permitió la lectura alegórica de la Sagrada Escritura, bien equilibrada por la tensión hacia el sentido literal, en lo que él veía como la *intentio auctoris*. Son una muestra muy clara de la pujanza del tomismo, que es generoso en las múltiples aplicaciones que admite.

VI

MISTICA Y TOMISMO EN SAN JUAN DE LA CRUZ

1. Introducción

En lo que sigue abordaremos el tema de la poesía mística de San Juan de la Cruz y su relación con el tomismo. Esta poesía trata de expresar una experiencia religiosa, pero la más profunda; por ello tendremos que comenzar examinando lo que es, a grandes rasgos, la experiencia religiosa. Solamente así podremos captar algo de la complejidad de la poesía mística. Mas para una y otra, la experiencia y la poesía religiosa, ya de suyo hemos operado una reducción, al tratarlas solamente en el cristianismo; y la haremos aún más estrecha, quedándonos solamente con una figura, que es la de San Juan de la Cruz. Claro está que con ella tendremos mucho, pues será un paradigma, una muestra que nos hará comprender el todo de lo que deseamos abarcar.

San Juan de la Cruz resulta, en efecto, un buen botón de muestra para comprender, al menos un poco, la experiencia y la poesía religiosa del cristianismo, pues reunió en su persona ambas cosas: la mística y la poesía. Fue reconocido en las dos dimensiones, pues es visto como un profundo místico, a la vez que como un gran poeta. Como místico, es de especial importancia, pues en él confluyen las principales líneas de la religiosidad cristiana hasta su momento, e incluso se ha visto que llegan a él elementos de la mística árabe y de la judía. Empapado de una excelsa emoción que proviene de San Agustín, formado en la escuela de Santo Tomás, y poeta como Santa Teresa. Podemos decir de él que era además un gran teólogo (no teórico, sino experimental). Comenzaremos por ver algunos rasgos de su vida, luego de su experiencia religiosa y mística, para pasar después a su poesía.

2. Vida

San Juan de la Cruz llevó una breve vida de 49 años. Nace en Fontiveros, Ávila, en 1542¹. En 1551 estudia en el colegio de los jesuitas de Medina del Campo (Valladolid), donde hace el noviciado con los carmelitas en 1563. Se traslada a Salamanca en 1564 para realizar estudios filosóficos y teológicos durante cuatro años y se ordena de sacerdote en 1567. En Medina tiene un encuentro decisivo con Santa Teresa, quien ya estaba reformando a las monjas carmelitas. San Juan de la Cruz se planteaba entrar en la Cartuja, pero finalmente siguió en el Carmelo ayudando a Santa Teresa a reformar la sección de varones.

En 1568 inaugura, en Duruelo (Ávila), la reforma de los frailes. Primero ejerce como maestro de novicios. En 1571 es rector del primer colegio reformado en Alcalá de Henares. En 1572 se le encuentra ya en Ávila como confesor de las monjas, entre ellas Santa Teresa, eso le ayuda a conocer más de cerca el fenómeno religioso. Al avanzar la reforma de los carmelitas descalzos, en 1577 los inconformes (calzados) lo encierran a la cárcel conventual en Toledo, donde escribe sus primeros poemas: “Romances”, “Cántico” y “Fuente”. En 1578 huye de la cárcel, va a Andalucía y lo nombran superior de El Calvario (Jaén). En 1579 funda el colegio de Breza, del que es rector. En 1582 va a Granada; ésta es su época de mayor fecundidad como escritor, en la que redacta, por ejemplo, el poema de la “Llama”. En 1585 es vicario provincial de Andalucía. En 1590 defiende a Baltasar Gracián contra el P. Doria, que lo veía como peligroso doctrinalmente. En su último año, 1591, el Capítulo General de Madrid le retira sus cargos y determina su destierro a México. Pero gravemente enfermo, se le traslada al desierto de Peñuela y a Úbeda, donde fallecerá el 14 de diciembre de ese año.

Como se ve, es una vida dedicada a la espiritualidad, a la mística. Esa mística se expresó en poesía y en comentarios filosóficos en prosa a esa poesía. De esa manera, primero se exponía el torrente vital, el impulso que venía desde lo más profundo y auténtico del ser, que es lo que se hace en un poema, y después se lo comentaba con nociones psicológicas tomadas de la filosofía escolástica, principalmente de la tomista, y con ello se elaboraba un discurso teológico de lo más elevado y sublime.

¹ E. Pacho, *Iniciación a S. Juan de la Cruz*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1982, pp. 8-17.

3. Experiencia religiosa

Diferentes teólogos, filósofos y psicólogos han estudiado la experiencia religiosa, y han detectado algunos patrones que se repiten. Formas de ser o actitudes ante la vida que se manifiestan infaliblemente en los místicos de diversas religiones o corrientes de misticismo. Pero de manera especial se ve esto en el caso del cristianismo, pues ahí podemos señalar con mayor facilidad estos patrones de conducta en ciertos personajes, y nos quedará un cuadro bastante delimitado.

Los estudios más prestigiados que se han hecho sobre la experiencia religiosa, señaladamente aquellos de fenomenología de la religión y de psicología religiosa, han llegado a recoger los rasgos o elementos que han aparecido como más constantes en la experiencia de lo divino, que parece que no pueden estar ausentes de la misma, no pueden faltar de ella, aunque puede haber otros más. Cabe señalar aquí cuatro de ellas: la actitud de paz y recepción segura de la vida (por más tribulaciones y padecimientos que haya), hasta podríamos llamarla paz dentro de la guerra; además, otra que está conectada con la anterior, la aceptación obediente y abandonada; y, finalmente, la actitud oblativa frente a los demás. Rudolf Otto ha hablado, en su obra *Lo santo*, de un cierto estremecimiento al mismo tiempo sobrecogedor y atrayente, un remanso de paz ante lo numinoso. Van der Leeuw ha destacado el gozo, en su trabajo *Fenomenología de la religión*. Mircea Eliade ha señalado la actitud de aceptación, obediencia o acogimiento de un “proyecto” divino o de salvación, como se ve en su libro *Lo sagrado y lo profano*. Y, finalmente, otro elemento, referido con fuerza por William James en su trabajo *Las variedades de la experiencia religiosa*, es la donación generosa de sí mismo, según diversas modalidades, en distintas formas: puede ser de índole asistencial, o incluso menos práctica, hasta ejercida desde la teoría, pero siempre polarizada hacia el bien del prójimo. En todo ello San Juan de la Cruz fue un maestro, y todo ello se revela en su poesía.

En San Juan de la Cruz se manifiesta la aceptación o sumisión a Dios en todos los acontecimientos de la vida, incluso los de la vida diaria, aparentemente triviales. Pero todos los integraba y subsumía en ese plan divino de la salvación. Tuvo diversos sufrimientos: incomprendiones, persecuciones, incluso un año de cárcel en un convento, pero todo lo arrostraba con gran entereza, apoyado por la gracia divina, que era su fortaleza.

Desde la purificación de los sentidos, hasta la de las potencias o facultades intelectuales y la dimensión emocional, San Juan mantuvo siempre su alma en una completa obediencia, incluso en lo más difícil. No conozco a alguien que haya hecho una desconstrucción tan plena y profunda en el sentido más propio de la palabra. Ni siquiera los que se precian de ser en la actualidad los mayores desconstruccionistas en filosofía o en poesía, todos ellos palidecen y se retiran

avergonzados frente a San Juan de la Cruz, porque ninguno llega siquiera a los comienzos suyos.

Pero hay algo más. San Juan no se queda en la vida ascética o de sacrificio, sino que llega a un gozo muy elevado, en la vida mística. Ésa es la reconstrucción después de la desconstrucción, algo que sólo él puede enseñarnos con tal lucidez. Porque en su misma poesía se ve la delicadeza de sus sentidos, la finura de su imaginación y la sutileza de su intelecto. Y todo ello lo puso al servicio de los demás, nos dejó en su poesía una enseñanza que no podríamos agradecer.

Primero ocurre la noche activa del sentido, porque el alma tiene allí mucho que trabajar para purificarse. Requiere de la disciplina para orientar los movimientos de la carne y de los sentidos². En la noche activa del espíritu se pasa a otro nivel, todavía activo, domeñando eso tan difícil que es nuestro ego, es decir, los pecados de egoísmo, de soberbia, de acedia, que era como una depresión espiritual. Por la fe, la esperanza y la caridad, que pertenecen al entendimiento, a la memoria y a la voluntad, se labra la obediencia a Dios y el amor a los demás.

Luego viene la noche pasiva, comenzando también por la de los sentidos. Es pasiva porque se deja la actividad a Dios. Después de purificar los sentidos, el Señor da las virtudes y dones necesarios para sentir sobrenaturalmente. Y la noche pasiva de los sentidos abre a una recepción más plena de la experiencia religiosa y mística. Además, en la noche pasiva del espíritu Dios concede al hombre sus iluminaciones, hasta llevarlo a la unión con Él. Aunque es pasividad, es mejor que la actividad, porque es Dios quien actúa en el alma y la lleva a la perfecta obediencia a Él y al perfecto amor a los demás.

El relato de esta experiencia se encuentra en las obras de San Juan intituladas *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*. La primera de ellas habla del amor de Dios al alma, que la lleva hasta transformarla en Él, como divinizándola por participación. La segunda refiere el estado en que se halla el alma, ya transformada, y los obsequios que Dios le hace por haber aceptado su invitación. Canta el triunfo del amor de Dios y el premio que se da al alma, el cual es Dios mismo. En ambas obras se ve el culmen de la obediencia a Dios y del amor al prójimo.

Vemos, pues, en San Juan de la Cruz lo que podríamos llamar un movimiento doble de desconstrucción y de reconstrucción. Primero hay que desconstruir ese todo que es el ser humano, para poder reconstruirlo en una dimensión diferente. Lo dice aquella frase suya: “Para ir a donde quieres, tienes que ir por donde no quieres; para ir a donde sabes tienes que ir por donde no sabes”. Es

² E. Pacho, *San Juan de la Cruz. Proyecto espiritual*, CEHVAC-Progreso, México, 1990, pp. 11-29.

difícil hallar a alguien que haya sufrido una desconstrucción tan radical; tal vez por eso gozó de una reconstrucción también tan radical. Y esto se muestra en su poesía.

4. Talante

San Juan recoge elementos de la tradición cristiana, desde San Agustín, pasando por Santo Tomás y llegando a los místicos alemanes del Rin, como Juan Eckhart³. La escuela del Maestro Eckhart (Taulero, Suso, Ruysbroeck) fue muy recibida en España, como en el franciscano Fray Juan de los Ángeles, y su *Conquista del castillo interior*, e incluso en Santa Teresa.

También es reconocido el tomismo de San Juan de la Cruz, el cual debe haber aprendido muy bien en los años en que estuvo en la Universidad de Salamanca, donde tuvo por maestro, al parecer, a un gran teólogo dominico, de la línea de Vitoria y Soto, a saber, Mancio de Corpus Christi⁴. También fueron sus profesores en ese tiempo los tomistas Juan de Guevara y Diego Rodríguez. Pero, además, incorporó de muchas maneras el tomismo a su obra.

Es sabido que usaba una modalidad muy especial en su producción, a saber, escribir en poesía su experiencia religiosa, sacar en ella su sentimiento místico, y después hacer comentarios en prosa a esos poemas, y en tales comentarios encontramos que hacía finos análisis psicológicos siguiendo la doctrina tomista; traducía el contenido de sus poemas, esto es, de su impulso, a filosofía y teología escolásticas; de modo que resultaba un teólogo escolástico muy competente. Unión de pasión y razón, de sentimiento e inteligencia, la poesía de San Juan de la Cruz se nos muestra, así, como una mixtura de teología muy seria, mística muy elevada y gran belleza literaria.

³ P. Sainz-Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, pp. 112 ss.

⁴ L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *La formación universitaria de Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1992, p. 99.

5. Poema de muestra

Para ver un poco más de cerca esos rasgos de la mística de San Juan de la Cruz, examinemos uno de sus poemas, que lleva por título “Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe”⁵. Dice así:

“¡Qué bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche!
Aquella eterna fonte está escondida,
¡qué bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche!
[En esta noche oscura desta vida
qué bien sé yo la fonte,
aunque es de noche.]
Su origen no lo sé, pues no le tiene,
mas sé que todo origen della viene,
aunque es de noche.
Sé que no puede ser cosa tan bella
y que cielos y tierra beben della,
aunque es de noche.
Bien sé que suelo en ella no se halla
y que ninguno puede vadealla,
aunque es de noche.
Su claridad nunca es escurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche.
Sé ser tan caudalosas sus corrientes,
que infiernos, cielos riegan, y las gentes,
aunque es de noche.
El corriente que nace de esta fuente
bien sé que es tan capaz y omnipotente,
aunque es de noche.
El corriente que de estas dos procede,
sé que ninguna de ellas le precede,
aunque es de noche.
[Bien sé que tres en sola una agua viva
residen, y una de otra se deriva,
aunque es de noche.]

⁵ San Juan de la Cruz, *Vida y obras*, BAC, Madrid, 1955, p. 1316.

Aquesta eterna fonte está escondida
 en este vivo pan por darnos vida,
 aunque es de noche.
 Aquí se está llamando a las criaturas,
 y de esta agua se hartan, aunque a oscuras,
 porque es de noche.
 Aquesta viva fuente, que deseo,
 en este pan de vida yo la veo,
 aunque es de noche”.

Lo primero que se destaca es que hay un juego dialéctico –y, por lo mismo, analógico– de saber y no saber. Se sabe dónde está la fuente de la gracia, que es Jesucristo, pero es de noche. Tal es el saber de la fe, que se ostenta en el título del poema, y en los primeros versos se expone como un saber algo pero a oscuras.

La fuente está escondida, pero se sabe dónde está, incluso se conoce su manida. Hasta se habla de la noche oscura de esta vida, y, a pesar de ella, hay un saber interno. No se conoce el origen de esa fuente, pues no lo tiene, pero es el origen de todo origen, es decir, de toda otra fuente.

Su belleza es sin par, a pesar de su oscuridad; su belleza no brilla, pero porque está en toda belleza, de cielos y tierra. No tiene fondo, no se puede pisar para vadearla. Es una idea que se repite en los místicos, la del desfondamiento. No hay fundamento, de manera más radical que en el último Heidegger.

Aunque se nos da en la oscuridad, es origen de toda luz, y su claridad no se opaca, a pesar de que está rodeada de tinieblas. Su corriente es tan caudalosa, que todo bebe de ella: cielos, infiernos, las gentes. Su corriente es omnipotente.

Luego San Juan habla de la Santísima Trinidad, señalando que las tres divinas personas son iguales, ninguna precede, todas se dan al unísono. Sin embargo, aunque están las tres en la misma agua, una se deriva de otra, esto es, del Padre, el Hijo, y de ambos el Espíritu Santo.

Después pasa a la Eucaristía: esa eterna fuente se esconde en el pan consagrado, pan vivo que nos da vida. A esa fuente son invitadas las criaturas, y de ella beben, hasta saciarse. Y esa fuente está en la Eucaristía, en la cual se puede ver con los ojos de la fe.

En este desposeimiento del saber, en esta oscuridad es donde podemos notar lo que hemos llamado la desconstrucción que sufrió San Juan; es el lado pasivo y hasta de un necesario vaciamiento de sí mismo. Pero esto tiene su premio, ya que esa oscuridad lleva a la luz y ese vaciamiento a la plenitud.

En esa parte es donde comienza lo que hemos llamado la reconstrucción, que viene después de la saludable desconstrucción; pues parece encontrarse en una situación mejor que al principio. En efecto, esa noche a la que se alude (que es

oscuridad en cuanto a la ciencia) es luminosa (pues es luminosidad en cuanto a la fe, que trasciende la ciencia).

Y aquí hemos actuado como el propio San Juan, es decir, después de la poesía, hemos añadido el comentario filosófico, y de los dos sale el discurso teológico. Pero siempre va primero la poesía, pues es en ella donde se saca el impulso hacia Dios, incluso consciente de que es sólo un balbuceo. Pero la poesía ilumina el discurso, la intuición alumbra el raciocinio, y de esa manera van juntas, acompañándose en la búsqueda del misterio.

6. El uso de la analogía tomista

Se trata aquí de un conocimiento analógico, es una aplicación de la doctrina de la analogía según Santo Tomás, al que San Juan de la Cruz debió haber estudiado bien con sus maestros de Salamanca. A pesar de que la alusión a la noche, esto es, a la oscuridad, parece referirse a la teología negativa, como la que usaban los padres orientales, San Juan está aludiendo al conocimiento analógico, pues es en parte oscuro (incluso puede predominar la oscuridad), pero también contiene luz. Es decir, no es pura teología negativa (*apofática*), sino más bien teología positiva (*katafática*), pero consciente de sus limitaciones, como lo fue en Santo Tomás mismo.

A San Juan se lo ha colocado en la línea de místicos que fueron considerados teólogos negativos, como el Pseudo-Dionisio y Eckhart, los cuales, sin embargo, usaban formas de la analogía. En el caso del Pseudo Dionisio, ciertamente se trata de una analogía neoplatónica, más de atribución que de proporcionalidad, pero en el caso de Eckhart está bien comprobado que usaba esa analogía de atribución, tomándola de la enseñanza de Santo Tomás, a quien se dirigía siempre de manera reverente.

San Juan habla de Dios, consciente, sin embargo, de que se queda en la oscuridad, en esa noche a la que insistentemente alude. Pero también concede que hay algo de conocimiento, por la fe, y es un conocimiento teológico que se despliega gracias a la analogía, la cual es como cierto claroscuro.

Siempre se nota en la poesía de San Juan que combina lo suprarracional con lo racional. Como buen teólogo tomista, no desdeña la razón, aunque tampoco lo subordina todo a ella. Trata de conservar un equilibrio difícil, que es el que le da su fe, en la cual se armonizan la luz y la oscuridad. Tal es la teología positiva o *katafática* por la que optó Santo Tomás, para no quedarse en la teología negativa o *apofática*, la cual no se atreve a afirmar nada acerca de Dios. Pero, aunque muchos ven la teología positiva como cierta irreverencia, la analogía le da

el carácter de humildad, de modestia, pues el conocimiento analógico es el reconocimiento de que se llega a muy poco.

Sin embargo, la analogía es también el reconocimiento de que, aun cuando sea muy poco eso que se alcanza, es suficiente. Resulta bastante para lo que al místico le corresponde conocer, ya que lo demás, la parte principal por cierto, la efectuará el amor. Es un conocimiento que lleva mucho amor, no es un conocimiento frío y cerebral, solamente, sino uno que toma en lo que conoce el pretexto para amar lo mismo que está conociendo. Es el amor al misterio que se considera y frente al cual el individuo humano se pone, con toda su pequeñez.

Tal vez podría decirse que uno de los más conspicuos teólogos negativos que ha habido ha sido Ludwig Wittgenstein, quien llegó a decir que de lo que no se puede hablar es mejor callarse. Distinguía y separaba demasiado el decir y el mostrar, y aclaraba que lo que se podía decir era poco, y poco interesante para el hombre, mientras que lo que sólo se podía mostrar era lo más importante para él, a saber, la ética, la estética y la mística. Así, pues, la mística quedaba en el terreno del mostrar, de lo que no se puede decir (y de lo que mejor es callarse, o decir en silencio, o solamente vivir). Pero el uso de la analogía, como lo hemos visto en San Juan de la Cruz, en seguimiento de Santo Tomás y de Eckhart, es un intento de decir el mostrar, esto es, de decir (muy relativamente) lo que sólo se puede mostrar. Sin embargo, el discurso analógico, como el que usa San Juan en su poesía y en su prosa, no es pretencioso; no se queda en la ilusión de llegar al decir claro y distinto, sino que sabe que está rodeado de oscuridad y ambigüedad, es decir, que la tiniebla de la equivocidad lo circunda, peligrosamente.

La analogía es el modo de hablar que se coloca entre la univocidad y la equivocidad. La univocidad es el significado claro y distinto, que muchas veces es inalcanzable, a veces sola pretensión. La equivocidad es el significado completamente ambiguo, irreductible y que se desvanece en la oscuridad. Por eso la analogía intenta encontrar un terreno intermedio, señalar un coto o una acotación que evite que el conocimiento se despeñe en el relativismo desesperado. Es un intento de conocer lo suficiente, reconociendo que no se puede conocer la totalidad, pero tampoco renunciar completamente a ella.

