PEDRO HISPANO

TRACTATUS

llamados después

SUMMULE LOGICALES

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PEDRO HISPANO

TRACTATUS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Colección: Estudios Clásicos
Director: Dr. León Olivé
Secretaria: Mtra. Corina Yturbe

PEDRO HISPANO

(Petrus Hispanus Portugalensis)

TRACTATUS

llamados después

SUMMULE LOGICALES

Primera edición crítica basada en los manuscritos e introducción de

L. M. De Rijk

Traducción castellana de

Mauricio Beuchot

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México, 1986

Título original en inglés:
Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis)
TRACTATUS, *called afterwards Summule Logicales*
Editada por Van Gorcum & comp; B. V. Assen 1972

Primera edición en español: 1986

DR © 1986, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria 04510, México, D. F.
Dirección General de Publicaciones
Impreso y hecho en México

ISBN 968-837-408-3

PREFACIO

Durante mucho tiempo se dejó sentir la necesidad de una edición crítica de las *Opera logicalia* de Pedro Hispano. La presente edición del compendio de lógica de Pedro, los *Tractatus,* que gozaron posteriormente de un alto renombre bajo el título de *Summule logicales,* pretende satisfacer, en parte, esa necesidad. Espero que la edición de los *Syncategoreumata* de Pedro le siga dentro de pocos años.

El laborioso trabajo editorial fue preparado por una serie de estudios sobre el texto genuino de los *Tractatus;* estudios que han sido publicados en nuestra revista VIVARIUM (para los títulos, véase la lista de *Libros y artículos citados,* añadida a la *Introducción*). Las extensas investigaciones en las que descansan tales estudios han convencido al presente editor una vez más (i) de que muy pronto aparecieron interpolaciones en el texto de Pedro y (ii) de la relativa inferioridad del único manuscrito (*Vat. Reg. Lat.* 1205, nuestro MS V) utilizado por el Padre I. M. Bochenski para su edición escolar de la obra.

La presente edición ha sido hecha con base en varios de los manuscritos más antiguos, entre los cuales, los que hemos designado como *A H E* y *R C* parecen ser los testimonios más fidedignos.

El estudio introductorio sobre la vida de Pedro está tomado de VIVARIUM 8 (1970), con unas cuantas correcciones y añadiduras. Los demás tópicos de la *Introducción* ciertamente no pretenden un tratamiento exhaustivo de los problemas involucrados, y sólo intentan ser de alguna utilidad para la investigación ulterior.

Deseo agradecer a todos aquellos que han contribuido a la realización de este libro. Estoy en gran deuda con los curadores de las colecciones de manuscritos de muchas bibliotecas, especialmente las de Aviñón, Córdoba, Ivrea, Milán y la Ciudad del Vaticano. La señora Dvorah Gil-Günzburger ha sido muy amable al purificar de barbarismos y corregir otras ofensas a la lengua inglesa en mi escrito, por lo cual le estoy sumamente agradecido. Las faltas que aún queden son, por supuesto, mías. La señorita H. B. C. Wessels dedicó mucha energía y tiempo en mecanografiar con extremo cuidado, una y otra vez, el texto latino y el aparato crítico.

Mis reconocimientos finales son también muy importantes. La Organización Neerlandesa para la Promoción de la Investigación

Pura (Z.W.O.) ha sido generosa al brindar los medios financieros que hicieron posible la publicación de esta obra. Por último, deseo agradecer al editor y a sus asistentes por la exactitud y el gran cuidado que pusieron en la publicación.

De R.

INTRODUCCIÓN

1. EL PAPA JUAN XXI (PEDRO HISPANO) COMO EL AUTOR DE LAS LLAMADAS *Summule Logicales*

Antes de intentar sintetizar la vida del autor de las llamadas *Summule,* debería responderse una cuestión preliminar de la mayor importancia: ¿es el autor idéntico a Pedro Hispano (Petrus Hispanus), quien en 1276 llegó a ser Papa con el nombre de Juan XXI? Y aún se puede añadir la pregunta alterna de si el famoso lógico fue o no dominico, como algunas veces se ha sostenido.

En cuanto al último problema, Heinrich Denifle publicó[1] en 1886 un catálogo de escritores dominicos *(Tabula scriptorum Ordinis Predicatorum)* que había descubierto en la Abadía de Stams (Austria). Este catálogo, que debe haberse compuesto antes del año 1311,[2] contiene la siguiente ficha:

nr. 63: Fr(ater) Petrus Alfonsi hyspanus scripsit summalas (!) logicales.[3]

Es verdad que, ya en 1889, Denifle rechazó explícitamente esta atribución[4] y se adhirió al punto de vista comúnmente mantenido antes, esto es, que el Papa Juan XXI fue el autor de las *Summule.* En los años de 1930, sin embargo, la atribución a Petrus Alfonsi O.P., tal como aparecía en el Catálogo de Stam, encontró un obstinado defensor en el padre H.-D. Simonin O.P.[5] De acuerdo con Simonin,[6] este Petrus Alfonsi era el que, según una tradición local, aún viva en el siglo diecisiete y basada en una inscripción hallada en el claustro, perteneció al convento de Estella en Navarra (entre Pamplona y Logroño). De hecho, la información brindada por el Catálogo de Stams

[1] Ver Heinrich Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens,* en: Archiv für Literatur — und Kirchengeschichte II (1886), pp. 165-248.

[2] Ver P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin* (Fribourg, Suisse, 1910), pp. 87-90. Una nueva edición de este catálogo, junto con otros dos catálogos, fue hecha por G. Meerseman O.P., *Laurentii Pignon Catalogi et Chronica. Accedunt Catalogi Stansensis et Uppsalensis Scriptorum O.P.,* cura G. Meerseman O.P. en: Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica Vol. 18, Roma, 1936.

[3] *Loc. laud.,* p. 233. El MS. *B* (Toulouse, *Munic.* 488 (91)) añade: *que comuniter traduntur pueris.*

[4] Ver H. Denifle-E. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I (París 1889), p. 541, n. 1.

[5] H. D. Simonin O.P., *Les* "Summulae logicales" *de Petrus Hispanus* en: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 5 (1930), pp. 267-278; el mismo, *Magister Petrus Hispanus O.P.* en: Archivum Fratrum Praedicatorum 5 (1935), pp. 340-343.

[6] *Op. cit.,* p. 268.

ha sido repetida, y probablemente copiada de allí, por otros dos catálogos.[7] Además, Luis de Valladolid, el escritor dominico del siglo quince, aporta mayor información sobre el tema. Sus *Tabulae* contienen el siguiente pasaje acerca del *frater Petrus Hispanus*:[8]

nr. 12: Frater Petrus Hispanus, de natione Castelle, scripsit summam logicalem, que [...] ut communiter *Tractatus* nuncupatur, in quo libro viam facilem ad dialecticam acquirendam invenit ac tradidit. Item dictavit et composuit eleganter hystoriam et totum officium beati Dominici, patris nostri.[9]

Aquí el famoso lógico es identificado con el autor de la *Legenda sancti Dominici*. Pues bien, tal autor fue el padre Petrus Ferrandi Hispanus, quien murió entre 1254 y 1259 (probablemente en una fecha tan temprana como 1254)[10] y, así, Luis coloca la vida de nuestro lógico en la primera mitad del siglo trece.

Debería notarse que esta fecha de ninguna manera encaja con la fecha de las *Summule logicales* supuesta por Simonin,[11] el cual colocó la obra en un círculo de dominicos y la fechó en los últimos años del siglo trece o en los comienzos del catorce.

Siguiendo a Nicolão Antonio, que ya en 1788 rechazaba el que Pedro Hispano hubiera sido el autor de las llamadas *Summule logicales*,[12] Simonin también aludió a un manuscrito[13] de la Biblioteca

[7] Laurentius Pignon O.P., *Catalogus fratrum qui claruerunt doctrina*, editado por P. G. Meerseman, mencionado arriba, p. XI, n. 2. (nr. 91: Frater Petrus Alfonsi Hispanus scripsit summulas logicales, quae communiter traduntur pueris). La misma entrada, sin la añadidura (*quae* etc.), se encuentra en un catálogo del convento de Santa Ana en Praga, que fue descubierto por Auer: Ver P. Auer O.S.B., *Ein neuaufgefundener Katalog der Dominikanerschriftsteller*, en: Institutum historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae. Dissertationes historicae, fasc. II, Lutetiae Parisiorum 1933, p. 107.

[8] Ver también abajo, pp. XXII-XXVI.

[9] *Chronica*, ed. M. Canal (Roma 1932), p. 39. Ver también H. C. Scheeben, *Die Tabulae Ludwigs von Valladolid im Chor der Predigerbrüder von St. Jacob in Paris*, en: Archivum Fratrum Praedicatorum 1 (1931), [pp. 223-263], p. 255.

[10] Ver H. Chr. Scheeben, *Petrus Ferrandi*, en: Archivum Fratrum Praedicatorum 2 (1932), [pp. 329-347], p. 331. H.-M. Laurent, *Legenda sancti Dominici auctore Petro Ferrandi*, en: Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica, 16 (Roma 1935), Introducción, [pp. 195-260], pp. 197-198.

[11] *Op. cit.*, p. 276.

[12] Nicolão Antonio, *Bibliotheca hispanica vetus*, Roma 1696, II, pp. 52-54. A su opinión se adhirió Echard; ver Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, París 1719, I. pp. 485-486. Cierto, Antonio y Echard, que sólo tuvieron conocimiento del catálogo más bien tardío de Laurent Pignon, no consideran fidedigna la atribución a Pedro Alfonsi hecha por Pignon. Sólo rechazaron que el Papa fuera su autor, ya que las *Summule* no son mencionadas en la lista de obras de Juan XXI dada por Tolomeo de Lúcca en su *Historia ecclesiastica*, y a causa del carácter médico de las obras que era atribuidas a este Papa.

[13] Simonin no conoció la clasificación de este manuscrito (por no decir que no

Catedralicia de Sevilla (España) que contiene un comentario sobre lo que ahí se llama la primera parte de las *Summule*, el cual tiene este *explicit:*

Et in hoc terminatur lectio et per consequens totus liber Bartholomei super primam partem *Magistri Petri Hispani de ordine predicatorum.*[14]

Por lo demás, la prueba que da este manuscrito para designar como autor a un dominico llamado Petrus Hispanus[15] no es la única. Hay una nota que puede encontrarse en un manuscrito del siglo quince en Erfurt, Amploniana F.263 (f. 29ᵛ):

iste sunt sumule *fratris* P.H. que possunt dici flos ortus libri Aristotilis.

Compárese con el manuscrito de Berlín *Lat. Qu.* 87 (que data de 1463):

f. 63ʳ: Et sic est finis textus sumularum magistri Petri Hispani *ordinis predicatorum.*

Seguramente la tradición de que algún dominico fue el autor de las *Summule* es mucho más antigua que el siglo quince. Yo he encontrado en la Biblioteca Provincial de Tarragona (España) una copia del comentario de Guillermo Arnaldi a las *Summule* con el siguiente explicit, escrito por la misma mano que escribió la obra:

Expliciunt glosule supra tractatus *magistri petri yspani de ordine predicatorum;* quas glosulas composuit magister guillermus arnaldi regens Tolose in artibus. // et dicte glosule sunt bernardi demarroncules ōnes (?), quas ipsemet scripsit.[16]

Este manuscrito perteneció a la biblioteca de la Abadía Cisterciense de Santes Creus, cerca de Tarragona, y fue escrito en el sur de Fran-

tuvo conocimiento alguno de él), ni tampoco Antonio. Esto es característico, de hecho, de la falta de cuidado científico de Simonin, y aun de su manera deshonesta de tratar a los lectores, a quienes descaradamente señala (*op. cit.*, p. 270): "Le manuscrit est, parait-il, assez ancien". He encontrado este manuscrito, que parece datar de la segunda mitad del siglo catorce, durante mi visita a algunas bibliotecas españolas en el otoño de 1968. Ver también la siguiente nota.

[14] Sevilla, Biblioteca Capitular Colombina, cod. 7-7-7 (R. 12. 479), f. 165ʳᵃ. Esta obra es la que he llamado: *Glose Salamantine.* Ver abajo, p. XIV.

[15] Debería recalcarse que en ningún manuscrito de hacia 1300 que yo conozca de las *Summule* el autor es llamado *Petrus Alfonsi.*

[16] Bibl. Prov. cod. 27, f. 51ʳᵇ. Ver L. M. de Rijk, *On the Genuine Text of Peter of Spain's* Summule logicales. IV. The *Lectura Tractatuum* by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1238-44) en: VIVARIUM 7 (1969), [pp. 120-162], p. 121.

cia, probablemente en Tolosa, alrededor de 1280,[17] según yo supondría.

Se tiene que recalcar, sin embargo, que el propio comentario da (f. 1ra) como título de la obra de Pedro: *Incipiunt tractatus magistri p. hispani,* sin añadir *de ordine predicatorum.* Podemos concluir de esto que Guillermo Arnaldi tuvo ante sus ojos un manuscrito de las *Summule* que no llamaba dominico a Pedro.

El anónimo autor (o redactor, presumiblemente un tal maestro Bartholomeus) del comentario que he titulado *Glose Salamantine,*[18] que data del siglo catorce, si no es que del siglo trece, da el mismo título a Petrus Hispanus y parece haber leído la añadidura *de ordine predicatorum* en su copia de las *Summule:*

Glose Salamantine: Compilativa (*sc.* causa) fuit *magister petrus Ispanus de ordine predicatorum.* Qui videns magnam dificultatem in logica hoc opusculum sub brevi compendio compilavit <. . .> Ad sextum: 'quis titulus?', dicitur iste esse: *Incipiunt tractatus editi a magistro petro yspano de ordine predicatorum;* qui videns magnam dificultatem in logica hoc opusculum ad utilitatem et introductionem clericorum novelorum sub brevi compendio compilavit.[19]

El dominico Felipe de Ferrara (primera mitad del siglo catorce), que escribió un comentario a algunos tratados de las *Summule,* conservado en la Biblioteca Vaticana, *Vat. Lat.* 3043, ff. 80ra-108^{vb}, menciona[20] al *magister Petrus Hispanus* como la *causa efficiens* de las *Summule,* pero en el título de la obra dice que Pedro había sido *después* un dominico:

f. 80^{ra-rb}: Causa efficiens fuit magister Petrus Yspanus qui hunc librum composuit . . . (80^{rb}) . . . Libri titulus talis est: *Incipiunt tractatus magistri Petri Yspani, qui fuit postea de ordine fratrum predicatorum.*

Finalmente, se puede mencionar el manuscrito *Ripoll* 216, escrito por varias manos y que data aproximadamente de 1300. Contiene una copia bastante buena de las *Summule,* y da el siguiente colofón,

[17] Ver el estudio mencionado en la nota precedente, p. 120.

[18] Ver L. M. de Rijk, *On The Genuine Text of Peter of Spain's* Summule logicales. V. *Some Anonymous Commentaries on The* Summule *Dating From The Thirteenth Century* en: VIVARIUM 8 (1970), [pp. 10-55], pp. 41-49.

[19] Ver *Ibid.,* p. 46. Simonin, siguiendo a Nicolão Antonio, se refiere al *explicit* de la copia de Sevilla de esta obra.

[20] f. 80ra: Incipiunt rationes tractatuum secundum fratrem Phylippum. Ferr. ord. pred. DIALECTICA etc. In principio istius libri et cuiuscumque libri quatuor cause assignantur. Primo que sit causa efficiens . . . *etc.* — En el f. 108^{vb} se encuentra el siguiente colofón, en escritura para ser leída en un espejo: Qui scriscit (!) scribat semper cum domino vivat. Vivat in celis Philippus nomine felix.

escrito por la misma mano que escribió la obra (f. 54^{rb}): *Expliciunt tractatus magistri petri ispani de ordine predicatorum.*[21]

La única conclusión que una filología sensata puede extraer de todo esto es que, desde la década del 1280 hasta el siglo quince, Pedro Hispano, el autor de las llamadas *Summule logicales,* fue a veces considerado miembro de la Orden Dominicana. Debe recordarse que no hay un solo manuscrito que aporte evidencia sobre el hecho de que su autor haya sido un tal Petrus Alfonsi,[22] de modo que la tesis específica de Simonin, en términos de que *este* dominico fue el autor, carece de base en los manuscritos.

Sin embargo, otra prueba de peso puede aducirse en apoyo del punto de vista tradicional de que el Petrus Hispanus que después llevó la tiara fue el autor de las *Summule.* Ya que el Papa Juan XXI ciertamente fue un sacerdote secular,[23] la identificación implica un absoluto rechazo de cualquier miembro de una orden religiosa como autor de la obra.

Primeramente, el Padre M.-H. Laurent O.P. ha señalado[24] ciertas crónicas, todas las cuales son anteriores al Catálogo de Stams y dan evidencia en favor de la tesis de que el autor fue el mencionado Papa. Una de ellas contiene incluso una aserción explícita de que Juan XXI fue el autor del famoso tratado de lógica. En 1297, más o menos catorce años antes de que el Catálogo de Stams fuera compuesto, el cronista Ricobaldo de Ferrara publicó su *Historia de los Pontífices Romanos,* en la cual se asevera explícitamente que el mencionado Papa fue el autor:

Johannes XXI, natione Hispanus, sedit menses VIII, dies I, et cessavit[25] menses VII, dies VII. Hic electus fuit Cardinalis a Gregorio X. Hic magnus

[21] Barcelona, *Archivo de la Corona de Aragón,* cod. Ripoll 216.

[22] Ver arriba, p. XIII, n. 15.

[23] Así, al enumerar a cuatro cardenales ordenados por el Papa Gregorio X, Ricobaldo de Ferrara menciona explícitamente (*Historia Imperatorum* ap. Muratori, *Rerum italicarum scriptores* IX, col. 140) la pertenencia de Pedro de Tarantasia y de San Buenaventura, respectivamente, a la Orden Dominicana y a la Franciscana, mientras que falta una mención de este tipo en el caso de Pedro Hispano: Hic Gregorius praestantes quatuor sapientia viros secundum eius opinionem et consilium captum ad cardinalatum adscivit, quorum consilio agebatur, sc. quemdam magistrum in Ordine Praedicatorum (sc. Pedro de Tarantasia O.P.), qui sibi in papatu successit (como Inocencio V), magistrum Ordinis Minorum fratrem Bonaventuram de Bagnareto, magistrum Petrum Hispanum, qui mox papatu est functus dictus Johannes XXI, et quartum alium virum scientia aeque persimilem. Véanse más detalles abajo, pp. XLII y XLIII, n. 107.

[24] M.-H. Laurent, *Maître Pierre d'Espagne fut-il Dominicain?* en: Divus Thomas 39 (1936), [pp. 35-45], p. 40 ss.

[25] cessavit = vacavit (*sc.* sedes papalis).

Magister in scientiis plus delectabatur quam omnibus reliquis in negotiis. Cui nomen fuit Magister Petrus Hispanus qui *Tractatus* in logica composuit.[26]

Atención especial merece el hecho de que Ricobaldo menciona aquí las *Summule* con su título original: *Tractatus*.[27] Los demás testimonios aducidos por Laurent en apoyo de que ese Papa fue el autor del famoso tratado, ciertamente son de menor importancia, pues sólo aclaran que el Papa Juan XXI era considerado *'magnus in philosophia'*[28] y *'magnus sophysta, loycus et disputator atque theologus'*.[29] Sin embargo, en conexión con el aserto de Ricobaldo, aportan algún peso en favor del punto de vista tradicional de que ese Papa fue el autor de las *Summule*.

Monseñor Bernhard Geyer pensó haber encontrado un texto que demostraría que tal Papa fue el autor de las llamadas *Summule*. De hecho, solamente encontró una notable prueba del alto renombre del Papa Juan XXI como lógico. Un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid (cod. 4008 que, al parecer, data de las postrimerías del siglo trece) contiene *Questiones quodlibetales* teológicas de la mano de Nicolás de Pressoir (De Pressorio, De Torculari).[30] En un *Quodlibet* fechado (f. 39ra) el *anno domini MCC septuagesimo tertio imminente solemnitate paschali* (= marzo, 1274) se encuentra el siguiente pasaje:

f. 42va-vb: Magister vero *Sententiarum* dixit quod solus Christus post mortem fuit homo non ex unione solius anime sed carnis et anime, non tamen eo modo quod (!) ceteri dicuntur homines, quia ceteros facit homines coniunctio corporis et anime, Christum vero faciebat (42vb) hominem utriusque assumptio, sed unum hominem faciebat eum utrisque coniunctio. Hoc fuit oppinio Magistri, ut patet tertio libro dist. XXII.
Verumptamen communiter tenetur quod Christus in triduo non fuit homo, quamvis aliqui philosophi dixerint quod ista est vera: *'Cesar est homo'*, Cesare

[26] *Historia Pontificum Romanorum*, editada por L. A. Muratori en: *Rerum italicarum scriptores* IX, col. 181, (cap. 72), *sub anno 1277*. Compárese con el pasaje paralelo en la anónima *Vidas de los Papas*, conservada en Bérgamo, Bibl. Civica, *Delta IV* 34, citada abajo, p. XLIII, nota 108.
[27] Ver el estudio mencionado arriba (p. XIV, n. 18), p. 54.
[28] Así Tolomeo de Lucca en sus *Annales* (ed. Muratori, *Rerum italicarum scriptores* XI, col. 1291). La primera parte de los *Annales*, en la que se encuentra esta nota, parece haber sido terminada en 1305. El texto de los *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, nova series, 8 (Berlin 1930), p. 184, da la siguiente lectura: *"magnus in scriptura"*. Debería notarse que el dominico Tolomeo no llama a nuestro autor miembro de su Orden.
[29] Así Salimbene (Ognibene di Guido di Adamo O.F.M.) en su *Chronicon*, escrito en 1288, editado en los *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, 32 (por Oswald Holder-Egger, 1913), p. 304. El texto será citado abajo, p. XXXV, n. 58.
[30] Estuvo activo como teólogo hacia 1273-74, fue archidiácono de Bayeux en 1282, canónigo en París en 1293 y murió el 26 de enero de 1302.

etiam non existente. Ut dicatur: Cesar semper est homo propter habitudinem necessariam huius ad hoc; sicut ista semper est vera: *'Cesar est Cesar'*, ipso etiam non existente.
Verumptamen tusculanus cardinalis qui modo est, determinavit quod ista; *'Cesar est Cesar'* ipso non existente non est vera nisi quando (quia *MS*) predicatur nomen de nomine, stercus de stercore.[31]

Pues bien, fue Pedro Hispano, el futuro Papa Juan XXI, quien fue cardenal de Tusculum en marzo de 1274.[32]

Hablando honradamente, no puedo ver por qué Geyer[33] y otros[34] ven esto como una prueba positiva, a partir de testimonios coetáneos, de que el Petrus Hispanus que escribió las llamadas *Summule logicales* debe ser identificado con Juan XXI. El pasaje de Nicolás de Pressoir es, en efecto, una valiosa prueba del alto renombre de que el Papa Juan XXI gozó como lógico. Sin embargo, su *determinatio* no puede encontrarse en ninguna parte de los *Tractatus* o de los *Syncategoreumata*.[35] Por tal motivo, esa expresión *stercus de stercore,* más bien plástica, debería remitirnos, de hecho, a una expresión oral de Pedro Hispano, y así lo hace pensar el tiempo perfecto *'determinavit'*. Probablemente tenemos que leer: *tusculanus cardinalis qui modo hic* (= en París) *est*. Pedro habría visitado París en marzo de 1274, durante el Concilio de Lyon.

Pueden citarse los estudios de F. Cristofori,[36] R. Stapper,[37] G. Petella[38] y otros,[39] como trabajos en los que se ha demostrado la identidad del famoso lógico y médico con el Papa Juan XXI.

[31] Geyer (*loc. cit.*) tiene la frase sin sentido: *"strictius de strictiore"*, como resultado de una mala lectura.
[32] Ver abajo, pp. XVIII y XLII.
[33] Bernhard Geyer, *Zu den* Summulae logicales *des Petrus Hispanus und Lambert von Auxerre* en: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 50 (1937) [pp. 511-513], pp. 511-512.
[34] Así Joseph Mullally en la *Introducción* a su edición de los últimos tratados de las *Summule,* p. XVI. También João Ferreira (estudio citado abajo, p. XIX, n. 44), p. 367.
[35] La referencia de Geyer al tratado *De appellationibus* es inútil, ya que ahí Pedro no dice nada acerca de la verdad de proposiciones tales como *'Cesar est Cesar'*. Esto ya había sido notado por I. M. Bochenski en la *Introducción* a su edición de las *Summule,* p. XI.
[36] Francesco Cristofori, *Di Pietro Hispano recordato da Dante nel canto 12° del Paradiso e dell'identità di lui con il Papa Giovanni* XXI, en: Nuovo Giornale Arcadico 3 (Milán 1890).
[37] R. Stapper, *Pietro Hispano* (Papa Giovanni XXI) *ed il suo siggiorno in Siena* en: Bollettino senese di storia patria 5 (Siena, 1898), pp. 424-431.
[38] Giovanni Petella, *Sull'identità de Pietro Ispano, medico in Siena e poi papa col filosofo dantesco* en: Bollettino senese di storia patria 6 (Siena 1899), pp. 277-329.
[39] G. Battelli, *Pietro Hispano medico filosofo e pontefice col nome di Giovanni XXI* en: Il VI Centenario Dantesco, Bolletino del Comitato catolico per l'

Sólo citaré las *Regesta Pontificum Romanorum* II 1710 (ed. Pottharst), donde se menciona explícitamente al Papa Juan XXI como autor de las *Summule*, que son llamadas por su nombre original, *Tractatus:*

Magister Petrus antea dictus est natione Hispanus, Ulissipone natus, Juliani filius, professione medicus, ex archidiacono de Vernusi in ecclesia Braccarensi designatus archiepiscopus Braccarensis a Gregorio X, episcopus cardinalis Tusculanus in concilio Lugdunensi anno 1273 renunciatur, postmodum ad summum pontificatum ascendit. Multos composuit libros; e.g. *Tractatus duodecim, Loycalia, Summam experimentorum* sive *Thesaurum pauperum, Commentarium in Issacum de dietis universalibus et particularibus.*[40]

Por otra parte, el parecer de Simonin, según el cual un dominico es el autor de las *Summule*, debe considerarse más bien cuestionable, puesto que en todos los manuscritos no anónimos, excepto en uno, Pedro Hispano es mencionado como *magister* y no como *frater*. Ya que los miembros de las Órdenes religiosas, aun cuando fueran *magistri* en ejercicio, casi siempre eran llamados *frater*, y no *magister* sin alguna añadidura ulterior,[41] esto debe considerarse como una prueba adicional en contra del punto de vista de que un miembro de una Orden religiosa fue el autor de las *Summule*.[42] En conexión con esto, es pertinente atender a que en el Capítulo Provincial de los Dominicos, efectuado en Pisa en 1340, se decidió que los maestros de esta Orden fueran obligados a utilizar los *Tractatus* escritos por el *magister*, no por el *frater*, Petrus Hispanus:

Magistri vero in loycalibus artem veterem totam et duos libros adminus de arte

Omaggio a Dante Alighieri, 1918, p. 102. D. Barduzzi, *Di un maestro dello studio senese nel Paradiso dantesco* en: Bollettino senese di storia patria 28 (Siena 1921), pp. 417-429. G. Bilancioni, *Pietro Ispano* en: Rivista di storia critica delle scienze mediche e naturali 11 (1920-22), pp. 49-67. Langton Douglas, *Political and social history of the Republic of Siena*, London, 1908.

[40] A este testimonio puede añadirse el colofón del MS de Madrid, *Bibl. Nac.* 3314, donde el autor se llama a sí mismo: *Ego igitur Petrus hispanus . . . portugalensis, liberalium artium doctor, phylosophice sublimitatis gubernator, medicinalis facultatis decor ac proficue rector. . .* etc. Ver abajo, p. XXVII.

[41] Ver Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* I (Paris, 1719), p. 485 b. Ver también R. Stapper, *op. cit.*, p. 11, n. 2. Una notable excepción se encuentra en el catálogo de Pisa, mencionado abajo, p. XIX.

[42] Compárese con R. Stapper, *Papst Johannes XXI. Eine Monographie*. Münster i.w. 1898, p. 11, n. 1, quien menciona (*ibid.*) como la única excepción el manuscrito del siglo quince de Erfurt, *Amplon.* F. 263. Ver arriba, p. XIII. Ver también Joaquín Carreras y Artau, *Rectificación histórica. La nacionalidad portuguesa de Pedro Hispano* en: Las Ciencias 1 (Madrid, 1934), pp. 378-384.

nova perficiant diligenter et, postquam compleverint artem veterem, de *Tractatibus* magistri Petri pro rudibus suas assumant sollicite lectiones.[43]

Así, tenemos ciertas pruebas importantes de que en 1340 los dirigentes oficiales de la Orden Dominicana no consideraban como antiguo miembro de su Orden a un autor tan famoso como Pedro Hispano.[44]

Un viejo catálogo de la biblioteca Dominicana de Santa Catalina en Pisa ha sido aducido como testimonio en contra de la pertenencia de Pedro a la Orden Dominicana. Se supone que fue compuesto en 1278.[45] Contiene esta ficha:

nr. 45: *Tractatus* magistri petri yspani loycales.[46]

Encontramos aquí la famosa obra de Pedro sobre lógica mencionada con su nombre original, *Tractatus*. Habría que notar de hecho que el autor es llamado *magister*, no *frater*, en esta lista que se supone contiene los libros legados al Convento de Pisa por un cierto *frater Proynus O.P.*

De hecho, la Crónica que contiene la lista de libros nos dice que este fraile fue uno de los fundadores del Convento de Pisa.[47] Éste fue efectivamente fundado en 1222.[48] La Crónica misma fue fechada como de 1248 por una mano posterior en el margen, y la fecha fue cambiada por Pelster a 1278.

Teniendo todo en cuenta, yo consideraría inútil esta prueba por más de una razón. (1) El catálogo básico pudo haberse compuesto en 1248, como añade esa mano marginal (el cambio de fecha efectuado por Pelster a 1278 carece completamente de fundamento). Sin embargo, ya que la fecha de redacción definitiva de la lista es incierta —Tomás de Aquino se menciona como *sanctus Thomas*

[43] Ver las *Acta capitulorum provincialium Provinciae Romanae* (1243-1344) edidit Thomas Kaeppeli O.P. auxiliante Antonio Dondaine O.P., praefatione instruxit Innocentius Taurisano O.P. en: Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica XX (Roma, 1941), p. 319. Kaeppeli se equivoca al poner una coma después de *rudibus*, en lugar de ponerla después de *veterem*, y no escribió la inicial de *tractatibus* con letra mayúscula.

[44] El Profesor João Ferreira O.F.M. *(As Sýmulas Logicais de Pedro Hispano e os seus comentadores* en: Colectânea de Estudos 3 (1952), [pp. 360-394], p. 368, n. 1, está en lo correcto al señalar las prescripciones hechas en el Capítulo de Arezzo en 1315, donde Tomás de Aquino es mencionado como *frater* Thomas.

[45] Así Pelster, quien lo editó. (Franz Pelster, *Die Bibliothek von Santa Caterina zu* Pisa. Eine Büchersammlung aus des Zeiten des hl. Thomas von Aquin, en: Xenia Thomistica 3 (1925), pp. 249-281).

[46] Pelster, *op. cit.*, p. 257.

[47] Ver *ibid.*, p. 256.

[48] Ver *ibid.*, p. 253.

(¡después de 1323!)— y muchas fichas deben haberse añadido posteriormente, la fecha de la nuestra (nr. 45) tampoco es precisa. (2) El dominico Alberto Magno se menciona como el *magister* Albertus (nrs. 28 y 46) y fray Moneta de Cremona (muerto en 1235) como *magister Monetus* (nr. 33). En consecuencia, Simonin parece estar perfectamente en lo correcto al rechazar este catálogo como testimonio contra su tesis.[49]

Creo que una prueba más fidedigna de esta suerte puede encontrarse en un antiguo catálogo de la biblioteca de la Sorbona. Contiene la siguiente ficha:

XLVI, nr. 6: in uno volumine *Tractatus* et *Sincategoreumata* magistri Petri Hyspani ex legato magistri Adenulfi, prepositi Sancti Odomari. Incipit in 2° fol.: *Modo queritur,* in pen.: *est excelsa.* Precium XII sol.[50]

Ya que Adenulfo de Anagni murió el 26 de agosto de 1289, los *Tractatus* y los *Syncategoreumata* de Pedro deben haberse considerado entonces, en círculos parisinos, obra de un sacerdote seglar.

En conexión con esto debe señalarse que en su *Divina Commedia, Paradiso* XII, 133-135, Dante hace a San Buenaventura mencionar al famoso lógico autor de los *dodici libelli* (i.e. los doce capítulos de las llamadas *Summule logicales*) como *Pietro Ispano,* mientras que Tomás de Aquino es llamado *fra Tommaso* (*Paradiso* XII, 133-135; 143-144):

> Ugo da San Vitore è qui con elli
> E Pietro Mangiadore, e Pietro Ispano
> Lo qual giù luce in dodici libelli;
> .....
> Mi mosse la infiammata cortesia
> Di Fra Tommaso, e il discreto latino.[51]

La fecha que Simonin atribuye a las *Summule,* lo mete en las mayores dificultades. Los testimonios arriba mencionados, en conjunción con el hecho de que numerosos manuscritos, tanto de las *Summule* como de los *Syncategoreumata,* ciertamente no llegan a ser

[49] H.-D. Simonin, *Magister Petrus Hispanus O.P.* en: Archivum Fratrum Praedicatorum 5 (1939), [pp. 340-343], p. 341, n. 3.

[50] Ver Léopold Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* III (Paris 1881), p. 57.

[51] Laurent, *op. cit.,* p. 45 señala el hecho notable de que aun cuando el texto de Dante no da ninguna razón para tomar por dominico a Pietro Hispano, su comentarista Benvenuto da Imola (presumiblemente bajo la influencia de la tradición encarnada por el Catálogo de Stams) hace a Pedro (hacia 1389) miembro de la Orden Dominicana. Sin embargo, sus predecesores, Jacopo della Lana, Pietro Alighieri y Francesco da Buti no cometieron ese error. Ver la nota siguiente.

anteriores a la mitad del siglo trece,[52] y que nuestros comentarios más antiguos anteceden en varias décadas a la fecha de composición supuesta por Simonin, hacen la tesis por entero insostenible. Más aún, habrá que referirse a las glosas conservadas que comentan las *Summule* de Pedro Hispano. El hecho de que justamente aquellas que datan del tiempo en que vivía el Papa lo llamen *magister,* y no *frater,*[53] puede de hecho considerarse una prueba decisiva.

Finalmente, debe recordarse que, si se aceptara el testimonio de Luis de Valladolid, en el que también se hace dominico a Petrus Hispanus, entonces tendríamos evidencia decisiva contra la fecha de las *Summule* supuesta por Simonin.[54]

A partir de la evidencia anterior, podemos hacer las siguientes aseveraciones con toda la certeza debida:

(1) durante su vida, Pedro Hispano, el autor de las llamadas *Summule logicales* (más correctamente denominadas *Tractatus*),[55] es considerado maestro seglar;

(2) desde alrededor de 1280 se le llama *magister Petrus Hispanus de Ordine Praedicatorum* (de cierto, nunca[56] *frater Petrus Hispanus*) en *algunos* manuscritos de las *Summule,* o comentarios sobre ellas;

(3) el Catálogo de Stams (*Tabula scriptorum Ordinis Praedicatorum*), terminado en 1311, es el *único*[57] documento que lo llama *frater Petrus Alfonsi O.P.,* mientras que todos los demás documen-

[52] Al comentar este pasaje, el hijo de Dante, Pietro, dice: Item et Petrus Manducator et Petrus Hispanus qui fecit *Tractatus logicales* partitos in duodecim libellos (*P. Allegherii super Dantis ipsius genitoris comoediam commentarium* ed V. Nannucci, Florencia, 1845, p. 637). Francesco da Buti es aún más explícito en su comentario: Questo fu maestro Pietro di Spagna che fece li trattati della loica che incominciano: *Dialetica est ars* etc. . . . In dodici libelli: questo furno dodici libri, li quali fece lo detto maestro Pietro Spano. (*Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Commedia di Dante* ed. C. Giannini III, Pisa 1862, p. 378.)

[53] Guillermo Arnaldi (c. 1245), Roberto Anglicus (c. 1270, o aun c. 1240). Ver los estudios del presente autor sobre sus comentarios, publicados en VIVARIUM, A Journal for Mediaeval Philosophy And The Intellectual Life in The Middle Ages 7 (1969), pp. 125-127 y pp. 14 y 26.

[54] Ver arriba, p. XII.

[55] Ver abajo, pp. XLVII-XLIX.

[56] Con la única excepción mencionada arriba, p. XII.