El discurso analógico tiene una larga tradición en teología. En el Pseudo-Dionisio presenta un momento afirmativo, otro negativo y otro de eminencia o superación, es decir, contiene cierta dialecticidad, posee un carácter dialéctico. En Santo Tomás es tanto proporcionalidad como atribución, a saber, es un conocimiento proporcional de lo que no se puede conocer de modo más pleno y completo, y aplica un atributo o atribuye un predicado a varios sujetos según cierta jerarquía. Hay varios analogados, pero uno es el principal y los otros son secundarios. En el caso de la religión, Dios es el analogado principal y las criaturas los analogados secundarios, según una serie o jerarquía de sujetos a los

que el predicado en cuestión se les atribuye de manera cada vez menos propia, hasta que se llega a la no atribución.

Y de este modo encontramos que la analogía sirve para tener un conocimiento moderado, pero suficiente, del misterio. Además, nos enseña a proporcionarnos las cosas que deseamos conocer, de manera sólo proporcional, esto es, aproximada. Y nos enseña a encontrar las jerarquías, los grados diversos del ser, para captar eso tan difícil que es la cadena de los seres, según el lugar que ocupan en el universo. Todos concatenados, pero todos en diferente lugar, como distintos eslabones que son de la gran cadena del ser⁶.

7. Conclusión

En nuestra lectura de San Juan de la Cruz, en ese poema que habla de la fuente de la luz en medio de la noche, encontramos, pues, la manera de superar el silencio, que es el de la teología negativa, para acceder a un habla que es más bien balbuceo, a través del lenguaje poético. Esta salida del laberinto de la teología negativa lo da el hilo de Ariadna de la analogía. La analogicidad es a un tiempo atrevimiento y humildad, atreverse a decir algo, pero siempre con la humilde advertencia de que es poco lo que se puede decir acerca de Dios y de la misma experiencia religiosa.

La humildad y el atrevimiento que hay en la analogía (atrevimiento humilde o humildad atrevida) alcanzan un premio, cada uno a la parte virtuosa que contienen. Por un lado, la humildad logra el botín de saber que no se va a decir a Dios ni lo de Dios con propiedad, con plena adecuación, y, por otro lado, el atrevimiento granjea el tesoro de poder hablar algo de Dios, de no renunciar a todo discurso, de escapar del solo silencio. Inclusive usa el silencio para poder hablar, la escucha para poder decir, y de ese modo, sabiendo que no dice más que muy poco, puede decir mucho, sobre todo con la conciencia de que el misterio se queda siendo mucho más.

⁶ Véase M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2012, pp. 225 ss.

VII

LENGUAJE Y LÓGICA EN JOÃO POINSOT O JUAN DE SANTO TOMÁS

1. Introducción¹

João Poinset o Juan de Santo Tomás es célebre por haber elaborado una de las obras de lógica más completas y competentes de la escolástica postmedieval. En ella se encuentra un estudio sobre el signo que ha pasado por ser uno de los primeros tratados de semiótica y, con mucho, uno de los mejores. También contiene extensas exposiciones de las propiedades sintácticas y semánticas de los términos y las proposiciones. Eso lo convierte en uno de los grandes filósofos del lenguaje en la historia. Pero, ante todo, fue el lógico más leído en su tiempo. Tuvo una enorme influencia en España, y también en sus colonias, como por supuesto la Nueva España.

João Poinset (1589-1644) nació en Lisboa, hijo de un diplomático austríaco y de una noble portuguesa. Estudió en Coimbra y en Lovaina, graduándose en teología en 1605. Cuando profesó en la orden dominicana, en 1610, añadió a su nombre el de Santo Tomás, a quien tenía una profunda devoción y seguimiento filosófico. Juan de Santo Tomás fue profesor en colegios de la orden en Palencia y en Madrid, y luego en Alcalá de Henares y en la Universidad Complutense. Fue confesor y consejero del rey Felipe IV, y en calidad de tal lo acompañó a la Guerra de Cataluña. Durante el sitio de Lérida se establecieron en Fraga, y allí murió, víctima de unas fiebres que había contraído.

Ubicado en la “segunda escolástica” española, este dominico portugués fue uno de los tomistas más perspicuos y convencidos, como lo dice el nombre que adoptó en su orden: Juan de Santo Tomás. Muchos son los temas que aborda en

¹ Para ampliar el tema véase: Juan de Santo Tomás. *Teoría aristotélica de la ciencia*, UNAM, México, 1993; *Cuestiones de lógica*, M. Beuchot (introducción, traducción y notas), UNAM, México, 1987; *Compendio de lógica*, M. Beuchot (introducción, traducción y notas), UNAM, México, 1986; *De los signos y los conceptos*, M. Beuchot (introducción y traducción), Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1989; M. Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1991. 2ª edición corregida y aumentada; “La teoría semántica medieval de la *supositio*”, en E. González Ruiz (ed.), *Filosofía y cultura medievales*, UAM, México, 1988, pp. 42-51.

su magna obra *Ars Logica*, la cual viene a ser un conglomerado de temas de lógica, semiótica, semántica, teoría del conocimiento y ontología, exactamente como son abarcados por lo que hoy en día llamamos filosofía de la lógica. Veremos primero algo de su semiótica, de su lógica y de su filosofía del lenguaje, esto es, su teoría del signo, y después el panorama de temas que trata en su lógica y su teoría de la referencia o suposición [*suppositio*]. Esto es sólo una muestra de las muchas cosas que trató en su lógica formal (*summulae, logica minor o parva*) y en su lógica material (*dialectica, logica maior o magna*). Todo ello lo posiciona como uno de los lógicos más eminentes de toda la escolástica.

2. El sistema semiótico

Poinsot define el signo en general de modo semejante a otro gran lógico dominico, el español, Domingo de Soto, como “aquello que representa a la facultad cognoscitiva algo diferente de sí mismo”². Así, el signo representa o manifiesta algo, esto es, conduce a otra cosa; de acuerdo con ello, mantiene una relación doble: (a) con la cosa representada o significada y (b) con la facultad cognoscitiva. Hay, pues, un carácter relacional en el signo (con el objeto y con la facultad). Mas, ya que en toda relación hay un término *a quo* y otro *ad quem*, y ya que el término *a quo* es el que comanda y especifica la relación, tenemos que en la relación de significación el término *a quo* es el objeto significado, por lo que él es el que mide y fundamenta la relación de significación. En el término *a quo* se halla el fundamento y el criterio de la relación.

Dado ese carácter relacional del signo, Poinsot llega a decir que, ontológicamente, el constitutivo formal esencial del signo es ser una relación. Esto debe entenderse como que el signo es eminentemente relacional, ya que, como hemos visto, el fenómeno signico relaciona tres elementos (signo, significado y cognoscente). La relación que constituye al signo es una relación real, predicamental o *secundum esse*. El signo es un ente relativo o, mejor dicho, relacional, estructurante y estructural. Aun cuando en su relación con la facultad cognoscitiva, en cuanto objeto suyo, el signo puede tener con ella una relación *secundum dici* o trascendental, de conocimiento o de asimilación intencional, sin embargo, en cuanto signo dice relación predicamental con su significado, y como ésta última es la relación principal, por eso tiene como predominante una relación predicamental. De acuerdo con ello, dice Poinsot: “Si la facultad y el significado se consideran como términos directamente unidos por la relación, necesariamente exigen dos relaciones en el signo, pero de este modo el signo dice

² Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, B. Reiser (ed.), Marietti, Turín, 1930, p. 9a.

respecto a la facultad directamente como objeto, no formalmente como signo. Pero si se considera la facultad como término indirectamente tocado, de este modo se vinculan con una única relación el significado y la facultad, y ésta es la razón propia y formal del signo”³.

Por lo que hace a la relación del signo con la facultad cognoscitiva, Poinset dice que hay dos tipos de signo: sensorial e intelectual. Los animales sólo pueden captar el primero, el hombre los dos. El signo hace conocer a la facultad, y el hacer conocer puede darse –como ya lo decía Soto– de cuatro maneras, según cuatro tipos de causa: eficiente, objetiva, formal e instrumental⁴. El hacer conocer es más amplio que el representar, y éste que el significar. El hacer conocer puede darse de las cuatro maneras dichas. El representar sólo se dice de tres maneras: objetiva, formal e instrumental. Y el significar sólo tiene dos maneras: formal e instrumental⁵. El signo no tiene causalidad objetiva en su ser de signo, sino sólo en su ser de objeto. Poinset distingue además –como Soto– tres tipos de objeto: motivo, terminativo y un objeto a la vez motivo y terminativo. El motivo es el que remite al conocimiento de otra cosa (como el letrero en la pared), el terminativo es el que sólo termina ese movimiento cognoscitivo (como la pared en sí misma), y el objeto a la vez motivo y terminativo es el que no sólo motiva ni sólo termina el conocimiento de otra cosa, sino que ejerce las dos funciones (como el dibujo en la pared que contiene ese letrero). Pues bien, el signo tiene más carácter de motivo y el significado de terminativo.

Juan de Santo Tomás efectúa varias divisiones del signo. Una primera división la hace tomando como criterio o fundamento de la división la relación del signo con la facultad, de la que obtiene dos clases: el signo formal y el signo instrumental. El signo formal es la forma o noticia que representa algo por sí misma y en sí misma, como la imagen mental y el concepto representan lo imaginado y lo concebido. En cambio, el signo instrumental representa, por un conocimiento preexistente de sí mismo como objeto, algo distinto de sí mismo, y son los demás signos⁶. Es doctrina ya expuesta y explicada brillantemente por Soto, y Poinset parece tomarla de él, con mayor detenimiento.

Otra división, más importante, es la que se funda en la relación del signo con lo designado o significado (que es la relación más constitutiva y propia del significar), y que da como resultado tres clases de signo: natural, convencional y consuetudinario. En este punto de la exposición, Poinset es más amplio y cui-

³ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, p. 664ab.

⁴ La eficiente es la facultad, la objetiva es el objeto o cosa que motiva la intencionalidad del conocimiento. La formal es la noticia por la que la facultad se vuelve cognoscente. La instrumental es el medio por el que el objeto se presenta, como la estatua hace conocer a un personaje.

⁵ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, pp. 9b y 680a.

⁶ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, p. 10a.

dadoso que Soto. Signo natural es aquel en el que el fundamento de la relación significativa es la naturaleza (de la cosa misma), esto es, el signo significa por tener con él la cosa significada una relación natural, por ejemplo una relación de causa-efecto; así, la huella, efecto de la pisada, es signo del animal que pasó; igualmente, las nubes, causa de la lluvia, son signo de la misma, etc. Para la cuestión del tipo de relación que hay en cada signo, Poinot sigue a Araújo⁷. Así, en los signos naturales, la relación con lo significado es una relación real⁸. Signo convencional es aquel en el cual el fundamento de la relación significativa es el arbitrio de los hombres, como en el lenguaje⁹. Pero, ya que el fundamento lo dan la razón y la voluntad humanas, es una relación de razón. Signo consuetudinario es aquél en el que el fundamento de la relación está dado por la elección libre, pero además ha sido apoyado por el uso; o inclusive pudo tener origen en algo natural, pero el uso lo dotó con ese carácter significativo, por ejemplo, los racimos en ciertas casas llegaron a significar la venta de las uvas; el mantel sobre la mesa es algo natural, ya que sirve para preservar su limpieza durante la comida, pero al poner mantel en la mesa se piensa en que pronto se comerá; así pasó a asociar y significar la cercanía de la comida. Es un tipo de signo ambiguo, no plenamente especificado, y puede incluso decirse que, cuando tiene un origen natural o de causa-efecto, se reduce al signo natural; y, cuando tiene un origen arbitrario, se reduce al signo convencional: “Si la costumbre se refiere a algún signo, destinándolo y proponiéndolo como signo, tal signo fundado en la costumbre será convencional. Pero si la costumbre no propone o instituye algo como signo, sino que indica el simple uso de alguna cosa y por razón de él se toma como signo, tal signo se reduce al natural”¹⁰. De esta manera, si el signo consuetudinario tiene origen natural, constituye una relación real; y si lo tiene arbitrario, será relación de razón.

Volviendo a la primera división, aunque la menos propia, del signo en signo formal y signo instrumental, Poinot profundiza algo más que Soto. El signo formal es la cualidad o forma, inmanente a la facultad cognoscitiva, en la cual, y no sólo por la cual, se conoce algo. Así, una imagen de la fantasía o un concepto del intelecto son signos formales de las cosas que representan, ya que no sólo se conocen por ellas, sino en ellas. Las especies expresas, tanto de los sentidos

⁷ Puede verse M. Beuchot, *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*, UNAM, México, 1986, p. 10; también, F. de Araújo, *Commentariorum in universam Aristotelis Metaphysicam*, en M. Beuchot (ed.), *Algunas teorías del signo en la escolástica ibérica post-medieval*, Universidad del Zulia, Maracaibo 1995, pp. 51-99.

⁸ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, p. 656b.

⁹ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, pp. 715a ss.

¹⁰ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, p. 719a.

internos como del entendimiento, son tales signos¹¹. Poinot habla de que el signo formal requiere sólo un preconocimiento formal, que no es propiamente preconocimiento, sino más bien simultaneidad con el conocimiento de lo significado; en cambio, el signo instrumental, como es material, sí requiere preconocimiento propiamente dicho para manifestar su significado. El signo instrumental es aquel que significa por una relación preestablecida. Y, así, es un medio *a partir del cual*, o *por medio del cual*, pero no *en el cual*, se conoce lo significado (como sucede en el formal). En el signo formal la relación es más bien *secundum dici* o trascendental, ya que el concepto y su objeto se unen en una relación intencional, que sólo es relación trascendental y no predicamental; propiamente no es relación, ya que implica la fusión y hasta la identificación de los correlatos. El signo instrumental, por su parte, si es natural, es una relación real y, si es convencional, es relación de razón solamente. Como se ve, los signos formales son los más perfectamente signos, porque exhiben en sí mismos lo que significan; pero los que más usamos como signos son los instrumentales.

3. Suposición o referencia

El signo, concretamente el signo lingüístico –que es el término–, ejerce dos funciones: presenta una forma al entendimiento y señala hacia un objeto; la primera función se llama *significación* [*significatio*]; la segunda, *suposición* [*suppositio*]. La significación es tenida por el término independientemente de un marco proposicional; en cambio, la suposición sólo la puede tener dentro de la proposición. La suposición es una propiedad muy importante de los términos y se divide en varias especies. Veremos esas discusiones a continuación, según la exposición de Poinot.

La división de la suposición se efectúa, primero, en propia e impropia. Un término tiene suposición propia cuando se toma de acuerdo con su significación normal, por ejemplo “hombre” en “todo hombre es mortal”; y en cambio tiene suposición impropia cuando se toma en una significación anormal o translaticia, por ejemplo en la suposición metafórica, como “león” en “Venció el león de la tribu de Judá”, donde significa metafóricamente a Jesucristo¹².

La suposición propia se divide en material, simple y personal. La material se da cuando el término se toma para mencionarse a sí mismo metalingüísticamente, como en “‘hombre’ es bisílabo”, o también “‘hombre’ es sustantivo”. La suposición formal la tiene un término cuando designa su significado en el len-

¹¹ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, pp. 704a y 708a.

¹² Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, pp. 31a y 171b ss.

guaje objeto, como “el hombre es racional”, donde “hombre” no se designa a sí mismo como palabra, sino al ser humano. La suposición simple es la acepción del término en lugar de su significado inmediato, a saber, el concepto o entidad abstracta, por ejemplo en “el hombre es una especie”. La suposición personal se da cuando el término se toma en lugar del significado mediato, que son los individuos, por ejemplo en “el hombre respira”¹³.

La personal puede dividirse en natural (o esencial) y accidental, según que el predicado sea esencial o accidental al sujeto, por ejemplo “el hombre es animal” y “el hombre es músico”. La accidental puede ser singular o común, según que el nombre sea singular o común. Y la común se divide en determinada y confusa; la determinada es la acepción de un término común indefinido o la de uno afectado por un signo de particularidad, por ejemplo “el hombre discute” o “algún hombre discute”. La confusa es la acepción de un término común con un signo universal o con un signo especial de confusión, por ejemplo “todo hombre discute” o “sólo el hombre discute”. La confusa se divide en distribuida (o distributivamente confusa) y meramente confusa. La distribuida es la del término afectado directamente por un signo de distribución (o cuantificación), por ejemplo “todo hombre discute”; la meramente confusa o sólo confusa es la del término mediatamente afectado por un signo universal afirmativo (“todo hombre es *animal*”) o inmediatamente por un signo especial de confusión (“sólo el *hombre* discute”). La sólo confusa se divide en disyunta y copulada. Es disyunta la que puede instanciarse o ejemplificarse de manera disyunta, por ejemplo “todo hombre es animal”, pues se sigue: “luego todo hombre es este o ese o aquel animal”; y es copulada la que puede hacerlo de manera copulada, por ejemplo “todos los apóstoles son doce”, pues se sigue: “luego este apóstol, y éste, y aquél, etc. son doce”¹⁴.

La teoría escolástica de la suposición es de mucho interés para la semántica contemporánea. De hecho podemos decir que la significación [*significatio*] de los escolásticos corresponde a la noción de sentido [*Sinn*] de Frege y otros actuales, mientras que la noción de suposición [*suppositio*] corresponde a la de referencia [*Bedeutung*]. Sólo que los actuales no encontraron tanta riqueza de modos referenciales como los escolásticos. Según hemos podido ver, las divisiones de la suposición son toda una gama de modos de referencia que da cuenta de numerosos fenómenos lingüísticos, lo cual la hace una teoría muy completa.

¹³ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, pp. 31b-32a.

¹⁴ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, pp. 32b-33a.

4. Otros contenidos de la lógica

En pugna con la corriente nominalista o terminista, y defendiendo una de las escuelas realistas, a saber, la tomista, Poinso aborda ocho cuestiones sobre temas principales de la lógica. Es el que defiende la lógica realista de Aristóteles y Santo Tomás contra los pensadores nominalistas, que privilegiaban la forma lógico-sintáctica, por encima de la semántica y sobre todo por encima de las reflexiones ontológicas que concurren a la filosofía de la lógica. Juan de Santo Tomás trata acerca del término (cuestión I), del nombre (cuestión II), del verbo (cuestión III), del modo de saber y la oración (cuestión IV), de la suposición y demás propiedades lógico-semánticas de los términos en la proposición (cuestión VI), de la oposición y la conversión de las proposiciones (cuestión VII) y de la consecuencia y el silogismo (cuestión VIII).

El término recibe el tratamiento inicial; sobre él Poinso estudia: cómo se define y en qué consiste su forma esencial en cuanto parte de la enunciación y en cuanto parte del silogismo; cuál es el referente de esa definición de término; si los términos o voces designan primariamente los conceptos o las cosas (esto es, la cuestión principal y radical de la semántica y de la filosofía del lenguaje)¹⁵; y cuál es la división esencial del término.

Poinso sigue los resultados de la gramática escolástica, tanto en la línea de la *gramática speculativa* (Tomás de Erfurt) como en la de la gramática lógica (Pedro Hispano). Acerca del nombre, se cuestiona sobre las partes o cláusulas de la definición aristotélica del mismo, como significando sin tiempo, y lo acepta; sobre el nombre infinito y el oblicuo (a los que excluye de la naturaleza del nombre). En cuanto al verbo, se pregunta su relación con el tiempo, y ve que significa con tiempo y que no puede absolverse de esa consignificación temporal; inquiere si hay verbos infinitos (como hay nombres de esa clase), pero contesta que debe excluirse totalmente esa posibilidad.

Por lo que hace a la oración, Poinso aprueba la definición, dada por Aristóteles, como la expresión cuyas partes significan por sí mismas, a diferencia del nombre¹⁶. Respecto de los modos de saber, estudia la definición y la división, y acepta como buenas las definiciones de ambas, la primera como aquella expre-

¹⁵ Puede verse M. Beuchot, *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje* (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1987, pp. 129-141), donde se relaciona la semiótica de Juan de Santo Tomás con la de Peirce. Algo semejante en *Elementos de semiótica*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1979, pp. 271 ss.