[57] Debe notarse, de hecho, que las otras fuentes aducidas por Simonin aparentemente se remontan al Catálogo de Stams. Las *Tabulae* de Luis de Valladolid que, sin embargo, no son mencionadas por Simonin, parecen proceder de una tradición diferente de la de los catálogos de Stams y de Pignon. (Ver H. Chr. Scheeben, *Die Tabulae Ludwigs von Valladolid,* etc., p. 241.) Hablando con verdad, el defensor de un dominico como autor de los *Tractatus* tiene que poner

tos de esta clase, que, por otra parte, son anteriores al Catálogo de Stams, lo identifican con el Papa Juan XXI;

(4) ningún manuscrito, ni los que añaden *de ordine predicatorum* al nombre *magister Petrus Hispanus,* ni los que solamente lo llaman *magister Petrus Hispanus,* dan *Petrus Alfonsi* como nombre del autor;

(5) las fechas de los manuscritos más antiguos que quedan de las *Summule,* así como de los comentarios más antiguos a esta obra, hacen del todo imposible que el autor haya sido un Petrus Alfonsi, de quien Simonin supone que había pertenecido alrededor de 1300 al Convento de Estella en Navarra.[58]

Hablando en general, i.e. aparte del particular punto de vista de Simonin sobre el asunto, debería recalcarse que, comparando la evidencia en apoyo de que el autor de las llamadas *Summule logicales* fue el Papa Juan XXI con la que sugiere la pertenencia del autor a la Orden Dominicana, la balanza se inclina en favor de la primera opinión. Deliberadamente hablo de los argumentos que *sugieren* la pertenencia de Pedro a la Orden Dominicana, pues ya la rara combinación *"magister* petrus hyspanus *de ordine predicatorum"* que se halla en algunos manuscritos de la obra, o de algún comentario sobre ella, debe provocar en el lector sospechas en cuanto a la fidedignidad de la añadidura *de orden predicatorum.*

Sin embargo, debe haber alguna explicación de la atribución errónea de nuestra obra. Se han propuesto varias hipótesis para explicar la atribución de las llamadas *Summule* al dominico Fray Pedro Alfonsi en el Catálogo de Stams.

Laurent[59] ha señalado el hecho de que uno de los primeros biógrafos de Santo Domingo, el fundador de la Orden de Predicadores, fue el dominico Pedro Ferrandi, también llamado *Petrus Ferrandi Hispanus,* o posiblemente *Petrus Hispanus.* Su trabajo sobre la vida de Santo Domingo, la *Legenda sancti Dominici,* fue muy conocida entre los dominicos. Según Laurent, es muy posible que en la primera mitad del siglo quince las *Summule* hayan sido atribuidas a Petrus Ferrandi Hispanus O.P. por Luis de Valladolid O.P., ya que él identificaba al autor de la *Legenda,* de la cual se tomó el oficio más antiguo, con el autor del tratado de lógica. Parece plausible, de hecho, que Luis de Valladolid haya confundido a los dos famosos autores. Con todo, como explicación de la atribución errónea en el Catálogo de Stams al frater Petrus Alfonsi (no: *frater Petrus Fe-*

más atención a esta tradición, y no a la nota que se encuentra en el Catálogo de Stams, algo más tardía y más bien aislada. Ver abajo, pp. XXIII ss.

[58] Este claustro no había sido fundado antes de 1260.

[59] *Op. cit.,* pp. 43-44.

rrandi), la solución de Laurent resulta bastante inútil. Sólo puede explicar las asignaciones erróneas del siglo quince, pero de ninguna manera la entrada que se encuentra en el Catálogo de Stams. Por otra parte, la combinación que se halla en la atribución a un *magister Petrus Hispanus de Ordine Predicatorum,* hecha ya en un manuscrito del siglo trece,[60] o sea, anterior al Catálogo de Stams, no puede explicarse satisfactoriamente mediante la hipótesis de Laurent.

Grabmann sugirió[61] tomar a *Petrus Alfonsi Hispanus O.P.* como autor de alguna *summa* de lógica y, sin embargo, considerar que el título *'Summule logicales'* se refiere a la *Summa totius logicae* que erróneamente se enumera entre los *Opuscula* de Tomás de Aquino.[62] De hecho, esta última obra debió haber sido escrita por un autor español.[63] Geyer ya ha notado (*op. cit.*, p. 512) que el título *Summule logicales* es demasiado inequívoco en su uso como para ser tomado por el título *Summa totius logicae,* ya que el primero designa, al parecer, un libro de texto para neófitos en lógica, mientras el último parece referirse a un tratado de lógica más extenso. Creo que un argumento más decisivo contra la posición de Grabmann es que la *Summa totius logicae* ciertamente no fue escrita sino hasta mediados del siglo catorce, como ha demostrado Pierre Duhem.[64] En la última edición de su estudio sobre las obras de Tomás de Aquino,[65] Grabmann, correctamente, no repite esta sugerencia acerca del autor de la *Summa totius logicae.*

El mismo Geyer propuso[66] una tercera hipótesis, diciendo que nuestras *Summule* debieron haber sido confundidas, en el Catálogo de Stams, con las *Summule* compuestas a mediados del siglo trece

[60] Ver arriba, p. XIII.

[61] Martin Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI* en: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Abteilung 9 (1936), [pp. 3-137], pp. 24-25.

[62] Editados por P. Mandonnet, *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia* cura et studio R. P. Petri Mandonnet, Ord. Praed. Tomus V, Parisiis 1927, pp. 1-162.

[63] Compárese con el tract. VI, cap. 2: Hoc facimus nos in logica (*debe corregirse como:* lingua) vulgari. Nam dicimus: *'el corere mio';* ubi ly *'el'* est articulus. (Edición de Parma, p. 84b, 11^{46-48}). Lo mismo el tratado V (De predicamento *ubi*): sicut dicitur *'civis'* a *'civitate'*, ut (*que debe leerse como:* et) *'Pragensis'* a *'Praga'* (que deben leerse como: *Bragensis* y *Braga*). Edición de Parma, p. 79^{15-18}.

[64] Pierre Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* en: Revue de philosophie 7 (1907), [pp. 265-272]. El mismo, *Études sur Leonard de Vinci* Troisième Série, Paris, 1913, pp. 320 ss.

[65] M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin.* Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. Dritte stark erweiterte Ausgabe, Münster, 1949, pp. 238-242.

[66] *Op. cit.*, pp. 512-513.

por el dominico Lamberto de Auxerre. El autor del Catálogo debió haber sabido, según Geyer, que un dominico había escrito tal libro de texto y lo identificó con la famosa obra de Pedro Hispano y, así, confundió al dominico francés con el español, a quien pudo haber conocido por otras fuentes como *frater Petrus Alfonsi Hispanus*. Debo confesar que, a mi modo de ver, la hipótesis de Geyer contiene algunas suposiciones que no son claras de suyo, tales como la confusión de un dominico español con otro francés y, especialmente, la de un autor llamado *Lambertus* con otro llamado *Petrus*. Más aún, en el siglo trece la obra de Pedro era comúnmente llamada *Tractatus*,[67] no *Summule logicales*, nombre que no era de uso frecuente antes de 1400 e, incluso después, siempre aparecía junto al nombre original, *Tractatus*. En suma: al igual que la hipótesis de Laurent, la de Geyer no parece explicar el desconcertante hecho de algunas atribuciones incorrectas hechas ya en el siglo trece.

Pienso que, para explicar esto, deben distinguirse tres tradiciones en lo que podría llamarse el 'error dominico':

(a) el punto de vista general, hallado en unos pocos manuscritos de la obra y en algunos comentarios, de que Pedro Hispano, el autor de los *Tractatus*, perteneció a la Orden Dominicana;

(b) el punto de vista más específico, encarnado en el Catálogo de Stams, de que un *frater Petrus Alfonsi Hispanus O.P.* fue el autor de la famosa obra;

(c) otra tradición específica, que sobrevive en Luis de Valladolid, de que el Pedro Hispano que compiló los *Tractatus* es idéntico al Pedro Hispano que compuso la *Legenda sancti Dominici* y el Oficio de la fiesta del Santo, i.e. *Petrus Ferrandi Hispanus O.P.*, que murió en la temprana fecha de 1250 y tantos.

En cuanto a la tesis general [(a)] de que un dominico fue el autor de los *Tractatus*, puede señalarse que la obra se escribió, presumiblemente, en el norte de España, y encontró su primera difusión en el sur de Francia. [68] Así, fue una obra popular en ese *dorado* de los dominicos mucho antes de que lograra introducirse en los círculos parisinos. Como escolástico conservador y altamente ortodoxo, es muy probable que Pedro haya estado en estrecho contacto con los círculos dominicos de esa región. Ciertamente no debe considerarse una mera coincidencia el que nuestro mejor manuscrito de los *Tractatus* provenga del Convento Dominicano de Aviñón (*Musée Calvet*, cod. 311; ver más adelante, p. CX) y que una de las copias más antiguas del que probablemente sea el primer comentario que

[67] Ver abajo, pp. XLVI-XLIX.
[68] Ver abajo, p. CIII.

conservamos sobre los *Tractatus* llama dominico a Pedro en un colofón contemporáneo (si bien no en el texto mismo).[69] Considero seguro que el Convento Dominicano de Toulouse jugó un papel importante en la temprana difusión de la obra de Pedro.[70] Quien quiera explicar adecuadamente el 'error dominico', deberá remontar sus investigaciones al tiempo anterior al Catálogo de Stams (1311). El autor de este Catálogo parece influido por una tradición mucho más antigua que la de sus propios días. En cuanto al periodo alrededor de 1300, la obra de Pedro, sin duda, continuó gozando de un favor peculiar en los círculos dominicos, de manera que más o menos desde ese tiempo, especialmente en manuscritos italianos, es frecuente hallar las *Fallaciae* de Tomás de Aquino en combinación con los cinco primeros tratados de los *Tractatus,* tomando el lugar del tratado de Pedro sobre las falacias.[71]

Las tradiciones específicas [(b) y (c)] de un *frater Petrus Alfonsi Hispanus O.P.* o un *frater Petrus Ferrandi Hispanus O.P.* como supuestos autores de los *Tractatus,* deben valorarse en este contexto. Como se dijo anteriormente, la tesis de Simonin, que propone como autor a un Petrus Alfonsi que vivió al final del siglo trece, es definitivamente insostenible, a causa de la existencia de manuscritos y comentarios más antiguos. Por esta razón, yo pensaría que el autor del Catálogo de Stams —o mejor, su fuente— tenía en mente a otro Pedro Alfonsi. Hay un documento, con fecha del 6 de septiembre de 1245, que reporta un juramento solemne pronunciado en París por el Infante Don Alfonso de Portugal ante el Rey Luis IX de Francia. Entre los portugueses prominentes que asistieron como testigos, se encuentra un *frater Petrus Alfonsi Hispanus de ordine predicatorum.*[72] Su estancia en París en los años de

[69] Ver arriba, p. XIII.

[70] Ver abajo, pp. CIII-CV.

[71] Ver abajo, p. CIV.

[72] Para el texto, ver Frei António Brandão, *Crónicas de D. Sancho II e D. Alfonso III,* ed. A. de Magalhães Basto, Porto, 1946, p. 96. Incidentalmente, entre los otros testigos está Pero Garcia, tesorero de Braga. Creo que es el mismo que figura en un poema satírico (en el llamado *Cancioneiro* Colocci-Brancuti) sobre Alfonso X de Castilla (ed. Molteni, Halle 1880), donde se encuentra acompañado, nuevamente, por un Pedro de España:

Pero que ey ora mengua de companha
Nem Pero Garcia, nem Pero d'Espanha
Nem Pero Galego,
Non iran comego.
E bem vol-o juro por Santa Maria,
Que Pero d'Espanha, nem Pero Garcia,
Nem Pero Galego,
Non iran comego.

1240, sin duda en el Convento de Saint Jacques, pudo haber ocasionado más tarde la confusión de este prominente portugués (dominico), *Petrus (Alfonsi)Hispanus,* con otro prominente portugués, nuestro (sacerdote seglar) *Petrus (Juliani) Hispanus.*

En cuanto al dominico Petrus Ferrandi Hispanus como supuesto autor de los *Tractatus,* según Luis de Valladolid en el siglo quince, esto puede explicarse en alguna medida por la tesis general de un dominico como autor, tradición que continuaba viva en el siglo quince,[73] y por la conjetura hecha por Luis mismo, o una de sus fuentes, en el sentido de que el famoso autor de los *Tractatus, conocido* bajo el nombre de *Pedro Hispano,* pudo haber sido el mismo Pedro Hispano *(Petrus Ferrandi Hispanus)* que fue el autor, no menos famoso en los círculos dominicos, de la *Legenda sancti Dominici.*

Para resumir nuestros resultados: el que nuestro autor fuera hecho dominico en algunos manuscritos y comentarios, podría explicarse como un fruto de la forma básica de lo que he llamado el 'error dominico'. La incertidumbre de la tesis de un dominico como autor parece desenmascararse en una postura sincretista como la que sostuvo el dominico Felipe de Ferrara, según el cual, Pedro fue dominico *después.*[74] El hecho de que *algunas* crónicas —decididamente no todas ellas, como debería recordarse[75]— mencionen a un dominico específico como el autor de los *Tractatus,* debería verse a la luz del hecho básico de que ningún manuscrito de la obra, ni comentario a ella, la atribuye a algún *Alfonsi* o *Ferrandi,* de manera que uno se sentiría inclinado a explicar la aparición de nombres específicos en las crónicas como un resultado de la comprensible necesidad cronística de dar una información más exacta.[76]

Creo que el Pero d'Espanha mencionado en este poema es el mismo Petrus Alfonsi Hispanus que, en compañía de Pero Garcia, asistió al juramento del Infante Afonso en París, pero no nuestro Pedro Hispano, como se asume comúnmente, p. ej. por Joaquín Carreras y Artau y Juan Tusquets Terrats, *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident* (Chaire Cardinal Mercier, 1960), Louvain-Paris 1962, pp. 17-18; J. M. da Cruz Pontes, *Para situar Pedro Hispano Portugalense na história da filosofia,* Braga, 1968, p. 5.

[73] Ver algunos de los manuscritos de ese tiempo, arriba, p. XIII.

[74] Ver arriba, p. XIV.

[75] Ver arriba, p. XV-XVI.

[76] En cuanto a esto, hubo algunas otras personas con el nombre de Pedro Hispano que fueron miembros de los dominicos. Así un *frater Petrus Hispanus O.P.,* prior del Convento de Bordeaux en 1260-62; muerto en octubre de 1279. Ver C. Douais, *Acta capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1239-1302), Toulouse 1894, pp. 82; 160; 233; 242.

Vida

Poco se sabe hasta ahora de la familia de Pedro o los inicios de su carrera. Debe de haber nacido en Portugal, pues en su respuesta a la felicitación del Rey de Portugal con ocasión de haber sido electo Papa, Pedro se refiere claramente a Portugal como a su país de origen:

Digna siquidem Regis exultatio erat et imbre fecundo conspersa tripudii mens illius, nam *quem ipsius terra progenuit,* titulos adeptus agnoscitur apostolice dignitatis ... Mens nostra disposuit ... Te precipue Sedis Apostolice litteris visitare, nam ... ad Te ... *nativi* etiam *soli materia* zelum sincere caritatis accendit et ad personam regiam summis favoribus confovendam virtus originis Nos inducit.[1]

El único manuscrito completo de la *Scientia de anima*[2] de Pedro tiene este colofón (ed. Alonso, p. 498^{6-13}):

Ego igitur *Petrus hispanus... Portugalensis,* liberalium artium doctor, phylosophice sublimitatis gubernator, medicinalis facultatis decor ac proficue rector, in scientia de anima decrevi hoc opus precipuum componendum. Pro cuius complemento divine bonitatis largitas gratiarum actionibus exaltetur. COMPLETUS EST LIBER DE ANIMA A PETRO HISPANO PORTUGALENSI [3] EDITUS.

Han surgido algunas dudas justificadas acerca de este colofón,[4] pero no atañen a la información sobre el origen portugués de Pedro.

Su padre fue un Julianus, como se ve en una bula del Papa Urbano IV fechada el 28 de octubre de 1263, donde Pedro es llamado: *magister Petrus Juliani archidiaconus Bracharensis* etc.[5] En un

[1] Biblioteca Vativana, MS. *Vat. Lat.* 3977, f. 170^{v} (que figura en los *Dictamina Berardi).* Ver *Regesta Pontificum Romanorum* ed. Potthast (Berlín, 1875), nr. 21.249.

[2] Para otra copia (incompleta) de la *Scientia de anima* (París, *B.N. Lat.* 6433, ff. 77^{ra}-123^{vb}), ver L. M. de Rijk, *On The Genuine Text of Peter of Spain's* Summule logicales. V *Some Anonymous Commentaries Dating From The Thirteenth Century* (en VIVARIUM 8 (1970), p. 41).

[3] Hay que distinguirlo bien de su coterráneo anterior, el canonista Petrus Hispanus Portugalensis. Para este último, ver Isaías da Rosa Pereira, *O canonista Petrus Hispanus Portugalensis* en: Arquivos de História da Cultura Portuguesa II, Lisboa, 1968.

[4] Ver María Helena da Rocha Pereira, *Um manuscrito inédito do Liber de conservanda sanitate de Pedro Hispano,* Porto 1962, p. 8 y J. M. da Cruz Pontes, *Pedro Hispano Portugalense e as controvérsias doutrinais do Sécolo XIII a origem da alma.* Coimbra 1964, p. 19.

[5] Su texto completo ha sido impreso en A. Moreira de Sá, *Pedro Hispano, Prior da Igreja de Santa Maria de Guimarães e Arcebispo da Se de Braga,* en Biblos 30 (Coimbra 1955), pp. 10-12.

documento fechado en enero de 1275 se le nombra *Magister Petrus Juliani Tusculanus Episcopus et Sedis Apostolice Cardinalis*.[6] El mismo sobrenombre se encuentra en París, *B.N. Lat.* 6988, f. 87r *(Notabile bonum de flebotomia secundum m. P. Juliani)*.[7] Antonio Brandão dice que Pedro recibió ese sobrenombre por San Julián, el patrono de su iglesia parroquial, o por su padre Julião Rebolo.[8] La última explicación parece la más obvia, ya que la primera podría sugerir un origen ilegítimo, lo cual habría impedido a Pedro recibir grados eclesiásticos, por no mencionar el malévolo uso que ciertamente habrían dado a este hecho sus enemigos y los cronistas que no hubieran sentido simpatía por Pedro a causa de su supuesta[9] actitud desfavorable hacia las Órdenes Mendicantes. Además, Tolomeo de Lucca lo llama *Dominus Petrus Hispanus, dictus Petrus Juliani*.[10]

La pertenencia de Pedro a alguna familia noble es comúnmente aceptada[11] y, de hecho, a veces se le llama pariente de un Egidio Rebolo. En un acta de donación, este descendiente de la noble familia de los Reboli es llamado pariente consanguíneo *(consanguineus)* de Pedro.[12] Ese testimonio cuadra bien con el de Brandão. Por tal razón, el argumento de Stapper[13] en favor de que Pedro tuvo un padre noble y rico, mismo que pudo enviar a su hijo a pro-

[6] Citado por Antonio Brandão, *op, cit.*, cap. 44, p. 314.

[7] Este corto tratado (ff. 87r-v, no 87r-90r como ha sido indicado por Lynn Thorndike-Pearl Kibre, *A Catalogue of Incipits of Medieval Scientific Writings in Latin* (London, 1963, p. 1455) tiene el *incipit:* Si necessitas fuerit in omni tempore . . .; le sigue un tratado *De ordinatione diete secundum Constantinum* y otros dos titulados: *De ordinatione diete in potibus* y *De iuvamento et nocumentis vini* (hasta el f. 88r). Sigue otro tratado *De flebotomia* (*Inc.:* Presentis negocii est pertractare breviter) que aquí figura como anónimo y, en los otros manuscritos mencionados por Thorndike (*op. cit.*, p. 1806), figura de igual modo, o es atribuido de manera variable [Galienus Salornitanus; Gualterus; Maurus de Salernó, Ricardus Anglicus]. El cuerpo del manuscrito parisino, al que pertenecen todos estos tratados, data del primer cuarto del siglo catorce. Debo esta información a la amabilidad de la señorita Marie-Thérèse d'Alverny (París).

[8] *Op. cit.*, p. 305.

[9] Ver Stapper, *op. cit.*, pp. 95-104. Cfr. abajo, p. XXXII.

[10] Ver su *Historia ecclesiastica,* ap. Muratori, *Rerum italicarum scriptores* XI, p. 1176. Para algunas otras pruebas, ver R. Stapper, *Papst Johannes XXI.* Eine Monographie. Kirchengeschichtliche Studien IV 4 (Münster in W. 1898), p. 2, n. 4.

[11] Ver Stapper, *op. cit.*, pp. 3-4.

[12] *Institutio capelle pro animabus Egidii Reboli, decani Ulixbonensis, et Johannis Pape XXI, eius consanguinei et beneficiati in Ulixbonensi Ecclesia.* Ver Fr. Cristofori, *Le tombe dei papi in Viterbo,* Siena 1887, p. 338.

[13] *Op. cit.*, p. 3.

seguir sus estudios en París, no parece demasiado concluyente, pues aun cuando su padre hubiera sido un hombre pobre, Pedro pudo haber gozado de la protección de alguna persona pudiente que puso sus esperanzas en las prometedoras capacidades de Pedro.

Del hecho de que, a su muerte, Juan XXI legó varias casas a la catedral de Lisboa,[14] Stapper concluyó que Pedro había nacido en Lisboa, pero bien pudo haberlas adquirido cuando fue diácono en esa ciudad. Sin embargo, la presuposición de que Lisboa fue su ciudad natal puede fundamentarse en otras informaciones. Primeramente, en su crónica, el llamado Jordanus (quien fue, en realidad, el penitenciario papal Paulinus Minorita, muerto en 1345), llama al Papa Juan XXI: *Johannes natione Ulissiponensis.*[15] Además, en su crónica de D. Alfonso III, cap. 43, Antonio Brandão dice que Pedro nació en esa parte de Lisboa que en sus días se llamaba *Lisboa Occidental.*[16] No parece haber razón para dudar del carácter fidedigno de estos testimonios.

Se han propuesto diferentes fechas para el nacimiento de Pedro. Su biógrafo del siglo dieciocho, Johann Tobias Köhler, supuso[17] que, al ascender al trono papal, Pedro debía tener alrededor de 50 años, ya que, por un lado, ningún cronista lo llama demasiado joven para ser Papa y, por otro, Pedro se prometía un largo pontificado.[18] Stapper está en lo correcto al rechazar[19] este punto de vista, porque la docencia de Pedro en Siena se sitúa en 1245. El mismo Stapper adoptó[20] la segunda década del siglo trece como el tiempo aproximado del nacimiento de Pedro, y lo siguen todos los estudiosos modernos.

Sin embargo, el punto de vista de Stapper parece estar fundado a su vez, en una mera sospecha, igual que el de Köhler. De hecho, Stapper partió de la suposición de que, al hacerse profesor de medicina en Siena, Pedro debía tener más o menos treinta años. A mi

[14] Ver Stapper, *op. cit.*, p. 2, n. 2.
[15] Ver *Excerpta ex Jordani chronico* ap. Muratori, *Antiquitates Italicae medii aevi, sive Dissertationes de moribus, ritibus, religione, regimine, cet. ad annum usque 1500.* Milan 1738-42, IV, p. 1008. Un manuscrito de la *Crónica* de Martín Polonus (MS Berlin. *Lat. Qu.* 291, escrito hacia 1331) añade a la entrada de Polonus: *Johannes XXI nacione Yspanus,* las palabras: *de civitate Ulisbonensi;* ver la ed. de Pertz en: *Monumenta Germaniae historica,* Scriptores XXII, p. 443.
[16] *Op. cit.* (arriba, p. xxv, n. 72), pp. 304-305.
[17] Johann Tobias Köhler, *Vollständige Nachricht von Pabst Johann XXI,* Göttingen 1760, p. 5.
[18] Ver abajo, pp. xxx, n. 29 y xliii, n. 148.
[19] *Op. cit.*, p. 2, n. 3.
[20] *Op. cit.*, p. 2.

modo de ver, esto carece de suficiente fundamento. ¿Por qué no podía tener Pedro cuarenta o cincuenta años en ese tiempo? Creo que, si se aprovecha al máximo la información de que disponemos sobre la vida de Pedro, puede alcanzarse una mayor certeza.

Pedro estaba en Siena ya el 11 de enero de 1245, y hay rastros de su enseñanza de la medicina en dicho lugar durante los años de 1246 y 1248.[21] Permaneció allí hasta mayo de 1250.[22] Antes, había estudiado medicina (¿en Salerno, o en Montpellier?), probablemente alrededor de 1235.[23] Las llamadas *Summule* fueron escritas algunos años antes, al principio de esa década, presumiblemente en el norte de España.[24] Parece que en 1229 Pedro dejó París,[25] donde había estudiado varios años, según nos dice él mismo en su bula *Flumen aque*.[26] Así, su ingreso, de joven,[27] a la Universidad de París, tiene que ubicarse alrededor de 1220.[28] Si nuestras suposiciones son correctas —y creo que debemos formularlo así—, la única conclusión que podemos extraer es que Pedro nació, cuando más tarde, alrededor de 1205.

Si realmente nació antes de 1205, estaría bien entrado en los setenta cuando fue electo para la Sede Papal (15 de septiembre de 1276).

Desde mi punto de vista, hay varias pruebas que aportan algún soporte adicional a esta conclusión. En primer lugar, varias crónicas nos dicen que Pedro se prometía un largo pontificado, ya que tenía plena confianza en lo que se llamaba su *sapientia,* sin duda su destreza médica.[29] Tal razón, dada por el mismo Pedro, no puede menos que impresionar al lector atento. Pedro no alude a su edad, sino a su habilidad como médico para prolongar su vida, aparentemente

[21] Ver abajo, p. XL.
[22] Ver *ibid.*
[23] Ver abajo, pp. XXXVI ss.
[24] Ver el estudio mencionado arriba (p. XIV, n. 18), p. 55.
[25] Ver abajo, pp. XXXVII ss.
[26] Ver abajo, p. XXXIII.
[27] *ab annis teneris,* ver *ibid.*
[28] También Petella supuso que Pedro estudió en París ya en 1223. Ver G. B. Petella, *Les connaissances oculistiques d'un médecin philosophe devenu pape.* Etude historique et critique, en: *Janus.* Archives internationales pour l'histoire de la médecine et pour la géographie médicale 2 (Amsterdam, 1897-98) [pp. 403-420; 570-596], p. 417.
[29] Tolomeo de Lucca, *Historia ecclesiastica* (ap. Muratori, *Rerum italicarum scriptores XI,* p. 1177), escribe sobre la muerte de Juan XXI: exspirat *sua intentione frustratus, quia credebat et sua sapientia confidebat,* sicut ipse interdum dicebat, longo tempore posse ista dignitate (i.e. la dignidad papal) gaudere. Ver también R. Stapper, *op. cit.,* pp. 36; 107; 111; 113.

porque ya era un hombre de edad avanzada; de otra manera se habría referido a su edad prometedora.[30]

En segundo lugar, la elección de un hombre como Pedro Hispano para la Sede Papal es notable en un sentido. Pedro fue científico hasta la médula. Cuando lo llamaron a la dignidad pontificia, deseó continuar su trabajo científico, e incluso hizo construir un estudio especial en su palacio de Viterbo.[31] Se supone que estaba más interesado en la ciencia que en sus deberes como Papa.[32] Stapper (*op. cit.*, pp. 112-113) parece estar en lo correcto al tomar la '*quedam stoliditas*' que Martín Polonus[33] atribuye a Juan XXI, como esa clase de torpeza para las cuestiones prácticas característica del escolástico de gabinete. En septiembre de 1276, esto tuvo la gran ventaja de haberle impedido tomar partido en las agrias controversias, dentro del Colegio Cardenalicio, entre el partido franco-aviñonés y el partido italiano. Como es sabido, al morir Gregorio X el 10 de enero de 1276, el famoso escolástico Pedro de Tarantasia, que, a diferencia de Pedro, estaba bien versado en asuntos políticos y tenía el papel de jefe en el Colegio Cardenalicio hacia la mitad de los años de 1270,[34] fue unánimemente electo Papa (Inocencio V). Por desdicha, el nuevo pontífice no tardó en caer bajo la influencia de Carlos de Anjou, Rey de Sicilia, quien logró atraerlo al partido aviñonista. Después de la prematura muerte de Inocencio, el 22 de junio de 1276, el partido italiano prevaleció en el Colegio Cardenalicio, y el 11 de julio de 1276 un italiano, Ottobono Fieschi, fue electo, y tomó el nombre de Adriano V. Murió el 18 de agosto del mismo año. Cuando los cardenales se reunieron en cónclave en septiembre, no sumaban más que nueve: aparte de Pedro Hispano, cinco italianos y tres franceses.[35] El partido italiano, puede presumirse no consideró conveniente elegir a su líder Giovanni Caetano Orsini, quien era con mucho, entonces, el candidato mejor dotado para ser el nuevo Papa. Por consejo suyo se eligió a Pedro.[36] El historiador dominico Tolomeo de Lucca recalca con

[30] De hecho, Ricobaldo de Ferrara (texto citado abajo, p. XLIII, n. 108) dice claramente que Pedro ya era un hombre de mucha edad: longo vitae spatio gauderet, quod sibi *et* affuturum jactabat.

[31] Ver Stapper, *op, cit.*, pp. 108, n. 2; 111, n. 3.

[32] Ver Ricobaldo de Ferrara, texto citado arriba, p. XV.

[33] *Chronicon*, ap. Pertz, *Mon. Germ. Hist.*, Scriptores XXII, p. 443.

[34] Ver Stapper, *op. cit.*, p. 31.

[35] Sus nombres son los mencionados por Stapper, *op. cit.*, p. 35, n. 3.

[36] El cronista coetáneo Saba Malaspina escribe (MS. Biblioteca Vaticana, *Vat. Lat.* 3972, f. 133^{v}): Ex industria et sagacitate predicti domini Johannis Gaytani Petrus Yspanus Tusculanus episcopus ad apicem apostolice dignitatis assumitur (ap. Muratori, *Rerum italicarum scriptores* VIII, p. 872).

cierta acritud[37] que, como Papa, nuestro Pedro se vio puesto en graves problemas por Orsini.[38] Parece cierto, al menos, que el Papa Juan fue lo suficientemente sabio para hacer uso de la habilidad de Orsini y su experiencia como Cardenal de la Curia. Sin duda, Orsini vio en Pedro Hispano a alguien que sería un Papa aceptable mientras él mismo no pudiese llevar la tiara.[39] Por lo que toca a la política, Pedro Hispano parece haber sido una figura de compromiso cuya elección podría dar pronto fin a la tercera *sedisvacatio* en un año y cuyo pontificado daría alguna dilación a una lucha decisiva por la influencia política entre los partidos francés e italiano.

Creo que los dos partidos consideraron a Juan XXI como un Papa de transición, sobre cuya elección ambos podían llegar a un pronto acuerdo.[40] Pues bien, un candidato para Papa transitorio debía ser viejo o de mala salud.[41] El Papa Juan XXI parecía gozar de buena salud, como nos dicen los cronistas que hablan explícitamente del orgullo que el Papa tenía de ella.[42] Por tanto, parece probable que fuera, en el momento de su elección, lo bastante entrado en años para satisfacer los requerimientos políticos específicos de esos días.

[37] *Historia ecclesiastica,* ap. Muratori, *Rerum italicarum scriptores* XI, p. 1176: Hic (i.e. Johannes XXI) statim constitutionem (sc. la Ordenanza de Lyon)... revocavit, consilio, ut fertur, domini Johannis Gaitani, *cuius nutu multa faciebat,* eoquod principalis auctor fuerat sue promotionis.

[38] Orsini fue (desde 1263, ver Lucas Wadding, ***Annales Minorum*** **I**, p. 265) el Protector de los franciscanos e indujo al Papa Juan XXI a adoptar una actitud muy liberal hacia esta Orden, la cual, sin duda, estaba destinada a causar la tristeza de los dominicos.

[39] De hecho, había muchas turbulencias entre los oficiales de la Curia, que no habían recibido su paga durante una *sedisvacatio.* Ver Stapper, *op. cit.,* p. 24.

[40] Esto de ninguna manera significa una baja opinión por mi parte respecto a la personalidad y capacidades de Pedro. Por lo demás, no sería la primera vez que, después de algunos años de haber asumido su oficio, un Papa que antes no había tenido ninguna ambición de gobernar la Iglesia, tomara su propio camino y llegara a ser un Pontífice importante. Por sólo aludir a dos famosos ejemplos en los tiempos modernos: León XIII y Juan XXIII. La corta vida del pontificado de Juan XXI (septiembre de 1276-mayo de 1277) nos incapacita para emitir un juicio sobre sus habilidades como Papa. Para un resumen claro de sus *faits et gestes,* ver Stapper, *op. cit.,* pp. 39-114 y la obra del Prof. Arturo Moreira de Sá, *O papa João XXI, Filósofo e Político.* Porto, 1949 passim.

[41] Para volver a nuestros ejemplos (ver la nota anterior), León XIII estaba tan enfermo el día de su elección, que amigos y enemigos creyeron seguro que moriría antes del día de su coronación (sin embargo, se recuperó y sólo murió después de veinticinco años, a los 93 años de edad). El Papa Juan XXIII, visto también como un 'Papa transitorio', tenía casi 77 años de edad cuando fue electo.

[42] Ver p. XL, n. 84.

Por otra parte, el señor Da Cruz Pontes ha llamado nuestra atención sobre el hecho de que Pedro Hispano parece con frecuencia ignorar las opiniones sobre asuntos controvertidos (como los concernientes al origen del alma humana y su composición hilemórfica) que eran comúnmente conocidas hacia la década de 1230. Por tanto, parece ser correcta la conclusión de que realizó sus estudios en una fecha anterior a 1230. Esto, también, hace necesario fechar su nacimiento antes de 1210, por lo menos.[43]

Así, pues, creo que tenemos bases para situar la fecha del nacimiento de Pedro hacia 1205,[44] o antes.

Pedro pudo haber completado su primera educación en la escuela catedralicia de Lisboa.[45] Luego fue enviado al más famoso centro de enseñanza lógica, filosófica y teológica de esos días: la Universidad de París.

Como otro estudiante extranjero de esa Universidad, Alejandro de Hales (hacia 1186-1249), que fue a París en 1200-01, Pedro pudo haber tenido unos quince años de edad al llegar a dicha ciudad. Se exigían seis años de estudios a los futuros maestros y, así, es probable que Pedro terminara su estudio del currículum de Artes y pasara a la Facultad de Teología, para estudiar la ciencia sagrada, no más tarde que hacia 1226. De hecho, en la bula *Flumen aque vive* expedida por Juan XXI el 28 de abril de 1277, el Papa declara al obispo de París, Etienne Tempier, que cuando fue a París era muy joven y que aún recordaba los muchos años que pasó en esa famosa Universidad estudiando varias ciencias:

Nos tamen qui Habrahe patris fidei, licet insufficientibus meritis, typum in Dei Ecclesia gerimus et propterea ipsam specialiter tueri tenemur, etiam singularis quem ad idem, ab olim, concepimus Studium [46] affectus accendit. In illius namque laribus ab annis teneris *diucius observati* variis scienciis inibi studiose vacavimus et, *per annos plurimos* secus decursos sedentes ipsarum, sapidissima earum libamenta gustavimus, quantum Nobis Dominus maiestatis, vere sapiencie Dator, indulsit. Propter quod illud oblivisci non possumus . . . etc.[47]

[43] José Maria da Cruz Pontes, *Para situar Pedro Hispano Portugalense na história da filosofia,* en: Rivista portuguesa da Filosofia 24 (1968), p. 12. El mismo, *Pedro Hispano Portugalense e as controvérsias doutrinais do século XIII a origem da alma,* Coimbra 1964, p. 246.

[44] Ver arriba, p. xxx.

[45] Prof. João Ferreira O.F.M., *Os Estudos de Pedro Hispano,* en: Colectânea de Estudos 5 (1954), pp. 195-197 da una guía clara de lo que Pedro pudo haber estudiado ahí.

[46] Sc. *generale,* a saber, la Universidad de París.

[47] Se encuentra en los *Dictamina Berardi* (Bernardo de Nápoles), p. ej. en la Biblioteca Vaticana, *Vat Lat.* 3977, f. 170^{r}; en Bordeaux, Bibl. Municipale, cod. 761, ff. 228^{r-v}; en París, *B.N. Lat.* 14.713, ff. 209^{v}-210^{r}. El texto completo, con

Pedro habla de diversos estudios (*varie sciencie*). París era un centro encumbrado de la enseñanza lógica, filosófica y teológica en esos días. Aunque no debe tomarse completamente en serio cada palabra de la bula papal, la frase *variis scienciis inibi studiose vacavimus*[48] parece referirse al hecho, bastante obvio por lo demás, de que Pedro estudió ahí lógica, física, metafísica y teología. De hecho, los cronistas suelen describirlo como alguien que había estudiado todas las ramas de la ciencia. Así, el autor anónimo de los *Annales Basileenses*[49] lo llama *in omnibus disciplinis instructus*, y su título de *clericus generalis*[50] prueba que Pedro obtuvo los grados académicos en todas esas ramas.[51]

Surge la cuestión de quiénes pudieron ser sus maestros en París. En primer lugar, tenemos que excluir las leyendas piadosas que lo hacen un fiel seguidor de Santo Tomás de Aquino.[52] Tal hipótesis es insostenible sobre bases cronológicas, ya que se supone que Tomás fue a París por primera vez en los años 1245-48, cuando Pedro ya estaría en Siena. Además, el profesor João Ferreira ha mostrado con éxito que también pueden aducirse contra ella divergencias doctrinales.[53]

En cuanto al supuesto de que Alberto Magno fue maestro de Pedro Hispano,[54] las cosas no son diferentes.[55] De manera semejante, tampoco es probable que Juan Buralli de Parma, O.F.M. (c.

traducción portuguesa, se puede encontrar en Arturo Moreira de Sá, *Pedro Hispano e a crise de 1277 da Universidade de Paris* en: Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra 22 (Coimbra 1954), pp. 16-21. Ver también *ibid.*, entre las pp. 13 y 14, una fotostática de algunos manuscritos.