¹⁶ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, p. 128a.

sión que esclarece lo que es una cosa y la segunda como aquella que establece sus partes¹⁷.

En el campo de la enunciación o proposición, Poincaré aborda su noción general o esencia abstracta, prescindiendo de que sea categórica o hipotética. Después pasa a su división en categórica e hipotética, así como a sus divisiones en afirmativa y negativa, y en universal y particular¹⁸. Muy consciente de la importancia de la lógica proposicional o de enunciados, la cual se basa en los conectivos lógicos, sobre todo el condicional, dice que la proposición hipotética es tan válida como la categórica, y con ello se puede edificar toda una lógica basada en la hipótesis: “La división de la proposición en categórica e hipotética sustancialmente es de un género en sus especies; sin embargo, tiene cierto modo de la división análoga”¹⁹. Esta clarividencia con respecto a la proposición hipotética hace que nuestro autor dé cabida a la implicación material (la que permite el paso de un antecedente falso a un consecuente verdadero), que tan importante es ahora para la lógica matemática, y en la que se apoyan algunos de los sistemas de lógica proposicional, a pesar de que otros, como el de Lewis, la rechace y se quede sólo con la implicación formal o estricta (la que no permite el paso de lo falso a lo verdadero).

Nuestro autor profundiza aquí en las propiedades lógico-semánticas de los términos en el enunciado, que ya ha estudiado sucintamente al principio de su obra. Trata primero de la suposición o referencia de los términos: su definición y algunas de sus divisiones principales (anunciadas para el inciso 3). Trata además la alienación, que es la desviación de la suposición y pasa a la apelación, que es el cambio de referencia debido a la determinación o modificación de un término por otro que lo restringe, lo cambia o lo altera “apelando” a él. Son cuestiones sutiles y difíciles²⁰.

De las oposiciones, se centra en las proposiciones contradictorias, señalando que la contradicción es en verdad la máxima oposición entre proposiciones y que no hay contradictorias que puedan ser verdaderas y falsas simultáneamente—lo cual iría contra el principio de no contradicción y el de tercio excluso—. Asimismo, pone en tela de juicio las reglas de la conversión proposicional, para examinar si son correctas, y las da por buenas²¹.

En lo tocante a la consecuencia o inferencia, Poincaré examina su distinción o clasificación en buena y mala y en formal y material. Además, se pregunta si la

¹⁷ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, pp. 133b ss.

¹⁸ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, pp. 144a ss.

¹⁹ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, p. 157a.

²⁰ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, pp. 176a ss.

²¹ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, p. 185b.

inducción es una consecuencia formal o dependiente de la materia, es decir, del contenido proposicional, y responde que depende de ella, de acuerdo con la cual, a veces será demostrativa y a veces sólo probable: “Y si la inducción se considera con fuerza de argumento y de lugar [o tópico] probativo, no siempre produce evidencia, sino a veces sólo probabilidad”²². Esto nos suena muy avanzado, pues las investigaciones sobre la inducción y la deducción (que se han dado recientemente, acerca de cuál fundamenta a cuál o si son independientes) muestran que la inducción, si fuera solamente formal, sería falaz, y tiene que acudir a algo más, a saber, la captación de la estructura de los objetos de que trata, esto es, el ámbito material. En cuanto al silogismo, inquiere si la conclusión pertenece a la esencia del silogismo, o si sólo le pertenecen las premisas, de modo que la conclusión sea algo exterior a la dinámica silogística. Su respuesta es que sí: “Parece, empero, más verdadero que el silogismo en su concepto esencial diga la oración compuesta de antecedente y consecuente, y la misma ilación o consecuencia”²³. Y, además, investiga si es correcta la división del silogismo en perfecto e imperfecto, resolviendo que sí, y que “el Filósofo [es decir, Aristóteles] expresamente enseña que todos los silogismos imperfectos se pueden reducir a los universales de la primera figura”²⁴. Esto es sumamente importante, porque con ello Poinset recalca la relación de dependencia que tienen los modos silogísticos imperfectos con respecto a los modos perfectos de la primera figura, lo cual quiere decir que son apoyados en éstos, y esta idea será la que permita en el siglo XX que Jan Lukasiewicz reconstruya la silogística aristotélica como un sistema axiomático, en el que los modos de la primera figura son como los axiomas y los restantes modos son como los teoremas demostrados por aquéllos (por eso se reducen a ellos, de diversas maneras, esto es, son probados por ellos).

5. Conclusión

El tratamiento que Poinset hace de todas estas cuestiones tiene gran importancia histórica y sistemática para la lógica. Su importancia histórica reside en el avance que aporta Juan de Santo Tomás a estos temas con sus preguntas honestas y críticas y con sus respuestas agudas y bien argumentadas. Recoge

²² Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, p. 198b.

²³ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, p. 201a.

²⁴ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, p. 202a. Véase M. Beuchot, *Juan de Santo Tomás. Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 109-130.

toda una tradición histórica, que parte de Aristóteles, pasa por los escolásticos medievales y se sintetiza en él. Hace de estos temas una exposición crítica y exigente, sin eludir el cuestionarlos a fondo en su validez misma, con lo cual resulta valioso su estudio, no sólo para la historia, sino incluso para la misma sistematización actual de la lógica, especialmente para lo que ahora llamamos “filosofía de la lógica”, dado que trata cuestiones primerísimas y fundamentales, como la noción de inferencia, de implicación, de significación (o sentido) y suposición (o referencia), de término, de oración, de nombre, de sujeto y predicado, etc. Toda una constelación de tópicos que ahora polarizan la atención de los investigadores.

Por eso autores como Luigi Romeo y John Deely lo colocan como uno de los primeros avatares de la ciencia de la semiótica; otros, como Herculano de Carvalho, M. Prieto del Rey y W. R. Darós, lo ven como un eminente filósofo del lenguaje, y otros más, como J. Doyle, Ivo Thomas y Alberto Moreno, lo consideran uno de los más grandes lógicos en la historia. Aquí hemos considerado solamente algunos elementos y aspectos de su semiótica, de su filosofía del lenguaje y de su lógica. De su semiótica hemos abordado el mecanismo cognoscitivo del signo, que él elaboró con preciosismo, así como sus principales divisiones del signo; de su filosofía del lenguaje, las teorías de la significación y de la suposición, lo que equivale a lo que ahora denominamos sentido y referencia; y, de su lógica, apenas unos pincelazos de su construcción. Pero esas pequeñas muestras nos hablan de la grandeza y fecundidad de su labor.

VIII

LA FILOSOFÍA EN EL MÉXICO DE LA COLONIA

1. Introducción

La filosofía española se proyectó de manera clara y decidida en la Nueva España, al igual que en las otras colonias americanas. Daré un resumen de la filosofía novohispana, que recibe mucho de la que se hacía en la metrópoli. Inclusive, muchos de los pensadores que trabajaron en México eran peninsulares. Otros fueron nacidos en el Nuevo Mundo, y dieron nuevas luces al pensamiento escolástico.

Procederé señalando los principales autores en cada uno de los tres siglos que abarcó el tiempo colonial, desde 1521, en que cayó el imperio azteca, hasta 1821, en que se consumó la independencia mexicana. En todos los siglos aludidos se podrá apreciar la cercanía de la filosofía novohispana con la hispánico-europea. Me parece que esto remarcará la influencia que tuvo la escolástica española sobre la colonial de México. Lo cual es interesante, pues subraya la manera en que marcharon de la mano metrópoli y colonia en el transcurso del pensamiento y en la forja de la nacionalidad naciente.

2. El siglo XVI

Ya desde el mismo tiempo de la conquista se realizaron en México discusiones filosóficas acerca de la legitimidad de la guerra hecha a los indios, la esclavitud a la que se los sometía, la racionalidad que tenían –y que era negada por algunos teóricos¹–, etc. Después, las diferentes órdenes religiosas establecieron en sus conventos cátedras de filosofía; en seguida se fundaron colegios y, finalmente, la universidad. Propiamente, en esta época novohispana los que hac-

¹ M. Beuchot, "La filosofía en el México colonial", en G. Marquínez Argote / M. Beuchot (dirs.), *La filosofía en la América colonial*, El Búho, Bogotá, 1996, pp. 21-52; *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1996; edición en inglés, *The History of Philosophy in Colonial Mexico*, The Catholic University of America Press, Washington, 1998.

ían filosofía eran pensadores españoles que trabajaban en México. Por lo pronto, los principales filósofos del siglo XVI en la Nueva España son todos peninsulares: Zumárraga, Las Casas, Quiroga, el Dr. Hernández, Vera Cruz, Mercado y Rubio. Lo que hacían era trasladar la filosofía vigente en la metrópoli a ese dominio suyo que era la colonia. Lo que predomina es la filosofía escolástica, pero siempre en contacto con otras corrientes renacentistas, como el neoplatonismo, el “neostoicismo” y el humanismo (tomado en sentido amplio²).

En efecto, ya desde los inicios de la colonización vemos a diferentes pensadores preguntándose por los problemas candentes que surgían al contacto con esa civilización indígena que les resultaba tan novedosa y tan distinta. Esos eran los problemas obviamente más inmediatos y que requerían de la aplicación directa de la filosofía. Podemos hablar (basándonos en predominios de tonalidades, pero no de caracteres exclusivos) de dos grupos de pensadores: humanistas y escolásticos. Entre los más de corte humanista, vemos a fray Bartolomé de las Casas, O.P. (Sevilla, 1484-Madrid, 1566), que niega la licitud de la conquista; y a otros que adoptan una posición moderada³, como don Vasco de Quiroga (Madrigal de las Altas Torres, España, 1480-Uruapan, México, 1565), que estima legítima la guerra porque significaba una forma de llevar allá la civilización, la cultura y la religión, pidiendo sin embargo que se hiciera con moderación⁴, y fray Juan de Zumárraga, O.F.M. (Tabira de Durango, España, 1468-México, 1548), que condena el modo como se hacía, sobre todo por la esclavitud que conllevaba⁵. Igualmente humanista fue el español Dr. Francisco Hernández (La Puebla de Montalbán, Toledo, ca. 1514/8-Madrid, 1578), protomédico de Felipe II, que, enviado por él a la Nueva España en 1570, realizó estudios experimentales de la flora mexicana y además escribió en tierras americanas tratados de corte neoplatónico y estoico, tratando de conciliar a Platón y a Aristóteles

² Cfr. M. Beuchot, *Humanismo novohispano*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

³ B. de Las Casas, *Tratados*, L. Hanke (ed.), FCE, México, 1941; *Historia de las Indias*, A. Millares Carlo (ed.), FCE, México, 1951; *Del único modo de llamar a los pueblos a la verdadera religión*, A. Millares Carlo (ed.), FCE, México, 1942; *Apologética historia sumaria*, E. O’Gorman (ed.), UNAM, México, 1967; *De regia potestate*, L. Pereña (ed.), CSIC, Madrid, 1969; *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1985 ss. Cfr. R. J. Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1976, pp. 98 ss.

⁴ Vasco de Quiroga, *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán*, en F. Miranda / G. Briseño (eds.), *Vasco de Quiroga: educador de adultos*, CREFAL - Colegio de México, Pátzcuaro, 1984; *Información en derecho*, C. Herrejón (ed.), SEP, México, 1985.

⁵ Juan de Zumárraga, *Pareceres sobre la esclavitud*, en C. Herrejón (ed.), *Textos políticos en la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.

(*Principios de la philosophía moral según Aristóteles en las Ethicas que escribió a Nicómaco, Libro primero de los físicos que tracta de los principios de la ciencia natural, Quaestiones stoicorum liber unus, Problematum stoicorum liber unus, Problemata seu erotemata philosophica, Problemata moralia ex mente Aristotelis*)⁶.

En una línea más escolástica sobresalen Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio. No quiere esto decir que no tuvieran matices humanistas, sino que en ellos predominó de manera notoria el esquema escolástico⁷.

Veamos primero a fray Alonso de la Vera Cruz, O.S.A. Su nombre era Alonso Gutiérrez y era natural de Caspueñas, provincia de Toledo (España), donde había nacido alrededor de 1504. Estudia gramática y retórica en la Universidad de Alcalá de Henares; de ahí pasa después a estudiar artes y teología a la Universidad de Salamanca, donde recibe el grado de Maestro en Teología. Allí fue, además, catedrático de artes o filosofía. En 1536 se traslada a México y toma el hábito de agustino al llegar a la Nueva España, en el mismo puerto de Veracruz, por lo cual adopta el nombre de ese lugar.

Alonso enseña artes y teología en colegios cuya fundación se debe en gran parte a él mismo: Tiripetío en 1540 (145 años antes del primer curso de filosofía en los Estados Unidos, en Harvard College, 1685), Tacámbaro en 1545, y poco después en Atotonilco. Finalmente, en 1553, en la recién fundada Universidad Real y Pontificia de México enseña Sagrada Escritura y Teología Escolástica, impulsando siempre la filosofía.

Sus obras filosóficas, las primeras editadas en el Nuevo Mundo, aparecen en México en 1554 y 1557. Después de muchos años dedicados a promover los estudios filosóficos y teológicos, muere en la Nueva España en 1584.

Fray Alonso escribe lo que con todo derecho debe llamarse el primer “Curso Filosófico” del Nuevo Mundo. Abarca la lógica menor (*Recognitio Summularum*), la lógica mayor (*Dialectica Resolutio*) y la física en el sentido aristotélico (*Physica Speculatio*)⁸. Además dejó muchas cosas filosóficas en sus escritos

⁶ Sus *Obras filosóficas*, están en el tomo VI de sus *Obras completas*, UNAM, México, 1984.

⁷ O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1950, pp. 11 ss.

⁸ Con las siguientes ediciones: *Recognitio summularum* (Ioannes Paulus Brissensis, Mexici, 1554; Ioannes Maria a Terranova, Salmanticae, 1562; Dominicus a Portonariis, Salmanticae, 1569; Ioannes Baptista a Terranova, Salmanticae, 1572-1573); *Dialectica resolutio* (Ioannes Paulus Brissensis, Mexici, 1554; Ioannes Maria a Terranova, Salmanticae, 1562; Ioannes Baptista a Terranova, Salmanticae, 1569; Ioannes Baptista a Terranova, Salmanticae, 1573; Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1945, reproducción facsimilar de la edición de 1554), y *Physica speculatio* (Ioannes Paulus Brissensis, Mexici, 1557; Ioannes Maria a Terranova, Salmanticae, 1562; Ioannes Baptista a Terranova, Salmanticae, 1569; Ioannes Baptista a Terranova, Salmanticae, 1573). Hay traducción de uno de los tratados que la componen (el *De caelo*) en: Fray Alonso

teológicos, como el *De decimis* o de los diezmos⁹; el *De dominio infidelium et iusto bello*, o del señorío de los infieles y la guerra justa¹⁰, y el *Speculum coniugiorum* o espejo de casamientos¹¹.

En lógica menor intenta hacer una revisión [*recognitio*] o depuración de las sùmulas (esto es, compendios), sacando de ellas todo lo que le parece inútil y desubicado en relación con la lógica formal¹². Expone con claridad esta disciplina, cuyo objeto primordial es la argumentación, la cual no es reducida por él a la silogística, sino que encuentra vertebración en la doctrina general de la inferencia o *consequentia*, que se ampliaba a múltiples campos (como la tópica y la retórica).

En la lógica mayor o dialéctica, efectúa un análisis [*resolutio*] de los principios que son propios de la lógica y la ciencia en general. Trata la naturaleza de la lógica, el ente de razón que es su objeto, los predicables y predicamentos. Además tiene un amplio estudio sobre los universales y los principios del saber, y aborda los fundamentos de la ciencia.

Todo esto culmina con la contemplación o investigación [*speculatio*] física, que, además de los consabidos tratados aristotélicos, contiene elementos de cosmografía y astronomía más recientes. En su *Física*, Vera Cruz aborda la naturaleza de esta disciplina, el ser corpóreo, el movimiento y sus clases, el espacio y el tiempo, expone el *De coelo*, el *De meteoris*, el *De generatione et corruptione* y el *De anima*, que estudia los seres vivos, especialmente el hombre. Y culmina con una explicación de la *Sphera* del astrónomo medieval Juan de Sacrobosco.

Fray Alonso es un escolástico, pero manifiesta un gran conocimiento de las nuevas teorías humanistas y renovadoras de su época. Así, aunque su preocupación es didáctica, sabe integrar las innovaciones filosóficas, y él mismo es un

de la Vera Cruz, *Del cielo*, M. Beuchot (trad.), colaboraciones de R. Heredia Soriano, A. Velasco Gómez y M. A. Moreno Corral; M. P. Ramos Lara (coord.), Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

⁹ Alonso de la Veracruz, *De decimis*, México, 1555-1557, editado por E. J. Burrus, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Institutum Historicum Societatis Jesu, Rome / St. Louis, Mo. / Tucson, Ariz., 1968-1976, t. IV.

¹⁰ Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello*, México, 1554-1555; reeditado por E. J. Burrus, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, t. V.

¹¹ Alonso de la Veracruz, *Speculum coniugiorum*, Ioannes Paulus Brissensis, Mexici, 1556; Andreas a Portonariis, Salmanticae, 1562; Ioannes Gracianus, Compluti, 1572; Pacificus Pontius, Mediolani, 1599; editado nuevamente: *Speculum coniugiorum, Espejo de los cónyuges*, C. Ponce (trad.), Y. Medina (notas y comentario), Los libros de Homero, México, 2007.

¹² W. Redmond / M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, UNAM, México, 1988, pp. 53 ss.

claro exponente de renovación intelectual. En efecto, además de su tradición aristotélico-tomista, se puede notar el influjo de los *neoterici*, nombre que abarcaba tanto a los nominalistas como a los humanistas del Renacimiento. Así como fue discípulo de Vitoria en Salamanca y siguió a Soto con veneración, también se trasluce en su obra el intento de asimilar nuevas actitudes de nominalistas y humanistas.

Podemos decir que Fray Alonso es fundamentalmente un misionero del saber. Los otros misioneros se afanaban por inculcar en el Nuevo Mundo el evangelio; los profesores, como Fray Alonso, se dedicaban a difundir los estudios filosóficos y teológicos. De ahí que la originalidad no era su proyecto principal, y, con todo, llegó a hacer varias aportaciones notables. Su obra tiene ya de por sí el mérito de ser la semilla filosófica en las nuevas tierras descubiertas. Aunque traslada a la Nueva España el pensamiento escolástico, sin embargo, no es un mero repetidor; trata de cambiar y purificar numerosas doctrinas y sobre todo el método de enseñanza, despojándolo de los inconvenientes con que lo habían cargado los escolásticos tardíos. Fue el primero en muchas cosas: en fundar colegios, bibliotecas, cátedras. Con sobrada razón, pues, Fray Alonso es considerado por Oswaldo Robles como el padre del pensamiento mexicano, después de la época indígena.

Pasemos a fray Tomás de Mercado, O.P. Fue originario de Sevilla, España¹³. Muy joven se trasladó al Nuevo Mundo, donde ingresó a la Orden de Predicadores. Recibió su formación en el mismo Colegio del Convento de Santo Domingo de México, en el que se graduó de Maestro en artes y teología. Desde que fue ordenado sacerdote, en 1558, enseñó filosofía en ese convento hasta 1562, en que fue destinado a España. Acudió a las universidades de Salamanca y de Sevilla para profundizar sus estudios. Después fue profesor en esa última ciudad, donde enseñó filosofía, teología moral y derecho. Al regresar a la Nueva España fue atacado por una grave enfermedad, muriendo frente a las costas mexicanas en 1575.

Su producción filosófica, correspondiente a su docencia en México –pues en España lo que hizo propiamente fue publicarla– abarca la lógica y la ética. En cuanto a la lógica, tiene un comentario a los tratados sobre esta disciplina compuestos por Pedro Hispano, una traducción y comentario de las *Categorías* (junto con la *Eisagoge*) y los *Analíticos Posteriores*, así como un opúsculo de argumentos selectos sobre temas de lógica formal (*Commentarii lucidissimi in*

¹³ M. Beuchot / J. Iñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, UNAM, México, 1990, pp. 31 ss.

textum Petri Hispani, In Logicam magnam Aristotelis commentarii)¹⁴. En el aspecto ético nos ha legado una obra acerca de la economía mercantil y su moral, la *Suma de tratos y contratos*; en ella atiende a importantes aspectos de la economía americana y es considerado como un clásico de la economía mundial¹⁵.

En México ya su maestro Pedro de Pravia, discípulo de Vitoria y Soto, lo había familiarizado con las doctrinas de éstos. Su lógica se ubica en la vertiente tomista, con un especial influjo de Soto. Pero, además, siguiendo el espíritu de ese mismo filósofo y teólogo dominico, Mercado supo integrar muchas tesis nominalistas que constituían un avance en la lógica formal. Los desarrollos nominalistas se relacionan especialmente con las reglas de inferencia.

La principal importancia de Mercado es la de ser un continuador de la enseñanza filosófica en el Nuevo Mundo, iniciada por Alonso de la Vera Cruz. Su docencia filosófica en México introduce las aportaciones europeas en el ámbito de la escolástica. Y eso repercutió en la Nueva España; pues, a pesar de que sus obras se publicaron en España, tuvieron una fuerte influencia en México, sobre todo en la Orden dominicana. Aun cuando no es un pensador completamente original, es innovador en algunos puntos de filosofía de la economía (o ética económica), y es sobre todo un buen transmisor de la cultura que ostenta rasgos notables de reflexión profunda y crítica, tanto en el campo teórico como en el práctico. Por una parte, impulsa el cultivo de la lógica, que enseña las reglas del razonamiento correcto. Por otra parte, aplica sus conocimientos filosóficos a un problema tan concreto y siempre actual como es el de la economía, y su aportación es producto de la vivencia de los problemas en la Nueva España y la necesidad de resolverlos, sobre todo siguiendo a la célebre Escuela de Salamanca, capitaneada por Vitoria y Soto. Todo ello hace que se lo considere como uno de los forjadores de la vida cultural mexicana.

Por su parte, Antonio Rubio, S.J., había nacido en la villa de Rueda, cerca de Medina del Campo, en Valladolid, el año de 1548. Estudia en Alcalá y es enviado por sus superiores jesuitas a México, para enseñar filosofía y teología, en 1577, en el colegio de San Pedro y San Pablo. Vuelve a Europa en 1600, residiendo en Italia y España. Su obra recibió merecidos reconocimientos y numerosas ediciones. En medio de grandes trabajos intelectuales, muere en Alcalá, en 1615.

¹⁴ Tomás de Mercado, *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani*, Hernandus Diaz, Hispalis, 1571; trad. M. Beuchot, México: UNAM, 1985; *In Logicam magnam Aristotelis commentarii*, Hernandus Diaz, Hispalis, 1571.

¹⁵ Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, Matías Guast, Salamanca, 1569; Fernando Díaz, Sevilla, 1571 y 1578; traducción italiana: Pietro Maria Marchetti, Brescia, 1591; nueva edición de N. Sánchez Albornoz, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1977.

El proyecto de Rubio era todo un Curso de filosofía, que abarcara la lógica, la física y la metafísica. Pero algunas partes de la filosofía natural y toda la metafísica se quedaron en proyecto. Lo que pudo realizar comprende los siguientes títulos: *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam*¹⁶; *Logica Mexicana... hoc est Commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis Dialecticam*¹⁷; *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu*¹⁸; *Commentaria in libros Aristotelis de coelo et mundo*¹⁹; *Commentaria in libros Aristotelis de ortu et interitu*²⁰; *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae Philosophorum Principis de Anima*²¹. Sólo ponemos las ediciones más importantes, ya que son muchísimas las que se hicieron de cada obra²².

Debido a la influencia del humanismo, había disminuido la tradición sumulista y se había incrementado la atención al texto de Aristóteles; por eso la obra de Rubio, a pesar de ser un *Curso*, consiste en un comentario al Estagirita. Esto se ve ya en su lógica; ese comentario a la dialéctica aristotélica abarca la *Eisagoge* de Porfirio y, de Aristóteles, las *Categorías*, el *Peri hermeneias*, los *Analíticos*, tanto *Primeros* como *Segundos*, los *Tópicos* y los *Elencos*; en fin, el *Organon* completo²³. Su tendencia es la de una escolástica moderada, sin los defectos de la decadente, bajo el influjo sano del humanismo en la pedagogía, que llevaba a una simplificación de los materiales y a una selección cuidadosa de los temas convenientes. Su principal obra de lógica, que llevaba el simpático nombre de *Lógica mexicana*, fue estudiado por Descartes, ya que era libro de texto en La Flèche, y por Leibniz, que lo cita en su disertación de bachillerato *De principio individui*.

¹⁶ Antonio Rubio, *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam*, Alcalá, 1603; Colonia, 1610, 1613.

¹⁷ Antonio Rubio, *Logica Mexicana... hoc est Commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis Dialecticam*, Colonia, 1605; Valencia, 1607; Colonia, 1609, 1615; Lyon, 1617, 1620, 1625.

¹⁸ Antonio Rubio, *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu...*, Alcalá o Madrid (?), 1605; Valencia, 1606, etc.; además, un compendio del anterior, Valencia, 1610; Colonia, 1615.

¹⁹ Antonio Rubio, *Commentaria in libros Aristotelis de coelo et mundo*, Colonia, 1617, etc.

²⁰ Antonio Rubio, *Commentaria in libros Aristotelis de ortu et interitu*, Colonia, 1619, etc.

²¹ Antonio Rubio, *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae Philosophorum Principis de Anima*, Alcalá, 1611, 1613, 1621, etc.

²² Para el recuento de las mismas, cfr. I. Osorio, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, UNAM, México, 1988.

²³ W. Redmond / M. Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, UNAM, México, 1985, pp. 243 ss.

En cuanto a los contenidos de la física, sigue la corriente aristotélico-escolástica, que ya perdía vigencia en su época. Es ciertamente la parte más discutible de su obra, como en la de todos estos escolásticos, a diferencia de la suma actualidad de sus doctrinas lógicas y ontológicas. Ya se abría paso la nueva física experimental.

Otro filósofo jesuita notable fue el P. Antonio Arias (Valladolid, 1565-México, 1603), que dejó anotaciones de clase a los comentarios del Cardenal Francisco de Toledo a la *Physica* y al *De generatione et corruptione* de Aristóteles; asimismo, dejó comentarios propios a los libros del cielo y los meteorológicos del Estagirita (*In libros Aristotelis de Coelo scolia quaedam et praecipua quaestiones; De rebus metheorologicis; Tractatus de sphaera mundi*, todos manuscritos). Y, en el campo de la filosofía del lenguaje, tiene un curioso tratado manuscrito *De lingua originali*.

3. El siglo XVII

A pesar de que el siglo XVII mexicano ha sido visto como de conservación de la filosofía escolástica traída de España el siglo anterior, hubo trabajos innovadores en varios sentidos. Sin que haya una explicación simple de esto, es poco lo que se conserva de la labor filosófica de este siglo, la mayor parte manuscrita y mal conocida²⁴.

Los franciscanos, que antes estaban más ocupados en la evangelización, comienzan a descollar en la vida académica, con su cátedra de Escoto en la universidad. En la línea escotista escribió un *Curso* fray Francisco Cruz (†1655), fray Juan de Almanza dejó unas *Disputationes una cum sectionibus in universam Aristotelis Philosophiam*, fechadas en 1660, y fray Andrés Bordas, que escribió comentarios a Escoto.

El dominico fray Antonio de Hinojosa (que entró a la orden en 1590, enseñó en ella en 1603 y se graduó de maestro en teología en la Universidad en 1606) escribió un *Clypeus thomistarum ex quaestionibus metaphysicis et theologicis affabre compactum*. Y fray José Calderón (de Oaxaca), perteneciente a la misma orden, escribió un *Compendium Philosophiae Thomisticae in usum Fratrum Praedicatorum Provinciae S. Hippolyti de Oaxaca*.

De los agustinos sobresalen fray Diego de Basalenque (nacido en Salamanca, en 1577), que escribió sobre lógica y física (manuscritos fechados en 1602 y 1603), además de sus obras históricas; Diego de Villarrubia (nacido en Puebla y

²⁴ J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 1951, pp. 305 ss.

profesor en Valladolid de Michoacán), autor de la *Philosophia scholastico-christiana*, y Juan de Rueda, en el que nos detendremos un poco más.

Fray Juan de Rueda, O.S.A., fue mexicano. Profesó la teología en el colegio de San Pablo de México. Posteriormente se presentó a oposiciones para la cátedra de retórica en la universidad. Para tal efecto escribió un *Commentarium in orationem Ciceronis pro Marco Marcello*. Además, en 1689 hizo oposiciones a la cátedra de artes y la obtuvo por cuatro años; volvió a ganarla por otros cuatro años, al acabar los cuales murió, en 1697. Dejó manuscrito un *Cursus philosophicus*, que contiene: *Summulae; Logica sive Dialectica; Physica sive Philosophia naturalis; Disputationes in duos libros Aristotelis de Generatione et Corruptione; Disputationes in octo libros Aristotelis de Coelo et Mundo; Disputationes in libros Aristotelis de Anima sive Tractatus de Anima; Disputationes Metaphysicae; Quaestiunculae in tres praecipuos Aristotelis libros de meteoris*. Este curso fue escrito entre 1675 y 1677, en la primera docencia de su autor en San Pablo.

En general, el tratamiento que hace Rueda de los temas es el acostumbrado en este tipo de cursos escolásticos, que ya se venían haciendo en México desde el siglo anterior. Pero el curso de Rueda es un ejemplo de la profundización que se trató de hacer en el XVII, ya que en las cuestiones más importantes –a pesar de que los contenidos son los usuales– reúne mayor información y añade problemas y puntos discutibles, que aborda con buena argumentación y competencia. Se tiende a poner más cuidado en los detalles que antes no se trataban, y se profundizan con esmero. Las cuestiones y puntos polémicos se hacen más abundantes y sutiles, y se procura mejorar los argumentos con los que se defienden las tesis propias o de la escuela a la que los autores pertenecen²⁵.

Todo esto se ve en Juan de Rueda, y eso nos demuestra que el nivel de los estudios filosóficos escolásticos en México estaba a la misma altura que los de Europa. Aunque en estos autores no se daba la atención a lo moderno, desempeñaban bien su investigación y profundización de la filosofía tradicional²⁶.

De entre los jesuitas, son notables el P. Andrés de Valencia (nacido en Guanajuato, hacia 1578), que escribió sobre lógica (*Súmulas y Dialéctica*, 1609); el P. Alonso Guerrero (México, 1576-1639), que en el Colegio de San Pedro y San Pablo comentó los libros de filosofía natural de Aristóteles (*Physica, De anima y De coelo et mundo, De generatione et corruptione y De meteoris*, 1622); el P. Diego Marín de Alcázar (nació en Caevaca, España, y murió en Tepozotlán, en 1708) autor del *Triennalis philosophiae cursus* (1667-1669); y el P. Agustín Sierra, que dejó igualmente otro *Curso* (1688).

²⁵ D. Mayagoitia, *Ambiente filosófico en la Nueva España*, Ed. Jus, México, 1945, pp. 106 ss.

²⁶ E. Trabulse, *Ciencia y religión en el siglo XVII*, El Colegio de México, México, 1974, pp. 62 ss.

En el ámbito de los clérigos seculares, sobresalió como científico y filósofo Don Carlos de Sigüenza y Góngora (México, 1645-1700)²⁷. En la ciencia, cultivó la historia y la astronomía, pues tuvo la cátedra de matemáticas y astronomía, y se hizo célebre su polémica con el P. Eusebio Kino, S.J., al cual dirigió su *Libra astronómica y filosófica*²⁸. Ya en sus obras se percibe la presencia de la filosofía moderna, sobre todo de Descartes. También escribió un *Teatro de virtudes políticas*²⁹.

Y, finalmente, no podemos dejar de mencionar a la genial monja Sor Juana Inés de la Cruz, que muestra en sus poemas el conocimiento tanto de la filosofía escolástica como el de la neoplatónica y hermética (Kircher) y la moderna, principalmente cartesiana³⁰.

Como he dicho, son muy pocos los documentos que nos quedan para reconstruir la escolástica colonial del siglo XVII; y este periodo, que se ha visto como de mera conservación de dicha filosofía, no ha podido ser estudiado con la claridad que sería de desear.

4. El siglo XVIII

El siglo XVIII presenta dos aspectos considerables: por una parte, la primera mitad se caracteriza por una retención defensiva de la filosofía escolástica, sin tomar en cuenta las innovaciones de la modernidad, ya en pleno curso y desarrollo, o manifestando una franca oposición a ellas. Por otra parte, la segunda mitad de este siglo es de recepción de la modernidad, y muestra el intento decidido de muchos de integrar a la vertiente escolástica este pensamiento moderno, viendo ambos no como dos cosas completamente incompatibles, sino concibiendo la filosofía escolástica como capaz de asimilar en su seno, de manera congruente y orgánica, una gran cantidad de ideas modernas.

Veamos qué sucede en la primera parte del siglo. Como es sabido, la segunda mitad del siglo XVII presencié en Europa el fenómeno de la filosofía y la ciencia modernas. En México, a pesar de algunas honrosas excepciones, como

²⁷ L. Benítez, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, UNAM, México, 1982, pp. 9 ss.

²⁸ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, escrita en 1681, pero no publicada hasta 1690, Herederos de la Vda. de Bernardo Calderón, México, 1960; nueva edición de B. Navarro, UNAM, México, ²1984.

²⁹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, Vda. de Bernardo Calderón, México, 1680.

³⁰ R. Xirau, *Genio y figura de sor Juana*, Eudeba, Buenos Aires, ²1970, pp. 85 ss.

Sigüenza y Sor Juana, la inmensa mayoría de los pensadores de la segunda mitad del XVII y la primera del XVIII se cerraron a esa influencia. En concreto, toda esa primera mitad del siglo XVIII nos muestra filósofos que ni siquiera intentan integrar en su reflexión los materiales de la filosofía ni de la ciencia modernas. En los *Cursos Filosóficos* de esa época se hace caso omiso de lo moderno, ya existente y vigoroso, y se sigue profundizando en la filosofía escolástica. El trabajo que hicieron en la línea escolástica era serio y competente, pero muy notoriamente alejado del filosofar moderno. Algunos autores notables de estos *Cursos* fueron, entre los franciscanos, Antonio Quiñones (escribió su curso en 1716-1719), Pedro de Oronsoro (1742-1744) y Manuel del Camino (1750); de los dominicos, Antonio Mancilla (1737-1739), Vicente Aragón (1741) y José Ignacio Cuéllar (1751); de entre los agustinos, Fermín de Ylárregui (1717), Francisco Javier de la Meza (1732) y Vicente Tenorio (1750); de entre los jesuitas, José Maldonado (1721), José Ignacio Sánchez (1725) y Francisco Javier Alejo de Orrio (1750). Por lo general, se ha menospreciado a este tipo de autores de la primera parte del siglo, pues, tomando como criterio la modernización, se ha visto con buenos ojos a los que promovieron una escolástica modernizada y se ha restado mérito a los que permanecieron en la escolástica tradicionalista. No era sólo una cerrazón sin más; tenían la obligación de sopesar y probar esos nuevos contenidos de la filosofía moderna que llegaban a la Colonia con tanto retraso. Porque, en efecto –ya sea por causas políticas, ya por causas culturales– la filosofía moderna ingresó a la Colonia de manera mucho más tardía y dificultosa que en la de por sí retrasada metrópoli. Además de eso, la comprensible actitud defensiva –ciertamente exagerada en varios casos– hizo que algunos autores tomaran en cuenta la filosofía moderna o para mencionarla sólo de pasada en sus lecciones, o para atacarla sin ninguna comprensión y exaltar la seguridad y valor de la filosofía tradicional.

La segunda mitad del siglo XVIII se caracteriza, pues, por un afán de asimilar orgánicamente en la filosofía escolástica las nuevas ideas filosóficas y científicas de la modernidad. Por eso bien puede hablarse de una escolástica modernizada (aunque al final del siglo tal vez puede hablarse de algún pensador ya completamente moderno, sin trazas de escolástica)³¹.

Varias causas influyeron en esta renovación, a pesar del *status quo*. Hubo un gran descontento a nivel político y cultural, inconformidad con la decadencia de los escolásticos tradicionales y con la decadencia general que venía desde la metrópoli. Esto se dio en la universidad y en los colegios de las órdenes religiosas, pero sobre todo en los colegios de los jesuitas, grupo que fue expulsado en 1767, en parte a causa de esa misma renovación que promovía.

³¹ B. Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México, 1948, pp. 107 ss.

Entre los jesuitas descuellan los padres Campoy, Clavigero, Alegre, Abad y Castro. El P. Rafael Campoy no dejó escritos, por lo cual se le ha dado el nombre de “el Sócrates” del grupo. Pero los demás se encargaron de introducir las doctrinas modernas por escrito en los cauces de la escolástica, revitalizándola de esta forma. En ningún momento tratan de destruir sin más la escolástica, sino de inyectarle vida con nuevos problemas y nuevas respuestas tomados unos y otras de la moderna filosofía y haciendo caso a los aportes de la ciencia. Como ya dijimos, Campoy inició el movimiento con su enseñanza oral. Del curso del P. Francisco Javier Clavigero (Veracruz, 1732-Bolonia, 1787) sólo queda la *Physica Particularis*, pero él mismo da a entender que escribió también sobre las otras materias (especialmente sobre física general o filosófica). Del P. Francisco Javier Alegre (Veracruz, 1729-Bolonia, 1788) tenemos muchos tratamientos filosóficos en su obra *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, que se publicó en Venecia en 1789³², y una *Retórica*. De Diego José Abad (Xiquilpan, Michoacán, 1727-Bolonia, 1779) conservamos el material que solía incluirse en un curso filosófico (dictado entre 1754-1756): *Tractatus unicus de Summulis. Disputationes in universam logicam Aristotelis; Philosophia Naturalis. Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis; De rerum ortu et interitu; De Anima; Philosophia Ultranaturalis. Disputationes in libros Metaphysicorum Aristotelis*. Del P. Agustín Castro, una traducción de la obra de Bacon de Verulamio *De la dignidad e incremento de las ciencias* y una *Acción oratoria* en contra de los “nuevos” métodos de enseñanza³³.

Después de la expulsión de los jesuitas (1767), otros siguieron su labor de modernizar la escolástica. Pensadores de otras corporaciones religiosas y otros clérigos cultivaron la filosofía y la ciencia en su sentido moderno. En la filosofía fue notable Díaz de Gamarra, y en la ciencia lo fueron Alzate y Bartolache.

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745-1783) entró en contacto con la cultura moderna en Europa y la enseñó en San Miguel el Grande, en el colegio que estaba al cuidado de la Congregación del Oratorio, a la que él pertenecía³⁴. El fruto de su docencia se ve en unas *Academias Filosóficas* que se conservan³⁵; en ellas sus alumnos discuten teorías de la nueva física, la última explicación que se había dado de la electricidad, la nueva óptica y sobre el alma de los animales irracionales. Pero su obra principal en el ámbito filosófico la

³² Francisco Javier Alegre, *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, Typis Antonii Zattae, Venecia, 1789.

³³ B. Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México, 1964, pp. 109 ss.

³⁴ V. Junco de Meyer, *Gamarra o el eclecticismo en México*, FCE, México, 1973, pp. 62 ss.

³⁵ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Academias Filosóficas*, Felipe Zúñiga y Ontiveros, México, 1774.

constituyen sus *Elementa Recentioris Philosophiae*³⁶. En ese trabajo Gamarra presenta una disposición y elaboración moderna de los temas, que se acerca a la de Christian Wolff, pues además de la *Historia de la filosofía* (la primera que se escribe en México y tal vez en América), consta de *Lógica*, *Metafísica* (con la partición wolffiana: *Ontología*, *Psicología* y *Teología natural* solamente, ya que la *Cosmología* es tratada en la parte de la *Física*), *Ética*, *Geometría* (no redactada por Gamarra, sino por el matemático Agustín de Rotea) y *Física*. En esta obra Gamarra no es nada creativo, pero dedica sus afanes a compilar lo mejor que encontró en los manuales modernos para darlo a la juventud estudiosa mexicana.