[48] Para efectos de comparación, doy el pasaje correspondiente de una bula de Honorio IV: "... in eiusdem studii laribus obversati de illius dulcedine libamina grata libavimus per *plures* annos secus decursus sedentes ipsius ..." Como se ve, esta carta no habla de *varie sciencie*.

[49] Ed. Pertz, *Mon. Germ. Hist.* Scriptores XVII, p. 200.

[50] Ver Tolomeo de Lucca, *Historia Ecclesiastica* ap. Muratori, *Rerum italicarum scriptores* XI, p. 1176.

[51] Ver Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s.v. *clericus*.

[52] Así Pietro Castagnoli C.M., *Gli scolastici del secolo XIII e del principio del XIV* en: *Divus Thomas*, Commentarium de Philosophia et Theologia, 3 (Piacenza, 1926), [pp. 281-309; 478-515], 4 (1927), [pp. 155-174; 549-562], p. 288.

[53] João Ferreira, *Temas de Cultura Filosofica Portuguesa*. Sobre a posição doutrinal de Pedro Hispano, en: Colectânea de Estudos 5 (1954), pp. 48-56.

[54] Así lo hizo J. Mullally, *The* Summulae logicales *of Peter of Spain*. Notre Dame, Indiana 1945, *Introduction*, p. XVIII. Debe notarse que Mullally no lo repitió en su reciente obra *Peter of Spain, Tractatus Syncategorematum and Selected Anonymous Treatises*, Milwaukee, Wisc. 1964, p. 3.

[55] Ver Ferreira, *op. cit.* (en la nota 53), p. 54 y su artículo *Os Estudos de Pedro Hispano*, p. 202.

1209-89) fuese maestro de Pedro en París. Salimbene nos dice que, cuando era Papa, Pedro tuvo la intención de designar a Juan de Parma para la dignidad de Cardenal, pero que la repentina muerte del primero impidió que esto se realizara. Ferreira cree posible que el Papa quisiera honrar así a su antiguo maestro.[56] Sin embargo, la cronología no parece estar a favor de este supuesto y Salimbene no da ninguna razón en este sentido, sólo se refiere a que Pedro y Juan congeniaban en su modo de pensar.[57] Esto, pienso, debe destacarse, ya que Salimbene obtuvo sus informaciones de círculos parisinos.[58] La intención del Papa puede explicarse por el hecho de que actuaba bajo la influencia del poderoso Cardenal Orsini (que fue protector de los Minoritas[59]), como de hecho lo ha sugerido Tolomeo de Lucca.[60]

El supuesto de que Guillermo de Sherwood fue uno de los maestros de lógica de Pedro Hispano, que se ha mantenido hasta ahora, tampoco es sostenible, como se probará más adelante.[61]

Pedro pudo haber estudiado lógica bajo el magisterio de Juan Pagus y Herveo Brito, que eran los grandes maestros de lógica en París durante la tercera década del siglo.[62] En cuanto a los estudios teológicos de Pedro, pudo haber seguido las lecciones dictadas por Alejandro de Hales, quien enseñó teología como maestro seglar en París desde 1220 y fue uno de los primeros en exponer las famosas *Sententie* de Pedro Lombardo (las *Sententie* habían sido recientemente aprobadas por el Concilio Lateranense en 1215). Guillermo de Auxerre, confidente del Papa Gregorio IX, y Guillermo de Auvergne (c. 1180-1249) pudieron figurar entre los maestros de teo-

[56] Ver *ibid.*, p. 54, n. 1 y p. 202.

[57] Salimbene di Adamo, *Chronicon*, ed. Holder-Egger (ver arriba, p. XIV, n. 19), p. 304[11-20]: Et notandum quod, quamvis frater Johannes de Parma habuerit multos mordaces occasione doctrine abbatis Joachym (i.e. las doctrinas heréticas de Joaquín de Fiore), habuit tamen multos qui eum dilexerunt. Inter quos fuit magister Petrus Hyspanus; qui factus cardinalis et postea ipse idem factus papa Johannes XXI[us], cum esset magnus sophysta, loycus et disputator atque theologus, misit pro fratre Johanne de Parma, qui similia in se habebat. [...] Voluit ergo Papa quod semper esset cum eo in Curia, et cogitabat eum facere cardinalem, sed morte preventus non potuit facere quod mente conceperat. Nam camera cecidit super Papam, et mortuus est. (= Salimbene de Adam, *Cronica*, Nuova edizione critica a cura di Giuseppe Scalia (Scrittori d'Italia, n. 232, Bari 1966), I p. 443[1-16]).

[58] Cf. *ibid.*, p 300[11-12]: Hec omnia supradicta habui a magistro Benedicto Faventino phisico, qui interfuit et audivit. Nam multis annis Parisius studuit et multum diligebat et commendabat fratrem Johannem de Parma.

[59] Ver arriba, p. XXXI.

[60] Ver *ibid.*

[61] Ver abajo, pp. LXXIV-LXXXV.

[62] Ver abajo, pp. XCI ss.

logía de Pedro. El último enseñó teología en París hasta 1228, cuando fue consagrado obispo de París por el Papa. Pero todos estos supuestos deben, ciertamente, comprobarse.

Hasta ahora se ha supuesto comúnmente que Pedro dejó París para ir a Siena, Italia, donde estaba el 11 de enero de 1245, y fue maestro de medicina en la Universidad desde 1246-50.[63] Sin embargo, debió de haber estudiado medicina antes, en un centro que gozara de renombre suficiente para que una ciudad tan emprendedora como Siena invitara a maestros de ahí a enseñar en su naciente universidad. Ciertamente, el estudio de la medicina tal como se enseñaba en París en la primera mitad del siglo trece no era tan bueno como para llamar la atención de las autoridades comunales de Siena hacia esa ciudad. De hecho, la Escuela de Medicina de París siempre fue muy inferior a las de Salerno y Montpellier.[64] Creo que esas dos ciudades son sin duda candidatas más plausibles para que Pedro estudiara allí medicina.

De hecho, la Universidad de Montpellier se ha mencionado a veces como el lugar donde Pedro tomó cursos de medicina. En su *Historia ecclesiastica,* D. Rodrigo da Cunha asevera[65] que Pedro dejó su tierra natal para ir a Montpellier a estudiar medicina. Desafortunadamente, en ninguno de los registros de la Universidad de Montpellier se encuentra el nombre de Pedro.[66] Con todo, ese argumento *e silentio* no es decisivo, y sigue siendo posible que estudiara en Montpellier. Por otra parte, la Universidad de Salerno, famosa también por sus estudios de medicina, pudo haber sido el lugar donde Pedro estudió medicina. Los registros de esta Universidad tampoco dan prueba alguna de ello. Sin embargo, me siento inclinado a ubicar los estudios médicos de Pedro en Montpellier,[67] a causa de su aparente familiaridad con la región del sur de Fran-

[63] En cuanto a su estancia en Siena ver abajo, pp. XL-XLI.

[64] Ver H. Rashdall, F. M. Powicke y A. B. Emden, *The Universities of Europe* I (Oxford 1942), p. 322. Cf. H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400,* Berlin, 1885 (reimp. Graz 1956), p. 75, y Gordon Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries.* An Institutional and Intellectual History, New York, London, Sidney 1968, pp. 177 y 180.

[65] D. Rodrigo da Cunha, *História eclesiastica* (Lisboa, 1635), p. 152a-b.

[66] He buscado en vano su nombre en A. Germain, *Cartulaire de l'Université de Montpellier I* (1181-1400), Montpellier, 1890 y en todos los otros documentos manuscritos e impresos enumerados por Henri Stein en su *Bibliographie générale des cartulaires français ou relatifs à l'histoire de France.* Manuels de bibliographie historique IV, Paris, 1907, pp. 353-355.

[67] Ver también João Ferreira, *Os Estudos de Pedro Hispano,* pp. 203-210, quien llega (p. 210) a la misma conclusión.

cia. Para apoyar este punto de vista, tenemos que investigar la posible residencia de Pedro después de su estancia en París.

En cuanto al final de dicha estancia, creo que no estaremos lejos de la verdad al asociarlo con el éxodo general de París en 1229. Como se sabe,[68] el martes de carnaval de 1229, a raíz del castigo impuesto a estudiantes completamente inocentes por ultrajes cometidos el día anterior por otros compañeros suyos, surgió un conflicto entre los turbulentos inquilinos de la universidad y las autoridades municipales e incluso la Reina Blanca de Castilla, regenta en aquel entonces. Los maestros, usando el singular modo de protesta que les concedía la autoridad real, suspendieron sus lecciones. Como la suspensión resultó más bien ineficaz, los maestros resolvieron que, si no se les hacía justicia ese mismo mes, suspenderían toda enseñanza por un periodo de seis años. Por decreto del 27 de marzo, publicado por los veintiún procuradores de la Universidad, se prohibió a cualquiera residir en la ciudad o diócesis de París por razones de estudio. Aunque sabemos por otros testimonios que este decreto no fue completamente acatado,[69] la gran masa de maestros y estudiantes dejó París. Sin duda, muchos de ellos aceptaron la invitación de Enrique III de Inglaterra para integrarse a las nacientes universidades de Oxford y Cambridge.[70] Otros se retiraron a los más pequeños *studia generalia* y escuelas catedralicias de Francia (Toulouse, Orléans, Reims, y especialmente Angers), de Italia y de España. Bernardo Gui, historiador del siglo catorce, dice en su *Chronicon* (escrito en 1311):

Anno Domini praetaxato MCCXXIX facta fuit Parisius inter scholares dissensio, quam mox secuta est ad tempus multipharia dispersio. Alii quidem Remis, alii Andegavis, alii Aurelianis, alii vero in Angliam, alii in Italiam vel Hispaniam, sive in alias mundi provincias causa studii sunt profecti. Multi quoque magistri et scholares Tholosam venerunt et rexerunt ibidem.[71]

[68] Para una información coetánea más completa del asunto, ver Mateo de París, *Historia Anglorum* II, pp. 308-309, ed. Madden. Para una reseña clara de los acontecimientos y su impacto en el desarrollo de la Universidad de París, ver Rashdall, Powicke, Emden, *The Universities of Europe in The Middle Ages* I (Oxford, 1942), pp. 334-343 y Fernand Van Steenberghen, *Aristotle in the West. The Origin of Latin Aristotelianism*, Louvain 1955, pp. 78-88.

[69] Así los dominicos aprovecharon la situación para establecerse en la Universidad cuando, en el Otoño de 1229, su compañero Rolando de Cremona pudo inaugurar su cátedra de teología. Ver C. E. Du Boulay (Bulaeus), *Historia Universitatis Parisiensis III* (Paris 1666, reimpr. en Frankfurt am Main, 1966), p. 138.

[70] Ver Rashdall, *etc., op. cit.*, p. 336.

[71] Editado en *Recueil des historiens de France* XXI, p. 695.

Al parecer, la dispersión continuó durante los años de 1229 y 1230, y los maestros y estudiantes no trabajaron en París antes de los comienzos de 1231.[72]

En cuanto a Toulouse, esta ciudad tuvo la gran suerte de que, en el preciso momento en que la crisis de 1229 llegaba a su culmen en París, su universidad estaba *in statu renascendi,* como fruto del tratado concluido el Jueves Santo (12 de abril) de 1229 entre el ortodoxo Rey Luis IX de Francia y el herético Conde Raymundo VII de Toulouse, para poner fin a la guerra albigense. Hasta entonces, Toulouse había sido el foco central de la fermentación religiosa e intelectual que había brotado en toda su extensión en la herejía albigense, la cual produjo el "espíritu laico" del siglo trece, tanto religioso como intelectual. Por ello, el Papa (Gregorio IX) y el piadoso y conservador Rey (Luis IX) consideraron apropiado establecer, precisamente en Toulouse, un importante *studium generale,* especialmente dedicado al mantenimiento de la fe católica y a la extirpación de la herejía albigense. Rashdall parece estar perfectamente en lo cierto al señalar las importantes diferencias de clima espiritual entre la región del sur y la región del norte de Francia, sin excluir París, donde la cultura era más teológica y más eclesiástica que en el sur, y donde el intelectualismo de la época poseía en general un carácter mucho menos osado y destructivo que allá, con su laicado culto, sus trovadores escépticos y su clero peculiarmente indolente e ignorante.[73]

De hecho, la Orden Dominicana fue la que manejó a sus anchas la Universidad de Toulouse en su periodo temprano, tanto así que Rashdall pudo caracterizar muy felizmente la situación comparando el papel que los dominicos y la Universidad de Toulouse jugaron en el ataque contra la herejía albigense, con el de los colegios jesuitas en la contrarreforma.[74]

[72] Ver Rashdall, *etc.* I, p. 337.
[73] Ver Rashdall, *etc.* II, p. 169.
[74] Ver Rashdall, *etc.* II, p. 162. Que Toulouse fue fundada como un alcázar contra la herejía albigense también resulta claro del sermón pronunciado por el predicador oficial de la Universidad, Helinand. Comenzaba su sermón con una denuncia de todas las grandes universidades de su tiempo sobre el tema general de que todas sus enseñanzas no sólo eran inútiles, sino de hecho perjudiciales sin la virtud y la fe. Ver Enrique d'Andeli, *The Battle of the Seven Arts. A French poem by Henri d'Andeli, Trouvère of the 13th Century.* Edited and Translated with Introduction and Notes by Louis John Paetow, Berkeley, 1914 (Memoirs of the University of California IV, 1 History I, 1), p. 17. Ver también el escalofriante relato de la supresión de la herejía durante esos años, escrito por el dominico de Toulouse, Guillermo Pelissus, cuyo *Chronicon* ha sido editado por A. Molinier, Annicii (= Puy, Francia), 1880.

Uno de los artículos del pacto que firmaron el Rey Luis y el Conde Raymundo se refería a la creación de un *studium generale* en Toulouse y estipulaba que durante diez años Raymundo pagaría los salarios de catorce profesores: cuatro maestros de teología, dos decretistas, seis maestros de artes y dos gramáticos. Así puede entenderse fácilmente que algunos de los maestros parisinos que se encontraban sin empleo fueran atraídos, junto con sus estudiantes, a Toulouse.[75] Aunque también entre los maestros parisinos el espíritu de investigación y de especulación osada había hecho grandes avances, el peligro para Toulouse no era muy grande, ya que su facultad teológica estaba enteramente controlada por los dominicos y que el Cardenal Romano, legado papal en Francia y Gran Protector de la nueva universidad, así como el obispo de Toulouse, que debía elegir a los maestros, delegaron al abad cistersiense Elías de Gran-Selve la tarea de reclutar maestros parisinos para las otras facultades.[76]

Conocemos los nombres de dos maestros parisinos que fueron invitados a Toulouse: Rolando de Cremona O.P., maestro de teología, y Juan de Garland, maestro de gramática. De hecho, nuestra principal información sobre los primeros años de la Universidad de Toulouse proviene del libro *De triumphis ecclesiae*[77] escrito por este último. Nuestro Pedro no se menciona en los documentos que quedan de la Universidad de Toulouse,[78] pero Rolando de Cremona y Juan de Garland no se encuentran tampoco, de modo que éste no puede considerarse como un argumento *e silentio* contra la estancia de Pedro en Toulouse.

[75] Ver el pasaje de Juan de Garland citado en la siguiente nota.

[76] Ver Juan de Garland, quien fue uno de los maestros que fueron seleccionados de París, *De triumphis ecclesiae*, ed. Thomas Wright (London, 1856), p. 93[11-14]:

> *Sed Grandis-Silvae pius abbas dictus Helyas,*
> *Sub duce Legato, proxima frena capit.*
> *Parisius doctos abbas elegit, ab illos*
> *Duxit Legatus munera larga pluens.*

[77] Cf. nuestra nota anterior.

[78] He buscado en vano el nombre de Pedro en todos los documentos manuscritos e impresos concernientes a la Universidad de Toulouse, que se conservan en París, Toulouse y Aix en Provence. Para una enumeración de estos documentos, ver Henri Stein, *Bibliographie générale des cartulaires français ou relatifs à l'histoire de France* (Manuels de bibliographie historique IV), Paris, 1907, pp. 528-532. Tampoco se encuentra su nombre en René Gadave, *Les documents sur l'histoire de l'Université de Toulouse, et spécialment de sa faculté de droit civil et canonique (1229-1789)*. Tesis doctoral, Toulouse 1910, ni en Marcel Fournier, *Les statuts et privilèges des universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789*, I, (Universités d'Orléans, d'Angers, de Toulouse), Paris, 1890.

Sin embargo, hay ciertas pistas para la posible estancia de Pedro en el sur de Francia. Los dos comentarios más antiguos que se conservan acerca de las llamadas *Summule logicales* fueron escritos ahí; a saber, el de Roberto Anglicus, que enseñó en Montpellier hacia 1240 y tantos,[79] y la *Lectura Tractatum* de Guillermo Arnaldi, escrita por el mismo tiempo en Toulouse.[80] La propia obra de Pedro debió escribirse en el norte de España, como se argumentará después (ver más abajo, pp. LXII ss.).

Mi sospecha es que Pedro dejó París (presumiblemente en 1229) para ir al norte de España, donde enseñó lógica y escribió su famoso tratado al comenzar la década de 1230.[81] Por ese tiempo pudo haber visitado el sur de Francia (Toulouse y Montpellier), donde sus *Tractatus* encontraron su primera difusión y comentadores. Si él mismo enseñó lógica en Toulouse —lo cual es muy posible, porque había un frecuente ir y venir a Toulouse a causa de que el Conde no pagaba los salarios estipulados[82]—, probablemente no estaba ya entre los maestros en 1239, como parece por una carta fechada el 4 de febrero de 1239.[83] Pudo haber estado en Montpellier en el tiempo en que Roberto Anglicus comentó las *Summule,* mientras el propio Pedro posiblemente estudiaba (¿o enseñaba?) medicina en la misma Universidad. Finalmente, la estancia de Pedro en el sur de Francia, esa región dominicana *par excellence,* explicaría muy bien sus relaciones con los dominicos, que debieron ser la causa de que posteriormente se tomara a Pedro por dominico.[84]

Por un documento de los Archivos Estatales de Siena, Italia —la fecha del cual ha sido fijada como el 11 de enero de 1245 (1244 según el tiempo de Siena) por Lisini,[85] quien hizo un inventario de estos documentos—, sabemos que Pedro Hispano estuvo ahí en

[79] Ver L. M. de Rijk, *On the Genuine Text of Peter of Spain's* Summule logiles III: Two Redactions of a Commentary on the *Summule* by Robertus Anglicus, en VIVARIUM 7 (1969), pp. 8-61, esp. pp. 37-39.

[80] Ver L. M. de Rijk, *One the Genuine Text of Peter of Spain's* Summule logicales IV: *The Lectura Tractatuum* by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235-44), *ibid.,* pp. 120-162.

[81] Presumiblemente en León. Es un hecho impactante que casi todos nuestros manuscritos más antiguos de las *Summule* mencionen *Legionenses* (los habitantes de León) en el ejemplo de *Exemplum* (Tractatus V, 3).

[82] Ver H. Rashdall, *The Universities* etc. II, p. 165. El mismo Juan de Garland fue uno de los que salieron. Ver su *De triumphis ecclesiae,* p. 105 (ed. Wright).

[83] Impreso en Marcel Fournier, *op. cit.,* p. 447. Ver también L. M. de Rijk, artículo mencionado en la nota 80, p. 126.

[84] Ver arriba, pp. XI-XXVII.

[85] A. Lisini, *Inventario dell pergamene conservate nel diplomatico* dal 736 al 1250, Siena, 1908, p. 348.

ese tiempo. A partir de 1246 Pedro fue profesor de medicina en la Universidad de Siena, como aparece en circulares expedidas por la ciudad de Siena en 1246 y en 1248 para anunciar los cursos que habrían de impartirse en la Universidad, en las cuales Pedro figura enlistado como profesor de medicina.[86] Por otra parte, el nombre de Pedro aparece en un documento de venta de 1247 (la venta de una Biblia a un tal fray Bandinus[87]) y en un documento de 1248 en los *Libri di Biccherna*.[88] Otras dos entradas en los *Libri di Biccherna* tienen su nombre. En compañía de otros tres médicos, Pedro sometió a las autoridades de Siena, en 1250, un parte médico relativo a enfermedades contagiosas.[89] Los estatutos municipales de 1250 contienen un parágrafo sobre los salarios para algunos juristas y para el *Magistro Petro Spano doctori in fisica*.[90] Un estatuto específico, fechado en junio de 1250, menciona un pago que se debía hacer a Pedro Hispano.

Hasta hace muy poco había un hiato en nuestro conocimiento de las andanzas de Pedro desde 1250 hasta su estancia en Viterbo, Italia, por el año 1261. Tal laguna se llenó de manera satisfactoria como resultado de las investigaciones realizadas por algunos estudiosos portugueses. Ahora sabemos que, con cortas interrupciones, Pedro estuvo en su país natal de 1250 a 1264. El 11 de junio de 1250 asistió a las Cortes (Dieta) de Guimarães en el norte de Portugal, donde suscribió como decano de Lisboa y archidiácono de Vermoim, en la diócesis de Braga, a nombre del Rey Alfonso III de Portugal.[91] El 22 de enero de 1254 se le encuentra en Lisboa interviniendo en una protesta contra el nombramiento del obispo de Silves.[92] En marzo de 1254 asistió a las Cortes de Leiria,[93] entre

[86] Ver L. Zdekauer, *Sulle origini dello Studio Genese*, Siena, 1893, pp. 16 ss.
[87] Magister Petris (!) Yspanus medicus vendidit et tradidit... *etc.* Ver. R. Stapper, *Pietro Hispano (Papa Giovanni XXI) ed il suo soggiorno in Siena* en: Bulletino senese di storia patria 5 (Siena, 1898), p. 430.
[88] Ver L. Zdekauer, *op. cit.*, p. 16 y G. Petella, *op. cit.*, p. 280.
[89] Ver L. Zdekauer, *op. cit.*, p. 31, n. 14.
[90] Ver L. Zdekauer, *op. cit.*, p. 32, n. 19.
[91] *Magistrum Petrum Iuliani decanum ulixbonensem et archidiaconum bracarensem*, citado de *Portugaliae Monumenta Historica*. Leges et consuetudines I, p. 185. Ver A. Moreira de Sá, *Um grande Filósofo Europeu, Arcebispo electo da Se de Braga que ocupou a Cadeira de S. Pedro;* separata de: Bracara Augusta 6 (1956), p. 7.
[92] Para el documento, ver António Brandão, *Crónicas de D. Sancho II e D. Afonso III*, Porto 1945, pp. 187-188.
[93] Ver Marcelo Caetano, *As Cortes de Leiria* de 1254, Lisboa, 1954, p. 33. Ver también João Ferreira, *Um grande portugues nas Cortes de Leiria de 1254: Mestre Pedro Hispano* († 1277) en: Rivista Filosófica 6 (1954), pp. 92-97.

Lisboa y Coimbra. En 1257, el Rey Alfonso le dio el ventajoso oficio de prior de Santa María en Guimarães.[94] Encontramos a Pedro en 1258 asistiendo a las Cortes de Guimarães.[95] Su residencia en Portugal fue interrumpida por cortas estadías en Italia, en la Corte Papal en Anagni, en 1260;[96] un año después, en compañía del Cardenal Ottobono Fieschi, en Viterbo;[97] y, en 1263-64, en Orvieto.[98] En 1263 Pedro fue nombrado *magisterscholarum* de la Escuela Catedralicia de Lisboa, donde ya había vivido an s, como aparece por el hecho de que poseía una casa ahí.[99]

No conozco documentos que clarifiquen el paradero de Pedro en los años 1264-72. En 1272, el Papa Gregorio X le pidió ser su médico de corte en Viterbo.[100] Cuando ocupaba este puesto, Pedro compiló el *Thesaurus pauperum,* un manual médico que durante siglos gozaría de un renombre igual al de su famoso manual de lógica. En marzo-abril de 1273, el Capítulo Catedralicio de Braga lo eligió como arzobispo de esa diócesis, pero antes del 5 de junio del mismo año el Papa lo nombró cardenal-obispo de Frascati (Tusculum).[101] A pesar de este último nombramiento, Pedro continuó gobernando la Sede de Braga hasta el 23 de mayo de 1275.[102] En junio de 1273, viajó en compañía del Papa al Concilio General de Lyon, donde fue consagrado por el mismo Papa.[103] Parece haber indicios de que Pedro residió en círculos parisinos en marzo de 1274.[104]

Su amigo y protector Gregorio X murió el 10 de enero de 1276. Los pontificados de los dos sucesores de Gregorio, Inocencio V y

[94] Ver A. Moreira de Sá, *op. cit.* (en la nota 91), p. 3 y pp. 10-15 (Texto latino de la bula del Papa Urbano IV del 28 de octubre de 1263, con traducción portuguesa).
[95] *Portugaliae Monumenta Historica.* Leges et consuetudines I, pp. 687; 689; 693.
[96] Ver F. da Gama Caeiro, *Novos elementos sobre Pedro Hispano.* Contribuçao para o estudo da sua biografia, en: Rivista Portuguesa de Filosofia (Faculdade de Filosofia) Braga, 1966 [pp. 157-174], pp. 159 ss. (Texto latino de las bulas, pp. 164-166).
[97] Ver J. Guiraud, *Les Régistres d'Urbain IV,* París, 1892, nr. 49.
[98] Ver J. Guiraud, *op. cit.,* nr. 2364 (para la estancia de Pedro ahí en 1263) y F. da Gama Caeiro, *op. cit.,* pp. 163 y 174 (con el texto latino hasta ahora inédito) para el año 1264.
[99] Ver las cartas del obispo de Évora, que están fechadas en noviembre de 1261, en: F. da Gama Caeiro, *op. cit.,* pp. 170-173 *(in civitate Ulixbonensi, in domo venerabilis Magistri Petri, decani eiusdem civitatis).*
[100] Ver R. Stapper, *op. cit.,* p. 29.
[101] Ver *ibid.,* p. 30.
[102] Ver *ibid.,* p. 30, n. 3.
[103] Ver *ibid.,* p. 31, n. 1.
[104] Ver arriba, p. XVII.

Adriano V, fueron efímeros. Después de una *sedisvacatio* de veintiséis días, tras la muerte del último (18 de agosto de 1276), Pedro Hispano fue electo Papa el 15 de septiembre de 1276.[105] Fue erróneamente coronado como Papa Juan XXI en lugar de Juan XX, que habría sido lo correcto.[106]

En lo que concierne a la historia de la filosofía, los documentos más importantes del Papa Juan XXI fueron sus bulas del 18 de enero y del 28 de abril de 1277, dirigidas al obispo de París, Étienne Tempier. En la primera comisiona al obispo para iniciar una investigación sobre los errores que entonces se enseñaban en la Universidad de París. La última ordenaba a Tempier efectuar una purificación de las doctrinas de los maestros parisinos.[107]

El fin de su pontificado sobrevino repentinamente. Con objeto de asegurar la tranquilidad indispensable para proseguir sus estudios científicos, que nunca abandonó, tuvo un apartamiento privado construido junto al Palacio Papal de Viterbo. El 14 de mayo de 1277, el techo de dicho apartamiento cayó sobre él y lo hirió mortalmente. Murió en menos de una semana, el 20 de mayo de 1277.[108]

[105] Ver arriba, pp. XXXI ss. Para el 15 de septiembre, como fecha de su elección, ver Stapper, *op. cit.*, pp. 36-37. La obra anónima *Vidas de los Papas*, conservada en Bergamo (ver abajo, nota 108), habla de una *sedisvacatio* de 28 días después de la muerte del Papa Adriano. Puede haber incluido en la cuenta el 18 de agosto y el 15 de septiembre.

[106] Ver Stapper, *op. cit.*, p. 38.

[107] Es la famosa bula *Flumen aque vive*. Su texto completo se encuentra en el *Archivum Franciscanum historicum* 18 (1925), p. 459, y en Arturo Moreira de Sá, *Pedro Hispano e la Crise de 1277 da Universidade de Paris*, Separata do Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra, 22 (Coimbra, 1954), pp. 16-21 (con traducción portuguesa).

[108] Ver e.g. Ricobaldo de Ferrara, *Historia Pontificum Romanorum*, col. 181, caps. 72-73 (continuación del texto citado arriba, p. XV): Dum hic longo vitae spatio gauderet, quod sibi et affuturum jactabat, dumque nova camera legeret, quam sibi circa palatium Viterbii paraverat, (73) eo praesente palatium corruit et solus inter ligna et lapides attritus die quinto supervixit et munitus sacramentis ecclesiasticis migravit e seculo et sepultus est Viterbii Ecclesia Sancti Laurentii. Cf. Stapper, *op. cit.*, pp. 107-108. El Sr. H. A. G. Braakhuis tuvo la amabilidad de proporcionarme su transcripción del pasaje relativo a Juan XXI, en el anónimo *Vidas de los Papas*, conservado en Bergamo, Biblioteca Civica, *Delta IV*, 34, ff. 38v-39r. El manuscrito de papel *in quarto*, escrito en buena letra del siglo quince, humanística y cursiva, consta de 153 folios. En el f. 153r el colofón se encuentra *in rubrica:* Ad laudem altissimi pro Reverendissimo de Oliverio Cardinali Neapolitanij scripsit Jo. Cabbart clericus Ambianeij diocesi eiusdem Cardinalis familiaris.

Según la lista alfabética que precede propiamente a la obra (que está sin título), la vida de Juan XXI se encuentra en el capítulo 36: Johannes XXI natione Hispanus patria Ulixiponensis petrus antea vocatus ex episcopo Tusculano pon-

Las fechas de la vida de Pedro pueden clarificarse en la siguiente tabla (lo que está basado en deducciones, va *en cursiva*)

antes de 1205:	nace en Lisboa, Portugal, hijo de un tal Julianus
c. 1220-29:	estudia en la Universidad de París
c. 1231:	*reside en el norte de España*
c. 1235:	*reside en Toulouse y Montpellier, Francia*
enero de 1245-50:	reside en Siena Italia, donde enseña medicina al menos hasta 1246-49
de 1250 en adelante:	reside en Portugal, con algunas interrupciones
1250-*73:*	decano de Lisboa y archidiácono de Vermoim, en la diócesis de Braga, Portugal
1250:	asiste a las Cortes de Guimarães
enero de 1254:	reside en Lisboa
marzo de 1254:	asiste a las Cortes de Leiria
1257-*73:*	prior de Santa María en Guimarães
1258:	asiste a las Cortes de Guimarães
1260:	reside en la Corte Papal en Anagni, Italia
1261:	reside en Viterbo, Italia
de 1263 en adelante:	magisterscholarum en Lisboa
1263-64:	reside en Orvieto, Italia
1272-76:	médico de corte de Gregorio X en Viterbo, Italia
marzo-abril de 1273:	es elegido como arzobispo de Braga, Portugal

tifex creatur. Hic doctissimus est habitus, sed ignoratione rerum gerendarum plus detrimenti quam honoris pontificatui attulit. Multa enim stolide et leniter gessit, in uno tamen commendatione dignus quod adolescentes litterarum studiosos inopes maxime beneficiis ecclesiasticis et pecunia iuvit. In verbis promptus erat, in rebus agendis timidus et ineptus. Legatos ad principes occidentales misit ut arma in Saracenos et hostes Christiani nominis pararent. Pollicebatur sibi homo stolidus longam vitam et diu se victurum omnibus praedicabat. Sed ecce dum hanc stulticiam iactat, camera quedam nova quam in palacio viterbiensi extruxerat, subito corruit atque inter ligna et lapides inventus septima die post tantam ruinam acceptis omnibus ecclesie sacramentis pontificatus sui mense octavo moritur. Viterbiique sepelitur vir ut dixi admodum litteratus sed parum prudens. Multa enim scripsit, presertim canones quosdam ad medicinam pertinentes. Nam medendi arte peritissimus erat. Edidit et problemata Aristotelem imitatus, et multa alia.

junio de 1273:	cardenal-arzobispo de Frascati(Tusculum), Italia
1273-74:	asiste al Concilio General de Lyon
1274:	*corta estancia en la Universidad de París*
15 de septiembre de 1276:	electo Papa (Juan XXI)
20 de mayo de 1277:	muere en Viterbo.

Obras

Pedro Hispano escribió un gran número de obras sobre diversas materias.[109] Aparte de las llamadas *Summule logicales* (cuyo nombre correcto es *Tractatus*)[110] y los *Syncategoreumata*, obras que presentan la contribución del autor a la propagación de la lógica desde el siglo trece en adelante, se supone que Pedro escribió la famosa obra médica *Thesaurus pauperum*[111] y otras catorce obras de medicina, entre las cuales se cuentan comentarios a Hipócrates, Galeno e Isaac. También es el autor de una *Scientia libri de anima* y comentarios al *De anima* de Aristóteles, *Historia animalium* (dos ediciones), *De morte et vita, De causis longitudinis et brevitatis vitae* y su *De sensu et sensato*. Finalmente, deben mencionarse los comentarios de Pedro al Pseudo-Dionisio Areopagita.[112]

Se necesita una investigación ulterior para seleccionar y fechar todas estas obras. Parece muy cierto que el *Thesaurus pauperum*, dedicado al Papa Gregorio X (1271-76), fue publicado durante el periodo en que Pedro fue el médico de corte de Gregorio.[113] Más

[109] Para una iniciación general, ver la *Bibliographia* elaborada por Manuel Alonso Alonso en su *Pedro Hispano, Obras filosóficas*, II *Comentario al* De Anima *de Aristóteles*, Madrid, 1944, pp. 13-25. He encontrado en el códice de Cesena, *Malatest., plut. sin.* VII 5 (s. XIII-XIV), ff. 1r-98v: P. Hispani, *In X De hist. anim., In IV De part. anim*, e *In V De generat, anim.*

[110] Ver abajo, pp. XLVII-LI.

[111] De hecho, los modernos editores del *Thesaurus pauperum* de Pedro, el señor de Pina y la señorita da Rocha Pereira, tienen ciertas dudas sobre la autenticidad de esta obra. Ver el *Prefacio* a su edición, mencionada abajo, nota 113.

[112] Para otras (supuestas) obras, ver Alonso, *loc. cit.*

[113] Ver Luis de Pina y Maria Helena da Rocha Pereira, *Thesaurus pauperum atribuido a Pedro Hispano*, Porto 1954-1955 (todavía en curso de publicación), *Prefácio*, pp. XV ss. Seguramente debió haber sido compilado algunos años antes. En conexión con esto puede ser de alguna utilidad referir que un manuscrito del siglo quince que se encuentra en la Biblioteca Governativa en Lucca (Italia), cod. 1077 (*B.B. 9 K*) lleva el título: *Tesaurum* (!) *pauperum a Petro Hispano compositum anno domini 1270.*

adelante se argumentará (pp. LX ss.) que el famoso manual de lógica fue escrito en los primeros años de 1230. La *Expositio libri beati Dionysii* fue escrita probablemente entre 1246 y 1250, de acuerdo a su editor, el padre Manuel Alonso S.J.[114] El mismo estudioso fecha la mayor parte de los comentarios psicológicos de Pedro antes de 1258, y una parte antes de 1245. La *Scientia de anima* parece ser la más madura entre esas obras.[115]

[114] Manuel Alonso Alonso, *Pedro Hispano. Exposicâo sobre os livros de Beato Dionisio Areopagita*, Lisboa, 1957, *Prefácio*, pp. LVI-LVII.
[115] El mismo, *Pedro Hispano, Obras Filosóficas* III (Madrid, 1952), pp. 79-81.

3. LOS *Tractatus*, LLAMADOS DESPUÉS *Summule logicales*. TÍTULO. ORDEN Y NÚMERO DE LOS TRATADOS. SU FECHA.

Título

En los tiempos modernos el famoso compendio de lógica de Pedro ha corrido comúnmente bajo el título de *Summule logicales*.[1] Sin embargo, este título decididamente no es original. El título dado corrientemente a la obra de Pedro en el siglo trece era *Tractatus*, sin ninguna otra añadidura. Doy algún apoyo tomado de los manuscritos y de documentos antiguos.[2]

Los glosadores del siglo trece llaman a la obra de Pedro *Tractatus*, no *Summule logicales*. Por ejemplo, Guillermo Arnaldi (*G.T.* IV, p. 12; Quis titulus? *Incipiunt Tractatus magistri Petri Hispani)*; Roberto Anglicus (*G.T.* V, pp. 3 y 15); las *Glose Salamantine* (*G.T.* V, p. 50); Simón de Faversham (*G.T.* II, pp. 70-71).

Para añadir un testimonio del siglo catorce, Felipe de Ferrara O.P. escribió un comentario parcial a la obra de Pedro (*Rationes tractatuum secundum fratrem Philippum ordinis predicatorum)*, que se encuentra en el *Vat. Lat.* 3043, ff. 80^{r}-105^{v}. En el f. 80^{rb} se halla esta glosa: Libri titulus talis est: *Incipiunt tractatus magistri petri yspani.*

Se debería notar que nuestros mejores manuscritos no dan ningún título de la obra.[3] Dos de las copias más fidedignas de la obra (Ripoll 216 y Florencia, *Med. Laur., Plut.* 71, 34), ambas de las cuales datan al parecer de hacia 1300, dan el título *Tractatus:* Ripoll 216 tiene en una mano contemporánea (f. 54^{rb}): *Expliciunt tractatus magistri petri ispani de ordine predicatorum.* El de Florencia, *Med. Laur., Plut.* 71, 34 tiene (f. 72^{v}), de la misma mano que escribió el texto: *Explicit liber tractatus magistri petri. Deo gracias.* El manuscrito Vaticano *Reg. Lat.* 1205, que parece datar del último cuarto del siglo trece, tiene este *incipit* (f. 1): *Incipiunt tractatus magistri petri ispani.*

[1] La obra fue editada también por Bochenski, bajo este título en 1947. Ver abajo, p. CVII.

[2] De aquí en adelante citaré mis estudios sobre el texto genuino de la obra de Pedro con la abreviatura *G.T.* (= *On the Genuine Text*). P. ej. *G.T. 2*, pp. 70-71 = *On the Genuine Text of Peter of Spain's* Summule logicales II, pp. 70-71. Para los títulos completos de esta serie de estudios, ver la *Bibliografía*, abajo, pp. CXX-CXXIV.

[3] *Aviñón* 311; *Ivrea* 79; *Milán, H 64 Inf.*; Biblioteca Vaticana, *Reg. Lat.* 1731; *Córdoba* 158. Para estos manuscritos, ver abajo, pp. CIX-CXIX.

Además, la copia incompleta que se conserva en el manuscrito vaticano del siglo catorce (*Vat. Lat.* 4537) tiene este *explicit* (f. 29^{rb}): *Et de distributionibus dicta sufficiant. Expliciunt tractatus magistri petri hyspani. Deo gratias. Amen.* No conozco ningún manuscrito más antiguo que dé el título de *Summule,* por no mencionar el de *Summule logicales.*

Finalmente, quedan muchas referencias en las crónicas y otros documentos históricos donde la obra de Pedro es llamada *Tractatus,* mientras que sólo unos pocos hablan de las *Summulae (logicales):*

Ricobaldo de Ferrara, *Historia de los Pontífices Romanos* (escrita en 1297): . . . cui nomen fuit Magister Petrus Hispanus, qui *Tractatus* in logica composuit (ver arriba, p. XIV).
Regesta Pontificum Romanorum: Magister Petrus . . . composuit . . . *Tractatus duodecim* (ver arriba, pp. XVIII-XIX).
El viejo catálogo de Pisa tiene la siguiente entrada (nr. 45): *Tractatus* magistri petri hispani logicales (ver arriba, p. XX).
El Capítulo Provincial de los dominicos efectuado en Pisa en 1340 se refiere a la obra de Pedro como *Tractatus* magistri petri (ver arriba, p. XIX).
Luis de Valladolid, *Tabulae,* nr. 12, tiene: . . . Petrus hispanus . . . scripsit summam logicalem, que . . . ut communiter *Tractatus* nuncupatur (ver arriba, p. XII).[4]

De hecho, el título *Tractatus* también sobrevivió en buen número de comentarios posteriores[5] y en antiguas ediciones impresas.[6]

El título *Summule logicales* es muy inusitado antes del siglo dieciséis.[7] Algunas veces, no muy frecuentemente por cierto, los *Tractatus* son intitulados *Summule* (sin ninguna añadidura ulterior). Por ejemplo, la glosa *Quia omnis nostra,* que se encuentra en Cremona, *Bibl. Governant.* 27 (ff. 69ra-119^{vb}):[8]

f. 69^{rb}: Libri titulus talis est: *incipiunt tractatus sive summule magistri petri hispani.*

[4] Para mayores pruebas ver el *Índice de Nombres,* s.v. *Tractatus.* Ver también mi *G.T.,* V, p. 54.

[5] E.g. en Asís, *Bibl. Comunale,* 293 (comentario de Guillermo de Tortonia); Bamberg, *Staatsbibliothek,* H. J., IV 30, f. 13^{r}; Munich, Bayer. *Staatsbibliothek.* C.L.M. 6726; Cracovia (Krakau), *Bibl. Univ. Jagellon.* 757 (f. 18^{v}) y 1979 (f. 1^{r}).

[6] Para una introducción a estas ediciones, ver las listas confeccionadas por Mullally, Alonso, Ferreira, y Risse, mencionadas abajo, p. CVII.

[7] El escritor dominico del siglo quince Luis de Valladolid llama (*Tabulae,* nr. 12; ver arriba, p. XII) a la obra *summa logicalis,* pero su adición: *que . . . ut communiter Tractatus nuncupatur* prueba que el primer título era inusitado, si no es que fue una invención del propio Luis.

[8] Para esta obra, ver mi *G.T.* V, pp. 28-30.

La glosa vallicelliana, del siglo trece, que se conserva en la Biblioteca Vallicelliana de Roma (*B. Misc.* 63), emplea el nombre *'sumula'* como un término genérico y se refiere al tratado de Pedro como *'Introductiones'* y como *'Tractatus'*:

Roma, *Vall. B.* Misc. 63, f. 284^{rb}: Et hoc est quod dicitur in principio *Tractatuum:* **Dialectica est ars arcium** etc. . . . Sciendum autem quod ea que dicuntur in libris (sc. logicalibus, como los de Aristóteles y Boecio) sub confusione, in hiis *Tractatibus,* et in aliis ad introductionem rudium et etiam aliorum, traduntur plano modo. Unde intitulantur in hunc modum sumula: Incipiunt *Introductiones* sive *Tractatus* magistri Petri Hispani.

Una mano un tanto tardía intitula las bien conocidas compilaciones *Omnes homines,* que se conservan en ocho manuscritos, en el colofón de la copia de Nuremberg (*German. Museum* 27.773), como sigue:

f. 129^{rb}: Compilationes supra *summulas* magistri petri hispani.[9]

La copia del siglo catorce de esta obra, preservada en Viena, *V.P.L.* 2389 (ff. 1^{r}-60^{r}), tiene este colofón:

f. 60^{r}: Explicit opus tractatum (!).
Explicit *Summa* magistri petri hyspani gallici
Scriptoris munus deus esto trinus et unus.[10]

Más tarde, en el siglo quince, el título *Summule,* no *Summule logicales,* adquiere un uso más frecuente, todavía al lado del título original *Tractatus.* Doy algunos ejemplos:

El manuscrito de Berlín *Lat. Qu.* 87, que data de 1463, tiene el siguiente colofón (f. 63^{r}) después del texto de la obra de Pedro: *Et sic est finis textus summularum magistri petri hispani . . .*
La copia de Erfurt *Amplon. F.* 263 (s. XV) tiene (f. 29^{v}): *iste sunt sumule fratris P.H.*[11]

El título *Introductiones* se refiere sólo al primer tratado. En algunos comentarios, sin embargo, parece referirse a toda la obra. Así, en la sumamente extendida glosa-comentario anónima, conocida como Compilaciones *'Omnes homines'*[12] se lee: *Titulus libri est iste: incipiunt introductiones magistri petri yspani.*[13] El mismo título se encuentra en la primera redacción —la de Roma— del

[9] Para esta obra, ver mi *G.T.* V, pp. 30-48.
[10] Ver *ibid.,* p. 32.
[11] Ver arriba, p. XIII.
[12] Ver mi *G.T.* V, pp. 30-38.
[13] *Ibid.,* p. 35.

comentario de Roberto Anglicus: *Titylus autem talis est: incipiunt introductiones magistri petri yspani.* Sin embargo, el *explicit* de la misma redacción, la obra es correctamente llamada *Tractatus.*[11]

Se ve por varios pasajes de las glosas de Roberto que el título *Introductiones* es de hecho sólo el del primer tratado:

Roma, *Vat. Lat.* 3049, f. 1^{vb}: . . . dividatur iste liber in duodecim capitula. Unde primum capitulum est introductionis. Et non dicitur iste liber (a saber, el *Tratado* I) introductorius tantum, quoniam etiam alii libri sunt introductorii, sed iste est magis introductorius, quia per istum introducimur nos ad alios libros.[15]

Ibid., f. 19^{rb}: **Predicabile** etc. Superius Magister determinavit de introductionibus. In parte ista (a saber, *Tratado* II) determinat de predicabilibus.[16] Todi, *Bibl. Com.* 54, f. 10ra: **Predicabile sumitur dupliciter** etc. Superius auctor determinavit in primo capitulo (a saber, *Tratado* I) de introductionibus. In hoc secundo capitulo determinat de predicabilibus.[17]

Orden

El orden[18] de los tratados en las copias de la obra de Pedro o en los comentarios sobre ella no siempre es el mismo. Comencemos por los manuscritos que contienen el texto de los *Tractatus.* De hecho, no todos nuestros mejores códices dan el mismo orden. El siguiente orden se encuentra en uno de nuestros mejores manuscritos, el de Aviñón, *Musée Calvet,* cod. 311:

I *De introductionibus*	VII *De Fallaciis*
II *De predicabilibus*	VIII *De relativis*
III *De predicamentis*	IX *De ampliationibus*
IV *De sillogismis*	X *De appellationibus*
V *De locis*	XI *De restrictionibus*
VI *De suppositionibus*	XII *De distributionibus*

Este orden es notable en cuanto separa el Tratado *De suppositionibus* de los otros también dedicados a las propiedades de los términos (pertenecientes a la llamada *logica modernorum*)[19] y los co-

[14] Ver mi *G.T.* III, p. 30.
[15] Ver *ibid.*, p. 26.
[16] Ver *ibid.*, pp. 47-48.
[17] Ver *ibid.*, p. 48.
[18] Grabmann escribió algunas líneas sobre este asunto en sus *Handschriftliche Forschungen und Funde etc.,* (pp. 129-130). Sin embargo, le faltó ver las diferentes locaciones del tratado *De predicamentis.*
[19] Para este término, ver mi *Log. Mod.* I, pp. 14-17.

loca antes del último tratado *(De Fallaciis)* del conjunto de tratados pertenecientes a la *logica antiqua*. No debe extrañar, por eso, que en casi todas las ediciones impresas el tratado de las falacias tenga el sexto lugar y el de las suposiciones el séptimo.

Sin embargo, si pensamos en el uso específico del tratado de las suposiciones para la solución de los enredos sofísticos, el orden de nuestro tratado, como lo da el manuscrito de Aviñón 311, se vuelve muy natural.

El mismo orden que el del manuscrito de Aviñón 311 se encuentra en un manuscrito que también data del siglo trece, el de la Biblioteca Vaticana, *Reg. Lat.* 1205, que, sin embargo, no es muy fidedigno en otros aspectos, especialmente porque es demasiado proclive a efectuar cambios drásticos en el texto para excluir los pasajes difíciles. Además, este códice da erróneamente las *Fallacie minores* en lugar de las *Fallacie maiores*.[20]

Encontramos el mismo orden en un manuscrito de comienzos del siglo catorce (Berlín, *Lat. Qu.* 520) que es aceptablemente bueno, en especial porque a veces tiene lecturas correctas donde otros códices mejores presentan lecturas incorrectas.

Sin embargo, tres manuscritos muy fidedignos, el de Milán, *Ambrosiana, H 64 Inf.*, el de Roma, *Vat. Reg. Lat.* 1731, y el de Córdoba, *Capit.* 158, dan una colocación diferente del tratado *De predicamentis*. El orden que presentan es el siguiente:

De introductionibus	(I)
De predicabilibus	(II)
De sillogismis	(IV)
De locis	(V)
De predicamentis	(III)

y los tratados VI-XII en el orden del códice de Aviñón.

El mismo orden se encuentra en el códice de Berlín, *Lat. Fol.* 623, que parece ser de la misma clase que el otro manuscrito de Berlín, y también en el de Florencia, *Med. Laur. Plut.* LXXI, 34, excepto por la omisión del tratado *De relativis* (VIII), en lugar del cual se encuentra otra copia del tratado VI *(De suppositionibus)*.

Otros dos manuscritos ponen el tratado *De predicamentis* en un lugar diferente, a saber, el Ripoll 216 y el de Padua, *Univ.* 647. El Ripoll lo pone entre el *De sillogismis* (IV) y el *De locis* (V) y el de Padua presenta el siguiente orden: *De Introductionibus* (I), *De predicabilibus* (II), *De sillogismis* (IV), *De locis* (V), *De fallaciis*

[20] Para esta cuestión, ver abajo, pp. LIV-LVII.

(VII), *De suppositionibus* (VI), *De predicamentis* (III) y, después, los tratados VIII-XII en el orden del códice de Aviñón. El segundo códice es de alguna importancia, ya que, en escritura coetánea, añade a los enunciados iniciales del *De suppositionibus* (VI) y el *De predicamentis* (III) notas marginales concernientes a la correcta colocación de esos tratados. Desafortunadamente un encuadernador posterior cortó parte de esas notas. Probablemente se leían de este modo:

f. 34^{r} *(ad init. De suppositionibus);* tractatus s<extus>. Hoc capitulum <precedere> debet illud q<uod in>cipit disput<atio est actus> sillogisticus <quod> invenitur <cartis 11>.
f. 36^{t}: *(ad init. De predicamentis):* tractatus t<ertius>. Ista predica<menta de->bent prece<dere>capitulum de s<illogismis quod> incipit pr<opositio est> oratio affirmativa, quod capitulum <inveni>tur car<tis 5>.

Como cuestión de hecho, las notas se encuentran en la parte superior del f. 5^{vb} y en el margen del f. 11^{rb} que se refieren, respectivamente, al f. 36 y al f. 34, escritos de la misma mano, como las otras notas:

Si quis vult invenire predicamenta defficientia ibi (=¡aquí!) respiciat cartis 36 et inveniet ea.
Si quis vult in <venire capitulum sup>positionum deficientem <ib> respiciat car<tis> 34 et inveniet <ip>sum.

El manuscrito de Ivrea 79, que es bastante antiguo y notable porque, al igual que el códice de Aviñón, presenta sólo unas pocas de las interpolaciones usuales, tiene el orden del códice de Aviñón, con la única excepción de la locación del tratado *De fallaciis* (VII), que se encuentra como tratado último, después del *De distributionibus* (XII)

En cuanto a los comentarios sobre la obra de Pedro, los glosadores alteran a veces el orden por razones didácticas o por otras. Así, el orden del códice de Aviñón se encuentra en la primera redacción (la de Roma) de las glosas de Roberto Anglicus,[21] pero en la segunda redacción (la de Todi) el tratado *De predicamentis* se encuentra como tratado sexto. Con todo, por los enunciados iniciales de los comentarios de Roberto, tal como se encuentran en la redacción de Todi, es claro que el autor consideraba que era el tratado tercero, según el orden en que de hecho se enumera en la primera redacción (Roma, *Vat. Lat.* 3049, f. 2^{rb}) de sus glosas:

[21] Para estas glosas, ver *G.T.* III, pp. 8-61.

Todi, *Bibl. Com.* 54, f. 47^{rb}: **Ad cognitionem predicamentorum** etc. Superius auctor determinavit de predicabilibus. In hac parte determinat de predicamentis.
Roma, *Vat. Lat.* 3049, f. 2^{rb}: Iste vero liber (a saber, la obra de Pedro) dividitur in prima divisione in XII capitula. In primo determinatur de introductionibus. In secundo de predicabilibus. In tertio de predicamentis. In quarto de sillogismis. In quinto de locis. In sexto de suppositionibus. In septimo de fallaciis. In octavo de relativis. In nono de ampliationibus. In decimo de appellationibus. In undecimo de restrictionibus. In duodecimo et ultimo de distributionibus.[22]

Guillermo Arnaldi tiene la siguiente división en su glosa-comentario:[23] (1) *De introductionibus,* (2) *De predicabilibus,* (3) *De predicamentis,* (4) *De sillogismis,* (5) *De locis,* (6) *De suppositionibus,* (7) *De fallaciis,* (8) *De relatione et cetera* (!).

La glosa-comentario anónima *Cum a facilioribus,* que se encuentra en París, *B.N. Lat.* 6675, y en Uppsala, *Univ. C.* 620[24] tiene en ambos manuscritos el siguiente orden:[25] (1) *De introductionibus,* (2) *De predicabilibus,* (3) *De predicamentis,* (4) *De suppositionibus,* (5) *De sillogismis,* (6) *De locis,* (7) *De fallaciis.*

Las glosas anónimas de la Biblioteca Vallicelliana (Roma, *Bibl. Vallicelliana,* cod. *B. misc.* 63) y de Ivrea (Ivrea, *Bibl. Capitolare,* cod. 79) son ambas incompletas, y dan el orden del códice de Aviñón.[26] Lo mismo puede decirse de la glosa anónima *Quia omnis nostra,* que se halla en Cremona, *Bibl. Govern.* 27.[27]

[22] Citado por Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Funde* etc., p. 129, quien se equivoca al atribuir la obra a Roberto Kilwardby O.P. Ver mi *G.T.* III, pp. 8-9 y 32-40.
[23] Para esta obra, que se encuentra en Tarragona, España, *Bibl. Provincial* cod. 23 y cod. 27, en Madrid, *Bibl. Nacional,* cod. 1070, en Aviñón, *Musée Calvet,* cod. 1077, en la Biblioteca Vaticana, *Vat. Lat.* 3022, y en Bordeaux, *Bibl. de la Ville,* cod. 999, ver mi *G.T.* IV, pp. 120-159, esp. p. 134.
[24] El Dr. Tönnis Kleberg, antes bibliotecario de la Biblioteca Universitaria de Uppsala, Suecia, fue tan amable de llamar mi atención hacia este manuscrito. Se escribió en la primera mitad del siglo catorce y pasó a ser posesión de la Biblioteca de Uppsala proveniente del Convento Dominicano de Sigtuna. Contiene nuestra obra en los ff. 3^{r}-81^{v} [en los ff. 81^{v}-92^{r} se encuentra un comentario sobre el *Timeo,* que ha sido editado por el Dr. Toni Schmid, *Ein Timaioskommentar in Sigtuna,* en: *Classica et Mediaevalia,* Revue danoise de philologie et d'histoire 10 (1948), pp. 220-266] —Nuestro comentario sobre los *Tractatus* no se presenta como anónimo en el MS de Uppsala; ver el *explicit* en el f. 81^{v}: *Expliciunt questiones magistri Stephani plzthpt* (?) *supra sumulas*; fue añadido por la misma mano que escribió el texto. También está aquí completo, excepto por una omisión entre los ff. 42^{v} y 43^{r} donde faltan casi todo el tratado *De locis,* todo el *De sillogismis* y parte del *De suppositionibus.*
[25] Ver mi *G.T.* V, pp. 11-19, esp. p. 18.
[26] Ver *ibid.,* pp. 20 y 24-25.
[27] Ver *ibid.,* p. 29.

Las bien conocidas compilaciones *'Omnes homines'*, preservadas al menos en ocho manuscritos de diferente origen,[28] tienen también el orden del códice de Aviñón:

Paris, *B.N. Nouv. acq. lat.* 308, f. 5rb: Dividitur autem iste liber in duodecim capitula. In primo capitulo determinatur de introductionibus, in secundo de predicabilibus, in tertio de predicamentis, in quarto de sillogismis, in quinto de locis dyaleticis, in sexto de suppositoinibus, in septimo de locis sophisticis, in octavo de relativis, in nono de ampliationibus, in decimo de apellationibus, in undecimo de restrictionibus, in duodecimo de distributionibus.

La única copia completa de las *Glose Salamantine*,[29] que se encuentra en Sevilla, *Capit.* 7-7-7, da el orden del códice de Aviñón. Cabe notar que la copia incompleta de esta glosa que se encuentra en París, *B.N. Lat.* 6433, tiene intercambiados los lugares del *De predicamentis* (III) y del *De sillogismis* (IV).

El orden seguido por Simón de Faversham en su comentario parcial sobre los *Tractatus* está acorde con el orden del códice de Aviñón.[30]

Finalmente, la glosa-comentario incompleta y anónima que se encuentra en un manuscrito de Montecasino (Archivio della Badia, 362 VV) y que data, en cuanto a su primera parte, de la primera mitad del siglo catorce,[31] tiene el siguiente orden de los tratados de Pedro: (1) *De introductionibus*, (2) *De predicabilibus*, (3) *De predicamentis*, (4) *De sillogismis*, (5) *De locis*, (6) *De suppositionibus*, seguido del tratado de Tomás de Aquino sobre las falacias.[32]

De esta revisión puede concluirse que los problemas del diferente orden de los tratados de Pedro están siempre vinculados a los tratados III *(De predicamentis)* y VII *(De fallaciis)*.

En cuanto a este último, conocido como *Tractatus maiorum fallaciarum*, es el tratado más largo de los pertenecientes a los *Tractatus*. Hacia 1280 fue a veces reemplazado por un tratado más corto, llamado *Fallacie minores*, tal como ocurre en el manuscrito va-

[28] Paris, *B.N. Nouv. acq. lat.* 308; Munich, *C.L.M.* 4603; 6905; 22.294; Nuremberg, *Germ. Museum*, cod. 27.773; El Escorial, cod. F. III. 26; Viena, *V.P.L.* 2389 y Osimo, *Bibl. del Collegio*, cod. VI, 49; ver *ibid.*, pp. 30-40.
[29] También se encuentran en París, *B.N. Lat.* 6433; *Nouv. acq. lat.* 258; Toledo, *Bibl. del Cabildo*, cod. 94-27; Salamanca, *Univ.* 1882 y Segovia, *Catedral*, Vitrina 32, pars media. Para la obra, ver *ibid.*, pp. 41-49.
[30] Ver mi *G.T.* II, p. 100. A las tres copias de esta obra mencionada ahí (Padua, *Bibl. Antoniana*, cod. 429 Scaff.; París, *B.N. Lat.* 16.126; Munich, *C.L.M.* 14.697) puede añadirse la de Milán, *Ambrosiana*, manuscrito *F. 56 Sup.*
[31] Para esta obra, ver *ibid.*, pp. 49-54.
[32] Ver también abajo, p. LVI.

ticano, *Reg. Lat.* 1205,[33] que fue usado por Bochenski para su edición escolar de nuestra obra. Uno de nuestros mejores manuscritos, el de Aviñón 311, da las *Fallacie minores* como un tratado adicional después del tratado *De distributionibus* (XII), i.e. después del texto completo de los *Tractatus* de Pedro, y antes de los *Syncategoreumata*.[34] En copias del siglo catorce de la obra de Pedro, originarias de círculos italianos, este tratado sobre las falacias es a menudo reemplazado por las *Fallacie ad nobiles artistas* de Tomás de Aquino. Así, el manuscrito vaticano, *Vat. Lat.* 4537 da el texto de la obra de Pedro (ff. 1^{ra}-29^{rb}) sin este tratado sobre las falacias (VI) y sin el texto de las *Fallacie minores*, mientras que añade, después del último tratado (XII: *De distributionibus*), el tratado de Tomás de Aquino sobre las falacias:

f. 29^{rb}: Et de distributionibus dicta sufficiant. Expliciunt tractatus magistri petri hispani. Deo gratias amen.
f. 29^{va}: Incipiunt fallacie sancti thome de ordine fratrum predicatorum.

La copia incompleta *Vat. Chig. Lat. E.V.* 148, que data probablemente de las primeras décadas del siglo catorce, tiene también (ff. 1^{r}-13^{v} (los tratados I-V de la obra de Pedro seguidos del tratado de Tomás de Aquino sobre las falacias (ff. 14^{ra}-22^{rb}):

f. 14^{ra}: Explicit (!) tractatus de loyca deo gracias amen. Incipiunt fallacie fratris thome de aquino ordinis fratrum predicatorum.

La glosa-comentario del siglo catorce de Montecasino tiene las *Fallacie* de Tomás en el lugar usual de las *Fallacie* de Pedro. En efecto, leemos en la p. 203b:

Explicit tractatus de suppositionibus terminorum. Incipiunt fallacie sancti thome.

La glosa-comentario que se halla en Cremona, *Bibl. Govern.* 27 (ff. 69^{ra}-119^{rb}), que parece datar del último cuarto del siglo trece, continúa inmediatamente comentando las *Fallacie* de Tomás de Aquino (119^{rb}-124^{vb}; está incompleto aquí).[35] Lo mismo puede

[33] Cabe notar, de hecho, que en este manuscrito el tratado de las falacias va precedido por la nota INCIPIUNT FALLACIE MINORES. Ver abajo, p. CXX.
[34] Ver abajo, p. CXIII.
[35] Una mano posterior escribió este título en la parte superior del f. 69^{r}: *Expositio tractatus petri hispani et fallaciarum sancti thome de aquino*. Para este códice, ver mi *G.T.* V, pp. 28-30

decirse de la copia de Montecasino de algunos de los tratados de Pedro.[36]

En cuanto a este punto, el manuscrito de Oxford en la Biblioteca Bodleiana, *Canon. Misc.* 203, que data del siglo catorce, contiene (ff. 1^{r}-76^{rb}) un comentario parcial de la obra de Pedro compilado por un tal maestro Antonio de Scarpia, de Florencia,[37] que se intitula: *Recollectiones super Tractatus loyce.* Sólo se comentan los tratados I-IV de Pedro, y en lugar de su *De fallaciis* (tratado VII) se encuentran las *Fallacie sancti Thome.* Nuestro autor explica la substitución como una mejora:

f. 65va: **Quia loyca est rationalis.** Hic est tractatus sive libellus qui dicitur *fallacie sancti thome de aquino,* assumptus subsequenter ad determinandum ab auctore sumularum loco tractatus eius de fallaciis, *quia est brevior, clarior et magis ordinatus* quam tractatus de fallaciis auctoris.

Por tales substituciones podría parecer que, ya hacia las primeras décadas del siglo catorce, la adherencia del tratado sobre las falacias ha sido bastante débil. A este respecto, tres hechos son notables en cuanto a la colocación del *De fallaciis.*
(a) todas las copias más antiguas del texto que quedan, excepto le de Ivrea, *Bibl. Capit.* 79, ponen el tratado de las suposiciones antes del de las falacias y, así, tienen el orden del códice de Aviñón.
(b) el manuscrito, poco fidedigno, de Padua, *Univ.* 647, tiene el tratado *De fallaciis* intercambiado con el *De suppositionibus,* pero añade, como ya hemos indicado, dos notas marginales en las cuales se dice que el orden del códice de Aviñón es el correcto.[38]

[36] Para esta copia (Montecasino, *Archivo della Badia* 362 VV), ver mi *G.T.* V, pp. 49-54.
[37] f. 1ra: Incipiunt recollectiones super Tractatus loyce date per magistrum Antonium de Scarpia de Florentia artium et medicine doctorem legentem ordinarie in studio perusino. Tiene el siguiente incipit: *Dialeticha* (!) *est ars arcium* etc. In principio expositionis librorum varii expositores vario modo procedunt circa ea que in principiis solent inquiri. Quidam enim dicunt esse inquirenda tria, quidam quatuor, quidam quinque. El comentario se suspende en el f. 76^{rb} y los folios 76^{v}-82^{v} se dejaron en blanco. En los ff. 83ra-106ra se encuentran los *Sophismata* de Alberto de Sajonia. Los ff. 106^{v}-112^{v} están en blanco. La última parte del manuscrito (ff. 113^{r}-166^{r}) contiene un comentario parcial de los *Tractatus* de Pedro por Jaime de Udine. Tiene el siguiente *explicit* (166^{v}): Expliciunt recollectiones supra tractus (!) magistri Petri Yspani recolecte (!) sub reverendo arcium doctore magistro Iacobo de Utino. Dom M. Inguanez O.S.B. está muy equivocado al decir (en su catálogo de la biblioteca de Montecasino, Archivio della Badia, *ad* 362 VV) que el comentario que se encuentra en el manuscrito de Montecasino 362 VV es el mismo que encuentra en nuestro manuscrito de Oxford bajo el nombre de Jaime de Udine.
[38] Ver arriba, p. LII.

(c) todos los más antiguos glosadores de los *Tractatus* de Pedro (Roberto Anglicus, Guillermo Arnaldi, y los siete anónimos mencionados antes, p. LII) colocan el tratado *De suppositionibus* antes del *De fallaciis*.

Creo que todo esto nos da evidencia suficiente para la correcta colocación del *De Fallaciis* después del *De suppositionibus,* tal como se encuentra en el orden de los *Tractatus* de Pedro que presenta el códice de Aviñón.

La correcta locación del tratado *De predicamentis* suscita un problema más complicado.[39] Mientras que el lugar que toma el *De fallaciis* es casi constante en todos nuestros manuscritos más antiguos, el del *De predicamentis* notoriamente no lo es. Como ya hemos visto (arriba, p. LI), los manuscritos más fidedignos, el de Milán, *Ambrosiana H 64 Inf.*, el vaticano, *Reg. Lat.* 1731, y el de Córdoba, *Capit.* 158, al igual que los otros tres códices aceptables, el de Berlín, *Lat. Fol.* 623 y *Lat. Qu.* 520, y el de Florencia, *Med. Laurenz. Plut.* LXXI, 34, ponen el tratado *De predicamentis* en el quinto lugar en vez del tercero, que es el que tiene en el orden de los *Tractatus* según el códice de Aviñón.[40] El de Ripoll 216 lo pone en el cuarto, y el de Padua, *Univ.* 647, en el séptimo; el último, es verdad, con una nota marginal que corrige su colocación según el orden del códice de Aviñón.[41]

Por lo que hace a las glosas-comentarios, la disposición presentada por Roberto Anglicus es la más interesante. En la primera redacción (la de Roma) de sus glosas sigue el orden del códice de Aviñón. En la segunda redacción (la de Todi), el orden de los tratados, tal como los considera nuestro autor, asigna al *De predicamentis* el sexto lugar, después del *De suppositionibus,* mientras que al comentar el primero de estos tratados Roberto lo pone en el tercer lugar.

Guillermo Arnaldi, al igual que los siete glosadores anónimos mencionados antes (pp. LII ss.), da el tercer lugar al *De predicamentis*.

Pueden hacerse las siguientes observaciones:

(a) A diferencia de la locación del tratado *De fallaciis,* nuestros mejores manuscritos no están de acuerdo en cuanto a la posición del tratado *De predicamentis*. Tal vez debería notarse, en conexión con esto, que ni Guillermo de Sherwood, ni Lamberto de Auxerre,

[39] Como ya se recalcó (arriba, p. L, n. 18), Grabmann no alcanzó a verlo.
[40] Sin embargo, el manuscrito del Vaticano, *Reg. Lat.* 1731, contiene correcciones marginales. Ver abajo, p. LVIII.
[41] Ver arriba, p. LII.

ni el autor del *Cum sit nostra,*[42] insertan un tratado *De predicamentis* en sus compendios de lógica.[43] Esto puede explicarse, en cierta medida, porque el tratado de Pedro *De predicamentis* tiene una posición un tanto aislada en la tradición escolástica del siglo trece.

(b) Sin embargo, todos los glosadores están acordes en asignar el tercer lugar a nuestro tratado.

(c) Parece de suma importancia el que el manuscrito de Padua, *Univ.* 647, añada notas marginales a las líneas iniciales de los tratados *De suppositionibus* (f. 34^{rb} y *De predicamentis* (f. 36^{r}), en las que el orden del códice de Aviñón se da como el correcto.[44] Además, en el manuscrito vaticano *Reg. Lat.* 1731, la misma mano que escribió el texto añadió *4m* (= quartum, sc. capitulum) al margen de los enunciados iniciales del tratado *De sillogismis* (f. 3^{vb}), y *3m* al del *De predicamentis* (f. 8ra).

A mi modo de ver, todo esto puede tomarse como evidencia suficiente para considerar correcta la colocación del *De predicamentis* como tercer tratado en la obra de Pedro, tal como se da en el manuscrito de Aviñón.[45]

Número

Parece haber todavía algunas dudas —aunque del todo superfluas, a mi modo de ver— sobre el número correcto de los tratados que pertenecen a los *Tractatus* de Pedro.

[42] Para esta obra, que estuvo muy difundida en las escuelas inglesas, ver mi *Log. Mod.*, II 1, pp. 416-438 y 2, pp. 413-451 (el texto).

[43] En cuanto a esto, algunos manuscritos tardíos de la *Summa* de Lamberto contienen un tratado *De predicamentis,* pero éste es ciertamente una interpolación que consta del texto de Pedro Hispano del mismo título junto con comentarios intercalados, e.g. Padua, *Univ.*, 647, parte II, pp. 39^{b}-66^{a}. Ver mi *Note on the date of Lambert of Auxerre's Summula* añadida en *G.T.* IV, pp. 160-162, esp. p. 160, n. 3. Como cuestión de hecho, la copia del texto del *De predicamentis* de Pedro, tal como se encuentra en Montecasino, *Archivio della Badia,* 362 VV, donde van intercalados comentarios más bien extensos, es prácticamente el mismo que el que se encuentra en Padua, *Univ.* 647, pp. 39^{b}-66^{a}, que se da como el (supuesto) texto del tratado *De predicamentis* de Lamberto, con la única diferencia de que el texto de Padua es menos extenso. Ver mi *G.T.* V, pp. 52-53. Es notable, en conexión con esto, que el códice de Kynžwart de la obra de Lamberto (ver abajo, p. LXXXVI, n. 54) contiene el *De predicamentis* después de concluida la obra de Lamberto (de hecho, sin un tratado *De predicamentis)* con el siguiente explicit: *Expliciunt summule magistri lamberti.*

[44] Ver arriba, p. LIII.

[45] Para la posición particular del tratado *De predicamentis* de Pedro en la literatura de los compendios del siglo trece, ver abajo, p. XCIX.

La última frase en la glosa de Roberto Anglicus sobre la disposición de los *Tractatus* es importante, pues dice explícitamente que el capítulo doce *(De distributionibus)* es el último.

Vat. Lat. 3049, f. 2^{rb}: In duodecimo et ultimo (sc. capitulo determinatur) de distributionibus.[46]

La glosa *Quia omnis nostra,* que se encuentra en Cremona, *Bibl. Govern.* 27 (ff. 69ra-119^{vb}), también habla de manera explícita de *doce* tratados:

f. 69^{rb}; Hiis itaque determinatis deveniamus and divisionen libri. Liber iste dividitur in partes duodecim, secundum quod duodecim sunt tractatus.[47]

Las compilaciones *Omnes homines* dan el mismo número y la misma disposición que Roberto Anglicus:

Dividitur autem iste liber in duodecim capitula. In primo capitulo determinatur de introductionibus, in secundo de predicabilibus, in tertio de predicamentis, in quarto de sillogismis, in quinto de locis dyaleticis, in sexto de suppositionibus, in septimo de locis sophisticis, in octavo de relativis, in nono de ampliationibus, in decimo de apelationibus, in undecimo de restrictionibus, in duodecimo de distributionibus.[48]

Estos enunciados de los glosadores pueden compararse con lo que dice Dante (*Divina Commedia,* Paradiso XII, 135) acerca de *dodici libelli,* al igual que con lo que los comentaristas de Dante glosan sobre las palabras del poeta.[49]

Finalmente, las *Regesta Pontificum Romanorum* también hablan de que Pedro fue el autor de *Tractatus duodecim.*[50]

Todo esto aporta evidencia decisiva contra la opinión de Mullally de que el tratado *De exponibilibus,* que se encuentra en algunas de las ediciones impresas al lado de los otros doce tratados bajo el nombre de Pedro,[51] es una obra genuina de éste y pertenece a las llamadas *Summule logicales.* De hecho, está decididamente en el error: no pertenece a los *Tractatus* ni es tampoco una obra de Pedro

[46] Ver arriba, p. LII.
[47] Ver mi *G.T.* V, p. 29.
[48] Ver mi *G.T.* V, p. 36.
[49] Ver arriba, pp. XX ss.
[50] Ver arriba, p. XVIII.
[51] Actualmente, la disposición usual es la siguiente: Los tratados I-IV (donde el tratado sexto es el *De fallaciis,* no el *De suppositionibus*) y el VII que consta de siete partes, a saber, nuestros tratados VII-XII (donde el VII es el *De suppositionibus,* no el *De fallaciis*) suplementado con el tratado espúreo *De exponibilibus.*

Hispano.[52] Sólo quien por principio confina su investigación a las ediciones impresas más antiguas[53] y relega tenazmente testimonios mucho más antiguos y fidedignos, si bien no unánimes, puede tratar de sostener que Pedro fue el autor de ese tratado. Ciertamente no figura en ninguno de los manuscritos conservados que datan de antes del siglo quince.[54]

Fecha

En cuanto a la tarea de fechar la composición de los *Tractatus* de la manera más plausible, su lugar de origen parece ser de la

[52] Lo que Bochenski dice (*op. cit.* Introductio, pp. XIV-XV) es extremadamente confuso. Al parecer piensa que el tratado *De exponibilibus* pertenece a la obra de Pedro *Syncategoreumata* y, de acuerdo con ello, no dudó de la autenticidad del tratado anterior, como Mullally (*Peter of Spain, Tractatus Syncategorematum And Selected Anonymous Treatises*, p. 9) supone que lo hizo. De hecho, Bochenski escribe (*Introd.*, p. XIV): tractatus de exponibilibus dictus non ad *Summulas* sed ad *Syncategoremata* Petri nostri pertinet et est opusculum genuinum quidem, sed diversum. Sin embargo, me temo que sólo pudo pensar eso por no haber leído tales obras, más aún por no haberlas tenido siquiera enfrente para echarles una mirada.

[53] De hecho, incluso muchas de las ediciones impresas sólo contienen *Tractatus duodecim*. Ver la lista confeccionada por el mismo Mullally (*The* Summulae logicales *of Peter of Spain*, pp. 134-158), nrs. 8, 9, 11 (*Incipiunt Tractatus Petri hyspani bene emendati ad numerum... duodenarium completi!*), 12, 13, 14, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 40, 48, 49, 50 y 52.