Otra obra importante de Gamarra en esta área son los *Errores del entendimiento humano*, publicados bajo el pseudónimo de Juan Felipe de Bendiaga, anagrama de su nombre completo³⁷, la cual, más que una obra propiamente filosófica, es la obra de un filósofo con fines pedagógicos y de divulgación. El título indica el racionalismo y el “iluminismo” (más bien eclecticismo) del autor: los errores morales y sociales son fallas del entendimiento. Gamarra combate los prejuicios anticientíficos de la época y trata de cuestiones concretas. Por ejemplo, propone reformas de salubridad e higiene, ajustadas a la naturaleza; ataca el sistema educativo, haciendo ver la necesidad de atender a los nuevos conocimientos científicos y preocupándose por demarcar la filosofía y la ciencia; y además sugiere otros cambios sociales, de acuerdo a la idea de progreso y la especificidad americana, lo que le ha valido el ser considerado como precursor ideológico de la Independencia, a pesar de que no tuvo conciencia clara de ello ni se opuso al gobierno virreinal.

José Antonio Alzate (1737-1799) y José Ignacio Bartolache (1739-1790) son sobre todo científicos y divulgadores de las ideas modernas (tanto en ciencia como también en filosofía). Buscan la promoción del hombre, a nivel teórico y a nivel práctico, incluso técnico. Alzate está más del lado de las ciencias físicas, y Bartolache en el de las matemáticas –aunque también cultivó la medicina–. El vehículo de transmisión de conocimientos que usaron fueron los periódicos: Alzate dirigió el *Diario literario de México*, la *Gaceta de literatura*, la *Gaceta de México* entre otros; Bartolache editó el *Mercurio volante*, además de dejar unas célebres *Lecciones de matemáticas*³⁸.

³⁶ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementa Recentioris Philosophiae*, Lic. José de Jáuregui, México, 1774; traducción castellana B. Navarro, UNAM, México, 1963.

³⁷ Juan Felipe de Bendiaga, *Errores del entendimiento humano*, Oficinas del Real y Pontificio Seminario Palafoxiano, Puebla, 1781.

³⁸ J. I. Bartolache, *Lecciones de matemáticas*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1769; M. Beuchot, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, UNAM, México, 1996, pp. 91-104.

Al finalizar la época colonial –la última década del siglo XVIII y la primera del XIX– todavía se ven algunas cosas notables en la producción filosófica de los autores mexicanos. Por ejemplo, el propio libertador, Don Miguel Hidalgo y Costilla, que fuera discípulo de los jesuitas, y llevó sus ideas renovadoras y modernizantes a sus clases de filosofía y a su *Disertación sobre el verdadero método de estudiar la teología escolástica* (1784); fray Servando Teresa de Mier y fray Matías de Córdova, ambos dominicos; y –desde el destierro en Italia– el jesuita mexicano Andrés de Guevara y Basozábal (1748-1801), cuyas *Institutionum Elementarium Philosophiae* se publicaron en Roma³⁹, con muchas ediciones posteriores, en Italia y en España. En este último país fue libro de texto en varias universidades, como en la de Zaragoza, y fue objeto de compendios y traducciones (por ejemplo, hay un *Epitome*, publicado en Madrid⁴⁰); también dejó manuscritos unos *Pasatiempos de cosmología* (editados por J. I. Palencia, 1982)⁴¹, donde se ve su espíritu moderno.

5. Conclusión

Creo que se puede ver la importancia que tuvo en la Nueva España la vertiente escolástica, trasplantada por los misioneros y profesores españoles. Allí se ve la influencia de las escuelas de la península, que cuajaron bien en las nuevas tierras. Poco a poco fueron surgiendo pensadores entre los naturales, que hicieron fructificar lo que se había sembrado.

Lo que me parece más importante es que esta filosofía colonial, derivada de la ibérica, ocupó tres siglos completos de la historia de México. Es el pensamiento que más ha durado en estas tierras, por lo que puede decirse que forjó, de manera muy profunda, el modo de pensar de la nación mexicana.

³⁹ A. de Guevara y Basozábal, *Institutionum Elementarium Philosophiae*, Paulus Junchius, Roma, 1796.

⁴⁰ A. de Guevara y Basozábal, *Definitiones et Epitome Doctrinae que in Institutionibus Elementariis Philosophiae a D. Andrea de Guevara editis continentur. I: Logica. Cosmologia. Psychologia. Theologia Naturalis. II: Elementa Matheseos. Physicae Generalis et Particularis. III: Definitiones... quae Ethica, sive Philosophia Morali, Institutionum Philosophicarum Francisci Jacquier continentur*, Leo Amarita, Madrid, 1826.

⁴¹ A. de Guevara y Basozábal, *Pasatiempos de cosmología*, J. I. Palencia (ed.), Gobierno del Estado de Guanajuato / Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 1982.

IX

EL INFLUJO DE LA ESCOLÁSTICA HISPANA SOBRE LA MODERNIDAD

1. Introducción¹

Las presentes páginas tienen por cometido resaltar la importancia de las épocas de transición en la enseñanza de la historia de la filosofía. Se utiliza como ejemplo el paso de la Edad Media a la Moderna, ya en el siglo XVII, es decir, después del Renacimiento, y cuando surgen la nueva filosofía y la nueva ciencia. Veremos que el influjo escolástico sobre la modernidad se da en especial por parte de autores españoles: Soto, Suárez, Rubio y los Conimbricenses.

En cuanto a la escolástica, se estudia el influjo de los jesuitas en la filosofía y en la ciencia de la modernidad. En el ámbito de la filosofía moderna se considera a Descartes, que fue alumno de los jesuitas en el Colegio de la Flèche. En dicho colegio se utilizaba para la docencia el *Curso filosófico* de los conimbricenses o jesuitas de Coimbra (Portugal), así como el texto de Suárez y, sobre todo, el de Antonio Rubio, jesuita español que enseñó en México, y cuya obra fue varias veces editada en Europa –además consta que era con ella se prepara-

¹ He examinado esta influencia en otros trabajos: M. Beuchot, *Filosofía y lenguaje en la Nueva España*, IIFL, UNAM, México, 2011; *La filosofía en México. Problemas teóricos e históricos*, UNAM, México, 2011; *Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación*, Hergué / Ceasga, Huelva, 2011; *El problema de los universales*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1981; Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, ²1997; *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996; *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996; *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*, UNAM, México, 1992; “Los universales: actualidad e importancia del problema”, en L. Benítez Grobet (ed.), *Historia de la filosofía*, UNAM / Porrúa, México, 1987, pp. 17-28; G. W. Leibniz, *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, M. Beuchot (introducción, traducción y notas), Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México, 1986; *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades (1686)*, M. Beuchot y A. Herrera Ibáñez (introducción y traducción), Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1986.

ban las “tesis” o exámenes en La Flèche—. Se ve en el trabajo la influencia del *De anima* del Curso Conimbricense en Descartes.

Asimismo, en el ámbito de la nueva ciencia, se ve la influencia de la escolástica jesuítica en Galileo. Efectivamente, el dominico Domingo de Soto se anticipa a algunos “descubrimientos” de Galileo. Y un discípulo jesuita de Soto, el Cardenal Toledo, dio a conocer las teorías de su maestro dominico a los profesores del Colegio Romano de la Compañía de Jesús (entre ellos a Cristóbal Clavius), quienes le añadieron apéndices los cuales conoció Galileo. De esta manera fue como éste recibió esas enseñanzas y las desarrolló de manera excelente. Todo lo cual nos muestra que, lejos de atribuir a los modernos una generación espontánea, hemos de ver su gestación a partir de la escolástica inmediatamente anterior. Un proceso a veces lento y con muchas transiciones, no en balde Thomas S. Kuhn llamó al final la atención sobre estos periodos transicionales.

2. Contexto

Un área de la enseñanza de la historia de la filosofía que ha revelado su enorme importancia es la del estudio de los momentos de transición. Ellos han sido, sin embargo, de los más relegados y descuidados; siendo así que lo que suelen mostrarnos, sin embargo, es el origen de las ideas que han hecho cambiar de época, y al conocer esos antecesores de los revolucionarios innovadores, comprendemos mejor el sentido de su cambio de paradigma. Un ejemplo de esto es el caso de la transición de la escolástica a la modernidad. No sólo abarca el fin de la Edad Media, sino el Renacimiento, así como todo el siglo XVI y los principios del XVII. Allí se ve la preparación y la gestación de la época moderna. En estas páginas veremos algunos casos en los que esto se cumple, como son los de Galileo, Descartes y Leibniz. Ellos nos resultarán esclarecedores de la transición que se opera.

A veces se ha pensado que los modernos surgieron de la nada, que fueron por completo originales y erigieron sus edificios filosóficos sin tomar en cuenta al pensamiento anterior. Pero sí lo tomaron en cuenta, sea para seguirlo, sea para rechazarlo. Mas esto necesita ser profundizado. Hay inclusive la proclama de algunos modernos, al menos en parte, de estar en una situación de comienzo. Por ejemplo, Descartes dice haber puesto en tela de juicio toda la filosofía anterior –dejando tan sólo, tal vez, la filosofía moral²–, y partir de un pensamiento incommovible, que sería el fundamento del pensar posterior, pero que no pro-

² R. Descartes, *Discours de la méthode*, texto y comentario de E. Gilson, Vrin, Paris, 1947, n. I.

viene de la tradición anterior, sino que se convierte en un punto nuevo para la palanca de Arquímedes con la que levanta ahora el universo. Igualmente, por poner sólo otro ejemplo, Leibniz habla de haber apreciado a los escolásticos, pero también de haber abandonado todas sus enseñanzas, salvo la de las formas substanciales, que de todas maneras cambiará por la noción de mónada³.

Sin embargo hay un fenómeno que es innegable: la mediación de los jesuitas entre la escolástica y la modernidad. Esto es notorio en el mundo católico. Con dicha orden estuvo en contacto Galileo en Roma; ellos son además los que educaron a Descartes, en la Flèche. A Descartes le enseñaron elementos de Francisco Suárez y Antonio Rubio –filósofo español que había enseñado en México, y que era de un talento comparable al de su colega granadino, aunque había alcanzado un éxito menor y no comparable con el de aquél–. Los exámenes o tesarios del colegio de la Flèche se preparaban con el curso de Rubio⁴. Asimismo, Suárez fue un precursor de la llamada escolástica protestante, y a través de estos escolásticos reformados influye en pensadores como Leibniz. Los propios Suárez y Rubio tienen un fuerte sabor a nominalismo, a pesar de que a veces se ve a Rubio seguir a Santo Tomás, e incluso pese a que algunos historiadores de la filosofía han querido exonerar a Suárez de la acusación de nominalismo. El nominalismo influye tanto en el racionalismo como en el empirismo, sin ser, por supuesto, exclusivo; no puede negarse –con todo– que tuvo preponderancia.

Además del nominalismo, hay otro influjo que se ha recalcado para la modernidad, que es el de Juan Duns Escoto, tal como lo ha señalado André de Muralt⁵. Escoto, junto con Ockham, tendría cierto predominio en cuanto al surgimiento de la filosofía moderna. Pero son otra vez los jesuitas quienes sirven de puente, sobre todo Suárez: a quien se ve omnipresente en los medios del origen de la modernidad. Es, en efecto, Suárez quien intenta reunir y conciliar en su sistema las principales corrientes de la escolástica, a saber, el tomismo, el escoltismo y el nominalismo. Con todo, en Suárez se ve, al igual que en un autor cercano a él, aunque anterior, el portugués Pedro da Fonseca, mayor preferencia por Escoto y el nominalismo que por Santo Tomás. Inclusive se encuentra algún autor antitomista que influyó en la escuela jesuítica y en Suárez⁶.

³ G. W. Leibniz, “Lettre à R. de Montmort” (10 de enero de 1714), en G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, vol. III, C. J. Gerhardt (ed.), Olms, Hildesheim, 1960, p. 606.

⁴ G. Rodis-Lewis, “Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste?”, *Archives de Philosophie*, 1971 (34), pp. 37 ss.

⁵ A. de Muralt, “La doctrine médiévale des distinctions et l’intelligibilité de la philosophie moderne (II)”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1980 (112), pp. 217 ss.

⁶ C. Fabro, “Una fonte antitomista della metafisica suareziana”, *Divus Thomas* (Piacenza), 1947 (50), pp. 57 ss; y R. Ceñal, “Alejandro de Alejandría: su influjo en la metafísica de Suárez”, *Pensamiento*, 1948 (4), pp. 91 ss.

Ese otro jesuita relacionado con Suárez, Pedro da Fonseca, fue profesor en Coimbra, y tuvo una gran influencia sobre los redactores del famoso Curso Conimbricense de filosofía –junto con el propio João Poinot o Juan de Santo Tomás, dominico, que recoge y desarrolla lo principal de su enseñanza semiótica–. El curso de los Conimbricenses fue asimismo un texto de mucha influencia sobre Descartes, principalmente en su filosofía del hombre o psicología racional, esto es, con su *De anima*. El curso de Coimbra, promovido por Fonseca –y, por lo mismo, influido por él–, deja por tanto una profunda huella en la filosofía moderna: en las cuestiones de la substancia anímica –en cuanto a su relación con el cuerpo y en cuanto a su inmortalidad–, transmite su enseñanza a Descartes, como veremos más adelante.

3. El caso Galileo

Nos detendremos brevemente a examinar la influencia de la escolástica en Galileo Galilei. Se ha visto la relación de Galileo con los escolásticos en su contacto con los jesuitas. Así, la relación de Galileo con Domingo de Soto, su antecesor en la formulación de las leyes de la caída de los graves, se da a través de un expositor jesuita, el cardenal Francisco Toledo, alumno de Soto. En efecto, los discípulos de Toledo en el Colegio Romano de la Compañía de Jesús añadieron apéndices a la obra de éste, los cuales conoció Galileo. Así le llegaron las enseñanzas de Soto.

William Wallace demuestra esa dependencia cercana de Galileo con respecto a los profesores del Colegio Romano de los jesuitas. Aprovechó las enseñanzas de Meru y de Valla, seguidores de Cristóbal Clavio, el gran matemático, y discípulos de Toledo, el alumno de Soto. Usando la misma terminología que ellos, Galileo examina las condiciones de la demostración, y se centra en su carácter de conocimiento por las causas. Así desarrolla la noción de explicación causal, usando el *progressus* y el *regressus* de la causa al efecto y del efecto a la causa. Sobre todo, sigue a los partidarios de Clavio en la aplicabilidad de la matemática a la física, en contra de Benito Pererio, que la rechazaba. Galileo aprovecha la enseñanza de Clavio, y a ella añade sus experiencias; pero inclusive algunos jesuitas con los que polemiza estaban en ese momento, por decirlo así, más avanzados que él. Por ejemplo, Orazio Grassi, quien afirmaba que los cometas de 1618 eran objetos reales, mientras que Galileo, pensando que eso pondría en entredicho las enseñanzas de Copérnico, sostenía que eran ilusiones

ópticas⁷. Estos autores estaban tratando indirectamente de las causas, para ver si los fenómenos respondían a una causa real o eran aberraciones que se daban en las lentes de los telescopios.

Al usar suposiciones, Galileo dice que se puede hacer demostración verdadera con ellas cuando son verdaderas, y no sólo para salvar las apariencias. De 1588 a 1638 hace toda una utilización de las causas; en esa época busca explicaciones causales, como los escolásticos, utilizando la *suppositio* (razonamiento por suposición, es decir, hipotético) y el *regressus* del efecto a la causa, las cuales se requieren, según él, para la demostración estricta en la ciencia⁸. La evolución de Galileo consistió en acomodar esto a la metodología matemática y experimental; pero ya estaba precontenida en los textos del Colegio Romano de los jesuitas, por ejemplo en los experimentos de Girolamo Borri –motivo por el que no es tan original–. Así es un mito la discontinuidad de la ciencia moderna con respecto a la escolástica: Galileo no nació de la nada; tuvo maestros escolásticos de los que tomó más de lo que se ha dicho e imaginado hasta ahora, como lo muestran los estudios de Wallace⁹. Una señal de esa conexión es su ideal de explicación causal en física. Los escolásticos progresistas, como los jesuitas, lo proveyeron con la actitud y los instrumentos necesarios para ello.

4. El caso Descartes

Tanto en el Colegio Romano de los jesuitas como en el Colegio de Coimbra, el de la Flèche y otros más –por ejemplo en el mismo México– se siguió lo que fue llamado el “modo parisiense”, que contenía una gran mezcla de nominalismo y de humanismo. A Descartes le llegaron varias influencias de los escolásticos jesuitas, que las vemos tanto por aceptación como por rechazo. Lugar especial lo tuvieron los Conimbricenses o profesores jesuitas de Coimbra, a los cuales menciona y de los cuales se puede ver que toma diversos elementos¹⁰. El propio Descartes alude a ellos, en particular al Cardenal Francisco de Toledo y al P. Antonio Rubio, como algunos textos en los que estudió¹¹.

⁷ W. A. Wallace, “Reinterpreting Galileo on the Basis of His Latin Manuscripts”, en W. A. Wallace (ed.), *Reinterpreting Galileo*, The Catholic University of America Press, Washington, 1986, p. 21.

⁸ W. A. Wallace, “Reinterpreting Galileo on the Basis of His Latin Manuscripts”, p. 25.

⁹ W. A. Wallace, “Reinterpreting Galileo on the Basis of His Latin Manuscripts”, p. 26.

¹⁰ J. B. Zilli, *Introducción a la psicología de los Conimbricenses y a su influjo en el sistema cartesiano*, Editora Xalapeña, Xalapa (México), 1960, p. 13.

¹¹ R. Descartes, *Oeuvres*, vol. III, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), Vrin, Paris, 1897-1910, p. 185.

Posiblemente a través de Fonseca y de los Conimbricenses Descartes conoció la opinión de Antonio Mirandulano (o de Bernardis), quien hablaba de la unidad de la ciencia, tal como él mismo la planteará¹². El aprecio por el método matemático como aplicable a las demás ciencias, posiblemente lo recibe de Galileo, cuyas obras leyó en su juventud. Y Galileo –según dijimos– lo había recibido en buena medida de su contacto con los profesores jesuitas del Colegio Romano. Al igual que Galileo, también Descartes lo toma de la Compañía de Jesús, sobre todo del filósofo y matemático jesuita Cristóbal Clavio o Cristophorus Clavius, como lo hace ver Gilson¹³.

Algunas de sus tesis sobre la relación del alma con el cuerpo las recibió Descartes de los Conimbricenses, al menos la de una fuerte conjunción entre ambos, y no una mera yuxtaposición de una y otro, usando inclusive el ejemplo del piloto y de la nave, que viene en su *Comentario*¹⁴. En él ya no seguían tan de cerca a Santo Tomás, contando con una noción de la potencia más hipostasiada que la del Aquinate, al igual que la tenía Suárez. Eso influyó para que Descartes viera el cuerpo y el alma como sustancias no plenamente unidas, pero no tan separadas como suele presentársele, a tal punto que amonesta a su discípulo Regius, quien decía que el hombre era un ente accidental por tener unión sólo de ese tipo entre las dos sustancias, la anímica y la corpórea¹⁵. En muchos casos Descartes adopta la solución del *Curso* de Coimbra, y otras veces adopta las que allí se combatían (si bien las conoce a través del mencionado *Curso*).

Así, en el primer caso, los Conimbricenses le ayudan a sostener ideas innatas –aunque ellos no llegan a sostenerlas–: pero desconectan tanto las ideas de los fantasmas de la imaginación y de los datos de los sentidos, que abren la puerta para ese innatismo¹⁶. Gilson comenta que, más que tomar el innatismo directamente del platonismo, Descartes lo tomó de la corriente agustiniana escolástica, como en Juan de la Rupella y Duns Escoto¹⁷. También de ellos recoge la defensa de la importante tesis de la distinción que el alma tiene con respecto al cuer-

¹² J. B. Zilli, *Introducción a la psicología de los Conimbricenses*, p. 38.

¹³ Véase el comentario de Gilson a R. Descartes, *Discours de la méthode*, p. 128.

¹⁴ *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, apud Horatium Cardon, Lugduni, 1600, II, c. 1, q. 6, a. 2, p. 97: “Item, si navis vitium faciat, nihilominus nauta illaesas habet hominis operationes; ac noster animus male affecto corpore non absque errore et vitio actiones suas administrat, ut videre est in ebris et phreneticis. Non ergo animus est ad corpus quod nauta ad navem”.