[54] Siguiendo el punto de vista de Mullaly, también Curtis Wilson se refiere (*William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, p. 171, n. 19) a algunos comentaristas de la tardía Edad Media, de los que dice que consideraron el tratado *De exponibilibus* como una obra genuina de Pedro. Sin embargo, como cuestión de hecho, los comentaristas del siglo quince en manera alguna hablan de su autenticidad. Ellos sólo incluyeron el tratado, junto con muchas otras interpolaciones, en sus paráfrasis de la obra genuina de Pedro. En su *Nota sull'edizione Bochenski delle* Summulae *di Pietro Ispano*, en: Rivista critica di storia della filosofia 23 (1968), pp. 330-342, Lorenzo Pozzi parece dejar indecisa la cuestión de la autenticidad del *De exponibilibus* (pp. 330-331). —Al combatir o poner en duda el punto de vista de Grabmann (seguido por Bochenski) sobre los *doce* tratados de los *Tractatus* de Pedro, todos estos estudiosos no han tomado en cuenta la evidencia decisiva que puede tomarse de la glosa-comentario de Roberto Anglicus sobre los *Tractatus* de Pedro, hallada por Grabmann y citada por Bochenski en la *Introductio* a su edición, p. XVI (y, por supuesto, adornada con un descuido fatal: *in XII° et ultimo de restrictionibus*, ¡en lugar de *de distributionibus*!; para la cita completa, ver arriba, p. LII). Como ya hemos visto (arriba, p. XL), esta glosa data del tiempo en que Pedro vivía. ¿Por qué se ha de descuidar la evidencia coetánea explícita en aras de lo que no es más que una cuasi-evidencia implícita de unos dos siglos después?

mayor importancia. En 1635 D. Rodrigo da Cunha escribió en su *História eclesiastica dos arcebispos de Braga*[55] que Pedro Hispano compuso sus *Summule* en Lisboa. El profesor Moreira de Sá también es de la opinión[56] de que Pedro redactó sus obras lógicas en Lisboa antes de 1253.[57] Ya que Pedro residió en la capital portuguesa —con muchas interrupciones— de 1250 en adelante, la redacción de los *Tractatus* habría tenido lugar, según dicha opinión, al comienzo de esa década.

Grabmann consideró[58] las (llamadas) *Summule logicales* como el fruto maduro de la enseñanza lógica de Pedro en París. Lo secunda Mullally, quien se inclina a fechar la obra cerca del momento en que el autor más probablemente habría escrito un trabajo de esta índole, a saber, en algún tiempo anterior a 1246, cuando, según Mullally, todavía estaba en la Universidad de París.[59]

J. M. da Cruz Pontes cree[60] muy probable que Pedro enseñara lógica en París y, por tanto, que escribiera ahí los *Tractatus*. Alude al *explicit*[61] de un manuscrito del siglo catorce, en la Biblioteca Vaticana (*Vat. Lat.* 2661), de los *versus brevilogi urinarum* atribuidos a nuestro maestro: *Expliciunt versus brevilogi urinarum magistri Petri Yspani doctoris Parisius cathedrati,* y no cree necesario suponer que Pedro fue sólo *cathedraticus* de medicina. A mi modo de ver, sin embargo, parece más improbable que ese *explicit* laudatorio y comendatorio de un tratado médico pueda referirse a la docencia de Pedro en otra rama del saber distinta de la medicina.

Sin embargo, más tarde se aducirán pruebas de peso en contra del punto de vista según el cual Pedro habría compilado sus *Tractatus* en los círculos parisinos.[62]

[55] Braga 1635, parte II, p. 152, citado por J. M. da Cruz Pontes, en *Pedro Hispano Portugalense e as controvérsias doutrinais do século XIII a origem da alma*, Coimbra 1964, p. 14.

[56] Ver sus anotaciones a André de Resende, *Oração da Sapiência* (*Oratio pro rostris*). Traducão de Miguel Pinto de Meneses. Introducão e nota de A. Moreira de Sá, Lisboa 1956, p. 81.

[57] El *terminus ante quem* 1253 que dan los estudiosos modernos, está basado en una interpretación errónea de Bernhard Geyer sobre una nota en el manuscrito de Padua, *Univ.* 647. Ver mi *Note on the date of Lambert of Auxerre's Summula*, añadida en *G.T.* IV, pp. 160-162.

[58] *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. 125.

[59] *The* Summulae logicales . . . etc. *Introduction* p. xv.

[60] *Op. cit.*, p. 16.

[61] Encontrado por el Dr. João Ferreira O.F.M.; ver Da Cruz Pontes, *loc. laud.*, n. 1.

[62] Ver abajo, p. civ.

Finalmente, Richard Stapper sostuvo el parecer de que Pedro escribió su famoso compendio de lógica como resultado de sus lecciones de lógica dictadas en la Facultad de Artes de la joven Universidad de Siena, Italia, y, según eso, fechó los *Tractatus* entre 1245 y 1250. Creo que el profesor Joaquín Carreras y Artau está en lo correcto al rechazar este punto de vista, ya que es muy improbable que, en Siena, Pedro enseñara también en la Facultad de Artes.[63]

Todos esos estudiosos parecen equivocarse al fechar los *Tractatus* demasiado tarde. En cuanto a este punto, las glosas sobre la obra de Pedro escritas por la mano del maestro Guillermo Arnaldi debieron haberse compuesto en alguna fecha entre 1235 y 1244, como lo he mostrado en otra parte.[64] De manera semejante, la glosa-comentario de Roberto Anglicus debería fecharse en los primeros años de 1240, cuando más tarde.[65] Por tanto, parece que tenemos buenas razones para fechar los *Tractatus* no más tarde que la década de 1230.

El posible lugar de origen de los *Tractatus* de Pedro parece confirmar esta conjetura. En orden a establecerlo, hemos de proceder a partir de los datos geográficos que conciernen a la difusión más temprana de la obra. Pues bien, como se mostrará en el capítulo sexto,[66] hay muchos indicios, particularmente en los ejemplos que los glosadores dan de la argumentación por el *Exemplum*, que apoyan fuertemente la tesis de que la obra obtuvo su difusión más temprana en la región del sur de Francia. La Universidad de París no fue ciertamente el escenario principal de los comentarios más tempranos de los *Tractatus*.[67]

En vista de este hecho, la lectura original del *Tractatus V (De locis)*, nr. 5, es de la mayor importancia. Doy las lecturas de nuestros mejores manuscritos, junto con aquellas de nuestros *codices minus adhibiti:*

A *Avignon* 311, f. 12va: Exemplum est quando per unum particulare probatur aliud per aliquod simile repertum in ipsis, ut *Dacos* contra *Opplendenses* pugnare malum est et *Anglicos* contra *Francigenas*. Utrumque enim est pugnare affines contra affines.

E *Ivrea* 79, f. 23^{v}:... Ut *Mediolanenses* pugnare contra *Laudenses* est malum; ergo *Laudenses* pugnare contra *Papienses* est malum ...

H *Milán H.* 64 *Inf.*, f. 8^{rb}: ... Ut *Legionenses* pugnare contra *Astoricenses* est malum; ergo *Astoricenses* pugnare contra *Zamorenses* est malum ...

[63] Ver Tomás y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española*. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, I (Madrid, 1939), p. 118.
[64] *G.T.* IV, pp. 125-127.
[65] Ver mi *G.T.* V, p. 18.
[66] Ver abajo, pp. CIII ss.
[67] Ver abajo, p. CIV.

R *Vat. Reg. Lat.* 1731, f. 5^{vb}: ... Ut *Legionenses* pugnare contra *Astoricenses* est malum; ergo *Astoricenses* pugnare contra *Zamorenses* est malum ...

C *Córdoba* 158, f. 37va: ... Ut *Legionenses* contra *Astoricenses* pugnare est malum; ergo *Astoricenses* pugnare contra *Zamorenses* est malum ...

V *Vat. Reg. Lat.* 1205, f. 10ra: ... Ut *Constantienses* pugnare contra *Augustodunenses* malum est, ergo *Basilenses* contra *Argentinenses* pugnare malum est ...

B^{2} *Berlín Lat. Fol.* 623, f. 8va: Ut *Lumbardos* pugnare contra *Tuscos* est malum; ergo *Aquinenses* [contra *Barones*]^{c} pugnare contra *Burdigalenses* est malum ...

B^{1} *Berlín Lat. Qu.* 520, f. 19^{r}: ... Ut *Legionenses* contra *Ystorienses* (!) pugnare malum est; ergo *Aristocenses* (!) contra *Emorenses* (!) malum est ...

F *Florencia, Med. Laur. Plut.* 71, 34, f. 13^{v}: Ut *Leginenses* (!) pugnare contra *Astorienses est malum; ergo Astorienses* pugnare contra *Zemorienses* (!) est malum; va añadida esta nota marginal: *idest vicinos contra vicinos.*

Ri *Ripoll 216:* ... Ut *Legionenses* contra *Narbonenses* pugnare malum est; ergo *Astoricenses* contra *Remorenses* (!) pugnare malum est ...

P *Padua, Univ.*, 647, f. 8ra: ... Ut *Legrocenses* (!) contra *Austrocenses* pugnare est malum; ergo *Astrocenses* contra *Azomocenses* (!)...

Además, he consultado algunos otros manuscritos. Las lecturas de los siguientes parecen ser de alguna importancia:

Vat. Lat. 4537, f. 14^{v}: ...Ut *Parisienses* contra *Ronicinenses* (!) pugnare est malum; ergo *Ronionenses* (!) contra *Astorienses* est malum.

Vat. Chig. Lat. E.V. 148, f. 10^{v}: ... Ut *Legionenses* pugnare contra *Astorienses* ets malum.

Es evidente que la gran divergencia de lecturas se debe a los copistas, que, como era costumbre, sintieron la necesidad de reemplazar en sus copias las lecturas originales por nombres geográficos más comúnmente conocidos en sus círculos. De aquí que el origen geográfico pueda frecuentemente conocerse por los nombres usados en los ejemplos del EXEMPLUM. En cambio, cuando los nombres geográficos no parecen tener nada que ver con el origen del manuscrito, es preciso un examen más atento.

Pues bien, el origen italiano del manuscrito *Vat. Reg Lat.* 1731 está fuera de duda, como puede apreciarse por la escritura al igual que por muchas notas y garabatos en las hojas sueltas.

El manuscrito de Milán, *H. 64 Inf.*, parece ser de origen italiano, tal como el manuscrito de Padua, *Univ.* 647. Puede decirse lo mismo del manuscrito de Florencia (*Med. Laur. Plut.* 71, 34) y el del Vaticano *Chigi Lat. E.V.* 148. El manuscrito de Berlín, *Lat. Qu.* 520, es de origen francés, como aparece por el tipo de escritura.

Así, puede señalarse un hecho notable de que todos estos manuscritos de origen no español conservan las mismas lecturas en el

pasaje en discusión, exactamente como los manuscritos españoles de Ripoll 216 (del convento de Vich) y de Córdoba 158.

De aquí puede extraerse la conclusión de que la lectura *Legionenses-Astoricenses-Zamorenses* fue hallada por los respectivos escribanos del manuscrito de Milán, el *Vat. Reg. Lat.* 1731, el *Chigi Lat. E.V.* 148, el de Berlín, *Lat. Qu.* 520, el de Florencia, el de Ripoll y el de Córdoba en el texto que tuvieron frente a sus ojos.

Su relativa frecuencia, según consta por el hecho de que figure en nuestros siete manuscritos, puede tomarse como un apoyo adicional de su corrección. Las grandes divergencias de las otras lecturas muestran que ciertamente no pertenecen a la misma familia,[68] lo cual está llamado a incrementar el carácter fidedigno de su acuerdo sobre este pasaje. También aclara que sus lecturas se remiten a algún arquetipo, si no es que al autógrafo del autor. Por tanto, es bastante cierto que la región donde vivieron los *Legionenses, Astoricenses* y *Zamorenses* jugó un papel importante, tanto en el origen de los *Tractatus* de Pedro, como en su difusión temprana. Ahora bien, todos los comentarios más antiguos están situados en la región del sur de Francia, como se ve por los nombres geográficos usados en ellos.[69] Por tanto, parece altamente probable que la región de los *Legionenses*, etc., sea el lugar de origen de los *Tractatus* mismos.

Pues bien, esos nombres se refieren a los habitantes de tres provincias españolas: León, Asturias y Zamora. León es asimismo bien conocida como ciudad capital del reino medieval de igual nombre, que consistía en la actual provincia de León más las provincias de Zamora, Salamanca, Galicia y Asturias.

No es difícil ver que, de esas ciudades, León era la central, ya que era la capital administrativa del reino, donde los reyes tenían su corte desde García I (910-914). Así, fue en cierta manera un centro de estudio y de cultura en el reino.

Me siento muy tentado a considerar que León fue la ciudad donde se originaron los *Tractatus*. Pedro pudo haberlos compilado a partir de compendios similares a los que conoció en sus años de París.[70] Puede ser útil señalar, en conexión con esto, una glosa en la primera redacción del Comentario de Roberto Anglicus sobre los *Tractatus:*

Vat. Lat. 3049, f. 2ra: Patet ergo que sit causa efficiens huius libri, quod magister Petrus Yspanus. Qui *quorundam nobilium precibus condescendens* ad maiorem intelligentiam loyce edidit hunc tractatum.

[68] Ver también abajo, p. CX.
[69] Ver abajo, pp. CIII ss.
[70] Para las posibles fuentes de los *Tractatus*, ver abajo, pp. LXXXIX-XCIII.

Esos *quidam nobiles,* por cuya petición Pedro compiló los *Tractatus,* pueden haber sido algunos nobles de la corte de León u otras personas influyentes de esa ciudad.

Sin embargo, uno podría inclinarse a pensar, antes que nada, en un círculo universitario como el lugar de origen de los *Tractatus.* León no fue ciertamente ese centro. En el siglo trece, la única universidad en la región era la de Salamanca. De hecho, Salamanca tuvo una escuela catedralicia desde el siglo doce.[71] El Rey Alfonso IX de León fundó ahí una Universidad (*Studium generale*) probablemente hacia 1227-28 o, en todo caso, en alguna fecha anterior a su muerte en 1230.[72] Sabemos por un documento real expedido por Alfonso que, a finales de la década de 1220 dos maestros de lógica pertenecían al equipo original.[73] Desafortunadamente, sólo dos maestros de teología se mencionan en cuanto al periodo más temprano de la universidad.[74] Sin embargo, el primer intento de fundar una universidad en Salamanca resultó infructuoso. Por eso el Rey Fernando de Castilla, el Santo, quien en 1230 había logrado el control del reino de León, pudo llegar a ser el segundo fundador expidiendo una carta de privilegio en 1243.[75] La prosperidad de la universidad data solamente de los días de Alfonso X, el Sabio, quien fue él mismo un escolástico ilustre y, por ello, un digno patrono de la Universidad.[76] Fue su carta de 1254 la que sentó las bases de los principales privilegios de la Universidad de Salamanca y de su prosperidad.[77]

¿Existe la posibilidad de que haya sido Salamanca la universidad donde Pedro enseñó lógica y escribió su propio compendio como

[71] Ver Heinrich Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400,* Berlín, 1885 (reimpreso en Graz, 1956), p. 479.

[72] Ver *ibid.,* pp. 479-480 y H. Rashdall, F. M. Powicke, y A. B. Emden, *The Universities in The Middle Ages* II (Oxford, 1936), p. 75.

[73] Ver José M. de Onís, *Memoria sobre el estado de la instrucción en esta Universidad* (= de Salamanca) *correspondiente al curso académico de 1881 a 1882* (Salamanca 1882), p. 123, n. 5. Vicente de la Fuente, *Historia de las Universidades, colegios y demás establecimientos de enseñanza en España* I (Madrid. 1884), p. 295.

[74] Ver la Crónica de Lucas de Tuy (Tudensis) ap. *Historia illustrata* IV, p. 113 (cf. Rashdall, etc. *op. cit.,* p. 75, n. 1).

[75] Vicente de la Fuente, *op. cit.,* I, p. 89; Enrique Esperabé Arteaga, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca,* I: *La Universidad de Salamanca y los Reyes* (Salamanca, 1914), p. 19.

[76] Ver también Noé Zevallos Ortega, *Alfonso X y las Artes Liberales,* en: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge.* Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale — Montréal, Canada (7 août — 2 septembre 1967), Montréal — París, 1969, pp. 627-629.

[77] Ver Rashdall etc., *op. cit.,* p. 76.

fruto de sus lecciones en su facultad de artes? Debo reconocer que tal posibilidad no puede excluirse con toda la debida certeza. Si fuera así, los *quidam nobiles* pueden haber sido algunos nobles de León, que pidieron a Pedro escribir un compendio de lógica, sin duda para el uso de sus hijos.

Creo, sin embargo, que la presencia de León y la ausencia de Salamanca, y ésta en contradistinción con la mención de Asturias y Zamora, inclina la balanza en favor de la candidatura de León como el lugar de origen de los *Tractatus* de Pedro. Algún apoyo adicional para este punto de vista puede extraerse del hecho de que, al comenzar la década de 1230, la Universidad de Salamanca estaba en decadencia y cercana a su extinción.[78] Así, es bastante obvio que, cuando dejó París durante el éxodo general de esa universidad en 1229,[79] Pedro fue a León, no a Salamanca, o pronto regresó de ahí a León.

Si es correcta esta conjetura acerca de León como el lugar de origen de los *Tractatus,* parece encajar bien con los años de 1230 como la fecha de su composición. Pues la estancia de Pedro en León y, en general, en el norte de España y el sur de Francia, puede situarse de mejor manera en el periodo entre 1230 y 1245, con una marcada preferencia por los primeros años de este periodo, a causa de los estudios médicos de Pedro en Montpellier y (o) en Salerno.

Debo reconocer que no hay pruebas concluyentes para una absoluta certeza acerca de la fecha de composición de los *Tractatus* ni de su lugar de origen. Lo que he adelantado aquí es sólo una hipótesis que procura embonar lo mejor posible con los otros datos.

[78] Ver arriba.

[79] Para la asociación de la partida de Pedro de París con el éxodo general como resultado del conflicto de los maestros y estudiantes con las autoridades municipales, que ocurrió el martes de Carnaval de 1229, ver arriba, pp. XXXVII ss.

4. FUENTES. LA "TESIS BIZANTINA". POSIBLES MAESTROS DE LÓGICA DE PEDRO

La tesis bizantina

Mal le estaría al editor de la primera edición crítica del famoso compendio de lógica de Pedro perder su tiempo, y hacerlo perder a sus lectores, discutiendo un problema ahora más bien anticuado. Éste tiene que ver con la originalidad de la versión latina de nuestra obra. Tal punto causó acres debates en el siglo pasado, pero, a la luz de los resultados de la investigación moderna, no atrae ya más la atención seria.

En 1597 Elias Ehinger publicó[1] un compendio griego de lógica que se conoce con el título de Συνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστημην tomado de un manuscrito del siglo quince —entonces en Augsburgo y ahora en la Bayerische Staatsbibliothek de Munich— en el que se atribuye al escolástico bizantino del siglo once Miguel Psellos.[2] Ehinger sostuvo sin ninguna autoridad que este compendio griego era una obra original de la cual las famosas *Summule logicales* de Pedro Hispano serían una mera traducción latina. Se debería notar de entrada que la *Synopsis* griega contiene sólo los tratados I-VI, i.e. faltan los tratados *De fallaciis, De relativis, De ampliationibus, De appellationibus, De restrictionibus* y *De distributionibus* en todos los trece manuscritos de la *Synopsis*. A mediados del siglo pasado, Sir William Hamilton criticó[3] la aceptación gratuita de la opinión de Ehinger por parte de algunos escritores tales como Keckermann, Brucker y Tennemann,[4] y defendió la tesis opuesta de

[1] *Synopsis Organi Aristotelis Michaele Psello auctore graeco-latina* nunc primum edita a M. Elia Ehingero F. Augsburg, 1597.

[2] Ver I. Hardt, *Nova appendix MSS graecorum Augusta Vindelicorum in Bibliothecam Regiam Monacensem translatorum*, en: J. C. Freiherr von Aretin's Beiträge zur Geschichte und Literatur 9 (1807), pp. 861-862, *cod. monac. graec.* 548. Se dice que el manuscrito comienza así: Τοῦ σοφωτάτου Ψελλοῦ εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν επιστήμην σύνοψες.

[3] Sir William Hamilton, *Discussions on Philosophy and Literature* (London, 1853), p. 126, nota. Ver también M. Daunou, *Pierre d'Espagne ou le Pape Jean XXI*, en: Histoire littéraire de la France (París, 1895), p. 331.

[4] Barth. Keckermann, *Praecognitorum logicorum tractatus III*, System. logico praemissi, Hanoviae 1606, II, pp. 84 s.; J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, lipsiae, 1766-67, III, p. 817; W. H. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* (Leipzig, 1798-1819), VIII 2, p. 678.

que las *Summule* latinas eran la obra original y la *Synopsis* griega una traducción.

No obstante, en su *Geschichte der Logik im Abendlande*,[5] Prantl se constituyó en un obstinado defensor de la opinión previamente sostenida por Ehinger, con toda la tenacidad que le daba su erudición de mentalidad cerrada. Defendió la tesis de que todos los elementos de la *logica modernorum* discutidos en los tratados VI y VIII-XII de las llamadas *Summule logicales* debían su origen a fuentes bizantinas. Su punto de vista fue enérgica y eficazmente atacado por Charles Thurot,[6] Valentin Rose[7] y Richard Stapper,[8] el último de los cuales asestó a la tesis bizantina el golpe mejor fundado que podía darse de acuerdo al estado de las investigaciones en esos días. Las investigaciones doctrinales posteriores sólo pudieron confirmar el antiguo punto de vista de que Pedro Hispano fue el autor y Georgios Scholarios el traductor del famoso compendio. A pesar de ello, algunos autores del siglo veinte siguen considerando a Psellos como el autor, o al menos dedican su atención a este pseudoproblema.[9]

[5] II (²1885), pp. 262-301, y III (1857), pp. 10-75, esp. pp. 33 ss.

[6] Charles Thurot, *De la logique de Pierre d'Espagne* en: Revue archéologique ou Recueil de documents et de mémoires relatifs à l'étude des monuments, à la numismatique et à la philologie de l'antiquité et du moyen âge. Nouvelle série, 10 (1864), pp. 267-281. Véanse, del mismo, las reseñas de Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* III (Leipzig 1867), en: Revue critique d'histoire et de littérature 2 (Paris, 1867), nr. 13, pp. 194-203 y de Carl Prantl, *Michael Psellus und Petrus Hispanus*. Eine Rechtfertigung (Leipzig, 1867), en la misma revista, 2 (1867), nr. 27, pp. 4-11.

[7] Valentin Rose, *Pseudo-Psellus und Petrus Hispanus*, en: Hermes, Zeitschrift für classische Philalogie 2 (Berlin, 1867), pp. 146-147; el mismo, *Pseudo-Psellus und Gregorius Monachus, ibid.*, pp. 465-467.

[8] Richard Stapper, *Die* Summulae logicales *des Petrus Hispanus und ihr Verhältnis zu Michael Psellus*, en: Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom (Freiburg, 1897), pp. 130-138; el mismo, *Papst Johannes XXI. Eine Monographie*, en: Kirchengeschichte Studien IV, 4, Münster i.W., 1898, pp. 16-19.

[9] Por ejemplo el excelente catálogo de los manuscritos *Royal* and *King's* del Museo Británico, confeccionado por Sir George F. Warner y Julius P. Gilson (4 vols. London, 1921), 2, p. 67. Chr. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du 11e siècle, Michel Psellos*. Sa vie, son oeuvre, ses luttes philosophiques, son influence, Paris, 1920, p. 42, dudó en adoptar esta posición y propuso —sin ninguna fundamentación seria, para estar seguros— atribuir sólo la segunda parte del tratado *(Tratados VI* y *VIII-XII)* a Psellos. —Que un estudioso no menos connotado como Wilhelm von Christ se haya aventurado (en su discurso fúnebre para Prantl en la Bayerische Akademie der Wissenschaften) a hacer el pronunciamiento de que la tesis del difunto debía estar fuera de toda duda, ciertamente se debe comprender por las penosas circunstancias del momento. Ver Wilhelm von Christ, *Gedächtnisrede auf Karl von Prantl*, Munich, 1889, p. 49.

Desde el punto de vista de la investigación moderna, los argumentos contra la "tesis bizantina" son tan contundentes que el sostenerla ya no puede considerarse científicamente justificado. Doy un resumen de los argumentos más concluyentes que se han aducido contra ella, con algunos suplementos.

(A) *Argumentos tomados de la evidencia basada en manuscritos*

El manuscrito descubierto y editado por Ehinger, y tan ingenuamente festejado por Prantl como perteneciente al siglo catorce, data sin duda del siglo quince y la adscripción a Miguel Psellos fue añadida por una mano más tardía aún.[10] Además, todos los otros doce manuscritos de la *Synopsis* atribuyen la obra al propio Pedro Hispano (*ἐκ τῆς διαλεκτικῆς τοῦ μαίστρου Πέτρου του Ἱσπανοῦ ἑρμηνεία*) y su traducción griega es, si no anónima, atribuida a Georgios Scholarios, también llamado Gennadios[11] Scholarios (1400 —después de 1472). Afortunadamente, todavía poseemos el autógrafo de la traducción que Scholarios hizo del *Liber sex principiorum* del Pseudo-Gilberto de la Porrée, de los *Tractatus* de Pedro y del *De fallaciis* de Tomás de Aquino. Aquí su traducción de los *Tractatus* se halla al lado de otras traducciones suyas de autores medievales latinos muy conocidos y junto con sus propios comentarios a la *logica vetus*.[12]

[10] Ver la reseña de Thurot de Prantl, Michael Psellos und Petrus Hispanus (ver arriba, p. LXVIII, n. 6), p. 5.

[11] Fue patriarca de Constantinopla bajo el nombre de *Gennadios II*. Para este importante traductor e intérprete de tratados latinos (además de Pedro Hispano, tradujo también a Tomás de Aquino), ver M. Bonis, *Georgios Scholarios*, Atenas, 1953.

[12] Modena, Biblioteca Estense, *cod. graec.* 50 (2 B 13), descrito por Vittore Puntoni, *Indice dei codici greci della Biblioteca Estense di Modena*, en Studi italiani di filologia classica 4 (1896), pp. 414-416. Este catálogo ha sido reeditado en: *Catalogo codicum graecorum qui in minoribus bibliothecis italicis asservantur*, in duo volumina collati et novissimis additamentis aucti. Vol. I. accuravit Christa Samberger, indicem adiecit Dino Raffini, Leipzig, 1965, pp. 295-470; las partes que se refieren a la obra de Scholarios son: 10^{r}-65^{v}: Georgii Scholarii, *In Isag.;* 66^{r}-129^{v}: eiusdem, *In Categ.;* 130^{r}-136^{v}: su traducción griega del *Liber de sex principiis* del Pseudo-Gilberto; 137^{r}-190^{v}: Eiusdem *In Periherm.;* 194^{r}-223^{r}: *Ἐκ τῆς διαλεκτικῆς τοῦ μαίστρος πετρου τοῦ ἱσπανοῦ ἑρμηνεία τοῦ σχολαριώου*. Inc. *Διαλεκτικὴ εστι τεχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν* (sólo los *Tratados I-VI*); 223^{r}-238^{v}: (Georgii Scholarii) versio libri S. Thomae *De fallaciis;* 238^{v}-280^{v}: (Max. Planudae?), Versio libri Boethii *de arte dialectica;* 281^{r}-300^{r}: Anonymi Metaphrasis dialecticae Aristotelis. Inc. *Ἐπειπερ ἡ διαλεκτικὴ πρὸς τοῦ ἐκτὸς λόγον οὗτα εν ἐρωτήσι καὶ αποχρίσι συνίσταται, σκοπός ἐστιν ἡμῖν ἐν τω πάροντι βιβλίω* . . . etc.

Por lo demás, la versión griega corresponde a una redacción interpolada de los *Tractatus*, no al texto original escrito por Pedro Hispano. Unos pocos ejemplos.

La *Synopsis* contiene (p. 309^{7-18}) la interpolación *Caliditas* (III, 29) en su forma más extendida.[13] Simón de Faversham (muerto en 1306) dice explícitamente que todo el pasaje es una interpolación.[14]

De manera semejante, la *Synopsis* contiene (p. 330^{26-31}) la interpolación sobre los *disparata* (ἀντιδιηρημένα), que se encuentra en cierto número de manuscritos. Que es realmente una interpolación se infiere del hecho de que ninguno de estos manuscritos, incluyendo los de la *Synopsis*, mencionan el *locus a disparatis* en la enumeración previa de los *loci extrinseci* (V, 27).

En el manuscrito autógrafo, la versión griega va acompañada de las *Fallacie* de Tomás de Aquino. Esto puede verse como una prueba adicional, por el hecho de que Scholarios hace uso de una redacción tardía de los *Tractatus* que fue del tipo italiano y, como era usual, constaba de los *Tractatus* I-V, junto con las *Fallacie* de Tomás de Aquino en lugar del tratado de Pedro que llevaba el mismo título.[15]

Además, por lo que se sabe, ningún manuscrito del texto latino de los *Tractatus* especifica la obra como una traducción, y ningún cronista la menciona como tal. La demasiado aislada atribución de la *Synopsis* a Michael Psellos, en cuanto la hace un solo manuscrito, puede explicarse fácilmente como una adición posterior.[16]

(B) *Argumentos basados en la evidencia lingüística y en otras*

En primer lugar, si la versión griega fuera la original, las malas etimologías, tales como las que se dan de las palabras *'dialetica'* y *'amphibolia'* en la versión latina, serían completamente inexplicables.[17] Es muy improbable, de hecho, que alguien haya intentado

[13] Compárese el *apparatus criticus* [de la edición latina].

[14] Ver mi *G.T.* IV, p. 138. Ver también *G.T.* I, pp. 3-4; III, pp. 50-51; IV, pp. 136-138; V, pp. 18; 25 s.; 30.

[15] Para la redacción de tipo italiano, ver abajo, p. CV. Cabe notar que en el autógrafo de Scholarios el *De fallaciis* de Tomás va en lugar del tratado de Pedro sobre el mismo tema.

[16] De hecho, la nota de Thurot (ver arriba, p. LXVIII, n. 6) de que el nombre de Scholarios fue añadido por una mano posterior, es de particular interés. Eso puede aclarar que el colofón no se puede explicar ni siquiera como un error del copista, como lo creyeron posible Rose, *Pseudo-Psellos und Gregorius Monachos*, p. 465, y Stapper, *Die Summulae logicales . . .*, etc., p. 133.

[17] Ver *Tractatus* I, y VII, 44. Quétif y Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* I, p. 486 tuvieron razón al suspirar: *'O bellum Graecum!'*

la traducción de una obra tan técnica como la *Synopsis,* teniendo del griego un conocimiento tan insuficiente como el que muestra el autor de los *Tractatus* en su derivación etimológica de términos tales como *'dialetica'* y otros. Por otra parte, si la *Synopsis* fue la obra original y el tratado de Pedro meramente una traducción, uno esperaría descubrir grecicismos en la última obra, ya que los traductores contemporáneos de Pedro Hispano no se preocupaban por buscar equivalentes latinos para los vocablos técnicos griegos y aun a menudo tomaban tal cual el tecnicismo griego. Sin embargo, la inversa es verdadera.

En segundo lugar, términos técnicos tales como *'suppositio'* y *'supponere'* son muy comunes en la tradición latina de los siglos doce y trece, mientras que en la *Synopsis* aparecen demasiado aislados en la tradición bizantina. Los términos técnicos *'ὑποτίθεναι'* e *'ὑπόθεσις'* no se encuentran en ella fuera de la *Synopsis.*

En tercer lugar, en sus obras genuinas, Psellos cita fuentes tan reconocidas como Amonio y Juan Philoponos en lógica y a Dionisio Thrax en gramática. La *Synopsis,* por otra parte, cita a Boecio en lógica y a Prisciano en gramática, los cuales eran fuentes latinas reconocidas. Además, en sus obras auténticas, Psellos se muestra completamente ignorante de los cinco modos teofrásticos de la primera figura que se encuentran en el capítulo sobre los silogismos en la *Synopsis.* Más aún, parece bastante extraño que la *Synopsis* contenga citas de la *Isagoge* de Porfirio que no son de primera mano, sino, al parecer, traducidas del latín.

Es posible aducir muchos otros argumentos de esta clase a efectos de mostrar que la *Synopsis* griega no puede plausiblemente considerarse el original de los *Tractatus* latinos, sino que justamente la relación inversa es la obvia. Mullally correctamente recalca[18] que, aun cuando se pueda rechazar uno u otro de estos argumentos, su efecto acumulativo borra todas las dudas que puedan quedar con respecto a la autenticidad de los *Tractatus* como una composición latina original de Pedro Hispano.

(C) *Argumentos tomados del contenido doctrinal de la obra*

Sin embargo, los argumentos más decisivos son los que surgen de la perspectiva doctrinal.

En primer lugar, la *Synopsis* está muy aislada dentro de la literatura bizantina, mientras que los *Tractatus* ciertamente no lo están dentro de la literatura occidental, sino que pertenecen a un grupo

[18] *The* Summule logicales etc., p. XI.

de compilaciones similares que datan de los siglos doce y trece. Ni antes ni después del tiempo en que se supone que la *Synopsis* fue escrita por Psellos (siglo once), incluso en las obras auténticas del mismo Psellos, es posible encontrar la terminología ni, en general, los tratamientos específicos de los temas lógicos, que son característicos de la *Synopsis*. La nueva terminología —que se encuentra en los *Tractatus* y en la *Synopsis* griega, hasta donde llega el texto de esta última—[19] acerca de la *suppositio*, la *appellatio*, la *copulatio*, la *ampliatio* y la *distributio*, no se refiere a nada de la tradición bizantina, sino que, por el contrario, es típica del desarrollo que la lógica tuvo en los centros occidentales, especialmente en París y Oxford, en los siglos doce y trece. De hecho, la obra de Pedro es sólo uno de numerosos compendios de lógica que gradualmente llegaron a existir como resultado de la enseñanza de los siglos doce y trece. Lo que Pedro efectivamente compiló forma parte de un gran universo de doctrina común sobre el estudio de la lógica aristotélico-boeciana, y sus tratados propios y ajenos sobre la lógica terminista, i.e. sobre las propiedades de los términos (*de proprietatibus terminorum;* tratados VI y VIII-XII), derivan de teorías variadas, pero básicamente similares, tal como se desarrollaron paso a paso en la escuela parisina y en otras escuelas occidentales durante los siglos once, doce y trece.

En cuanto a la tradición occidental en la que también se originó la obra de Pedro, la laboriosa y extensa investigación realizada en tiempos modernos sobre este punto, e iniciada por Monseñor Grabmann, sugiere que las teorías de las propiedades de los términos crecieron gradualmente a partir de las doctrinas gramaticales del siglo doce y de la teoría de la univocación, que configuraba la parte más relevante de la teoría del siglo doce sobre la falacia.[20] El elaborado desarrollo de la teoría de las propiedades de los términos, especialmente la de la suposición, llevó a una congruencia terminológica ciertamente notable en todos los autores de tratados sobre estos temas.

Sin embargo, esto decididamente no significa que no haya existido, al mismo tiempo, un buen número de puntos controvertidos

[19] Como se ha recalcado arriba, p. LXVIII, de los items de la *logica modernorum*, la *Synopsis* sólo contiene el tratado sobre la suposición (*Tratado* VI).
[20] Ver los dos volúmenes de mi *Logica Modernorum* (Assen 1962-67), *passim*. Es de suyo evidente que ninguna tesis bizantina es capaz de explicar la existencia separada de tratados sobre los términos sincategoremáticos (*Syncategoreumata*) escritos ya en el siglo trece por Pedro Hispano, Guillermo de Sherwood y otros, a menos que sus defensores acudan a otras obras supuestamente perdidas de Psellos, o de algún otro autor bizantino, sobre el mismo tema.

o, al menos, diferentes enfoques, especialmente en cuanto a las teorías de la suposición. Así, hay muchas divergencias doctrinales y didácticas entre los *Tractatus* de Pedro y los tratados similares de Guillermo de Sherwood, Lamberto de Auxerre y los que fueron compilados por varios autores anónimos.[21] Los defensores de la 'tesis bizantina' están obligados a sostener la opinión de que Pedro tomó sus puntos de vista de su supuesta fuente griega (Psellos) y que los otros autores sólo hicieron cambios y correcciones a los puntos de vista de Pedro. Sin embargo, muchos de ellos son decididamente anteriores a Pedro Hispano.

Quienquiera que, a la luz de estas pruebas doctrinales, desee mantener la 'tesis bizantina', debe estar ciego con los ojos abiertos. No hay que olvidar, desde luego, que especialmente todo un Prantl trató de defenderla con obstinación más bien que con sagacidad, e instigado en gran medida por su inveterado y ofuscado odio hacia la escolástica medieval, a la cual suponía incapaz de nada más que compilar e imitar sin ninguna crítica autores antiguos y bizantinos.[22]

Lo mismo vale también para otro producto fantasioso: la pretendida influencia árabe sobre la lógica occidental del siglo trece. Este punto de vista, casi comúnmente sostenido, sobre todo en los manuales de filosofía medieval,[23] ciertamente no es tan brutal como la 'tesis bizantina', pero tampoco es sostenible. Desde luego, ciertas influencias árabes son notables en las discusiones criteriológicas desarrolladas por los lógicos terministas, pero las doctrinas terministas mismas tuvieron su desarrollo auténtico en las propias tradiciones latinas occidentales.[24]

Sus maestros

Los modernos historiadores de la lógica suelen tomar en conjunto los manuales de Pedro Hispano, Guillermo de Sherwood y Lamberto de Auxerre. Los tres son, de hecho, frutos de la enseñanza lógica en el siglo trece y no pueden mirarse sino como tres muestras de tratados similares compilados en esos días.

[21] Para algunas de estas divergencias, ver abajo, pp. LXXIV-LXXXIX.
[22] Para mi punto de vista personal sobre Prantl como historiador de la lógica, ver mi *Logica Modernorum*, I, p. 18, n. 2.
[23] Überweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, ¹1928 (reimpresa en 1960), pp. 446 y 455. También se encuentra en Stapper, *Papst Johannes XXI*, pp. 17-18.
[24] Ver mi *Logica Modernorum*, passim.

Las relativamente considerables semejanzas literales y doctrinales entre estas tres obras provocan la pregunta relativa a su interdependencia. Por lo que hace a esta cuestión, todos los estudiosos modernos mencionan a Guillermo de Sherwood como uno de los (posibles) maestros de lógica de Pedro en París. Así, Norman Kretzmann, que publicó una traducción de las llamadas *Introductiones in logicam* de Guillermo, con una excelente introducción y muchas notas útiles, sostiene la opinión de que, en efecto, Pedro se benefició muy directamente de la obra de Guillermo para sus *Tractatus*.[25] En la introducción a su traducción del tratado de Guillermo sobre las palabras sincategoremáticas *(Syncategoreumata),* Kretzmann repite que ahí hay obviamente estrechas relaciones entre la lógica de Sherwood y la de Pedro Hispano, y se adhiere al punto de vista admitido de que la obra de Sherwood antecedió e influyó a la del último. En cuanto a las *Introductiones in logicam* de Sherwood y los *Tractatus* de Pedro, Kretzmann cree que la relación es virtualmente cierta.[26] Como todos los demás adherentes a la opinión tradicional, parece dar por obvio que Pedro estudió lógica en París durante el tiempo en que Guillermo enseñó ahí. Es a Kretzmann a quien debemos cierta información exacta sobre la carrera de Guillermo. Ahora bien, sólo a causa de la (supuesta) influencia de Sherwood sobre los lógicos y metafísicos que se sabe estuvieron en París en los años 1240-48, parece razonable suponer que fue maestro en la Facultad de Artes parisina durante todo ese periodo o la mayor parte de él.[27] De hecho, aparte de la supuesta deuda de Pedro Hispano con Guillermo, se dice que Alberto Magno y Tomás de Aquino se beneficiaron con las *Introductiones* de Sherwood.[28]

Bien, suponiendo que Sherwood efectivamente residió en París entre 1240 y 1248, Pedro Hispano no habría tenido la oportunidad

[25] Norman Kretzmann, *William of Sherwood's Introduction to Logic,* translated with an introduction and notes. Minneapolis, 1966, p. 4.
[26] Norman Kretzmann, *William of Sherwood's Treatise on Syncategorematic Words,* translated with an Introduction and Notes. Minneapolis, 1968, p. 6.
[27] Ver Kretzmann, *William of Sherwood's Introduction to Logic,* p. 8.
[28] Así, Alberto tiene (*In Anal. Priora,* I 10, p. 299 A, ed. Jammy) reglas de apelación que son semejantes a las que da Guillermo (*Introd.,* ed. Grabmann. p. 82^{1} ss.) y que no se encuentran en los *Tractatus* de Pedro, para estar seguros. Tomás de Aquino, en su tratado *De propositionibus modalibus* (nrs. 720-1 ed. Spiazzi) parece usar las exposiciones de Sherwood sobre los *sex modi qui compositionem determinant* casi a la letra (*Introd.,* ed. Grabmann, p. 40^{22} ss.). Sin embargo, véase la nota siguiente.

de escuchar sus lecciones de lógica ahí, ya que es virtualmente seguro que durante ese tiempo haya estado en el sur de Francia, el norte de España (o Portugal) y el norte de Italia. Además, resulta especulativo asumir la deuda de un autor respecto de otro, a no ser en el caso de una cita explícita o de una mención de la fuente, ya que ciertos grupos de autores pertenecientes a la misma escuela frecuentemente ostentan notables semejanzas doctrinales sin interdependencia directa.[29] Hay, de hecho, un universo de doctrinas similares, aunque es cierto que en él pueden discernirse ciertos grupos con algunas similaridades especiales. Creo que la cuestión de si existe o no deuda entre ciertos autores debe resolverse dentro de ese contexto.

En cuanto a las doctrinas lógicas halladas en los numerosos compendios que datan de la primera mitad del siglo trece, pueden distinguirse dos tradiciones principales, llamadas la parisina y la oxoniense.

Muchos aspectos de la tradición oxoniense pueden encontrarse, entre otros, en el extendido compendio *Cum sit nostra,* preservado al menos en seis copias.[30] A juzgar por su difusión, jugó un importante papel en las escuelas inglesas. Posiblemente fue compilado por Guillermo de Monte (Willelmus Montanus, muerto en 1213).[31] Este compendio, al parecer, fue lo bastante famoso para ser adaptado varias veces. Así, poseemos una adaptación que es probablemente de la mano de Guillermo de Montoriel y otra que pudo haber tenido como autor a Ricardo Fishacre O.P. (muerto en 1248); y con toda probabilidad una tercera adaptación debería adscribirse

[29] Pienso que lo mismo vale para la supuesta duda de Alberto y Tomás con respecto a Guillermo de Sherwood.

[30] En su mayor parte está editado en mi *Log. Mod.,* II 2, pp. 413-451. Para las cinco copias en las que está basada la edición, ver *Log. Mod.,* II 1, pp. 416-448. He encontrado una sexta copia en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, *Ms. Auct.,* F. 5.23, ff. 167ra-178^{vb}. Esta copia da el texto del compendio *Cum sit nostra* junto con el mismo comentario, diseminado, tal como se halla en Londres, Museo Británico, *Royal MSS* 12 F. XIX, ff. 90ra-104ra (ver mi *Log. Mod.,* II 1, pp. 37-38). Para la pertenencia de este compendio a la tradición inglesa, ver *Log. Mod.,* II 1, p. 442. Es de notar que la copia de la Lógica *Cum sit nostra,* que se encuentra en el *MS. Auct.,* F. 5.23 en Oxford, tiene (f. 173va) el siguiente colofón (después del tratado *De copulatione*): EXPLICIUNT SUMULE AD MODUM OXONIE, después del cual se presenta la versión larga de las *Fallacie (Ut dicit Aristotiles in libro Elencorum, quatuor sunt genera disputationum; ver Log. Mod.* II 1, p. 38). Tiene el siguiente colofón (f. 178^{vb}): EXPLICIUNT FALLACIE AD MODUM OXONIE.

[31] Ver mi *Log. Mod.,* II 1, pp. 442-443.

a Walter Burleigh (1275 - c. 1345).[32] Su división de los temas es como sigue:

I *De introductionibus*
II *De universalibus* (= *De predicabilibus*)
III *De sillogismis*
IV *De locis*
V *De terminis*
(a) *De suppositione*
(b) *De appellatione*
(c) *De copulatione*
VI *De fallaciis*.[33]

La división de Sherwood va como sigue:

I *De introductionibus*[34] *[De propositionibus]*
II *De predicabilibus*
III *De sillogismis*
IV *De locis dialeticis*
V *De propietatibus terminorum*
(a) *De suppositione*
(b) *De copulatione*
(c) *De appellatione*
VI *De fallaciis*.

[32] Desafortunadamente, Kretzmann se dejó engañar por una anotación de Grabmann en sus *Handschriftliche Forschungen*, etc., pp. 40-41 —no en sus *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts*, en: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XVII, H 5-6 (Münster, 1916), como dice Kretzmann: en términos de que un comentario de finales del siglo trece sobre el *Organon* de Aristóteles, basado en los escritos de Guillermo de Sherwood, Pedro Hispano y Lamberto de Auxerre, se podría aducir como una evidencia de que estos tres tratados pertenecen al mismo grupo. De hecho, este supuesto comentario sobre Aristóteles es nuestro compendio *Cum sit nostra* (la numeración de Grabmann: Oxford, Bodleian, cod. *Digby Misc. 1603*, debe leerse como: *Digby 2, antes Thomas Allen, in 16mo 13;* la foliación (24^{r}-95^{r}) tampoco es correcta y se debe al catálogo de Macray). De hecho, la comunicación de Grabmann se remonta al catálogo de Warner-Gilson *(Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections*, I (London, 1921), p. 60, *ad* 12 F XIX (y no: IX, como pone Grabmann).

[33] No está editado en *Log. Mod.*

[34] Para mí que el título *Introductiones*, comúnmente asignado a todo el tratado de Guillermo, se refiere sólo a su primer tratado, como sucede con los *Tractatus* de Pedro en algunos manuscritos. Ver mi *G.T.* III, p. 30, n. 3.

Como fácilmente puede verse, la única diferencia es la transposición de *V(b)* y *V(c)*. Cabe notar que en ambos compendios falta un tratamiento independiente de la ampliación, la restricción y la distribución.

Los *Tractatus* de Pedro pertenecen a la tradición parisina, que en varios puntos difiere de la oxoniense. La tradición parisina, en su forma más temprana, está representada por dos manuscritos, el de París, *B.N. Lat.* 7392, ff. 44ra-47^{vb}, y el de Londres, Museo Británico, *Royal MSS* 8 A VI, ff. 68ra-72^{vb}.[35] Ambos manuscritos contienen un trabajo introductorio de lógica consistente en lemas cortos junto con cierto número de *questiones* y sus soluciones.[36] Los lemas están tomados de un compendio que pudo tener la siguiente división.

I *De introductionibus*
II *De predicabilibus*
III *De sillogismis*
IV *De locis*
V *De suppositionibus*
VI *De fallaciis.*

El mismo manuscrito de Londres contiene una copia de un tratado sobre las propiedades de los términos.[37] Tiene las siguientes partes:

(a) *De suppositionibus*
(b) *De relativis*
(c) *De restrictionibus*
(d) *De ampliationibus*
(e) *De appellationibus*
(f) *De distributionibus.*

Todos estos tratados muestran muchas semejanzas notables con los *Tratados* VI y VIII-XII de la obra de Pedro. Los breves trata-

[35] Ambos manuscritos son originarios de París, como aparece por la escritura y por varias notas que se encuentran en ellos. Así, el London *Royal MSS* 8 A VI contiene (f. 25^{v}, tres líneas antes de la última) una referencia al barrio de París, llamado Garlandia, muy frecuentado por los gramáticos: *sed tu de Garlandia surge, quare dormis?* De hecho, nuestro códice contiene también algunos tratados gramaticales. Además, se han encontrado ahí (en los ff. 24^{v}-25^{v}) algunas *Formulae* (i.e. formas de cartas) para la correspondencia privada de un escolar en París.

[36] Para esta obra, ver mi *G.T.* I, pp. 24-34.

[37] Para esta obra, ver *ibid.*, pp. 5-24.

dos *De ampliationibus* (d) y *De appellationibus* (e) son casi al pie de la letra los mismos que en los *Tractatus* de Pedro. El tratado de Londres que he editado[38] con el título de *Summule antiquorum,* parece una redacción más antigua y menos extensa o una fuente de los correspondientes tratados en la obra de Pedro. La copia de Londres data de la primera mitad del siglo trece. Como he recalcado en otra parte,[39] debería notarse que el tratado sobre la suposición, tal como se encuentra en el tratado de Londres, termina con la exposición de la división de la suposición confusa en *confusa necessitate signi vel modi* y *confusa necessitate rei,* mientras que la parte restante del tratado de Pedro (VI, 11-12 de mi edición) está completamente dedicada a los argumentos en contra de esta distinción y se introduce con las palabras:

VI, 11: Sed ego credo impossible esse terminum communem in predicato positum confundi immobiliter vel mobiliter signo universali affirmativo posito in subiecto.

De acuerdo con ello, Pedro rechaza la distinción:

VI, 12: Et propter hoc destruimus quandam divisionem antecedentem, hanc scilicet confusarum suppositionum alia est confusa necessitate signi vel modi, alia necessitate rei.

De aquí se puede concluir que de VI, 11 en adelante Pedro se opone a la *opinio antiquorum* concerniente a la distinción de la suposición confusa, la cual ha explicado en los números anteriores (hasta VI, 10). Ya que esta distinción ha sido expuesta como honorable, sin las debidas reservas por parte de Pedro, podemos seguramente tomar la discusión sobre la suposición —tal como se da en la primera parte del tratado sobre ella (VI, 1-10)— como la reproducción de algún tratado previo y suponer que Pedro añadió después (de VI, 11 en adelante) sus objeciones y notas críticas.

El más importante aspecto típico de la tradición de París, que aparentemente sigue Pedro, es el tratamiento por separado de la ampliación, la restricción y la distribución.

Creo que la aseveración de Kretzmann[40] de que la naturaleza de los *Tractatus* de Pedro y la organización de sus contenidos deben mucho a las llamadas *Introductiones in logicam* de Sherwood es algo temeraria: hay, en efecto, significativas diferencias y divergencias, especialmente en la organización del contenido y en la com-

[38] *Ibid.*, pp. 9-24.
[39] *Ibid.*, p. 6.
[40] *William of Sherwood's Introduction to Logic*, p. 5.

posición general, y las semejanzas entre ambos tratados se deben, naturalmente, a la deuda de ambos autores con el universo de las doctrinas comunes sobre el tema, implicado por todos los lógicos de aquellos días.

Es posible señalar un buen número de divergencias doctrinales o textuales entre Guillermo y Pedro. Menciono sólo unas cuantas. Con el fin de darles mayor relieve, añadiré los pasajes correspondientes, respectivamente, del compendio de París y de la tradición de Oxford. En aras de la claridad, usaré las siguientes abreviaturas: *P.H.* = la obra de Pedro; *W.S.* = la obra de Guillermo; *I.A.* = *Introductiones antique,* la obra introductoria encontrada en el London *Royal MSS* 8 A VI y Paris, *B.N. Lat.* 7392; *C.S.N.* = Logica *Cum sit nostra; U.D.* = Logica *Ut dicit; I.P.* = *Introductiones parisienses;*[41] *S.A.* = *Summule antiquorum.*[42]

(1) *P.H.*, I, 1: Dialetica est ars artium ad omnium methodorum principia viam habens. Et ideo in<ac>quisitione scientiarum dialetica debet esse prior. Dicitur autem *'dialetica'* a *'dia'*, quod est *duo*, et *'logos'*, quod <est> *sermo*, vel a *'lexis'*, quod est *ratio*, quasi *duorum sermo* vel *ratio*, scilicet opponentis et respondentis disputando. Sed quia disputatio non potest haberi nisi mediante sermone nec sermo nisi mediante voce, omnis autem vox est sonus, — ideo a sono tamquam a priori est inchoandum.

I.A. (Copia de Londres, f. 68$^{ra\text{-}rb}$): Queritur de dialetica et unde dicatur. Dialetica est ars artium ad (ars *Ms*) omnium metodorum principia viam habens et ideo in <ac> quisitione scientiarum dialetica debet esse prima. Dicitur autem *'dialetica'* a *'dia'*, quod est *duo*, et *'logos'*, *quod* <est> *sermo*, scilicet opponentis et respondentis in disputatione. Sed quia disputatio non potest fieri nisi per sermonem nec sermo nisi mediante voce et omnis vox est sonus, a sono tamquam a digniore inchoandum est.[43]

W,S., pp. 30^{14}-31^{5} ed. Grabmann: . . .et logicam, que docet vere loqui. Hec autem est de sillogismo principaliter. Ad cuius cognitionem necesse est cognoscere propositionem. Et quia omnis propositio est ex terminis, necessaria est termini cognitio . . .

Cum igitur agendum sit de enuntiatione, prius agendum est de suis partibus. Que sunt nomen et verbum . . . Prius autem agendum est de nomine quam de verbo, quia est principalior pars quam verbum. Ideo ab eo inchoandum est. Et quia omne nomen est vox et omnis vox est sonus, ideo a sono tamquam a «priori» inchoandum est.

C.S.N., p. 417 ed. De Rijk: . . . Dialetica est ars artium, scientia scientiarum, que sola scit scire et nescientem manifestare . . . Et dicitur a *'dia'*, quod est *duo*, et *'logos'*, quod est *sermo* vel *ratio;* unde *dialetica* quasi *duorum sermo* vel *ratio* inter opponentem et respondentem.

[41] Para los últimos dos compendios, que parecen pertenecer al mismo círculo de la Lógica *Cum sit nostra,* ver mi *Log. Mod.*, II 1, pp. 438-441; 446-447: están editados en *Log. Mod.*, II 2, pp. 353-373 y 375-411.

[42] Para esta obra, ver mi *G.T.* I, pp. 5-24.

[43] Ver *ibid.*, pp. 24-25.

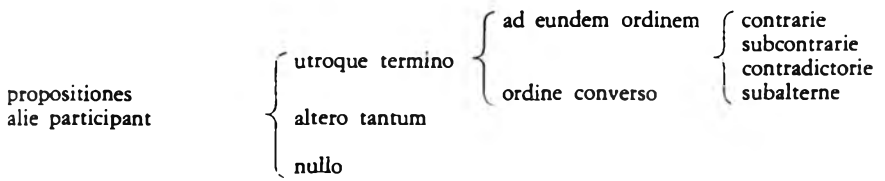
(2) *P.H.*, I, 2: Sonus igitur est quicquid auditu proprie percipitur; *'proprie'* autem dico quia licet homo vel campana audiatur, hoc non est nisi per sonum. Sonorum alius vox, alius non vox. Vox est sonus ab ore animalis prolatus naturalibus instrumentis formatus. Naturalia instrumenta dicuntur quibus vox formatur: labia, dentes, lingua, palatum, guttur et pulmo.
I.A. (Copia de Londres, f. 68^{rb-va}): Sonus igitur est quidquid auditu auris proprie percipitur. Dico autem *'proprie'* <quia> licet campana audiatur, hoc non est nisi per sonum. Sonus dividitur in sonum qui est vox et in sonum qui non est vox. Sonus vox idem est quod vox. Vox autem sic describitur: vox est sonus ab ore animalis prolatus naturalibus instrumentis formatus. Naturalia instrumenta sunt hec quibus vox formatur: os, labia, dentes, guttur et similia.[41]
W.S., p. 31^{6} ss.: Est autem sonus proprium sensibile aurium. Et dividitur sic: sonus alius vox, alius non-vox. Sonus vox est vox ut quod fit ab ore animalis. Sonus non-vox, ut strepitus pedum, fragor arborum, et similia.
C.S.N., p. 418^{1-3}: Sonus est quidquid ab aure percipitur. Duplex est sonus, scilicet sonus-vox, sonus non-vox. Sonus non-vox, ut fragor arborum, collisio lapidum. Sonus-vox quidquid ab ore animalis per arterias profertur.
U.D., p. 380^{8-11}, ed. De Rijk: Item. Est autem sonus quidquid ab aure auditur. Sonorum alius vox, alius non vox. Sonus-vox est quidquid ab ore animali<s> profertur per arterias. Sonus non-vox, ut fragor arborum, collisio lapidum, et huiusmodi.
I.P., p. 357^{25-29}, ed. De Rijk: Sonus est suum sensibile aurium, idest proprie sensatum ab auribus. Sonorum alius vox, alius non vox. Sonus-non vox, ut strepitus pedum etc.; sonus-vox est quod ab ore animali<s> profertur. Vel sic: sonus-vox est ut aer tenuissimus ictus plectu lingue, idest revolutione lingue, formatus.

(3) *P.H.*, I. 3: . . . Vox significativa est illa que auditui aliquid representat, ut *'homo'*.
I.A. (Copia de Londres, f. 68^{va}): Vox significativa est illa que (qui *MS*) aliquid auditui representat, ut *'homo'*.
W.S., p. 31^{10}: Vox significativa est que aliquid significat.
C.S.N., p. 418^{5}: Vox significativa est que aliquid significat, ut *'homo'*.
U.D., p. 380^{11-12}: Vox significativa est que aliquid significat, ut *'homo'*, *'animal'*.
I.P., p. 358^{1-2}: . . . significativa, ut *'homo'*.

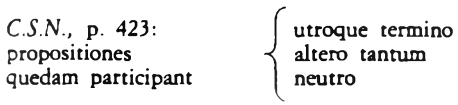
(4) La división de las proposiciones según sus interrelaciones es, en los respectivos compendios, como sigue:

[44] Ver *ibid.*, I, p. 26.

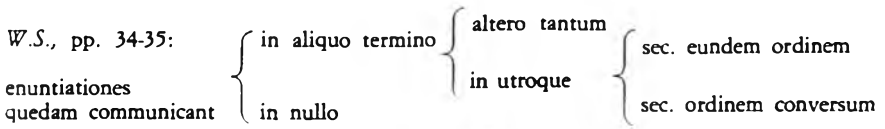
P.H., I, 12-13:

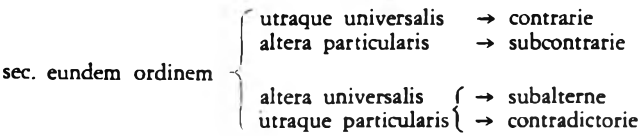


C.S.N., p. 423:

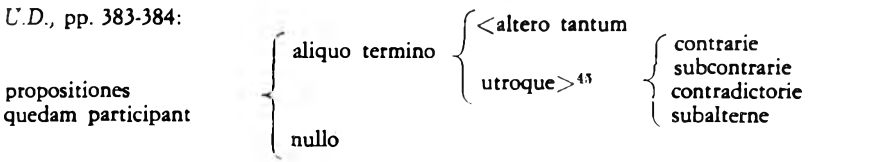


W.S., pp. 34-35:

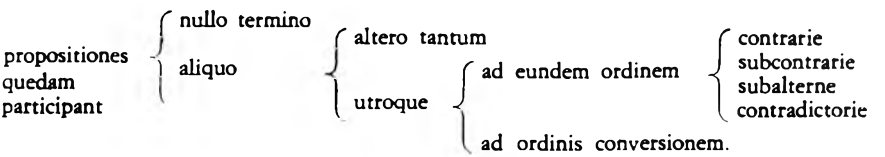




U.D., pp. 383-384:



I P., pp. 360-361:



[45] Omitido en nuestro texto del tratado *Ut dicit*.

Como puede verse fácilmente, el tratamiento de Pedro Hispano se asemeja más al que se encuentra en el *Cum sit nostra,* mientras que Guillermo de Sherwood tiene una división diferente que también se encuentra en dos compendios de la tradición de Oxford, a saber, la Lógica *Ut dicit* y las *Introductiones parisienses.*

(5) Pedro trata la conversión de las proposiciones en el primer tratado *(De introductionibus),* mientras que Guillermo de Sherwood la presenta en su tercer tratado *(De sillogismis).*

(6) Pedro tiene un tratado sobre las categorías aristotélicas *(De predicamentis),* mientras que Guillermo no. Kretzmann erróneamente dice (*William of Sherwood's Introduction to Logic,* p. 16) que el *De predicabilibus* de Guillermo trata de las categorías aristotélicas; de hecho, contiene el habitual resumen de la *Isagoge* de Porfirio.

(7) La definición del silogismo que da Pedro difiere notablemente de la que da Guillermo:

P.H., IV, 2: Sillogismus est oratio in qua quibusdam positis necesse est aliud accidere per ea que posita sunt.[46]
W.S., pp. 48^{33}-49^{1}: Est igitur sillogismus oratio in qua quibusdam positis necesse est aliud evenire ab hiis et propter hoc.

(8) Pedro da en su tratado *De locis* (V, 3) una definición y una división de la *'argumentatio' (sillogismus, inductio, exemplum, entimema)* que faltan en el tratado de Guillermo. Guillermo tampoco menciona el entimema, la inducción y el ejemplo en ninguna otra parte. Las *Introductiones antique* también parecen haberlos considerado en el tratado *De locis.*[47]

(9) La exposición de Pedro sobre el *locus* muestra ciertas diferencias con respecto a la de Guillermo:

P.H., V, 4: . . . Est enim locus sedes argumenti vel illud unde ad propositam questionem conveniens trahitur argumentum . . . Unde proportionaliter sumitur

[46] Casi la misma definición que la de Pedro se encuentra en la *Dialectica Monacensis* (editada en mi *Log. Mod.,* II 2, pp. 453-638), p. 489^{9-10}.
[47] Ver mi *G.T.* I, p. 29.

hic *'locus'* ad locum in rebus naturalibus, quia sicut locus dat ibi firmitudinem rebus naturalibus et conservat eas in esse, similiter hic locus confirmat argumentum.
W.S., pp. 56^{35}-57^{2}: Est ergo locus proprie dictus in naturalibus illud quod rem continet et a quo possibile est rem elici. Ad cuius similitudinem locus dyaleticus. Qui sic diffinitur: locus est sedes argumenti vel illud a quo conveniens elicitur argumentum.

(10) Lo mismo puede decirse de sus definiciones de la *descriptio:*

P.H., V, 8: Descriptio est oratio significans esse rei per accidentalia.
W.S., p. 58^{8-10}: Est autem descriptio quod non indicat quid est esse rei, soli autem inest et predicatur de re.

En los otros compendios no se encuentra ninguna definición de la *descriptio.*

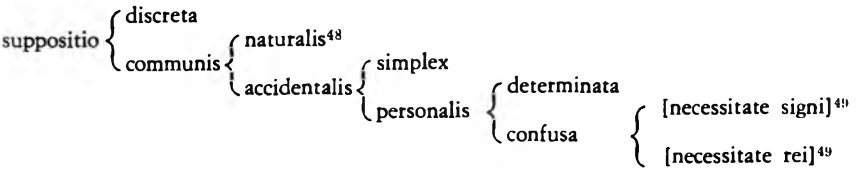
(11) Las definiciones que Pedro da de *'significatio'*, *'suppositio'*, *'copulatio'* y *'appellatio'* son muy diferentes a las que da Guillermo:

P.H., VI, 1: Significatio termini, prout hic sumitur, est rei per vocem secundum placitum representatio.
W.S., p. 74^{16-17}: Est igitur significatio presentatio alicuius forme ad intellectum.
P.H., VI, 3: Suppositio vero est acceptio termini substantivi pro aliquo.
W.S., p. 74^{17-18}: Suppositio autem est ordinatio alicuius intellectus sub alio.
P.H., VI, 3: Copulatio est termini adiectivi acceptio pro aliquo.
W.S., p. 74^{18}: Et est copulatio ordinatio alicuius intellectus supra alium.
P.H., X, 1: Appellatio est acceptio termini communis pro re existente.
W.S., p. 74^{26-27}: Appellatio autem est presens (por: presentialis) convenientia termini, idest proprietas secundum quam significatum termini potest dici de aliquo mediante hoc verbo *'est'*.

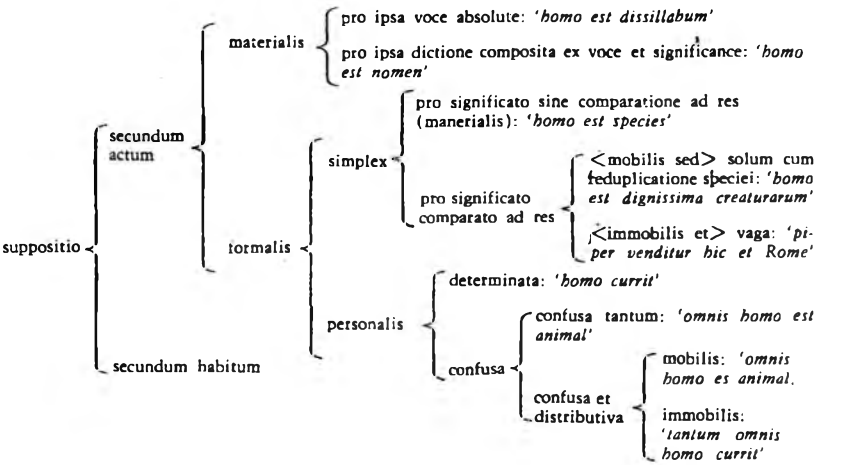
En cuanto a la última definición, compárese con la de las *Introductiones parisienses,* que pertenecen a la tradición de Oxford:

I.P., p. 371^{23-25}: Appellatio, ut solet dici, est presentialis convenientia alicuius cum aliquo; vel: quedam proprietas que inest termino ex eo quod pro presenti significat, ut solet dici.

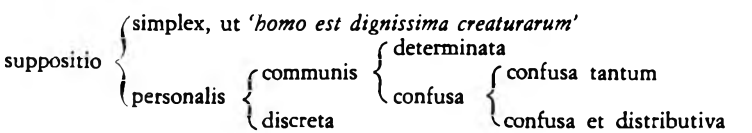
(12) La división que da Pedro de la *suppositio* es como sigue:



La de Guillermo es muy diferente, como puede verse en el siguiente esquema:

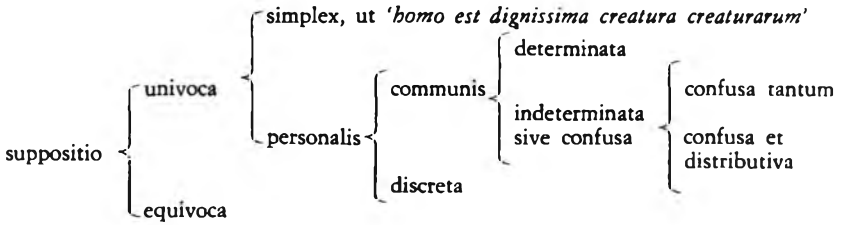


La Lógica *Ut dicit* tiene la siguiente división:[50]



La Lógica *Cum sit nostra* distingue la suposición como sigue:[51]

[48] Para una comparación de la suposición natural (y la correspondiente habitual) de Pedro y de Guillermo, ver mi artículo: *The Development of Suppositio Naturalis in Mediaeval Logic.* I: Natural supposition as non-contextual supposition, en VIVARIUM 9 (1971), pp. 71-107, esp. pp. 72-85.
[49] Rechazada por Pedro. Ver VI, 11-12, y arriba, p. LXXVIII.
[50] Ver mi edición en *Log. Mod.*, II 2, p. 409.
[51] Ver *ibid.*, pp. 446-448.



Como puede verse fácilmente, hay diferencias importantes entre las divisiones de Pedro y de Guillermo, la del último se parece más a las que dan los compendios de la tradición de Oxford.[52]

(13) Pedro trata de la ampliación y de la restricción en dos capítulos distintos dentro de sus *Tractatus* (IX y XI). Se debería tener en mente que la ampliación y la restricción no son sino dos variedades de suposición (c.q. apelación) y el hecho de que figuren en capítulos separados en la obra de Pedro Hispano puede ser algo desconcertante en este respecto.[53]

Guillermo discute la ampliación y la restricción, de un modo más natural, bajo el título *De appellatione.*

Todas estas diferencias —las doctrinales y las que conciernen a la composición y la organización de los contenidos— son tan evidentes como para excluir todas las dudas serias en cuanto a la mutua independencia. Las semejanzas, ciertamente numerosas, deberían explicarse como el resultado natural de la ubicación de ambos autores en la tradición común de los siglos doce y trece.

¿Lamberto de Auxerre?

En cuanto a la posible relación de Pedro con Lamberto de Auxerre —que también escribió un manual de lógica, intitulado *Summa Lamberti* y conservado al menos en quince manuscritos—,[54] Kons-

[52] De hecho, la división de Pedro y la de las *Summule antiquorum* se parecen más a la que dan las *Summe Metenses*. Ver mi *Log. Mod.*, II 1, p. 456.
[53] Ver mi *Log. Mod.* II 1, pp. 584-586.
[54] Conozco los siguientes manuscritos: París, *B.N. Lat.* 7392, 13.966; 13.967; 16617 y *Nouv. acq. lat.* 827; Troyes, *Bibl. municipale,* cod. 2402; Lamballe

tanty Michalski defendió la tesis de que Pedro se benefició ampliamente de la obra de Lamberto, e incluso que copió de ella la suya.[55] Grabmann, quien hizo una comparación entre las partes introductorias de los textos de la obra de Pedro y la de Lamberto, aventuró la tesis de que el último había hecho uso de la primera más bien que a la inversa.[56] Correctamente señaló que, a diferencia de Guillermo de Sherwood y Pedro Hispano, Lamberto no escribió propiamente un compendio, sino más bien un manual de *questiones* sobre la base de los compendios usuales, como lo muestran claramente las frases iniciales:

París, *B.N. Lat.*, 16.617, f. 64ᵛ: Ut novi artium auditores plenius intelligant ea que in summulis edocentur, valde utilis est cognitio dicendorum . . . (etc.).

Sin embargo, creo que Grabmann está decididamente equivocado al asumir cierta dependencia de Lamberto con respecto a Pedro.[57] A mi modo de ver, ninguno de los dos autores conoció al otro. En orden a apoyar este punto de vista doy alguna evidencia

(ahora en París, *Bibl. Nat.)*, cod. 1; Semur, *Bibl. municipale*, cod. 2; Erfurt, *Amplon. Oct.* 66 (erróneamente atribuido a Walter Burleigh); Padua, *Bibl. Universitaria*, cod. 647; Prague, *Univ. Libr.*, cod. 893 (con el comentario de Juan de Praga); Kynžwart (Königswart), cerca de Mariánské Lázne (Marienbad), Checoslovaquia, *Biblioteca del Castillo Nacional de Kynžwart*, cod. nr. 66 *(20 H 27)*, ff. 1ʳ-64ʳ (finales del siglo trece). Los ff. 1ʳ-54ʳ contienen la *Summa* de Lamberto (54ʳ: *Expliciunt Summule magistri Lamberti.* Deo gracias); ff. 54ʳ-64ᵛ: Sequitur de predicamentis; esta parte contiene el texto interpolado de Pedro del *De predicamentis*, que en algunos manuscritos va añadido a la *Summa* de Lamberto. En el f. 64ᵛ: *Explicit Summa magistri Lamberti* añadido en una escritura posterior. Ver Franciscus Cáda, *Codices manuscripti Bibliothecae Castelli Kynžwart in Bohemia Occidentali.* Catalogus codicum cum praefatione, annotationibus, tabellis, registris digessit Franciscus Cáda (Praga, 1965), pp. 106-107; Florencia, Bib. Nazionale, *Conv. Soppr.* B IX, 1145; Cambridge (Mass., U.S.A.), *Library of the Episcopal Theological School* (el llamado códice ETS). Además, los Tratados III, IV, y V, al igual que partes de los Tratados I y II, se encuentran en Montecassino, *Archivio della Badia*, cod. 362 VV. (Ver mi *G.T.* V, pp. 49-54). —Todavía se desea una edición crítica de la obra; la de la segunda parte de la misma (Tratados VI-XI titulados *De proprietatibus terminorum)*, la están preparando los Sres. John Malcolm y Michael Frede, y será publicada en *Synthèse Historical Library* (Reidel Company, Dordrecht, The Netherlands). F. Alessio hizo una reproducción (no-crítica) del manuscrito de París, *B.N. Lat.* 16.617. Ver nuestra Bibliografía.

[55] K. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*, p. 5.

[56] *Handschriftliche Forschungen und Funde*, etc., p. 42.

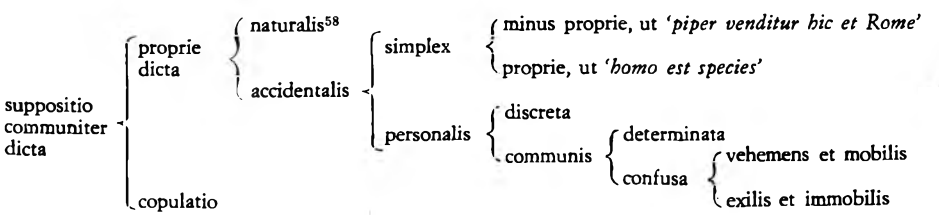
[57] Es de notar que el término *'summule'*, empleado por Lamberto, ciertamente no se refiere a la obra de Pedro, ya que su título original es *Tractatus*, no *Summule* o *Summule logicales*. Ver arriba, pp. XLVII ss., y mi *G.T.* IV, p. 160.

desde la perspectiva doctrinal, tomada primeramente de sus discusiones sobre la suposición.

(1) *P.H.*, VI, 3: Suppositio vero est acceptio termini substantivi pro aliquo. Differunt autem suppositio et significatio, quia significatio est per impositionem vocis ad rem significandam, suppositio vero est acceptio ipsius termini iam significantis rem pro aliquo . . . Quare significatio prior est suppositione. Neque sunt eiusdem, quia significare est vocis, supponere vero est termini iam quasi compositi ex voce et significatione. Ergo suppositio non est significatio.
Copulatio est termini adiectivi acceptio pro aliquo.

L.A. París, *B.N. Lat.* 16.617, f. 120^{v}: Differt autem significatio a suppositione in hoc quod prior est significatio quam suppositio. Significatio enim est intellectus rei qui per vocem representatur; ante cuius unionem cum voce non est terminus, sed constituitur terminus in unione illius intellectus rei cum voce. Suppositio vero est quedam proprietas termini sic constituti. Alia est differentia quia significatio solum extenditur ad rem ad quam significandam imponitur terminus, sed suppositio non solum extenditur ad rem que per terminum significatur, sed potest extendi ad supposita contenta sub illa re . . . Sciendum autem quod *'suppositio'* quatuor modis dicitur . . . Quarto modo dicitur suppositio acceptio termini pro se sive pro re sua vel pro aliquo suppositio contento sub re sua vel pro aliquibus suppositis contentis sub re sua.
[f. 121^{r}] . . . Sciendum vero quod *'suppositio'* . . . dicitur duobus modis, scilicet communiter et proprie. . . Dividitur autem suppositio communiter dicta in suppositionem proprie dictam et copulationem. Communiter enim loquendo supponunt termini substantivi et adiectivi, sed proprie loquendo suppositio convenit terminis substantivis et copulatio terminis adiectivis.
Et est suppositio proprie dicta acceptio termini rem fixam et per se stantem representantis, secundum quam teneri potest pro re sua, sive (non *MS*) pro subposito vel subpositis contentis sub re sua.
Copulatio est acceptio termini rem dependentem representantis, secundum quam teneri potest pro re sua vel pro supposito vel pro suppositis contentis sub re sua.