¹⁵ R. Descartes, *Oeuvres*, vol. III, p. 460.

¹⁶ J. B. Zilli, *Introducción a la psicología de los Conimbricenses*, p. 72.

¹⁷ E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1930, p. 50.

po y, consiguientemente, de la inmortalidad de ésta¹⁸. Por reacción contra el *Curso*, Descartes adopta la idea de una ciencia universal del mencionado autor Antonio Mirandulano, o bien en la búsqueda de una mayor evidencia filosófica –y no sólo probabilidad– en los asuntos de la inmortalidad del alma¹⁹. Es este probabilismo filosófico el que Descartes combate, oponiéndole el método de la evidencia, y dice que ese curso le dejó solamente dudas y errores²⁰.

5. El caso Leibniz

Leibniz, por su parte, prefiere a Suárez en la cuestión de la individualidad, y a otro jesuita, Luis de Molina, en la cuestión de la libertad y de la gracia, esto es, en la polémica *de auxiliis* o de la moción divina sobre el hombre. Y creemos que también en la cuestión de la posibilidad o de los mundos posibles, Molina maneja –y allí se ve a los jesuitas más influenciados por Escoto que por Santo Tomás– un contexto de mundos posibles para la lógica modal. Santo Tomás manejaba para las modalidades una interpretación estadística, esto es, referida al mundo actual, y Escoto manejó otra de mundos posibles, esto es, no referida únicamente al mundo actual, sino más amplia²¹. Los posibles llegan a Leibniz desde Escoto pasando por Molina, autor al que cita mucho en su *Teodicea*. Molina cuantificaba sobre mundos posibles en su *Concordia* al hablar de la predestinación, y esto es lo que llega a Leibniz. Se ha visto además que la lógica deóntica no surge exactamente con Leibniz –como se creía–, sino que tiene sus antecedentes en el propio Molina, y lo más seguro es que de allí la haya tomado Leibniz.

En síntesis, vemos que el estudio de la transición de la escolástica a la modernidad ayuda a comprender el sentido que tuvo ese mismo cambio. Además, nos ayuda a valorar las alternativas que se ofrecían al paradigma moderno, que finalmente no fueron seguidas si bien tienen elementos valiosos que merecen ser recuperados. La escolástica barroca de los jesuitas fue derrotada por la filosofía moderna, pero después de la modernidad se vuelven los ojos al barroco, para contemplar algunos rasgos de su propuesta alternativa que podrán quitar un poco la desgracia que ha sido en muchos casos la modernidad que triunfó.

¹⁸ J. B. Zilli, *Introducción a la psicología de los Conimbricenses*, p. 78.

¹⁹ J. B. Zilli, *Introducción a la psicología de los Conimbricenses*, p. 77.

²⁰ R. Descartes, *Discours de la méthode*, pp. 4-5.

²¹ H. Burkhardt, “Modaltheorie und Modallogik in der Scholastik und bei Leibniz”, *Anuario Filosófico*, 1983 (16, 1), pp. 273-291.

6. El tema de los universales: el nominalismo

El problema de los universales es el camino hacia la ciencia, ya que sin ellos no se puede manejar cognoscitivamente la realidad. Una postura nominalista extrema haría imposible el conocimiento científico, y una postura realista extrema lo dejaría sin explicar, colocado en un mundo trascendente demasiado lejano para dar cuenta de nuestra actividad científica. En cambio, un realismo moderado explicará el *status* ontológico de lo universal que se nos da en la ciencia, así como el modo abstractivo por el que lo obtenemos. En pocas palabras, depende de la postura que adoptemos frente al problema de los universales el que podamos explicar el qué y el cómo del conocimiento científico.

Este problema tuvo planteamientos explícitos en varios momentos de la historia de la filosofía. Otras veces se planteó sólo de manera implícita, atemática. De cualquier forma, es un problema inherente al pensamiento humano. Es, como dijimos, la clave de bóveda para explicar el conocimiento científico. Ciertamente Descartes no abordó este problema en ningún tratado dedicado exclusivamente a él, pero se vio conducido a examinarlo en diversas ocasiones y de diferentes maneras. Es verdad que el problema había sido muy fuerte a fines de la Edad Media, y es asimismo verdad que la Modernidad prefirió temas menos ontológicos y más gnoseológicos, con su “giro epistémico”, pero se le dio atención, como se observa en varios de sus representantes.

La línea más favorecida por los modernos, tanto racionalistas como empiristas, fue el nominalismo. Del lado empirista, fueron nominalistas Hobbes, Locke y Berkeley; del lado racionalista, Descartes adoptó esa postura nominalista, mientras que Leibniz y Malebranche se acercan más a cierto realismo extremo o platónico, en forma de ejemplarismo divino y ontologismo. Veremos cómo Descartes hereda y prefiere el nominalismo de ciertos escolásticos, creemos que singularmente de la escuela jesuítica. Se ve en algunos aspectos de la recepción que Descartes hace del nominalismo.

De esta manera, vemos cómo se va gestando la ciencia moderna en manos de su iniciador, Descartes. Va adquiriendo todos los tintes que hereda del nominalismo ockhamista: el formalismo lógico o matematicismo de la lógica, propio del racionalismo, que compartieron otros pensadores, como Spinoza y Leibniz; el gusto por lo empírico, pero separado de la lógica, y es lo que llevará a Leibniz a separar las verdades de razón de las verdades de hecho, y a Hume a desligar lo analítico de lo sintético, sin poder conectarlos de ninguna manera, ni si-

quiera mediante alguna glándula pineal; también la reducción de la substancia a la cantidad o extensión, que es algo ya realizado por Ockham²².

El formalismo lógico, que fue ciertamente un rasgo de genio de los nominalistas se dio en esa escuela que no se preocupaba mucho por la metafísica. Los nominalistas, ya en la época terminista, o del siglo XVI –cuando surge Suárez; y de quien lo heredará Descartes–, se llamaban *schola non affectata*, es decir, constituían una escuela no especialmente afecta a introducir cuestiones metafísicas en la lógica. Por ello tenían más libertad para desarrollar una notable lógica formal, esto es, no ciertamente matemática o simbólica, como lo será después, pero sí en el mismo espíritu de fórmulas vacías, que podían moverse a nivel sintáctico, encontrando numerosas combinaciones válidas y útiles. Por esa vía se llegará al matematicismo, que se introduce en la lógica gracias a racionalistas como Descartes y, sobre todo, a Leibniz (y aun en el empirista Hobbes, que llama a su lógica *Logica sive calculatio*)²³.

Ese relegar lo metafísico de lo que constituía el andamiaje metodológico se advierte en la relegación que Descartes de las formas substanciales. La substancia se queda, entonces, reducida a la parte material, y, como lo que es más cercana a ella es la cantidad, a ella se reduce la materia, más aún, a la extensión al igual que ya lo había hecho Ockham–; con lo cual la substancia se reduce a la extensión, a una materia con extensión, a una *res extensa*. Esto propiciará una actitud de Descartes ante la ciencia que ya había empezado en algunos medievales, como los *calculatores* ingleses, y que fue la cuantificación de lo cualitativo, o, con otro nombre, la aritmetización del continuo, de modo que se introduce en la geometría (la cantidad continua) lo que es propio de la aritmética (la cantidad discreta). De esta manera surge la posibilidad de la geometría analítica. El nominalismo de los universales había hecho que se desarrollaran mucho la física y la matemática, pero sin el acompañamiento de la metafísica. El objeto de la ciencia no son los objetos, sino las ideas.

Hay un nominalismo muy fuerte en las tesis de Descartes acerca de los universales. Es así como se nos manifiesta claramente que este magno problema es la puerta para el estudio de la ciencia misma. Dependiendo de la solución que se le dé, resultará el realismo, el idealismo u otras posturas. La ciencia en la actualidad está muy aquejada de contingentismo, singularismo y provisionalismo, y ello es por los orígenes nominalistas que recibió de la Edad Media, al inicio de la modernidad, y llega hasta estos tiempos que ya se llaman posmodernos.

²² M. Beuchot, “La materia y la substancia material en Ockham”, en L. Benítez / J. A. Robles (comps.), *El concepto de materia*, Colofón, México, 1992, pp. 10-11.

²³ M. Beuchot, “Antecedentes griegos y medievales del cálculo lógico”, *Tópicos* (México), 1991 (1, 1), pp. 13 ss.

7. Conclusión

Hemos visto, en estas páginas que nos han advertido de una transición, lo importantes que son esas épocas intermedias para la historia de la filosofía; épocas en las que no se ve tan claramente la dependencia de lo nuevo con respecto a lo anterior. Pero aquí hemos podido captar la influencia de la escolástica bajomedieval y postmedieval, es decir, ya de la incipiente modernidad, sobre algunos de los principales exponentes del pensamiento moderno. Sobre todo, se nos ha mostrado presente la escolástica hispana: Domingo de Soto, Francisco Suárez, Francisco de Toledo, Antonio Rubio y los Conimbricenses. Eso nos previene para no considerar los cambios de paradigmas filosóficos o científicos como algo drástico, sino algo que se iba preparando con anterioridad. En ese sentido, la historia de la filosofía es un ejemplo del estudio que se debe dar a esas épocas de transición y a esos autores que preludiaron a los más renovadores y hasta revolucionarios.

1. Introducción¹

Para captar la importancia de la filosofía medieval atenderemos a la relación que con ella tuvo uno de los adalides de la filosofía contemporánea, el pragmata estadounidense Charles Sanders Peirce, fundador de la semiótica y propulsor de la lógica matemática. Por eso, en estas páginas nos interesará entresacar algunos de los usos que hizo Peirce de la escolástica hispánica. De hecho, él conoció y utilizó ampliamente la escolástica, desde autores altomedievales previos a ella, como Juan de Salisbury, pasando por los medievales de la escolástica madura, como Santo Tomás y Duns Escoto, hasta bajomedievales de la decadencia de la escolástica, como Ockham, Alberto de Sajonia o Pablo de Venecia, e incluso post-medievales, como Juan Versor y Junguius. Pues bien, conoció y usó asimismo escolásticos hispanos, medievales y post-medievales. Medievales, como Pedro Hispano, y post-medievales, como los Conimbricenses o profesores jesuitas de Coimbra (s. XVII).

Además, pudo recibir la influencia de algunos que, aun cuando no los cita, quizá los conoció por otros caminos, no por las obras directas, sino por historiadores como Carl Prantl, a quien leyó. Tal es el caso de otro español, San Vicente Ferrer, que tiene algunas teorías muy parecidas a las que desarrolló Peirce –lo cual llama mucho la atención–, así como también lo hace el parecido que tiene con João Poinot o Juan de Santo Tomás, aunque esto puede deberse a que tienen como fuente común a Pedro da Fonseca, de los Conimbricenses. Veremos a los principales autores de la escolástica hispánica que utilizó Peirce.

¹ He analizado la obra de Peirce también en M. Beuchot, *La semiótica: Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004; *Estudios sobre Peirce y la Escolástica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002; “Signo y semiótica en el siglo de oro español”, en C. González Ochoa (comp.), *Filosofía y semiótica. Algunos puntos de contacto*, UNAM, México, 1997, pp. 71-91; *Pensamiento filosófico de San Vicente Ferrer*, Colección Sant Vicent Ferrer, Ajuntament de Valencia, Valencia, 1995; *Elementos de semiótica*, Colección Biblioteca, Universidad Veracruzana, Xalapa, 19932.

2. Panorama

Hay algunos escolásticos que Peirce usa explícitamente; hay otros a los que, como hemos dicho, tal vez conoció de manera indirecta. En todo caso, ahora nos servirá un esquema para orientarnos. Menciona de manera explícita a Pedro Hispano y a los Conimbricenses o jesuitas de Coimbra. No menciona a San Vicente Ferrer, gran seguidor de Santo Tomás, pero éste se anticipa a Peirce en varias tesis, y es posible que le hayan llegado a través de otros tomistas, o a través de historiadores de la lógica, como Prantl; o tal vez deben contar como descubrimientos independientes de Peirce, debidos a su gran ingenio lógico.

Así, pues, uno de los escolásticos hispanos que Peirce utiliza explícitamente es Pedro Hispano, medieval, autor de las famosas *Súmulas de lógica*². Del año 1866 data su cita de la obra clásica de Pedro, los *Tractatus* o *Summulae logicales*, que usa Peirce en su trabajo “Aristotelean Syllogism”. De hecho, poseyó una edición de las súmulas, junto con varios comentaristas de las mismas, como Eckius, Pschalcher, Tartareto y Versor³. Dice Murphey: “No tenemos una lista completa de los autores que Peirce leyó, pero sabemos que hacia 1867 había estudiado por lo menos a Aristóteles⁴, Boecio⁵, Anselmo⁶, Abelardo⁷), Pedro Hispano⁸, Juan de Salisbury⁹, Duns Escoto, Santo Tomás de Aquino¹⁰, Oc-kham¹¹ y probablemente otros”¹².

² Ch. S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6, M. H. Fisch et al. (eds.), Indiana University Press, Bloomington, 1982 ss.; se cita la obra indicando volumen y página; aquí: *Writings*, 1, p. 510.

³ E. Michael, “Peirce’s Earliest Contact with Scholastic Logic”, *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, 1976 (12), pp. 47-48. “Podemos concluir, de la evidencia de las referencias textuales de Peirce, entonces que por 1866 comenzó a mostrar un interés definido por los escolásticos –que había leído algo de Prantl y que probablemente comenzó a leer escritos de los escolásticos, por ejemplo Pedro Hispano y tal vez otros–”; p. 48.

⁴ Ch. S. Peirce, *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne / P. Weiss / A. W. Burks (eds.), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1931-1958; se cita la obra indicando volumen y página; aquí: *Collected Papers*, Pr. 1.

⁵ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 2, p. 391.

⁶ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 5, p. 213, n. 1.

⁷ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 1, p. 551, n. 1.

⁸ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 2, p. 800, n. 1.

⁹ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 5, p. 215, n. 1.

¹⁰ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 2, p. 393.

¹¹ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 2, p. 393.

¹² M. G. Murphey, *The Development of Peirce’s Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961, p. 56.

Entre 1867 y 1871, y después de 1883, hay en Peirce un aprovechamiento importante del *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, esto es, el curso elaborado por los profesores jesuitas del Colegio Real de Coimbra, Portugal, y cuyos tomos se publicaron entre 1591 y 1606. Cita explícitamente el tratado *De anima* y el tratado de lógica. Ya en “Upon Logical Comprehension and Extensión” (1867) se refiere al *Curso* de los Conimbricenses en un asunto de partes subjetivas y partes esenciales, en relación con las categorías, principalmente la de la cantidad¹³, es decir, en temas propios de la lógica. También los cita en “Lecture on Logic (1883)”, acerca de si la lógica es ciencia o arte; allí remite al *Comentario* de los Conimbricenses¹⁴, y, dado el tema que se estudia, la referencia es a la parte de la lógica. Pero, sobre todo, se refiere a ellos en “The Simplest Mathematics”, donde dice: “Para la lógica tomista tengo en cuenta a Santo Tomás, a Lamberto de Monte, cuya obra fue aprobada por los doctores de Colonia, a la lógica altamente apreciada de los Doctores de Coimbra y al moderno manual de [Antonio] Bensa”¹⁵. De este curso de los jesuitas conimbricenses no sólo utiliza la lógica, sino muchos elementos del *De anima*, esto es, de la psicología y aun de la teoría del conocimiento.

3. Pedro Hispano

En cuanto a Pedro Hispano, Peirce aprovecha sus explicaciones sobre la diferencia entre *significatio* y *suppositio*, es decir, entre sentido y referencia¹⁶. También se da esta influencia de la escolástica hispana en la díada connotación-denotación, que pudo haber leído en Mill, pero que, además, tuvo que haber encontrado en la obra lógica de Pedro Hispano, la cual se sabe que poseyó personalmente en su biblioteca¹⁷. Puede decirse que Peirce fue muy atento a los escolásticos hispánicos en su construcción de la disciplina de la semiótica y en las nociones del signo que ensayó. La semiótica es el estudio lógico del signo, aunque también psicológico, en el que se ve su funcionamiento y los elementos que toman parte en el acontecimiento de signo. Conceptos introducidos por Peirce, como el representamen, el interpretante y el objeto, fueron perfilándose

¹³ Ch. S. Peirce, *Writings*, 2, p. 71.

¹⁴ Ch. S. Peirce, *Writings*, 4, p. 509; es decir, al *Curso*, que era desarrollado en forma de comentarios a Aristóteles.

¹⁵ Ch. S. Peirce, “La matemática más simple”, en *Obra lógico-semiótica*, A. Sercovich (ed.), Taurus, Madrid, 1987, p. 320.

¹⁶ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 5, p. 320.

¹⁷ Ch. S. Peirce, *Writings*, 2, pp. 560 y 563.

al contacto con los estudios psicológico-gnoseológicos de esos autores. Los conceptos como signos (o como partes del proceso significativo), la significación y la suposición, la connotación y la denotación, la comprensión y la extensión, etc., tienen ese origen. Asimismo, Peirce presta gran atención a los escolásticos en cuanto a las divisiones de los signos.

Hay otro punto en el que Peirce pudo haber recibido el influjo de Pedro Hispano, pues trata de la misma materia. Emily Michael dice que la primera división de los términos relativos o tipos de relaciones que hace nuestro autor es en los de equiparancia y de disquiparancia, los cuales parecen corresponder a los términos connotativos (“blanco”) y a los relativos (“padre”) de Ockham¹⁸. Pero lo que se le escapa a Michael es que esa distinción entre términos de equiparancia y de disquiparancia eran totalmente usuales entre los escolásticos, por ejemplo, en Pedro Hispano y, más claramente, en Alberto de Sajonia¹⁹. Tanto esos términos connotativos como los relativos (o los de equiparancia y de disquiparancia) se refieren indirectamente a su objeto, es decir, primero se refieren a su significado y después a su objeto referido. Por ejemplo, “blanco” se refiere primero a “tener blancura” y después a “Sócrates”, ya que Sócrates es blanco en virtud de su tener blancura; y lo mismo sucede con “padre”, ya que ser padre significa “haber engendrado un hijo”, y “padre” se aplica a Sócrates en virtud de haber engendrado un hijo; esto es, en virtud del significado connotado se va a lo denotado.

4. Vicente Ferrer

Un autor español medieval –muy relevante para Peirce, aunque pueda resultar extraño– es San Vicente Ferrer, dominico valenciano. Tiene anticipaciones a varias teorías de Peirce, pero no parece que éste lo haya leído ni conocido. Tal vez, por haber desarrollado Ferrer teorías de Santo Tomás, llegaron a Peirce a través de otros tomistas; o puede ser que a través de historiadores de la lógica, como Prantl; o, quizá, debemos decir que se trató de descubrimientos independientes, hechos por Peirce mismo. Uno de ellos es la distinción entre las expresiones *type* y las expresiones *token*; y otra se coloca en la estructura de la propo-

¹⁸ E. Michael, “Peirce’s Earliest Contact with Scholastic Logic”, p. 49.

¹⁹ Pedro Hispano, *Tractatus llamados después Summule Logicales*, p. 32, n.º 18, habla de los *relativi aequiparantiae*. Pero la división de relativos en *relativi aequiparantiae* y *relativi disquiparantiae* se encuentra más claramente en Alberto de Sajonia, *Perutilis Logica*, III, c. 21, A. Muñoz (ed.), UNAM, México, 1988, p. 150, n. 321. Ver G. de Ockham, *Suma de lógica*, c. 76, A. Flórez (trad.), Ed. Norma, Bogotá, 1994, pp. 294-295.

sición o enunciado. Son tan importantes las semejanzas entre Ferrer y Peirce, que creemos que hay que referirnos a ellas, a pesar de que la dependencia del segundo con respecto al primero no hayamos podido documentarla.

En efecto, en cuanto a la distinción peirceana entre expresión *type* y expresión *token*, ambas relativas al metalenguaje, hay que señalar la antecendencia que en esto tuvo San Vicente Ferrer, aunque no hay certeza de que lo haya conocido Peirce. Ferrer, para la mención de las expresiones, o uso metalingüístico, ponía varios tipos de *suppositio materialis*, entre ellas una que correspondía al *type* (la suposición material común o universal) y otra al *token* (la suposición material discreta o individual)²⁰. Por ejemplo, “casa” es una expresión que usamos, individual; pero hay otra expresión, “casa”, que es el prototipo de ésta, y es algo universal. Tal vez Peirce no se inspiró directamente en Ferrer para esta división, pero pudo encontrarla dentro del patrimonio escolástico, en el que ya existía.