La división de la suposición efectuada por Lamberto es más bien diferente de la que hizo Pedro. La de Lamberto va así:



[58] Para una comparación entre la doctrina de Lamberto sobre la suposición natural y la doctrina sostenida por Pedro Hispano y Guillermo de Sherwood, ver mi artículo mencionado arriba, p. LXXIII, n. 21.

(2) Para Pedro, un término singular, por ejemplo *'Petrus'*, puede tener apelación, mientras que para Lamberto no puede tenerla:

P.H., X, 2: Appellationum autem alia est termini communis, ut *'hominis'*, alia termini singularis, ut *'Sortis'*. Terminus singularis idem significat et supponit et appellat, quia significat rem existentem, ut *'Petrus'* vel *'Iohannes'*.

L.A., *ibid.*, f. 122^{v}: Item. Sciendum quod appellatio solum convenit termino communi. Nam proprium est termini communis habere appellata, et non alterius termini. Sed aliquando convenit ei pro omnibus suis suppositis. Et hoc est quando per adventum signi distribuitur pro suis suppositis actualiter existentibus, ut cum dicitur: *'omnis homo currit'*. Aliquando autem convenit ei pro aliquo suorum suppositorum determinate. Et hoc fit quando non redditur ei aliquid quod distribuat ipsum, sed stat determinate pro uno, ut cum dicitur: *'homo currit'*.

Cabría notar que Lamberto, aunque tiene un punto de vista opuesto, no combate, ni directa ni indirectamente, el de Pedro.

(3) La organización general del tratado de Lamberto difiere considerablemente de la de los *Tractatus* de Pedro:

I *De Introductionibus*
II *De predicabilibus*
III *De argumentatione sillogistica*
IV *De locis dialeticis*
V *De locis sophisticis*
VI *De suppositionibus*
VII *De appellatione*
VIII *De restrictione*
IX *De ampliatione*
X *De distributionibus*
XI *De relatione.*[59]

No se puede hacer en este momento una comparación minuciosa entre los textos de Pedro y de Lamberto. Lo que sí parece cierto es

[59] Algunos manuscritos posteriores de la obra traen un tratado *De predicamentis*, pero ciertamente es una interpolación consistente en el tratado homónimo de Pedro Hispano junto con comentarios dispersos, e.g. Padua, *Univ.*, 647. Así, hay comentarios sobre el *De predicamentis* de Pedro que se encuentran en Montecassino, *Archivio della Badia*, cod. 362 VV, pp. 121^{a}-169^{b}, los cuales son prácticamente los mismos que los que da el manuscrito de Padua (pp. 39^{b}-66^{a}) como el texto del tratado (de hecho inauténtico) *De predicamentis* de Lamberto, con la única diferencia de que el tratado anterior es más extenso. Ver arriba, p. LVIII, n. 43.

que Lamberto efectúa sus extensos comentarios —especialmente en forma de *questiones* y sus *solutiones* respectivas— sobre cierto número de compendios usuales de lógica, llamados *summule* en la frase inicial que los reporta. No tenemos la prueba decisiva de que los *Tractatus* de Pedro hayan sido explícitamente uno de ellos, aunque supongo que entre ellos se contaban algunas de las fuentes de Pedro.

En cuanto a esto, existen buenas razones, creo, para suponer que Lamberto no tenía ningún conocimiento de los *Tractatus* de Pedro. Como he argumentado en otra parte,[60] Lamberto parece haber escrito su obra en Troyes, y no en París, entre 1253 y 1257, y haberla publicado después en París, cuando el autor era miembro del convento dominico de St. Jacques, en alguna fecha entre 1257 y 1276, más seguramente hacia 1260.

Pues bien, al principio de la década de 1260 los *Tractatus* de Pedro no estaban aún en uso en París, ni en general en círculos del norte de Francia, como se argumentará en la siguiente sección. Hasta los años de setenta la obra fue un típico producto escolar del sur de Francia y del norte de España, que llegaría a ser el famoso manual sólo después de haber logrado introducirse en la Universidad de París.[61]

Posibles fuentes

Es de suyo evidente, y generalmente se acepta ahora, que los *Tractatus* de Pedro no son ni con mucho la innovación que parecieron ser para los historiadores de lógica del siglo diecinueve. La investigación moderna ha mostrado suficientemente que la obra de Pedro tuvo antecedentes históricos, tanto por lo que hace a su terminología como en lo referente al cuerpo de su contenido. El estudio genético que Mullally ha pedido en la *Introducción* a su edición parcial de la obra de Pedro, y que puede contribuir a resolver la cuestión de su originalidad, ya no es una cuestión discutida. Cierto, todavía queda por realizar una gran cantidad de investigaciones por parte de los historiadores de la lógica medieval, pero los resultados presentes de la investigación moderna —iniciada por Monseñor Grabmann hace unos cuarenta años— no sólo hacen obvio *a priori* que Pedro tuvo predecesores, sino además parecen señalar ciertos

[60] *A Note on the date of Lambert of Auxerre's Summule*, añadido a mi *G.T.* IV, pp. 160-162.

[61] Su victoria en las escuelas inglesas nunca ocurrió. Ver abajo, p. CV.

tratados que Pedro posiblemente utilizó al compilar sus propios *Tractatus*, es decir, indican algunos tratados del tipo de los que usó Pedro.

He señalado en otra parte[62] dos obras parisinas de lógica que ciertamente contribuyeron a la compilación de Pedro. Doy un breve *resumen* de los resultados de mis investigaciones.

(a) Los *Tratados I-V* y *VII* de la obra de Pedro fueron ciertamente compilados por su autor cuando tenía frente a sus ojos el tratado subyacente (*'Vorlage'*) de las *questiones*-comentarios parisinas. [63]

(b) La discusión que Pedro hace de las propiedades de los términos, en sus *Tratados VI* y *VIII-IX*, ciertamente se benefició en muy alta medida de lo que he titulado las *Summule antiquorum*,[64] que se encuentran en un manuscrito conservado en el Museo Británico (*Royal MSS*, 8 A VI) y cuyo origen parisino está comprobado.[65]

Sin embargo, es imposible decir con la debida certeza quiénes fueron los maestros de lógica de Pedro y (o) los autores de los compendios que usó para su propia compilación. Sólo podemos conjeturar su identidad.

Hay una posible clave o pista para encontrar al autor de la primera obra que he mencionado arriba, a saber, el tratado subyacente de las *questiones*-comentarios parisinas, que parece haber sido la fuente de Pedro (o una de ellas) para sus *Tractatus I-V* y *VII*. De hecho, este comentario por *questiones* va precedido en el manuscrito de Londres (*Royal MSS*, 8 A VI, f. 67^{vb}) por el siguiente texto, escrito en letra descuidada que data de principios del siglo trece:

67^{vb}: <D> yaletica est ars arcium ad omnium methodorum principia viam habens. Et ideo in acquisitione scienciarum dialetica debet esse prima. Dicitur autem *'dialetica'* a *'dia'*, quod est *duo*, et *'logos'*, quod est *sermo*, et *'lexis'*, quod est *racio*, quasi *duorum racio* vel *sermo*, scilicet opponentis et respondentis in disputacione. Sed quia disputacio non est haberi nisi per sermonem nec sermo nisi mediante voce et omnis vox est sonus, a sono igitur tamquam <a priori> inchoandum est.

Sonus igitur est quitquid (!) auditu proprie percipitur. Dico autem <*...ilegible en mi fotostática por un pliegue...*> per sonum. Sonus dividitur in sonum qui est vox et in sonum qui est non vox. Sonus-vox idem est quod vox. Vox autem sic describitur: vox est sonus ab ore animalis prolatus naturalibus instrumentis formatus. Naturália instrumenta sunt hec: os, labia, dentes quibus os formatur os labia dentes guttur similia. Sonorum

[62] Ver mi *G.T.* I, p. 5-34.

[63] Ver *ibid.*, pp. 24-33. Ver también arriba, pp. LXXVI ss.

[64] Las he discutido en mi *G.T.* I, pp. 5-8 y también las he editado, *ibid.*, pp. 9-24.

[65] Ver arriba, p. LXXVII.

Aquí el texto se interrumpe, y en otra letra, algo más tardía y tosca, continúa como sigue:

Ars est collectio plurium preceptorum ad unum finem tendentium. Sed cum dico: *'omnis homo currit; ergo Sortes'*, ibi sunt multa precepta ad unum finem habentem (!). Ergo ibi est ars. Solutio. Duplex est finis, finis particularis et finis universalis. Preceptorum collectio facit artem tendentem (tandem *MS*) ad finem generalem et universalem, scilicet discernere verum a falso vel facere orationem congruam. Sed cum dicimus: *'omnis homo currit; ergo Sortes'*, precepta quibus probatur tendunt ad finem particularem. Queritur de dialetica. Dialetica est ars discernendi verum a falso. Sed contra. Omnis diffinitio debet.

Aquí el texto termina abruptamente, al pie de la página. Bajo la primera columna (f. 67va) se lee: *Secundum duas dispositiones,* escrito en la misma letra tardía. Éstas son las palabras iniciales de las *Appellationes* de Jean le Page (Johannes Pagus), que comienzan así: *Secundum duas dispositiones terminorum inest duplex actus.*[66] En la misma letra tosca comienza nuestro comentario por *questiones* en el f. 68ra, que, después de una corta parte introductoria, tiene el mismo texto: *Dyaletica est ars artium. . .* etc., seguida de la primera *questio:*

68ra: <I> ntroducendis in artem dialeticam primo videmus quid sti ars, quid sit dialetica, quid introductio. . .
Queritur de dialetica et unde dicatur. Dialetica est ars artium ad (ars *MS*) omnium metodorum principia viam habens et ideo in <ac> quisitione scientiarum dialetica debet esse prima. . . (etc.).

Pues bien, la aparición de las palabras *Secundum duas dispositiones,* que no continúan en la obra de Pagus,[67] puede tomarse como una pista para buscar el origen del conjunto introductorio de *questiones* discutidas en el círculo parisino que rodeaba a Jean le Page. Él pudo haber sido el autor del tratado subyacente *Dyaletica est ars artium,* que Pedro tuvo ante sus ojos cuando cumplió sus propios *Tractatus.*

Enrique de Andeli menciona a Jean le Page como maestro de lógica en su *Batalla de las Siete Artes.*[68] El autor nombra ahí *(vss. 51-57)* a varios lógicos al parecer bien conocidos en sus días. Las fuerzas armadas de la Dama Lógica son presentadas bajo el mando de Pierron de Courtenay ("un lógico muy erudito"), cuyos lugar-

[66] La obra se encuentra en París, *B.N. Lat.* 11.412 y 15.170. Ver *Log. Mod.,* II 1, pp. 82-83 y 88.
[67] Como cuestión de hecho, no se encuentra en ninguna parte de nuestro manuscrito.
[68] Editada por L. J. Paetow, Berkeley, 1914 (estudio, texto francés, y traducción inglesa).

tenientes eran Jean le Page, Pointlane de Gamaches (Jean Pointlasne, O.P., muerto antes de 1269) y un cierto Nicole, cuya identidad se desconoce, al igual que la de Pierron de Courtenay. Ya que Enrique escribió su poema en el segundo cuarto del siglo trece,[69] Jean le Page debió haber gozado de gran reputación como lógico por ese tiempo.

Jean se menciona también como maestro de artes en una carta del Papa Gregorio X al Rey Luis IX, fechada el 6 de mayo de 1231.[70] El Papa recomienda al favor del Rey a los maestros Godofredo de Poitiers y Guillermo de Auxerre, que regresaban de Roma, donde habían tratado con el Papa asuntos de la Universidad durante la huelga académica general de 1229-31.[71] Líneas después, la carta del Papa vincula al maestro Jean le Page con los otros dos y pone en guardia al Rey contra cualquier sospecha que pudiera abrigar hacia los tres maestros. Fernand Van Steenberghen puede estar en lo cierto al suponer[72] que Jean estuvo también entre los representantes de la Facultad de Artes en la delegación de la Universidad que fue a Roma a petición del Papa o, quizá, en compañía de Guillermo de Auxerre durante su viaje a Roma a principios de 1230. Como es sabido, la Corte estaba en conflicto con la Universidad en cuanto al asunto que había causado la suspensión de las lecciones y es, por lo tanto, muy comprensible que, a su regreso de Roma, los delegados se hubieran provisto de una carta de recomendación del Papa, asegurando al Rey que no habían hecho nada que pudiera lesionar los intereses de su Majestad. Si este supuesto es exacto, la carrera filosófica de Jean le Page cubre un periodo alrededor de 1229. Por otra parte, ya que era bachiller en teología hacia 1240-42, debió haber comenzado sus estudios teológicos hacia 1231-35. Por lo tanto, parece obvio que la actividad de Jean como maestro de artes tuvo lugar en la década del 1220, cuando Pedro Hispano estudiaba en la Facultad de Artes de París.

Otro candidato que pudo haber sido maestro de lógica de Pedro es Herveo Brito. Juan de Garland lo menciona en su *Morale scola-*

[69] Según Paetow (*op. cit.*, pp. 33-34), todas las evidencias circunstanciales tienden a indicar que *La Batalla de las Siete Artes* fue escrita en el segundo cuarto del siglo trece, más probablemente después de 1236.

[70] Ver H. Denifle-E. Châtelain. *Chartularia Universitatis Parisiensis*, I, pp. 145-146.

[71] Ver arriba, pp. XXXVII-XXXVIII.

[72] *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, (Louvain, 1955), pp. 100-101.

[73] *Regnat in Herveo logicali palma tropheo, cuius corda deo fragrant quasi thure Sabeo.* Ver L. J. Paetow, *Morale scholarium of John of Garland* (Berkeley, 1927), p. 178.

rium, vs 647, ed. Paetow, como un maestro al que "le pertenece la palma de la gloria en lógica y cuyas virtudes alcanzan al cielo como el incienso de Arabia",[73] mientras que una glosa marginal lo llama *sophista* (= lógico).[74] Ya que Juan de Garland escribió su obra en 1241, Herveo debía tener ya una gran reputación como lógico en el mundo escolar. El mismo Juan de Garland fue uno de los maestros que en 1229 dejaron París[75] y pudo haber conocido a Herveo y su reputación de lógico a partir de la común estancia de ambos en la Universidad de París. Sin embargo, es muy posible que la actividad de Herveo como maestro de lógica date de los años de 1230. En ese caso no puede considerarse como uno de los maestros de lógica de Pedro.[76]

En orden a confirmar si Jean le Page o Herveo Brito fueron o no realmente maestros de lógica de Pedro en la década de 1220, hay que estudiar sus obras con mayor detenimiento. En cuanto a Jean le Page, sin duda el candidato más serio, sus *Syncategoreumata* o *Appellationes*[77] deberían compararse con los *Syncategoreumata* de Pedro.[78]

[74] Era muy común en la Edad Media llamar *sophista* a un lógico. Ver *Log. Mod.*, II 1, p. 72. Además, el término frecuentemente era extendido a significar a cualquier estudiante de Artes antes de graduarse. Ver James A. Weisheipl, *Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century*, en: Mediaeval Studies 26 (1964), p. 154, n. 32.

[75] Ver arriba, p. XXXIX.

[76] Para el tiempo de la vida de Herveo, ver mi *Log. Mod.* II 1, pp. 50-51; para sus obras, ver *ibid.*, y p. 88.

[77] Van Steenberghen, *(op. cit.*, p. 101) y muchos otros estudiosos parecen pensar que estos títulos se refieren a dos obras diferentes. De hecho, son dos títulos de la misma obra; ver mi *Log. Mod.*, II, 1, pp. 82-83 y 88. Jean escribió también unas *Rationes super Predicamenta Aristotilis*, que se conservan en un manuscrito de Padua (*Bibl. Univ.*, 1587) editado en parte por E. Franceschini, *Giovanni Pago: Le sue Rationes super Predicamenta Aristotelis a la loro posizione nel movimento aristotelico del secolo* XIII, en: Sophia (Palermo 1934).

[78] Por supuesto, maestros tales como Pierron de Courtenay, Pointlane de Gamaches, o Nicole, mencionados todos por Enrique de Andeli (ver arriba, p. XCI) pueden haber estado entre los maestros de lógica de Pedro, al igual que un hombre tal como Walther de Vercelli (Teutonicus), que es mencionado en H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten* etc., I, 291 y en *Chart. Univ. Paris*, I, 62; 501, pero todo esto sigue siendo, de hecho, sumamente especulativo, hasta que se hagan ulteriores investigaciones. — Creo que el maestro Nicolás de París, cuyas obras de lógica se preservan en varios manuscritos (ver M. Grabmann, *Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des* XIII *Jahrhunderts* en: *Mittelalterliches Geistesleben* I, Munich, 1926, pp. 222-248), no viene al caso aquí, ya que parece haber enseñado lógica no antes de los 1240. Hay, sin embargo, otro maestro Nicolás (del que se tienen evidencias en cuanto a 1202 y 1209) quien pudo ser el autor de las *Summe Metenses* y (o) de un tratado sobre los tér-

Es de suyo evidente que las bien conocidas obras del currículum habitual de la lógica aristotélico-boeciana (y sus comentaristas del siglo doce), al igual que autores tales como Prisciano, pertenecen a las fuentes (indirectas) de la obra de Pedro. Los escritos aristotélicos y boecianos como fuentes de los tratados de Pedro serán discutidos en la siguiente sección.

minos sincategoremáticos *(Syncategoreumata)*. Ver *Log. Mod.* II, 1, pp. 169; 450-451. Y se necesitan con urgencia nuevas investigaciones.

5. CONTENIDO DE LOS *Tractatus*

En cuanto al contenido doctrinal, los *Tractatus* pueden dividirse en dos partes principales: una (A) que discute las doctrinas que se encuentran en la llamada *logica antiquorum* (= *logica vetus* y *logica nova*), y otra (B) que comúnmente se trataba en la *logica modernorum* (los tratados que discuten las llamadas *proprietates terminorum*).[1]

A *De introductionibus* (Tratado I)
De predicabilibus (Tratado II)
De predicamentis (Tratado III)[2]
De sillogismis (Tratado IV)
De locis (Tratado V)
De fallaciis (Tratado VII)[3]

B *De suppositionibus* (Tratado VI)[4]
De relativis (Tratado VIII)
De ampliationibus (Tratado IX)
De appellationibus (Tratado X)
De restrictionibus (Tratado XI)
De distributionibus (Tratado XII)[5]

Pueden hacerse algunas observaciones sobre los contenidos de cada uno de estos tratados.[6]

a. *De introductionibus*[7]

Como es habitual en los compendios de lógica de esos días, este capítulo discute los llamados temas introductorios titulados *intro-*

[1] Para estos términos, ver *Log. Mod.* I, pp. 14-16.
[2] Para la locación de este tratado, ver arriba, p. LVII ss.
[3] Para la locación de este tratado, ver arriba, p. LV ss.
[4] Para la locación de este tratado, ver arriba, p. L ss.
[5] Sobre la inautenticidad del tratado *De exponibilibus*, ver arriba, pp. LIX ss.
[6] Compárese con Mullally, *The* Summulae logicales *of Peter of Spain*, pp. XXI-LXXIII. Cabe notar que el análisis de Mullally está basado en ediciones impresas e interpoladas de esta obra. Ver. *op. cit.*, pp. CI-CIV.
[7] Para el título correcto, ver arriba, pp. XLIX ss.

ductiones. En Juan de Salisbury se encuentra una clara exposición del término:

Metalog. III, 4, p. 135[14-29] ed. Webb: Ceterum (ut pace omnium loquar) quicquid in isto docetur libro (sc. *De interpretatione*), compendiosius et manifestius poterit quilibet doctorum (quod et multi faciunt) excepta reverentia verborum in *doctrinalibus* parare *rudimentis,* quas *introductiones* vocant. Vix est enim aliquis qui hec ipsa non doceat, adiectis aliis non minus necessariis. Hoc utique, quia sine his artis scientia comparari non potest. Percurrunt itaque quid nomen, quid verbum, quid oratio, que species eius, que vires enuntiationum, quid ex quantitate sortiantur aut qualitate, que determinate vere sint aut false, que quibus equipolleant, que consentiant sibi, que dissentiant, que predicata divisim coniunctim predicentur aut conversim, et que non; item que sit natura modalium et que singularium contradictio. In his autem articulis operis huius precipue summa consistit habetque sicut sententiarum subtilitatem ita non mediocrem difficultatem verborum.[8]

Como también resulta evidente por esta cita, los *doctrinalia rudimenta* indispensables para cualquiera que estudia lógica se toman del *De interpretatione* de Aristóteles. Sin embargo, esta obra es sólo una fuente indirecta, ya que directamente están tomados del *De syllogismis categoricis I* de Boecio, quien, de hecho se propuso que su tratado fuese una introducción a la doctrina de los silogismos.[9] Las frases iniciales de la obra de Boecio merecen ser comparadas con la cita de Juan de Salisbury:

De syllog. categ. I, 793C1-D2, ed. Migne[10]:
Multa Grai veteres posteris suis in consultissimis reliquere tractatibus. In quibus priusquam ad res densa caligantes obscuritate venirent, quadam quasi intelligentiae luctatione praeluderunt: hinc introductione est facilior discibiliorque doctrina, hinc per ea quae illi προλεγόμενα vocant, nos *praedicta* vel *praedicenda* possumus dicere, ad intelligentiam promptior via munitur. Hanc igitur providentiam non exosus statui ego quoque in res obscurissimas aliquem quodammodo pontem ponere, mediocriter quidque delibans ita ut si quid brevius dictum sit, id nos dilatatione ad intelligentiam porrigamus; si quid suo more Aristoteles nominum verborumve mutatione turbavit, nos intelligentiae servientes ad consuetum vocabulum reducamus; si quid vero ut ad doctos scribens summa tantum tangens designatione monstravit, nos id *introductionis modo* aliqua in eas res tractatione disposita perquiramus.[11]

[8] Ver también *Log. Mod.* II, 1, pp. 167-170.
[9] Para esta obra y la llamada *Introductio ad syllogismos categoricos,* ver mi artículo *On the Chronology of Boethius' Works on Logic* en VIVARIUM 2 (1964), pp. 1-49 y 125-162. Ahí se arguye que el título correcto de la última obra es *In Priora Analytica Praedicenda,* ver *ibid.*, p. 161.
[10] Corregida según los manuscritos. Ver el artículo citado en la nota anterior, p. XXXIII.
[11] Compárese con las frases iniciales de la *Introductio in categoricos syllogismos,* citadas *ibidem.*

De hecho, las disertaciones de Pedro sobre el *nomen*, el *verbum*, la *oratio*, la *propositio* y sus divisiones, lo mismo que las interrelaciones, la *materia*, las conversiones, oposiciones e inferencias mutuas *(equipollentie)* de las proposiciones categóricas, están tomadas sobre todo del *De syll. categ. I* de Boecio y de su llamada *Introductio*, ciertamente en la forma en que por lo común se adoptaban en los días de Pedro; la adición de dos capítulos introductorios sobre el *sonus* y la *vox* parece datar del siglo doce.[12] Los capítulos sobre las proposiciones hipotéticas (I, 22-23) están tomados del *De top. diff. I* (1175-76 ed. Migne) de Boecio y de su *De syll. hyp. I*, pero las exposiciones que usualmente se encuentran en los compendios del siglo trece deben, con certeza, remontarse a las discusiones más específicas que se reportan en los manuales del siglo doce.[13] Finalmente, la discusión de las proposiciones modales debe remitirse a Boecio, *In Periherm.*, pp. 376 ss. ed. Meiser (y quizá *De syll. hyp. I*, 839-840), sin duda por intermedio de ciertos tratados *De propositionibus modalibus* del siglo doce que la desarrollaron a partir de los extensos comentarios hechos sobre las exposiciones de Boecio en su *In Perihermeneias*.[14]

b. *De predicabilibus*

Este tratado, bastante breve, vuelve a las exposiciones de Boecio sobre la *Isagoge* de Porfirio; nuevamente, claro está, por intermedio de las discusiones que se encuentran en tratados previos, de los siglos doce y trece.

[12] Véanse, por ejemplo, las *Introductiones Montane minores* (editadas en *Log. Mod.* II, 2, pp. 11-71), pp. 11^{5}-13^{20}. Los otros items del capítulo *De introductionibus* del siglo trece se encuentran también en otras obras introductorias de este género. Ver *ibid.*, pp. 13 ss.

[13] Cf. las *Introductiones Montane minores*, p. 39^{11} ss.

[14] Por ejemplo, los que se encuentran en Orléans, *Bibl. municipale*, cod. 266, pp. 166^{a}-169^{a} y 252^{b}-257^{b}. Para este manuscrito colectáneo que contiene cerca de treinta obras, o partes de obras, sobre lógica y que fueron escritas por varias manos a mediados de la segunda mitad del siglo trece, ver L. Minio-Paluello, *Twelfth Century Logic.* Texts and Studies. II *Abaelardiana inedita*, Roma 1958, pp. XLI-XLVI. Un manuscrito similar es el de París, *Arsenal* 910; para este manuscrito, ver *Log. Mod.* I, pp. 116-120.

c. *De predicamentis*

Este tratado versa sobre las diez categorías aristotélicas *(predicamenta)*. La exposición se puede relacionar con la que hace Boecio en su comentario sobre esa obra *(In Arist. Categorias)* y, en cuanto a la discusión de la *actio* y la *passio* (III, 30-31), con el *Liber de sex principiis* (erróneamente atribuido a Gilberto de la Porrée), los textos de los cuales se copian prácticamente *verbatim*.[15] Exactamente al comienzo del tratado se inserta una discusión de los ocho *modi essendi in* (i.e. los ocho sentidos en que puede decirse que una cosa está *'en'* otra), la cual está tomada de Aristóteles, *Physica*, IV 3, 210 a 14 ss. No sé de otro compendio de lógica que tenga esta inserción.

La presencia del tratado *De predicamentis* en los *Tractatus* de Pedro no está exenta de problemas. En primer lugar, el lector tiene la impresión de que la parte introductoria (III, 1) es casi una repetición de los tres últimos ítems del tratado *De predicabilibus* (II, 20-22). En cuanto a ello, dichos ítems pertenecen naturalmente al tratado *De predicamentis*, y están añadidos al *De predicabilibus* como comentario a una de las diferencias entre los predicables:

II, 19: ... Item. Genus, species, differentia, proprium univoce predicantur, accidens autem non univoce sed denominative.
20: Predicari autem univoce est predicari ... (etc.)
21: Predicari autem equivoce est predicari ... (etc.)
22: Denominative dicuntur quecumque ab aliquo ... (etc.)
III, 1: Ad cognitionem predicamentorum quedam necessaria premittentes primo distinguimus cum Aristotile triplicem modum predicandi. Eorum igitur que predicantur alia sunt equivoca, alia quidem univoca, alia vero denominativa. Equivoca sunt ... (etc.). Univoca sunt ... (etc.). Denominative vero dicuntur ... (etc.).

En segundo lugar, la fuente importante de Pedro, mencionada en el comentario parisino por *questiones*,[16] no contenía ningún tratado *De predicamentis*, lo cual se ve por el hecho de que exactamente después del tratado *De predicabilibus* el comentarista pasa al tratado *De sillogismis*:

[15] Ver el *Anonymi fragmentum vulgo vocatum "Liber sex principiorum"*, editado por L. Minio-Paluello en: *Aristoteles Latinus* I 6-7 Bruges-Paris 1966 (pp. 35-59), pp. 38 ss. Para esta obra, ver las excelentes exposiciones de Minio-Paluello, *op. cit.*, pp. XXXIX-LV.
[16] Para esta obra, ver arriba, pp. LXVII ss.

París, *B.N. Lat.* 7392, f. 45^{vb} (London, British Museum, *Royal MSS.*, 8 A VI, f. 71va): Queritur de accidente . . . etc. *Consequenter dicendum est de sillogismis.*[17]

Este tratado tampoco se encuentra en otros compendios, por ejemplo en el *Cum sit nostra,* ni en las obras de Guillermo de Sherwood y Lamberto de Auxerre. Que yo sepa, el único compendio que lo incluye es la Lógica *Ut dicit,* pero ahí es extremadamente breve (pp. 386^{16}-387^{11}).

En tercer lugar, hay que recordar la ambulante locación del tratado tal como se encuentra en nuestros mejores manuscritos.[18]

Por lo tanto, parece obvio que la adición de un tratado *De predicamentis* es una innovación de Pedro y que debió haberlo hecho en una redacción posterior de su obra, lo cual ocasionó que el tratado se colocara después del *De locis* (*Tratado* V) en algunos de nuestros mejores manuscritos.

d. *De sillogismis*

Este tratado no es una compilación de los *Analíticos Priores* de Aristóteles, como se ha dicho a menudo; fue tomado principalmente —por supuesto, de manera indirecta— de Boecio, *De syll. categ. II.*[19] Sin embargo, las definiciones de la *propositio* y del *terminus,* que se hallan en el primer capítulo (IV, 1) están tomadas de Aristóteles, *Anal. Pr.* 1, 24a15ss. Pedro ciertamente no las tomó directamente de estas obras, sino que usó alguna fuente intermedia del tipo de la *Dialectica Monacensis,* pp. 489-490.[20]

La mayoría de los compendios insertan al comienzo de este tratado una discusión del *argumentum* y la *argumentatio* y su división en silogismo, inducción, entimema y ejemplo.[21] Sin embargo, Pedro toca estos temas al comienzo de su tratado *De locis.* Esto es lo más notable, ya que el compendio parisino que subyace al comentario

[17] Ver mi *G.T.* I, p. 28.
[18] Ver arriba, pp. LVII-LIX.
[19] Así, Pedro Abelardo tomó las mismas exposiciones del silogismo principalmente de Boecio, no de los *Analíticos Priores* de Aristóteles, aunque estaba muy bien familiarizado con una traducción de esta obra. Ver mi *Petrus Abaelardus, Dialectica,* second revised edition (Assen 1970), *Introduction,* pp. XVII ss.
[20] Editada en *Log. Mod.* II 2, pp. 453-638.
[21] Así las *Introd. Paris.*, ver mi *Log. Mod.* II 2, pp. 362-363; la Lógica *Ut dicit, ibid.*, p. 394; la Lógica *Cum sit nostra, ibid.*, p. 434; las *Summe Metenses,* ver *Log. Mod.* II, 1, p. 478.

por *questiones* que se encuentra en París, *B.N. Lat.* 7392 y también en Londres, *Royal MSS.* 8 A VI, incluye estos ítems en el tratado *De sillogismis.*[22]

La incorporación de los famosos versos mnemotécnicos *Barbara Celarent* etc. es una innovación de la lógica medieval. No se encuentran por primera vez en Guillermo de Sherwood, como se ha dicho frecuentemente,[23] sino que parecen datar de hacia 1200.[24]

Finalmente, la discusión de las combinaciones útiles de premisas (*coniugationes utiles:* IV, 22-23) también está tomada de Aristóteles (*Anal. Pr.* I, 4).

e. *De locis*

Este tratado no es una compilación de los *Tópicos* de Aristóteles, sino de la obra de Boecio *De topicis differentiis I* y *II,* con algunas adiciones de los mismos *Tópicos* de Aristóteles. La nota de Mullally, en términos de que "el quinto tratado de las *Summulae,* que se titula *Super libro topicorum Aristotelis* (sic!, *De R.*) muy probablemente fue tomado directamente (!) de los libros I y II, especialmente este último, del *De differentiis topicis",* sólo puede hacerla un estudioso que basa sus enunciados únicamente en ediciones impresas, interpoladas y corruptas, y que relega completamente la plétora de evidencias concernientes al desarrollo de la lógica durante el periodo que corre entre Abelardo y Pedro Hispano.[25]

[22] Ver mi *G.T.* I, p. 28.

[23] Así Mullally, *The* Summulae logicales *of Peter of Spain,* Introduction, p. XXXIII.

[24] Para una nota sobre el desarrollo de los versos mnemotécnicos, ver mi *Log. Mod.* II, 1, pp. 401-403.

[25] En cuanto a este asunto, ¿cómo puede un historiador del pensamiento medieval, tan culto y tan estrechamente ligado a la tradición como Mullally *(ibid),* argüir que: "la distinción de los diversos tipos de argumentos tópicos es la que brinda una fuerte evidencia de que las *Summulae* se documentan *directamente* (las itálicas son mías) en Boecio" y (*op. cit.,* p. XXXVI) que: "todas las evidencias señalan al *De differentiis topicis* de Boecio como a la fuente *directa* (sic!) del tratamiento de los *loci* en las *Summulae"?* Quizá sea útil referirse al tratamiento de los *loci* en la Logica *Cum sit nostra,* pp. 438-445 o al que se encuentra en una obra algo más antigua, la *Dialectica Monacensis,* pp. 528-555.

f. *De suppositionibus*

Este tratado, que versa sobre el tema central de la doctrina de las propiedades de los términos, está basado en las teorías comunes del siglo trece. La fuente específica de Pedro pudieron ser las llamadas *Summule antiquorum,* que he editado en mi *G.T.* I, pp. 9-24. Para el desarrollo de la doctrina de la suposición desde el siglo doce, véase mi *Logica Modernorum,* 3 vols., Assen 1962-67.

g. *De fallaciis*

El séptimo de los *Tractatus* no es ese tratado más corto, llamado a veces en los manuscritos *Fallacie minores,* sino el llamado *Tractatus maiorum fallaciarum* o *Fallacie maiores.* El primero se encuentra, entre otros manuscritos, en el Vaticano, *Reg. Lat.* 1205, del que Bochenski erróneamente lo tomó para incluirlo en su edición como parte genuina de la obra de Pedro. Sin embargo, todas nuestras glosas-comentarios más antiguas comentan las *Fallacie maiores,* ninguna las *Fallacie minores.*[26] Las *Fallacie minores* parecen haber sido añadidas (i.e. sustituidas) en fecha posterior, no antes de 1280, según creo.

La existencia de un tratado más corto sobre las falacias junto con uno más largo no es poco frecuente en los compendios del siglo trece. Así, pueden encontrarse una versión más corta y otra más larga de dicho tratado añadidas a la Lógica *Cum sit nostra* en el manuscrito de Londres, *Royal MSS* 12 F XIX, ff. 98^{rb}-105^{rb}; la versión más corta tiene el colofón: EXPLICIUNT FALLACIE BREVES.[27] En el manuscrito de Oxford, Bodleiana, *Auct.* F, 5,23, sin embargo, la versión más larga se llama *Fallacie ad modum Oxonie* y se añade correctamente después de la Lógica *Cum sit nostra,* que ahí lleva el título de *Summule ad modum Oxonie.*[28] Deberá recordarse que, en los manuscritos italianos de la obra de Pedro, el tratado de las falacias es a menudo reemplazado por el tratado de Tomás de Aquino con el mismo título.[29]

[26] Ver mi *G.T.* III, p. 30; IV, pp. 134-136; V, pp. 19; 26; 45, n. 3. Cf. *Tract.* VII, 33, p. 102^{15}, donde Pedro se refiere al *Tract.* III, 2.
[27] Ver *Log. Mod.* II 1, pp. 38 y 429.
[28] Ver arriba, p. LXXV, n. 30.
[29] Ver abajo, p. CVI.

El tratado de Pedro sobre las falacias se parece en algunos aspectos a uno atribuido a Tomás de Aquino,[30] de manera que, al menos en ciertas partes, parece obvio que tuvieron una fuente común. Por lo demás, no es fácil asignar una fuente específica a la obra de Pedro. Pudo haber sido el tratado que subyace al comentario parisino por *questiones*,[31] pero los lemas que da este tratado en nuestro códice parisino (*B.N. Lat.* 7392, f. 47^{rb-vb}) son más bien ambiguos.

El tratado sobre las falacias jugó un papel peculiar en el desarrollo de la *logica modernorum*, especialmente en cuanto a las propiedades de los términos. Para este papel, véase el primer volumen de mi *Logica Modernorum*.[32]

h. *De relativis*
i. *De ampliationibus*
j. *De appellationibus*
k. *De restrictionibus*
l. *De distributionibus*

Sobre la(s) fuente(s) de todos estos tratados puede notarse lo mismo que sobre la(s) del *De suppositionibus*.

[30] *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*, que comúnmente se supone fue escrito entre 1272 y 1273. Perrier (*Opuscula omnia necnon opera minora* I, París 1949, p. 428) coloca la obra entre los *opuscula dubia vel spuria*. En cuanto a esto, parece haber razones que mueven a dudar de su autenticidad a causa de la (supuesta) fecha más bien tardía de su composición. Si es una obra genuina de Santo Tomás, debió haber sido compilada por su autor durante el tiempo en que aún estudiaba el curriculum de lógica más bien que en el período en que se dedicó tan claramente a problemas filosóficos y teológicos más profundos.

[31] Para esta obra, ver arriba, pp. LXXVII ss.

[32] *Logica Modernorum*. A Contribution to the History of Early Terminist Logic; Vol. I. *On the Twelfth-Century Theories of Fallacy*, Assen, 1962, *passim*.