Otra anticipación de Peirce por parte de Ferrer se halla en cuanto a la estructura de la proposición o enunciado básico. En efecto, algunas tríadas de signos que Ferrer usaba (pero no peculiares de él, sino pertenecientes al patrimonio escolástico de la semiótica) corresponden a las tres categorías peirceanas de ícono (primeridad), índice (segundidad) y símbolo (terceridad). Esto se ve muy claramente en la tricotomía de rema, signo dicente y argumento. La noción peirceana de rema cumple con la noción escolástica de término, en el sentido de que significa posibilidad cualitativa, esto es, una clase de objetos posibles²¹. Además, tiene todo el carácter de predicado, que es la parte fundamental de la proposición o enunciado, aun cuando tenga carácter de no saturado o incompleto. (El sujeto o nombre propio sería lo saturado o completo). El rema o predicado (o predicable, como prefiere traducirlo Peter Geach) es lo que queda cuando se borran el sujeto o los sujetos²². Esto corresponde a lo que Frege llamará “función proposicional”²³, pero también corresponde a la noción de predicado que tuvieron algunos escolásticos, principalmente Santo Tomás de Aquino y San Vicente Ferrer.

²⁰ Vicente Ferrer, *Tractatus de suppositionibus*, J. A. Trentmann (ed.), Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstat, 1977, pp. 164-165.

²¹ Ch. S. Peirce, “Logic as Semiotic: The Theory of Signs”, en J. Buchler (ed.), *Philosophical Writings of Peirce*, Dover, New York, 1955, p. 103.

²² Cfr. “Speculative Grammar”, c. 2: “Divisions of Signs”, en Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 2, p. 272.

²³ A eso alude el propio Ch. S. Peirce en “Elements of Logic” (c. 2: “Partial Synopsis on a Proposed Work in Logic”), *Collected Papers*, 2, p. 95, nota: “Hoy en día el rhema, o rheme, es convencionalmente... llamado función proposicional”. Ver, además, P. Th. Geach, *A History of the Corruptions of Logic*, University of Leeds Press, Leeds, 1966, pp. 1-2.

Dentro de esta línea que llega a Peirce, hay tres cosas que se ven en San Vicente Ferrer. La primera es la misma que se encuentra en Santo Tomás, a saber, que el predicado es la parte principal, aunque incompleta o insaturada, de la proposición. La segunda es que la cópula se reabsorbe en el predicado. Y la tercera es que el cuantificador pertenece al predicado y no al sujeto.

Es decir, lo que recoge Peirce de la tradición tomista –la cual llega a su máximo en Vicente Ferrer– es la tradición del *Peri hermeneias*, según la cual el esquema proposicional básico es de sujeto y predicado, y no de sujeto, cópula y predicado. En contra de la línea nominalista de Ockham, que defendía la tesis que Geach llama “de los dos nombres”, en la que sujeto y predicado eran dos nombres de la misma cosa, unidos por la cópula (con lo cual había un esquema sujeto-cópula-predicado), los tomistas como Ferrer insistían en que sujeto y predicado se unen como el aspecto formal y el aspecto material de la proposición, constituyendo un compuesto de tipo hilemórfico. En ese compuesto, el sujeto funge como materia y el predicado como forma, siendo la forma lo más propio y constitutivo. Además, en el predicado se encuentra reabsorbida la cópula, ya que la cópula es el verbo “ser”, y precisamente de la forma procede el acto de ser. La materia es la que aporta la individuación, el *subjectum*, por eso corresponde al sujeto, y es el que determina o satura esa forma que es el predicado. Asimismo, el cuantificador está por la parte del predicado. Esto es algo en lo que Frege insistirá, según Geach, pero en este punto se encuentra en la misma línea de Peirce. Efectivamente, la individuación se da en la cosa a través de la materia y de la cantidad (la *materia signata quantitate*, según los tomistas). Pero la materia sola, sin la forma, no recibe ningún accidente, como lo es la cantidad. Recibe los accidentes a través de la forma. Por eso la materia sólo puede recibir la cantidad por virtud de la forma. En ese sentido, el sujeto, que es la “materia” de la proposición, sólo puede recibir la cantidad proposicional o cuantificación por virtud del predicado, que es la forma proposicional. Y, así, la cuantificación no puede darse en el sujeto, ya que es la parte material, por lo cual no puede recibir accidente alguno (pues los recibe gracias a la forma). Tiene que recibir la cuantificación lógica por virtud de la forma, que es el predicado. Y, así, el cuantificador viene a quedar por la parte del predicado, no del sujeto.

5. Los Conimbricenses

Sobre todo, Peirce utilizó el curso de filosofía de los jesuitas de Coimbra, de finales del siglo XVI y principios del XVII. En varios períodos y obras (1867-1871 y 1883) Peirce aprovecha el *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, es de-

cir, el curso elaborado por los profesores del Colegio Real de Coimbra, Portugal, de la Compañía de Jesús, y publicado entre 1591 y 1606. No sólo conoce la parte de lógica del *Curso Conimbricense*, sino que la aprecia mucho. Pues bien, quien inspiró esa parte del curso y quien influyó para que se redactara fue nada menos que el padre jesuita Pedro da Fonseca, el cual llegó a ser un clásico en el tema y uno de los primeros en desarrollar de manera importante la semiótica con un excelente capítulo dedicado al estudio del signo.

Hay un gran escolástico hispano del siglo XVII, que Peirce no parece haber conocido: es Juan de Santo Tomás o João Poinso, dominico portugués. Este autor, gran semiótico, siguió mucho a Pedro da Fonseca, quien escribió una obra lógica además de su colaboración en dicho curso de los conimbricenses (Fonseca era, ciertamente, maestro e impulsor de sus autores). A través de ese curso, fue también quien influyó en Peirce. De esta manera, podemos hablar de raíces y fuentes comunes a Poinso y a Peirce, uno y otro grandes semióticos.

En efecto, una de las maneras en que Peirce define el signo, en “Elements of Logic” (II, c. 2: “Division of Signs”, 1897), es la siguiente: “Un signo o *representamen* es algo que, para alguien, está en lugar de algo en cierto respecto o capacidad”²⁴. Ya que es “para alguien”, el signo se refiere al aparato cognoscitivo del ser humano, a su mente, a su pensamiento. Y el “estar en lugar de”, que usa Peirce, corresponde a la locución escolástica “stare pro”, que no es otra cosa sino *representar*, es decir, hacer las veces de algo. La definición de Peirce es muy parecida a la de Duns Escoto, que dice: “Significar es representar algo al intelecto”²⁵. Para ampliar la representación a los sentidos y no sólo al intelecto, Pedro da Fonseca, quien seguía mucho a Escoto, asevera que el significar es “representar algo a la facultad cognoscitiva” [*Significare nihil aliud est, quam potentiae cognoscenti, aliquid repraesentare*]²⁶. Fonseca (1528-1599) enseñó en Coimbra, y era notorio que estaba más influido por Escoto que por Santo Tomás²⁷; impulsó y preparó la elaboración del *Curso filosófico conimbricense*, por lo tanto influyó en la *Dialéctica* de dicho curso, que se publicó en 1606. Su gran obra son unas *Instituciones dialécticas*, publicadas en Lisboa en 1564, de las cuales tomamos la definición citada, por corresponder del modo más claro a la

²⁴ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 2, p. 228; cita a Escoto en el siguiente párrafo, p. 229.

²⁵ J. Duns Escoto, *Super lib. Elenchorum*, q. 15, n. 6, en *Opera*, t. 2, Ludovicum Vivés, Parisiis, 1897, p. 22a.

²⁶ Pedro da Fonseca, *Institutionum dialecticarum libri octo*, vol. I, J. Ferreira Gomes (ed.), Universidade de Coimbra, Coimbra, 1964, p. 34.

²⁷ “Su pensamiento se inclina más a Escoto que a Santo Tomás. [...] A Fonseca se debe la preparación del gran curso de filosofía *Commentarii Collegii Conimbricensis S.I.*, que responde a las explicaciones de artes y filosofía en el colegio de Coimbra”; G. Fraile, *Historia de la filosofía, III: Del Humanismo a la Ilustración*, BAC, Madrid, 1966, p. 469.

de Peirce. Pero tal vez ninguna definición tan cercana a la de Peirce como la de Juan Poinset o Juan de Santo Tomás, escolástico portugués, al igual que Fonseca, aunque dominico, y seguidor suyo. Poinset dice: “El signo es algo que representa algo distinto de sí mismo a la facultad cognoscitiva” [*Signum est id quod repraesentat aliud a se potentiae cognoscenti*]²⁸. Poinset recibió la influencia de Fonseca también a través del *Curso* conimbricense, como ocurrió también con Peirce. Se puede trazar, así una influencia en la teoría semiótica de Peirce que va desde Duns Escoto –quien ejerce su influjo sobre Fonseca, uno de los profesores de Coimbra y que influye en los redactores del célebre *Curso*–. Peirce lee directamente a Escoto en el *Opus oxoniensis* y a Fonseca a través de la lógica del *Cursus conimbricensis*. Los grandes semióticos Poinset –de fines del siglo XVI y principios del XVII– y Peirce –de fines del XIX y principios del XX– están bajo la férula o tutela de Fonseca, considerado como el primer tratadista clásico de la semiótica por un autor tan perspicuo como Luigi Romeo²⁹. Lo que sí parece que se debe desechar es que Peirce haya conocido la obra de Poinset.

También hay coincidencia de Peirce con Fonseca en cuanto a la explicación ontológica del signo o, más bien, del acontecimiento semiótico. Peirce dice que el signo o el significar es una relación. Pero hay, según él, tres tipos de relaciones básicas: la monádica o de primeridad (que propiamente no es relación, de manera real, sino a lo sumo pensada, ya que es la relación de una cosa consigo misma), la diádica o de segundidad, basada en la anterior, y que es la relación entre dos cosas, y la triádica o de terceridad, basada en las dos anteriores y que es relación entre tres cosas, para las cuales el tercer elemento o de terceridad funge como mediador. Para Peirce, la relación de signo es justamente de terceridad; más aún, parece haber tomado la relación de representación o significación como paradigma para establecer esa relación de terceridad³⁰. Esa terceridad o tercero que sirve de mediador entre el signo y el objeto es el interpretante, o pensamiento, pues es un signo de segunda instancia que ocurre en la mente o quasi-mente del intérprete.

También Fonseca ve la estructura ontológica del signo, o del significar, como una relación, lo cual se refleja en la exposición de sus discípulos en el *Curso*

²⁸ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, II, q. 21, a. 1, B. Reiser (ed.), Marietti, Torino, 1930, p. 646a.

²⁹ L. Romeo, “Pedro da Fonseca in the Renaissance Semiotics: A Segmental History of Footnotes”, *Ars Semeiotica*, 1979 (2), p. 190 ss.

³⁰ En “Principles of Philosophy. The Reality of Thirdness”, Lowell Lecture III, de 1903, Peirce lo define así: “El significado es obviamente una relación triádica”; C. S. Pierce, *Collected Papers*, I, p. 345.

de los conimbricenses³¹. Pero es otra vez Poinset, el seguidor de Fonseca, quien parece desarrollar los principios de este maestro suyo de un modo muy similar a Peirce. Poinset pone como constitutivo formal y esencial del signo la *relación* (triádica): “La razón [o noción] de signo, formalmente hablando, consiste en una relación, no según el decir, sino según el ser”³². La relación según el ser es la que es real; la que es según el decir sólo es pensada o dicha tal. Con ella se refiere a la relación monádica, meramente reflexiva, entre una cosa y ella misma; por eso excluye de la significación la relación *secundum dici* o monádica. Tiene que ser relación diádica o triádica. Y no es solamente diádica, porque la relación de significación no se da sólo entre el signo y el significado, sino también con el pensamiento. Y es precisamente este último el que sirve como mediador entre los otros dos.

Para Peirce el interpretante es signo del término además de ser signo de la cosa. Esto puede encontrarse casi de la misma manera en los escolásticos. En algún sentido, ello parecería contradecir la teoría escolástica, pues es tanto como decir que el concepto es signo del término, lo cual parece ser a la inversa para ellos. Sin embargo, encontramos que corresponde a lo que Poinset denominaba el significado no ultimado y el significado ultimado de un signo. El significado no ultimado era la representación mental del signo mismo, por ejemplo el concepto que puedo formarme de la palabra “pared”, cuando la escucho. Y el significado ultimado es el objeto significado, en nuestro ejemplo sería la misma pared real³³.

Duns Escoto siempre fue muy apreciado por el pragmático norteamericano. Además, ese influjo escotista se refuerza a través del uso de Peirce de los Conimbricenses, ya que sobre ellos pesó como maestro Pedro da Fonseca, quien seguía más a Escoto que a Santo Tomás. A través de los conimbricenses, Fonseca ejerció su influjo sobre Peirce, al igual que influyó a través de ellos en João Poinset o Juan de Santo Tomás. Uno estaría tentado a sacar, al ver eso, una conclusión inesperada y tal vez extrema: que, en semiótica, los mejores discípulos de Fonseca, el gran clásico inicial de la teoría del signo, fueron João Poinset y Charles S. Peirce.

³¹ J. P. Doyle, “The Conimbricenses on the Relations involved in Signs”, en J. Deely (ed.), *Semiotics* (1984), pp. 567 ss.

³² Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, p. 674a.

³³ Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, pp. 746b ss.

6. La estructura de la lógica y el método

Hay otros temas en los que Peirce parece haber seguido a autores escolásticos hispánicos. Uno es el de la distinción de la lógica en *docens* y *utens*; otro es el de la distinción en cuanto tal, como método de procedimiento. Los veremos brevemente, para ir finalizando nuestro recuento de influencias de la escolástica hispánica sobre Peirce.

Por una parte, Peirce afirma: “En todo razonamiento hay, por tanto, una referencia más o menos consciente a un método general en el que hay implícito un rudimento de clasificación de argumentos como el que el lógico persigue. A esta clasificación, que antecede a cualquier estudio sistemático del tema, se la llama *logica utens* del sujeto razonante, en tanto que contrapuesta al resultado del estudio científico, que suele denominarse *logica docens*”³⁴. Esta misma concepción de la lógica puede encontrarse, por ejemplo, en Domingo de Soto y Juan de Santo Tomás, escolásticos de los siglos XVI y XVII, respectivamente, aunque no parece que Peirce los haya leído. Con todo, hubo otros caminos por los que le llegaron esas doctrinas.

Por otra parte, en el punto del método de los escolásticos, Peirce hace una interesante observación, acerca de la importancia de la distinción en la filosofía. Se decía que el método principal de los escolásticos era el argumento de autoridad (el “Magister dixit”). Peirce corrige eso y dice que, más bien, el método principal de éstos era el de la distinción, el cual no es exactamente silogístico, sino que tiene una estructura dilemática: “Es inconcebible un método que haga más énfasis en las distinciones que el método de discusión de los viejos doctores. Su receta única para cada caso de dificultad era la distinción”³⁵. Una vez establecida ésta, no había más que proceder a mostrar que las dificultades afectaban a todos los miembros de la misma salvo uno. En esto reside toda su labor de pensamiento y en esto estriba todo lo que hace de su filosofía lo que es. Sin pretender, por tanto, decir la última palabra acerca de la naturaleza de su pensamiento, al menos sí podemos decir que no era silogístico, en el sentido que ellos daban a esta expresión, ya que más que por el empleo de silogismos se caracteriza por el de formas tales como la siguiente:

³⁴ Ch. S. Peirce, “Lógica” (1901), en Ch. S. Peirce, *Escritos lógicos*, P. Castrillo (ed.), Alianza, Madrid, 1988, p. 244.

³⁵ Tal vez está pensando Peirce en el dicho de tradición escolástica: “Concede parum, nega frequenter, et distingue semper” (“Concede poco, niega frecuentemente y distingue siempre”), que se repetía frecuentemente en la Salamanca del siglo XVI.

Todo es o P o M,
 S no es M;
 \therefore S es P.

A esta forma de razonar suele llamársela disyuntiva, pero, por razones que sería demasiado prolijo explicar, prefiero llamarla dilemática”³⁶. La llama *dilemática* porque tiene en lo esencial la misma estructura que el dilema, aunque no lleva a la contradicción de cada uno de los disyuntos. Con todo, Peirce dice que, a pesar de que el dilema tenía una parte tan importante en la metodología escolástica, no hubo teorizaciones acerca de él.

7. Conclusión

Todo lo anterior nos indica que hubo una presencia notable de la escolástica hispánica en Peirce. Tanto españoles como portugueses, tanto medievales como post-medievales (o del llamado “Siglo de Oro” de la escolástica hispánica) confluyen en su obra. Algunos autores son, incluso, citados por él, como Pedro Hispano, de la escolástica hispánica medieval, y Pedro da Fonseca y los conimbricenses, de la post-medieval. De otros, solamente cabe conjeturar alguna influencia indirecta, como de San Vicente Ferrer y de Juan de Santo Tomás, sea a través de escritores tomistas que Peirce leyó, o a través de historiadores de la lógica, como Carl Prantl, que recogió tantos datos y textos en su obra, aunque era precisamente para criticarlos desde su hegelianismo (cosa que Peirce advirtió y señaló en sus lúcidos reparos a este autor).

Esto nos habla, en primer lugar, del gran aprecio que Peirce tuvo por los autores escolásticos, y, por lo mismo, de lo mucho que estimaba su lógica. Para vertebrar sus teorías semióticas y lógicas, Peirce dejó, como insuficientes, a kantianos y hegelianos, y de otras corrientes, y recurrió a los escolásticos, a los que puso, en su diálogo, a la altura de esos lógicos nuevos que surgían en su época, como Mill, Boole y De Morgan, que fueron, junto con él, los pioneros de la lógica actual. Pero también nos habla, en segundo lugar y no menos importante, de la excelencia de los filósofos escolásticos ibéricos, ya que el aprecio que les tuvo ese lógico tan eminente que fue Peirce indica la vigencia que se-

³⁶ Ch. S. Peirce, “La crítica de los argumentos” (1892), en Ch. S. Peirce, *Escritos lógicos*, p. 202.

guían teniendo sus enseñanzas en su tiempo, y creemos que la conservan para la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español*, vol. II, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.
- Alegre, Francisco Javier: *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, Typis Antonii Zattae, Venecia, 1789.
- Araújo, F. de: *Commentariorum in universam Aristotelis Metaphysicam*, en M. Beuchot (ed.), *Escolástica ibérica postmedieval. Algunas teorías del signo*, Universidad del Zulia, Maracaibo, 1995, pp. 51-99.
- Aristóteles: *Opera*, I. Bekker / O. Gigon (eds.), Walter de Gruyter, Berlin, 1961.
- Arnauld, A. / Nicole, P.: *L'art de penser. La logique de Port Royal*, edición facsimilar de la de 1662, Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt 1965, 2 vols.
- Báñez, Domingo: *Institutiones minoris Dialecticae quas Summulas vocant*, Andreas Renaut, Salmanticae, 1599.
- Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia*, Typis Haerederum Mathiae Gastii, Salmanticae, 1584.
- Scholastica Commentaria super caeteras primae partis questiones*, S. Stephanum, Salmanticae, 1588.
- Bartolache, J. I.: *Lecciones de matemáticas*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1769.
- Beltrán de Heredia, V.: *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1960.
- Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1968.
- Bendiaga, Juan Felipe de: *Errores del entendimiento humano*, Oficinas del Real y Pontificio Seminario Palafoxiano, Puebla, 1781.
- Benítez, L.: *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, UNAM, México, 1982.

- Beuchot, M.: “La filosofía del lenguaje de Pedro Hispano”, *Revista de Filosofía* (UIA), 1979 (12), pp. 215 ss.
- “Algunas ideas filosóficas aristotélico-escolásticas en la *Gramática castellana* de Nebrija”, *Anuario de Letras* (UNAM), 1993 (31), pp. 53-63.
 - “Algunos aspectos de la retórica en Fray Luis de Granada”, *La Ciencia Tomista*, 1986 (113), pp. 127-143.
 - “Antecedentes griegos y medievales del cálculo lógico”, *Tópicos* (México), 1991 (1, 1), pp. 13-23.
 - “Argumentación y falacias en la lógica de Port-Royal”, *Diánoia*, 1996 (42), pp. 169-177.
 - “Bartolomé de las Casas y las formas lógicas de la argumentación (su polémica con Sepúlveda en el resumen de Domingo de Soto)”, en A. Heredia (coord.), *Exilios filosóficos de España, Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992, pp. 421- 427.
 - “El problema de los universales en Domingo de Soto y Alonso de la Vera Cruz”, *Revista de Filosofía* (UIA), 1984 (17), pp. 249-273.
 - “La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás”, *Crítica* (UNAM), 1980 (12, 36), pp. 39-60.
 - “La filosofía del lenguaje de Pedro Hispano”, *Revista de Filosofía* (UIA), 1979 (12), pp. 215 ss.; también recogido en: *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, UNAM, México, 1981; ²1991.
 - “La filosofía en el México colonial”, en G. Marquínez Argote / M. Beuchot (dirs.), *La filosofía en la América colonial*, El Búho, Bogotá, 1996, pp. 21-52.
 - “La materia y la substancia material en Ockham”, en L. Benítez / J. A. Robles (comps.), *El concepto de materia*, Colofón, México, 1992, pp. 9-20.
 - “La semántica en la lógica de Domingo de Soto”, en *Actas del I Encuentro Hispano-Mexicano de Filosofía*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1986, pp. 191-210.
 - “La teoría semántica medieval de la suposición”, en E. González Ruiz (ed.), *Filosofía y cultura medievales*, UAM, México, 1988, pp. 42-51.
 - “Los universales: actualidad e importancia del problema”, en L. Benítez Grobet (ed.), *Historia de la filosofía*, UNAM / Porrúa, México, 1987, pp. 17-28.
 - “Retórica y filosofía en fray Luis de Granada” en A. García del Moral y U. Alonso del Campo (comps.), *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo*, vol. I, Universidad de Granada, Granada, 1993, pp. 489-500.

- “Signo y semiótica en el siglo de oro español”, en C. González Ochoa (comp.), *Filosofía y semiótica. Algunos puntos de contacto*, UNAM, México, 1997, pp. 71-91.
- “Some Examples of Logic in New Spain (Sixteenth-Eigtheenth Century)”, en I. Angelelli / M. Cerezo (eds.), *Studies on the History of Logic, Proceedings of the III Symposium on the History of Logic*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1996, pp. 215-228.
- “Un libro de texto para la Nueva España: la Lógica de Domingo de Soto”, *Revista de Filosofía (UIA)*, 1988 (21), pp. 152-167.
- Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*, UNAM, México, 1987.
- El problema de los universales*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1981; Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2^a 1997.
- Elementos de semiótica*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1979.
- Estudios sobre Peirce y la Escolástica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.
- Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, UNAM, México, 1996.
- Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1996; edición en inglés, *The History of Philosophy in Colonial Mexico*, The Catholic University of America Press, Washington, 1998.
- Humanismo novohispano*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.
- Interpretación y realidad en la filosofía actual*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996.
- Juan de Santo Tomás. Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*, UNAM, México, 1992.
- La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1981; México, 1991, 2^a edición corregida y aumentada.
- La filosofía en México. Problemas teóricos e históricos*, UNAM, México, 2011.
- La semiótica: Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

- Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*, UNAM, México, 1986.
- Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación*, Hergué / Ceasga, Huelva, 2011.
- Pensamiento filosófico de San Vicente Ferrer*, Colecció Sant Vicent Ferrer, Ajuntament de Valencia, Valencia, 1995.
- Signo y lenguaje en la Edad Media*, UNAM, México, 1993.
- Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, UNAM-Ítaca, México, 42009.
- Implicación, falacia y argumento*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1997.
- Beuchot, M. / González Ruiz, E.: “Las falacias de petición de principio en la lógica de Fray Alonso de la Vera Cruz”, *Noua Tellus*, 1985 (3), pp. 221-233.
- Ensayos sobre teoría de la argumentación*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato (México), 1993.
- Beuchot, M. / Iñiguez, J.: *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, UNAM, México, 1990.
- Bochenski, I. M.: *Lógica y ontología*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1975.
- Boh, I.: “A 15th Century Systematization of Primary Logic”, en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, vol. 5, UNAM, México, 1964, pp. 47-57.
- Brufau Prats, J.: *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1960.
- Burkhardt, H.: “Modaltheorie und Modallogik in der Scholastik und bei Leibniz”, *Anuario Filosófico*, 1983 (16, 1), pp. 273-291.
- Bursill-Hall, G. L.: *Speculative Grammars of the Middle Ages*, Mouton, The Hague / Paris, 1971.
- Ceñal, R.: “Alejandro de Alejandría: su influjo en la metafísica de Suárez”, *Pensamiento*, 1948 (4), pp. 91-112.
- Chisholm, R.: *Person and Object: a Metaphysical Study*, George Allen and Unwin, London, 1976.
- Conimbricenses: *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, apud Horatium Cardon, Lugduni, 1600.
- Cruz, San Juan de la: *Vida y obras*, BAC, Madrid, 1955.
- Descartes, R.: *Oeuvres*, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), Vrin, Paris, 1897-1910.
- Discours de la méthode*, Texto y comentario de E. Gilson, Vrin, Paris, 1947.

- Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito: *Academias Filosóficas*, Felipe Zúñiga y Ontiveros, México, 1774.
 –*Elementa Recentioris Philosophiae*, Lic. José de Jáuregui, México, 1774; traducción castellana B. Navarro, UNAM, México, 1963.
- Diego Carro, V.: *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1944.
- d’Ors, A.: “Petrus Hispanus, O.P. auctor summularum”, *Vivarium*, 1997 (35, 1); edición castellana en: *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 2001 (19), pp. 243-291.
 –“Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum (II). Nuevos documentos y problemas”, *Dicenda: Cuadernos de filología hispánica*, 2007 (25), pp. 139-180.
 –“Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum (III). ‘Petrus Alfonsi’ or ‘Petrus Ferrandi’?”, *Vivarium*, 2003 (41, 2), pp. 249-303.
 –“Petrus de Cruce Hispanus Portugalensis”, *Analise*, 2001 (22), pp. 109-145.
 –“Gometius Hispanus Ulixbonensis O. F. M. (†1513)”, *Analise*, 2002 (24), pp. 69-118.
- Doyle, J. P.: “The *Conimbricenses* on the Relations involved in Signs”, *Semiotics*, 1984, pp. 567-576.
- Domingo de Soto: *De dominio*, J. Brufau Prats (ed. y trad.), Universidad de Granada, Granada, 1964.
 –*Tratado de la justicia y el derecho*, J. Torrubiano Ripoll (trad.), Ed. Reus, Madrid, 1922, 2 vols.
- Duns Escoto, J.: *Opera*, Ludovicum Vivés, Parisiis, 1897.
- Fabro, C.: “Una fonte antitomista della metafisica suareziana”, *Divus Thomas*, 1947 (50), pp. 57-71.
- Ferrer, V.: *Tractatus de suppositionibus*, J. A. Trentmann (ed.), Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstat, 1977.
- Fonseca, P. da: *Institutionum dialecticarum libri octo*, J. Ferreira Gomes (ed.), Universidade de Coimbra, Coimbra, 1964.
- Fraile, G.: *Historia de la filosofía*, III: *Del Humanismo a la Ilustración*, BAC, Madrid, 1966.
- Frege, G.: *Estudios de semántica*, U. Moulines Ariel, Barcelona, ²1973.
 –*Escritos lógico-semánticos*, C. R. Luis y C. Pereda (trads.), Tecnos, Madrid, 1974.
- Gallegos Rocafull, J. M.: *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 1951.

- García Cuadrado, J. A.: “La obra filosófica y teológica de Domingo Báñez (1528-1604)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1998 (7), pp. 209-227.
- Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- Geach, P. Th.: *A History of the Corruptions of Logic*, University of Leeds Press, Leeds, 1966.
- Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Cornell University Press, Ithaca / London, 1970.
- Gilson, É.: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1930.
- Grabmann, M.: “De Thoma Erfordiensis, auctore Grammaticae quae Joanni Duns Scoti adscribitur, speculativa”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 1922 (15), pp. 273-286.
- “El desarrollo histórico de la filosofía y lógica medievales del lenguaje”, *Sapientia*, 1948 (3), pp. 11-22.
- Filosofía medieval*, Labor, Barcelona, 1949 (reimpr.).
- Granada, L. de: *Introducción al símbolo de la fe*, J. M. Balcells (ed.), Bruquera, Barcelona, 1984.
- Obras de Fr. Luis de Granada: de la Orden de Santo Domingo*, Imp. de la Viuda e Hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906, 14 volúmenes.
- Selección de la *Introducción al símbolo de la fe*, en Pedro Salinas: *Maravilla del mundo*, Primavera y flor, Colección popular de clásicos españoles, Editorial Séneca, México, 1940.
- Introducción al Símbolo de la fe*, Herederos de Matías Gast, Salamanca, 1583.
- Obras*, P. Cuervo (ed.), Fuentenebro, Madrid, 1906-1908, volúmenes V-IX.
- Guevara y Basozábal, A. de: *Institutionum Elementarium Philosophiae*, Paulus Junchius, Roma, 1796.
- Definitiones et Epitome Doctrinae que in Institutionibus Elementariis Philosophiae a D. Andrea de Guevara editis continentur. I: Logica. Cosmologia. Psychologia. Theologia Naturalis. II: Elementa Matheseos. Physicae Generalis et Particularis. III: Definitiones... quae Ethica, sive Philosophia Morali, Institutionum Philosophicarum Francisci Jacquier continentur*, Leo Amarita, Madrid, 1826.
- Pasatiempos de cosmología*, J. I. Palencia (ed.), Gobierno del Estado de Guanajuato / Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 1982.

- Gutiérrez Vega, L.: “Domingo Báñez, filósofo existencial”, *Estudios Filosóficos*, 1954 (4), pp. 83-114.
- Huerga, A.: *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1988.
- Junco de Meyer, V.: *Gamarra o el eclecticismo en México*, FCE, México, 1973.
- Las Casas, Bartolomé de: *Tratados*, L. Hanke (ed.), FCE, México, 1941.
- Historia de las Indias*, A. Millares Carlo (ed.), FCE, México, 1951.
 - Del único modo de llamar a los pueblos a la verdadera religión*, A. Millares Carlo (ed.), FCE, México, 1942.
 - Apologética historia sumaria*, E. O’Gorman (ed.), UNAM, México, 1967
 - De regia potestate*, L. Pereña (ed.), CSIC, Madrid, 1969.
 - Obras completas*, Alianza, Madrid, 1985 ss.
- Leibniz, G. W.: *Die philosophischen Schriften*, C. J. Gerhardt (ed.), Olms, Hildesheim, 1960.
- Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, M. Beuchot (introducción, traducción y notas), Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México, 1986.
 - “Lettre à R. de Montmort” (10 de enero de 1714), en G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, vol. III, C. J. Gerhardt (ed.), Olms, Hildesheim, 1960.
 - Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades (1686)*, M. Beuchot y A. Herrera Ibáñez (introducción y traducción), Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1986.
- Lukasiewicz, J.: *Aristotle’s syllogistics from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1951.
- Mackenzie, J.: “The Confirmation of a Conjecture of Peter of Spain”, *Journal of Philosophical Logic*, 1984 (13), pp. 35-47.
- Mayagoitia, D.: *Ambiente filosófico en la Nueva España*, Ed. Jus, México, 1945.
- Michael, E.: “Peirce’s Earliest Contact with Scholastic Logic”, *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, 1976 (12), pp. 47-48.
- Muñoz Delgado, V.: “Domingo Báñez y las sùmulas en Salamanca a fines del siglo XVI”, *Estudios*, 1965 (21), pp. 3-20.
- Muralt, A. de: “La doctrine médiévale des distinctions et l’intelligibilité de la philosophie moderne (II)”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1980 (112), pp. 217-240.

- Murphey, M. G.: *The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961.
- Navarro, B.: *La introducción de la filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México, 1948.
- Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México, 1964.
- Nebrija, A. de: *Aelii Antonii Nebrissensis De Institutione Grammaticae libri quinque, novissime quam plurimis quae aliis in editionibus irrepserant, mendis accurate expurgati pristinamque ferme ad puritatem resituti D. Pet. Del Campo y Lago, Philosophiae ac sacrae Theologiae ex-professor nunc litt. hum. mod. Necnon regiae lat. Matrit. acad. Socio*, undecima editio, Librería de Ch. Bouret, París / México, 1892.
- Gramática de la lengua castellana*, A. Quilis (ed.), Editora Nacional, Madrid, 1984 (2a. ed.).
- Ockham, G. de: *Suma de lógica*, cap. 76, A. Flórez (trad.), Norma, Bogotá, 1994.
- Osorio, I.: *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, UNAM, México, 1988.
- Pacho, E.: *Iniciación a S. Juan de la Cruz*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1982.
- San Juan de la Cruz. Proyecto espiritual*, CEHVAC-Progreso, México, 1990.
- Pedro Hispano: *Summulae logicales*, I. M. Bochenski (ed.), Marietti, Torino / Roma, 1947.
- Tractatus, called afterwards Summule logicales*, L. M. de Rijk (ed.), Van Gorcum, Assen, 1972.
- Tratados, llamados después sùmulas de lógica*, trad. M. Beuchot, UNAM, México, 1986.
- Peirce, Ch. S.: *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne / P. Weiss / A. W. Burks (eds.), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1931-1958.
- Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, Dover, New York, 1955.
- Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6, M. H. Fisch et al. (eds.), Indiana University Press, Bloomington, 1982 ss.
- Obra lógico-semiótica*, A. Sercovich (ed.), Taurus, Madrid, 1987.
- “Lógica” (1901), en el mismo, *Escritos lógicos*, P. Castrillo (ed.), Alianza, Madrid, 1988.
- Piccardo, L. J.: “Dos momentos en la historia de la gramática: Nebrija y Bello”, *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, 1949 (4), p. 92-114.
- Pinborg, J.: *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Arne Frost / Hansen, Kopenhagen, 1967.

- Logik und Semiotik im Mittelalter*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1972.
- Prior, A. N.: *Past, Present and Future*, Clarendon Press, Oxford, 1967.
- Queraltó Moreno, R. J.: *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1976.
- Redmond, W. / Beuchot, M.: *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, UNAM, México, 1988.
- Rijk, L. M. de: “‘Significatio’ y ‘suppositio’ en Pedro Hispano”, *Pensamiento*, 1969 (25), pp. 225-234.
- Robles, O.: *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1950.
- Rodis-Lewis, G.: “Descartes aurat-il eu un professeur nominaliste?”, *Archives de Philosophie*, 1971 (34), pp. 37-46.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, L. E.: *La formación universitaria de Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1992.
- Romeo, L.: “Pedro da Fonseca in the Renaissance Semiotics: A Segmental History of Footnotes”, *Ars Semeiotica*, 1979 (2), pp. 190-217.
- Rosier, I.: *La grammaire spéculative des modistes*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1983.
- Rubio, Antonio: *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam*, Alcalá, 1603; Colonia, 1610, 1613.
- Logica Mexicana... hoc est Commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis Dialecticam*, Colonia, 1605.
- Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu...*, Valencia, 1606.
- Commentaria in libros Aristotelis de coelo et mundo*, Colonia, 1617.
- Commentaria in libros Aristotelis de ortu et interitu*, Colonia, 1619.
- Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae Philosophorum Principis de Anima*, Alcalá, 1611.
- Sainz-Rodríguez, P.: *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.
- Sajonia, A. de: *Perutilis Logica*, IIIa pars, c. 21; A. Muñoz (ed.), UNAM, México, 1988.
- Santo Tomás, J. de: *Ars Logica*, B. Reiser (ed.), Marietti, Turín, 1930.
- Juan de Santo Tomás: Teoría aristotélica de la ciencia*, UNAM, México, 1993.
- Cuestiones de lógica*, M. Beuchot (introducción, traducción y notas), UNAM, México, 1987

- Compendio de lógica*, M. Beuchot (introducción, traducción y notas), UNAM, México, 1986.
- De los signos y los conceptos*, M. Beuchot (introducción y traducción), Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1989.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de: *Libra astronómica y filosófica*, Herederos de la Vda. de Bernardo Calderón, México, 1960; B. Navarro, UNAM, México, 1984.
- Teatro de virtudes políticas*, Vda. de Bernardo Calderón, México, 1680.
- Tomás de Aquino: *Opúsculos selectos*, introducción y selección de M. Beuchot, Colección Cien del mundo, Secretaría de Educación Pública, México, 1986.
- Tomás de Erfurt: *Grammatica Speculativa*, G. L. Bursill-Hall (ed.), Longman, London, 1972.
- Tomás de Mercado, *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani*, Hernandus Diaz, Hispalis, 1571; *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, M. Beuchot (trad. e intr.), Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1986.
- In Logicam magnam Aristotelis commentarii*, Hernandus Diaz, Hispalis, 1571.
- Suma de tratos y contratos*, Matías Guast, Salamanca, 1569; Fernando Díaz, Sevilla, 1571 y 1578; N. Sánchez Albornoz (ed.), Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1977.
- Trabulse, E.: *Ciencia y religión en el siglo XVII*, El Colegio de México, México, 1974.
- Vasco de Quiroga: *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán*, en F. Miranda / G. Briseño (eds.), *Vasco de Quiroga: educador de adultos*, CREFAL - Colegio de México, Pátzcuaro, 1984.
- Información en derecho*, C. Herrejón (ed.), SEP, México, 1985.
- Vega Reñón, L.: *Una guía de historia de la lógica*, UNED, Madrid, 1996.
- Vera Cruz, A. de la: *Recognitio summularum*, Ioannes Paulus Bricensis, Mexici, 1545.
- Dialectica resolutio*, Ioannes Paulus Brissensis, Mexici, 1554; Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1945, con reproducción facsimilar de la edición de 1554.
- Physica speculatio*, Ioannes Paulus Brissensis, Mexici, 1557.
- Libro de los elencos sofisticos*, introducción, traducción y notas de M. Beuchot, Instituto de Investigaciones Filológicas / Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1989.

- Del cielo*, M. Beuchot (trad.), colaboraciones de R. Heredia Soriano, A. Velasco Gómez y M. A. Moreno Corral; M. P. Ramos Lara (coord.), Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- De decimis*, México, 1555-1557, editado por E. J. Burrus, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Institutum Historicum Societatis Jesu, Rome / St. Louis, Mo. / Tucson, Ariz., 1968-1976, t. IV.
- De dominio infidelium et iusto bello*, México, 1554-1555; reeditado por E. J. Burrus, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, t. V.
- Speculum coniugiorum*, Ioannes Paulus Brissensis, Mexici, 1556; *Espejo de los cónyuges*, C. Ponce (trad.), Y. Medina (notas y comentario), Los libros de Homero, México, 2007.
- Vives, J. L.: “Contra los seudodialécticos”, en *Obras completas*, t. II, Aguilar, Madrid, ²1962, pp. 293-315.
- VV.AA.: *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, apud Horatium Cardon, Lugduni, 1600.
- Wallace, W. A.: “Reinterpreting Galileo on the Basis of His Latin Manuscripts”, en W. A. Wallace (ed.), *Reinterpreting Galileo*, The Catholic University of America Press, Washington, 1986, p. 3-28.
- Xirau, R.: *Genio y figura de sor Juana*, Eudeba, Buenos Aires, ²1970.
- Zilli, J. B.: *Introducción a la psicología de los Conimbricenses y a su influjo en el sistema cartesiano*, Editora Xalapeña, Xalapa (México), 1960.
- Zumárraga, J. De: *Pareceres sobre la esclavitud*, en C. Herrejón (ed.), *Textos políticos en la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M^a CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amicitia*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Llull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M^a IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

A la att. de M^a Idoya Zorroza / Línea Especial de Pensamiento Clásico Español /Universidad de Navarra
31080 Pamplona España / Tel. 948 42 56 00 (ext. 2932) / Fax. 948 42 56 36 / e-mail: izorroza@unav.es