6. LA PRIMERA DIFUSIÓN DE LOS *Tractatus*. COMENTARIOS Y EDICIONES

En mis estudios sobre las glosas-comentarios más antiguas que quedan de los *Tractatus* de Pedro Hispano[1] he examinado todos los comentarios más antiguos que conozco, a saber, los de Simón de Faversham (muerto en 1306),[2] Roberto Anglicus (c. 1205),[3] Guillermo Arnaldi, maestro de artes en Toulouse durante 1235-44,[4] y ocho anónimos, todos los cuales datan del siglo trece.

Los más tempranos entre ellos (los de Roberto Anglicus y Guillermo Arnaldi) fueron ciertamente compuestos en el sur de Francia.[5] Lo mismo vale para la glosa *Cum a facilioribus* que se encuentra en París, *B.N. Lat.* 6675 y en Uppsala, *Univ.* C. 620,[6] la glosa de Ivrea[7] y las extendidas Compilaciones *'Omnes homines'*.[8] Las *Glose Salamantine*, posiblemente compiladas por un tal maestro Bartholomeus, debieron escribirse en la región de Salamanca.[9]

De aquí puede extraerse una conclusión de la mayor importancia, a saber, que la difusión temprana de la obra de Pedro tuvo lugar en las regiones del sur de Francia y del norte de España y que París, definitivamente, no fue el escenario principal de las glosas-comentarios más tempranas sobre los *Tractatus* de Pedro.[10]

[1] *On the Genuine Text of Peter of Spain's* Summule logicales I-V, en: VIVARIUM 6 (1968), pp. 1-34 y 69-101; 7 (1969), pp. 8-61 y 121-162; 9 (1970), pp. 10-55. Estos estudios se citan como *G.T.* I etc.; ver arriba, p. XLVII, n. 2.
[2] Se encuentra en Padua, *Bibl. Antoniana*, MS 429 *Scaff.*; en París, *B.N. Lat.* 16.126; en Munich, *C.L.M.* 14.697; y en Milán, *Biblioteca Ambrosiana*, F. 56 Sup. (Ver abajo, p. LIV, n. 30; el último códice no fue mencionado en mi artículo sobre Simón Faversham, en *G.T.* II, pp. 69-101).
[3] Se encuentra en *Vat. Lat.* 3049 y en Todi, *Bibl. Comunale*, cod. 54.
[4] Se encuentra en seis manuscritos; ver arriba, p. LIII, n. 23.
[5] Ver mi *G.T.* III, pp. 38-39; IV, pp. 125 y 139-140.
[6] Para la copia que se encuentra en París, *N.B. Lat.* 6675, ver mi *G.T.* V, pp. 18-19. Para la última, ver arriba, p. LIV.
[7] Se encuentra en Ivrea, *Bibl. Capitolare*, cod. 79, parte del cual es semejante al que se encuentra en Roma, *Bibl. Vallicelliana*, B. misc. 63. Ver *G.T.* V, p. 25.
[8] Ver *ibid.*, p. 37. Se ha conservado al menos en ocho manuscritos: ver arriba, p. LIV, n. 28.
[9] Se encuentran en seis manuscritos (ver arriba, p. LIV, n. 29) ninguno de los cuales data de antes de hacia 1350. A pesar de algunas características del siglo trece que muestra la obra y otras pistas que orientan hacia alguna fecha anterior a 1300, la fecha de composición de la obra sigue siendo incierta. El maestro Bartholomeus, quien, por lo que sé, no ha sido identificado, debió haber sido un redactor del siglo catorce que escribió las glosas. Ver mi *G.T.* V, pp. 47-49.
[10] Ver arriba, pp. LXXIII ss.

A mi modo de ver, su propagación en los círculos parisinos no ocurrió antes de 1260. A este respecto, la procedencia de las copias más antiguas que se conservan de las Compilaciones *'Omnes homines'* parece ser de considerable significación. Todas ellas provienen de bibliotecas parisinas.[11] Sin embargo, una de ellas, la de Munich, *C.L.M.* 6905, parece haberse escrito en el sur de Francia en la segunda mitad del siglo trece. De esta conclusión se puede inferir que, al igual que las demás glosas-comentarios, las *Compilationes* se originaron en alguna escuela del sur de Francia y más tarde se introdujeron en la Facultad de Artes de París, en los años de 1260 o 1270. Es interesante, a este respecto, que Adenulfo de Anagni, quien enseñó en París hacia 1270,[12] legó al morir (el 26 de agosto de 1289) una copia de los *Tractatus* y de los *Syncategoreumata* al Colegio de la Sorbona,[13] por lo que parece que la obra de Pedro ya había sido introducida en París hacia 1270 y tantos.

Con ello tenemos un fehaciente *terminus ante quem* para la introducción de los *Tractatus* en París. ¿Pero qué decir en cuanto al *terminus post quem*? Creo que no puede establecerse con toda la debida certeza. Señalo algunas pruebas negativas o secundarias.
(a) Comúnmente se sostiene, aunque está lejos de ser seguro, que Guillermo de Sherwood ejerció en París una influencia predominante en los años de 1240, cuando enseñaba lógica ahí, probablemente sobre la base de sus llamadas *Introductiones in logicam*. Si este punto de vista es correcto, parece obvia la conclusión de que los *Tractatus* de Pedro no eran conocidos en los círculos parisinos en ese tiempo, ya que su obra y la de Guillermo muestran importantes diferencias en cuanto al contenido y la composición,[14] y Guillermo nunca se refiere ni alude a los *Tractatus* de Pedro.
(b) Ni el *Morale Scholarium* de Juan de Garland ni la *Batalla de las Siete Artes* de Enrique de Andeli tienen una sola alusión a algún conocimiento de los *Tractatus* de Pedro en París. Sin embargo, debo aceptar que tal argumento *e silentio* no es muy concluyente.
(c) Parece haber un argumento de muy poca fuerza, en verdad, pero que probablemente merece mencionarse. En el tratado *De distributionibus*, el autor da como ejemplo de los *signa distributiva quantitatis* el sofisma *'quotiescumque fuisti Parisius, fuisti homo'*:

[11] Ver mi *G.T.* V, p. 37.
[12] Sobre este autor, ver M. Grabmann, *Adenulf von Anagni, Propst von Saint Omer (+ 1290)*. Ein Freund und Schüler des hl. Thomas von Aquin, en: *Mittelalterliches Geistesleben* III (Munich, 1956), pp. 306-322.
[13] Ver la entrada del catálogo de la Sorbona confeccionado en 1338, el cual he sido citado arriba, p. xx.
[14] Ver arriba, pp. LXXIV-LXXXVI.

XII, 34: **quotiescumque fuisti Parisius, fuisti homo.** Probatio. Una vice fuisti Parisius et illa vice fuisti homo; et alia vice fuisti Parisius, etc., et sic de aliis; ergo prima est vera. Contra. Quotiescumque fuisti Parisius, fuisti homo; sed bis fuisti Parisius; ergo bis fuisti homo. Quod falsum est, quia hec dictio *'bis'* ponit interruptionem actus cui adiungitur, sed actus essendi hominem non fuit interruptus in te . . . *[35]* . . . Si autem formetur sic paralogismus: *'quandocumque fuisti Parisius, fuisti homo; sed bis fuisti Parisius; ergo bis fuisti homo'* tunc prima est vera, sed improbatio peccat secundum figuram dictionis ex commutatione predicamenti, quia *'quandocumque'* est in predicamento quod est *quando,* et *'bis'* dicit modum discrete quantitatis.

Parece, en efecto, que la proposición *'bis fuisti Parisius'* sólo puede decirse de alguien que está fuera de París en el momento en que la proposición es pronunciada. Sin embargo, el uso del nombre *Parisius* es tan común en los tratados escolares, que las conclusiones que de su aparición puedan sacarse en cuanto al origen de los textos están muy lejos de ser convincentes.

En cuanto a la difusión de los *Tractatus* en otras partes, no parecen haber gozado nunca de una gran boga en los círculos ingleses. En primer lugar, sólo hay relativamente pocos manuscritos de los *Tractatus* de origen inglés. Además, a diferencia de sus colegas del Continente, los maestros ingleses no escribieron comentarios sobre los *Tractatus,*[15] mientras que Walter Burleigh presumiblemente escribió un comentario sobre el que era el manual rival favorito en los círculos de Oxford.[16] Es un hecho notable, en conexión con esto, que ninguna de las 41 ediciones impresas ni de los 115 comentarios impresos registrados en la lista de Mullally se haya publicado en Inglaterra.[17] Más aún, no conozco ningún comentario sobre la obra de Pedro que haya salido de la mano de algún maestro inglés.[18]

En Italia los *Tractatus* gozaron de cierto favor, como se desprende del hecho de que uno de nuestros mejores (y más antiguos) manuscritos es originario de Italia[19] y va acompañado de un co-

[15] Así, ninguno de los maestros mertonianos mencionados por el padre James A. Weisheipl en su *Repertorium Mertonense* (Mediaeval Studies 31 (1969), pp. 174-224) escribió un comentario sobre la obra de Pedro.

[16] A saber, la Logica *Cum sit nostra,* llamada en uno de los manuscritos *Summule ad modum Oxonie.* (Ver arriba, p. LXXV, n. 30.) Para el comentario de Walter Burleigh sobre esta obra, ver *Log. Mod.* II 1, p. 446.

[17] Para esta lista, ver Mullally, *The* Summulae logicales *of Peter of Spain,* Appendix, pp. 133-158. Ver más abajo, p. CV.

[18] La glosa-comentario, erróneamente atribuida por Grabmann al maestro inglés Roberto Kilwardby O.P., pertenece al maestro Roberto Anglicus (= Anglès) natural del sur de Francia. Ver mi *G.T.* III, pp. 8-9 y 33-40. — La figuración de los *Tractatus* de Pedro en el curriculum de Artes de la Universidad de Glasgow en 1482 es, además de tardía, también excepcional. Ver Rashdall, Powicke, Emden, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (Oxford, 1936), II, p. 307, n. 7.

[19] Ivrea, *Bibl. Capitolare,* 79.

mentario-glosa magistral del siglo trece sobre los *Tractatus* I-VI.[20] Nuestro excelente manuscrito de Milán *(Ambrosiana, H. 64 Inf.)*, que también data del siglo trece,[21] es ciertamente de origen italiano; y ambos prueban, por tanto, la difusión de los *Tractatus* de Pedro en esas tierras. Además, los primeros cinco o seis tratados de la obra de Pedro fueron frecuentemente copiados en manuscritos italianos junto con el tratado *De fallaciis* de Tomás de Aquino, lo cual muestra también la popularidad de los *Tractatus* en círculos italianos.

Los países germanos recibieron más bien tarde la obra de Pedro, como es muy natural, a causa de la fecha tardía en que comenzaron a existir ahí las universidades. Sin embargo, desde alrededor de 1350 los *Tractatus* gozaron de gran popularidad en esos círculos, como puede verse por los numerosos maestros de universidades alemanas (entre los cuales se contaron muchos eruditos de los Países Bajos) que escribieron comentarios sobre ellos.[22] Congruentemente, muchas de las ediciones impresas fueron publicadas allí.[23]

Para resumir nuestros resultados sobre la difusión temprana de los *Tractatus,* podemos decir que la obra se originó en el norte de España, probablemente en León,[24] y tuvo su primera difusión en el norte de España y en el sur de Francia. De ahí su influencia pasó, primero, al norte de Italia y a la Universidad de París (hacia 1260 y tantos) y después, en el siglo catorce, a las universidades de los países germanos. Nunca tuvo un arraigo firme en las universidades inglesas; especialmente, no lo encontró en ese famoso centro de lógica que fue Oxford, donde, por más de un siglo (c. 1200-c. 1320) las llamadas *Sumule ad modum Oxonie* (= la Lógica *Cum sit nostra*)[25] fueron el compendio favorito de lógica.

Desde el siglo catorce en adelante los *Tractatus* se convirtieron en uno de los más famosos libros de texto de lógica, aunque no el único. Junto con las obras de Tomás Manlevelt, Guillermo de Heytesbury, Marsilio de Inghen y otros,[26] fue muy popular, especialmente en las universidades italianas y alemanas. Un formidable competidor como libro de texto introductorio para principiantes,

[20] Para este comentario, ver mi *G.T.* V, pp. 19-28.
[21] *Bibl. Ambrosiana,* H. 64 Inf.
[22] Ver Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Funde,* etc., pp. 71-77.
[23] Ver la lista en Mullally, *op. cit.,* pp. 133-158.
[24] Ver arriba, p. LXV.
[25] Para esta obra, ver *Log. Mod.* II 1, pp. 416-447; II 2, pp. 413-451 (texto) y arriba, pp. LXXV ss.
[26] Parcialmente en forma de extensos comentarios sobre, o adaptaciones de, los *Tractatus* de Pedro, parcialmente como exposiciones propias de las llamadas *parva logicalia.*

de la segunda mitad del siglo catorce en adelante, fue el *Speculum puerorum* de Ricardo Billingham.[27]

Sin embargo, los *Tractatus* de Pedro, en especial los tratados sobre las propiedades de los términos, numerados más tarde como los *Tratados VII-XII* —y de 1350 en adelante aumentados con un tratado *De exponibilibus,* cuyas siete secciones se tomaron como *Parte Séptima* de los *Tractatus* o *Summule*—, conservaron un lugar muy importante en el currículum de lógica en las universidades medievales (y post-medievales). La obra de Pedro fue a menudo anotada y comentada por representantes de diversas escuelas filosóficas, lo cual es correctamente interpretado por Gilson[28] como un signo seguro de que su doctrina no parecía estar vinculada con ninguna postura metafísica particular, y, desde luego, no lo estaba. Así, los *Tractatus* fueron comentados, entre otros, por tomistas como Juan Versor (muerto hacia 1480) y Lamberto de 's Heerenberg (de Monte; muerto en 1499), por albertinianos como Gerardo de Harderwijk (muerto en 1503) y Arnoldo de Tongeren (muerto en 1540), por varios escotistas como Nicolás de Orbellis (muerto en 1455), Pedro Tartareto, rector de la Universidad de París en 1494,[29] Juan de Magistris, y por nominalistas moderados tales como Juan Buridan (muerto después de 1358) y Marsilio de Inghen (muerto en 1396).

El número de ediciones impresas de los *Tractatus,* la mayoría de ellas con un comentario adjunto, es en verdad tremendo. Las han enlistado Joseph Mullally,[30] el padre Manuel Alonso Alonso,[31] el padre João Ferreira[32] y Wilhelm Risse;[33] su número parece no estar lejos de 200.

[27] Ahora asequible en una excelente edición de la mano de Alfonso Maierù: *Lo "Speculum puerorum sive Terminus est in quem" di Riccardo Billingham.* Estrato da *A Giuseppe Ermini,* en: Studi Medievali (Spoleto) 11 (1970), pp. 297-397.

[28] *History of Christian Philosophy in the Middle Ages,* London, 1955, p. 319.

[29] El Sr. Jan Pinborg (Copenhague) está preparando una edición de su *Supra Summulas Petri Hispani* para la serie *"Grammatica Speculativa"* (editada por Jan Pinborg y Helmut Kohlenberger), que está destinada a hacer accesibles los textos y estudios sobre la lógica y la teoría del lenguaje en la Edad Media.

[30] *The* Summulae logicales *of Peter of Spain,* pp. 133-158: Bibliography of Editions of the *Summulae logicales* of Peter of Spain and of Commentaries on the *Summulae logicales.*

[31] Pedro Hispano, *Obras Filosóficas.* II *Comentario al De anima de Aristóteles,* pp. 19-22.

[32] *As Súmulas Logicais de Pedro Hispano e os seus comentadores* en: Colectânea de Estudos 3 (1952), pp. 360-394, esp. pp. 367 ss.

[33] *Bibliographia logica.* Verzeichnis der Druckschriften zur Logik mit Angabe ihrer Fundorte, I (1472-1800), Hildesheim, 1965.

En 1944 Mullally hizo una edición[34] de las llamadas *parva logicalia,* sobre la base de algunas ediciones impresas. Fue útil en cierta medida para incrementar el conocimiento actual de la obra de Pedro; pero es una edición no crítica, con todas las interpolaciones debidas a posteriores comentaristas y editores.

En 1947 el padre I. M. Bochenski publicó una edición completa de la obra de Pedro[35] sobre la base de lo que se suponía ser un *codex optimus,* el de la Biblioteca Vaticana, *Reg. Lat.* 1205. En realidad este códice no es muy fidedigno,[36] y es una pena que de la propia edición deba decirse: *scatet erroribus.* De nada ayuda el estar de acuerdo con el juicio demoledor enunciado por Lorenzo Pozzi, quien hizo una asombrosa selección de numerosas lecturas malas de Bochenski, las cuales, en parte, son increíbles.[37]

[34] Ver nota 30.
[35] *Petri Hispani Summulae logicales quas e codice manuscripto Reg. Lat. 1205* edidit I. M. Bochenski, Torino (Marietti) 1947.
[36] Ver abajo, p. CXVIII.
[37] *Nota sull'edizione Bochenski delle Summulae di Pietro Ispano,* en: Rivista critica di Storia della Filosofia 23 (1968), pp. 330-342.

7. LOS MANUSCRITOS USADOS EN ESTA EDICIÓN

Los *Tractatus* de Pedro se han conservado en más de 300 manuscritos, dispersos en bibliotecas europeas; y en cerca de 200 ediciones impresas, las cuales abarcan de 1474 hasta 1639.

Sin embargo, las ediciones impresas no sirven para la reconstrucción crítica del texto de Pedro, pues contienen gran número de interpolaciones y de supuestas correcciones.[1] Lo mismo puede decirse de los manuscritos tardíos. A semejanza de las ediciones impresas, la mayor parte de éstos son pretendidas adaptaciones del famoso libro escolar hechas por conocidos maestros de lógica.

Un primer intento de esclarecer la situación debe ser el de confinar nuestra atención a los manuscritos más tempranos; digamos, a aquellos que datan del tiempo de la vida de Pedro hasta más o menos las primeras décadas del siglo catorce. Sin embargo, tal intento pronto se manifiesta abortivo. Aun los manuscritos de finales del siglo catorce contienen tantas divergencias, que confirman la suposición de que en ellos hubo interpolaciones tempranas. Doy sólo dos ejemplos.

(a) El conocido (y supuesto) segundo enunciado de nuestra obra: *Sola enim dialetica probabiliter disputat de principiis omnium aliarum artium,* falta en todos los buenos manuscritos, al igual que en la probable fuente de Pedro, que se encuentra en el manuscrito parisino *B.N. Lat.* 7392. Estoy convencido de que fue tomado posteriormente de la *Summa* de Lamberto de Auxerre.[2] Sin embargo, algunos de los manuscritos más antiguos tienen dicho enunciado.

(b) Algunos de nuestros mejores manuscritos, p. ej. el de Milán, *Ambrosiana,* H. 64 *Inf.,* que está exento de otras interpolaciones usuales, contiene en el tratado *De locis* una interpolación bastante extensa sobre el *enthymema.*[3] *Aristotiles sic diffinit entimema: entimema est ex ycotibus et signis* . . . (etc.). Y, sin embargo, sabemos, por una glosa debida a Simón de Faversham (muerto en 1306), que él mismo consideró espúreo este pasaje:

[1] Su misma intención de enmendar el texto (*Tractatus duodecim iam emendati* (!)) mueve a sospechar del carácter fidedigno de su texto como fuente para una edición crítica.

[2] Ver la transcripción de la parte introductoria de la *Summa* de Lamberto, hecha por Franco Alessio (edición mencionada en nuestra *Bibliografía),* la cual fue tomada del códice de París, *B.N. Lat.* 16.617, ff. 64r-66v; cfr. París, *Nouv acq. lat.,* 827, f. 1va, y Erfurt, *Amploniana* cod. Oct. 66, f. v va-vb.

[3] Ver el aparato crítico ad *Tractatus* V, 3. (En la edición latina.)

ponit diffinitionem entimematis secundum Aristotilem ... ibi (si habetis illam litteram): ARISTOTILES SIC DIFFINIT. *Sed non est littera auctoris.*[4]

Como ya hemos visto (arriba, pp. L-LIX), el orden de muchos tratados no es siempre el mismo en nuestros mejores manuscritos. Ésta es una razón adicional para aceptar el punto de vista de que ya en el siglo trece los escribanos (c.q. los maestros de lógica) se inclinaban a cambiar el texto donde les parecía oportuno.

Mis investigaciones sobre el texto de los *Tractatus* de Pedro Hispano me han llevado a elegir los siguientes manuscritos como útiles para la edición crítica. En la mayor parte del texto están exentos de interpolaciones, y parecen pertenecer al periodo anterior a aquel en el que comenzaron las interpolaciones drásticas. Exhiben varias diferencias pequeñas, y también algunas grandes, lo cual se aprecia fácilmente por nuestro *apparatus criticus* y nos impide considerarlos miembros de una misma familia de códices. Por otra parte, parece haber interrelaciones específicas entre algunos de ellos, lo cual, sin embargo, se muestra variable en el curso de la obra. Por ejemplo, hay cierta afinidad entre los códices de Aviñón (A) y de Ivrea (E), al igual que entre el R y el C, pero en algunos pasajes las relaciones se muestran menos estrechas que en la mayoría de los otros. Lo mismo puede decirse del A y del H (Milán, *Ambrosiana*).

A Aviñón, *Musée Calvet,* cod. 311 *(Anc. 186 Suppl.)*[5] es un manuscrito de pergamino de 65 folios a dos columnas, precedidos de dos hojas falsas, teniendo cada una de las columnas 39 líneas; hay dos pequeñas tiras añadidas, una de nueve líneas y otra de seis; una va después del f. 2^r, la otra después del f. 6^r. Mide 198 × 142 mm (y el área escrita 137 × 102) y tiene una encuadernación en madera cubierta con un pergamino muy averiado. Fue escrito en la primera mitad del siglo catorce por una sola mano, a excepción de las hojas falsas y algunas de las glosas añadidas en los márgenes encima y al pie de algunas páginas. Hay, además, un pequeño número de glosas (nada importantes) escritas con letra contemporánea. Las notas que se encuentran en las cubiertas, al igual que las que van en el lado *recto* de la primera hoja falsa son ilegibles; su lado *verso* contiene el fragmento —parcialmente ilegible— de un

[4] Citado del códice de Padua, *Bibl. Antoniana,* MS 429 *Scaff.*, f. 22^{ra}. Ver mi *G.T.* II, p. 100.

[5] Alguna información sobre este manuscrito se encuentra en el *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France.* Départements, Tome XXVIII: *Avignon,* par M. L.H. Labande, tome I, pp. 226-227.

contrato entre el Capítulo de Aviñón y un socio desconocido (¿s. XV?); éste continúa en la parte superior de la segunda hoja falsa. La última contiene también el número *MS* 311, escrito por una mano posterior, y parte de un documento que data de 1481. El folio 1^{r} parece contener un acta de matrimonio que, probablemente, continúa en las primeras líneas del f. 1^{v}. En la parte superior del f. 2^{r} se encuentra la nota (del s. XV): *pro communi Biblioth. ord. pred. Avenionensi.* Hay dos notas de propietario: f. 64^{r}: *Iste liber est mei Guillelmi Carboudi* (s. XIV); f. 65^{r}: *iste liber est mey fratris Petri Rupliy conventus Avenionis* (s. XV). El *incipit* del tratado de los *Syncategoreumata* es interesante (f. 62ra):

HIC INCIPIUNT SINCATEGORE
UMATA MAGRI PETRI HYSPA
NI EDICIONIS QUE SUNT DNI HA
RALDI DE NORVEGIA TERRA EGRE
GIA.

Debe hacerse referencia al ejemplo de *Exemplum* que se da en el tratado *De locis* (V, 11):

f. 12va: Exemplum <quando>^{c} per unum particulare probatur aliud particulare propter simile repertum in ipsis. Ut *Dacos* contra *Opplendenses* pugnare malum et *Anglicos* contra *Francigenas*. Utrumque enim est pugnare affines contra affines.

El texto de los *Syncategoreumata* de Pedro Hispano fue presumiblemente tomado de una copia de esta obra que perteneció a un tal Dominus Haraldus de Norvegia. Por el texto del *Exemplum* puede verse que lo mismo vale para la copia de los *Tractatus*. Por esta razón, los *Daci* deben ser ciertamente los daneses. *'Opplendenses'* puede referirse a los habitantes de Suecia, propiamente a la *Uppland* de la gran Suecia, centrada en Uppsala. Así, obtenemos el paralelo ingleses-franceses[6] y daneses-suecos como pares de afines. Debo esta información a la señorita Lilli Gjerlow del Norks Historisk Kjeldeskrift-Institutt de Oslo. Ella señala además otra interpretación del *Opplendenses*. El distrito que está al norte de Oslo también se llamaba *Uppland; Opplandet,* usado en plural en antiguo escandinavo. En antiguo escandinavo el nombre *'uppland'* significa simplemente un lugar lejos del mar, el *hinterland,* y *'upplendingr'* (*Opplendensis)* significa una persona que vive ahí. Así, se pudo significar

[6] Estrictamente hablando, 'Francigena' debería traducirse como *habitante de la Isle de France,* i.e., de París o de sus alrededores.

el Uppland noruego, que está situado al norte de Loken (Holanda) y con el cual Dominus Haraldus debió estar familiarizado.

Si se elige el último significado de *'Opplendenses'*, obtenemos el paralelo *ingleses-franceses* y *daneses-noruegos*, que cuadra mejor al origen del Dominus Haraldus.

Los *Tractatus* se encuentran en los ff. 2^{ra}-52^{vb}:

2^{ra}-5^{ra}: Tratado I
5^{ra}-7^{ra}: Tratado II
7^{ra}-10^{ra}: Tratado III
10^{ra}-12^{ra}: Tratado IV
12^{ra}-15^{vb}: Tratado V.

Después de esto, se repiten las líneas iniciales del tratado *De predicamentis:*

Ad cognitionem predicamentorum quedam necessaria premittentes nos distinguamus cum Aristotile triplicem modum predicandi. Eorum igitur que predicantur quedam sunt equivoca.

Estas palabras ocupan las cuatro últimas líneas del f. 15^{vb}. En el f. 16^{ra} comienza el tratado VI:

16^{ra}-17^{vb}: Tratado VI
17^{rb}-42^{vb}: Tratado VII *(Fallacie maiores)*[7]
43^{ra}-44^{rb}: Tratado VIII
44^{vb}-45^{rb}: Tratado IX
45^{rb}-45^{va}: Tratado X
45^{va}-47^{va}: Tratado XI
47^{va}-52^{vb}: Tratado XII.

En el f. 52^{vb} se encuentra el *explicit: Et hec de [restri]*^{c} *distributionibus sufficiant*. En los ff. 53^{ra} ss. están escritas las llamadas *Fallacie minores*. Inc. *<S>illogismorum alius demonstrativus, alius dyaleticus, aluis sophisticus sive litigiosus.* Termina en el f. 62^{ra} con el colofón:

Et hec de fallaciis minoribus dicta sufficiant.

Entonces sigue el *incipit* de los *Syncategoreumata* citado arriba, p. CXI. Esta obra se interrumpe ya en el f. 63^{vb}, al pie de la página. El f. 64^{r} contiene una nota de propietario cuya primera línea ha sido citada arriba, p. CXI, y el f. 64^{v} otro fragmento del acta que se encuentra en el lado *verso* de la primera hoja falsa.

[7] F. 42^{vb}: *expliciunt fallacie maiores.*

Este manuscrito no es, en verdad, nuestra copia más antigua, pero no contiene la extendida interpolación de *Caliditas*[8] y pertenece a las fuentes más fidedignas para una edición crítica. Le he dado preferencia sobre los demás, aunque sus lecturas son a veces arbitrarias, sobre todo en los últimos tratados.

E Ivrea (en el Piamonte, Italia), *Biblioteca Capitolare*, cod. 79; es un manuscrito de pergamino[9] compuesto de 189 folios, que data más o menos de finales del siglo trece. Mide 256 × 175 mm y está escrito en una sola columna de 28 líneas a mitad de la página. El manuscrito no está foliado, con excepción de la cuarta página que ha sido numerada *f. 1*. La preceden cuatro páginas numeradas *a, b, c* y *d*. Un vándalo arrancó el folio 98, presumiblemente a causa de una bella inicial en las primeras líneas de los *Syncategoreumata*. Lleva escrita una glosa-comentario sobre los tratados I-IV en los folios *c* y *d* y en los márgenes de los ff. 1^{r}-33^{r} (en el f. 33^{r} sólo en el margen izquierdo).[10] El códice está algo dañado en varios lugares. El folio 1^{r} contiene una bella ilustración de la *D* de *Dialetica*, en el f. 31^{r} otra de la *E* de *Eorum*, y en el f. 54^{r} otra de la *D* de *Disputatio*. Ilustraciones semejantes se encuentran al comienzo de los últimos cinco tratados, al igual que otras más pequeñas a lo largo de todo el manuscrito. El folio 98^{r} debió tener otra al comienzo de los *Syncategoreumata* (ver arriba, p. CXII).

Las primeras páginas de este códice son en parte ilegibles por haber sufrido decoloraciones a causa de la humedad.[11] Las primeras páginas (numeradas *a, b*) parecen contener fragmentos tomados de Próspero de Aquitania. Al pie de la página *b* se encuentra la siguiente nota en escritura del siglo quince: *Iste prosper est antor fili* <. . .> *de filo* <. . .> *de jacomolio de arusio. Quem deus benedicat. AMEN.* Esta página parece ser una falsa añadida en una encuadernación posterior, ya que la página *c* está mucho más dañada por la humedad que la página *b*. En la parte superior derecha de la columna que ocupa la página *c* se encuentra la nota *Qaln XIV*.

[8] En cuanto a esta interpolación, ver mi *G.T.* I, pp. 3-4.

[9] El catálogo de Alfonso Professione (*Inventario dei manoscritti della Biblioteca Capitolare di Ivrea*. Edizione riveduta a cura di Ilo Vignono, Alba, 1967) sólo da (p. 64) poca información sobre este manuscrito.

[10] Para este comentario, ver mi *G.T.* V, pp. 19-28.

[11] Afortunadamente, hay otro comentario sobre la obra de Pedro, cuya parte inicial muestra numerosas semejanzas notables con la glosa de Ivrea, de modo que el texto de la última puede reconstruirse con la ayuda de ese comentario. Se encuentra en Roma, Biblioteca Vallicelliana, *B. misc.* 63, ff. 284ra-309ra. Ver mi *G.T.* V, pp. 19-23; 25-28.

Este manuscrito contiene una copia completa de los *Tractatus* (1^{r}-97^{v}) y el texto casi completo de los *Syncategoreumata* (99^{r}-189^{r}). Los tratados de la primera obra se encuentran en este orden:

1^{r}-7^{r}: Tratado I
7^{r}-11^{r}: Tratado II
11^{r}-17^{r}: Tratado III
18^{r}-22^{v}: Tratado IV
22^{v}-30^{v}: Tratado V
31^{r}-35^{r}: Tratado VI
35^{r}-39^{r}: Tratado VIII[12]
39^{r}-40^{r}: Tratado IX
40^{r}-40^{v}: Tratado X
40^{v}-44^{v}: Tratado XI
44^{v}-54^{v}: Tratado XII
54^{v}-97^{v}: Tratado VII[12]

El último tratado termina así:

Et hec de fallaciis et de earum reductione dicta sufficiant.
DEO GRATIAS AMEN.

El manuscrito contiene sólo unas cuantas interpolaciones (como el de *Aviñón* 311, no contiene la interpolación *Caliditas,* que se encuentra en todos nuestros otros manuscritos), pero las malas lecturas son más bien frecuentes; véase el *apparatus criticus*. A pesar de todo ello, parece ser un manuscrito muy útil para nuestra edición.

H Milán, *Biblioteca Ambrosiana, H. 64 Inf.;* es un códice de pergamino consistente en 100 folios, que miden 200 × 147 mm (y el área escrita 121 × 97 mm) cada uno. Está escrito en dos letras diferentes (ff. 1^{r}-96^{va} y 96^{va}-99^{rb}), que datan, respectivamente, de la segunda mitad del siglo trece y del primer cuarto del catorce, aparte de las notas sueltas que se hallan en los ff. 95^{v} y 100^{r}. Tiene dos columnas (hasta el f. 99^{r}), cada una de 37 líneas.

En la primera hoja falsa una mano posterior escribió: *Petri Hispani qui et Joannes PP XXI ab aliquibus dictus est - Dialetica. L. An. Seneca-De remediis fortuitorum.* El f. 1^{r} está muy dañado por la humedad. Diversas manos, al parecer algo posteriores a la que escribió el texto, añadieron cierto número de notas marginales, especialmente en los primeros folios.

[12] Para el orden de este tratado en el manuscrito de Ivrea, ver arriba, p. LIII.

Los *Tractatus* de Pedro se hallan en los ff. 1ra-49^{rb}:

1ra-3va: *De introductionibus*
3va-5va: *De predicabilibus*
5va-7va: *De sillogismis*
7va-11va: *De locis*
11va-15va: *De predicamentis*
15va-17^{vb}: *De suppositionibus.*

Después de este tratado hay tres líneas en blanco, y en seguida se da la versión más larga del tratado sobre las falacias *(Fallacie maiores).*

17^{vb}-41ra: *De fallaciis;* y nuevamente se dejan dos líneas en blanco;
41ra-42^{vb}: *De relativis*
42^{vb}-43ra: *De ampliationibus*
43^{rb} : *De appellationibus*
43^{rb}-45^{rb}: *De restrictionibus*
45^{rb}-49^{vb}: *De distributionibus*
49^{vb} : Et hec de distributionibus dicta sufficiant.

DEO GRACIAS: AMEN:

En el f. 50^{r} comienzan los *Syncategoreumata* de Pedro, sin ningún título: *Ab eo quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa.* El texto completo de los *Syncategoreumata* está escrito en los ff. 50ra-96va.

f. 96va: . . . Si autem aliquis vult in istis esse promptus, oportet eum frequenter exercitari in huiusmodi sillogismis.
EXPLICIUNT SICATHEGREUMATA (!) MAGISTRI PETRI YSPANI : DEO GRACIAS : AMEN : AMEN : AMEN

Entonces, empieza la letra del siglo catorce:

Incipit libellus senece ad callionem (!) scriptus per dialogum de remediis fortuitorum scriptus per dialogum in quo sensus conqueritur et idem (!) consolatur.
Inc. Licet cuntorum (!) poetarum . . . (etc).
f. 99^{rb}: EXPLICIT LIBER SENECE AD CALLIONEM DE REMEDIIS FORTUITORUM SCRIPTUS PER DIALOGUM IN QUO SENSUS CONQUIRITUR ET RATIO CONSOLATOR (!). SENECA, DIFFICILE ET PERICULOSUM EST FORTUNE COMMICTERE (!) QUICQUID RATIO POTEST DEFENDERE. IDEM, PRETERMICTENDA (!)EST PLURIMUMQUE RATIO UT SERVETUR COMUNIS (!) UTILITAS
DEO GRACIAS AMEN
QUI SCRIPSIT SCRIBAT SEMPER CUM DOMINO VIVAT QUI NUNC LIBRUM SCRIPSIT COLLOCETUR IN PARADISUM UM UM:

El folio 99^{r} contiene cierto número de notas dispersas sobre temas lógicos escritas en tres letras diferentes (s. XIV), entre las cuales se encuentra una nota más bien extensa sobre la *consequentia:*

Nota quod ad hoc quod aliqua consequentia sit bona exigitur quod non possit ita esse a parte rei sicut inpomtatur per antecedens nisi sit ita a parte rei sicut inportatur per consequens . . . (etc).

El folio 100^{r} contiene un *Exemplum de sponsalibus* en siete líneas, escrito con letra de hacia 1400.

El manuscrito se escribió en el norte de Italia y llegó a ser posesión de la Biblioteca Ambrosiana *ex legato Ferrarii.*

R Biblioteca Vaticana *(Biblioteca Apostolica Vaticana), Reg. Lat.* 1731; es un códice de pergamino que consta de 80 folios. Data de la primera mitad del siglo catorce. Mide 195 × 144 mm (y el área escrita 117 × 94 mm) y está escrito a dos columnas, cada una de 45 líneas (excepto los folios 1 y 2, que tienen 44 líneas). Hay unas pocas notas marginales y correcciones a lo largo de todo el manuscrito, la mayor parte escritas por una mano contemporánea. Los *Tractatus* se encuentran en los ff. 1ra-29va y los *Syncategoreumata* en los ff. 29va-55^{vb}, con el *explicit: Expliciunt sinchathegoreumate magistri Petri Hyspani.* El resto del f. 55^{vb}, al igual que el f. 56^{r} y parte del f. 56va, contienen notas dispersas de lógica, escritas, según parece, por la misma mano que escribió los otros textos. El resto del f. 56^{v} contiene algunas otras notas de lógica, escritas por una mano algo más tardía.

Los folios 57^{r} ss. contienen el *Tractatus de sphera* de Juan de Sacrobosco, escrito en letra del siglo catorce.

C Córdoba (España), *Biblioteca del Excelentísimo Cabildo,* cod. 158 (antes 318); consta de dos partes diferentes y no está foliado.

I ff. 1^{r}-29^{v}: Boecio, *De syllogismis categoricis,* con una escritura del siglo doce.

II ff. 30^{r}-110^{v}: Pedro Hispano, *Tractatus* (30ra-72^{rb}) y *Syncategoreumata* (73ra-110^{vb}), escritos en letra que data de la segunda mitad del siglo trece, con la excepción de una parte del folio 36^{r} y todo el 36^{v}, que fueron escritos por una mano algo posterior. Esta parte del códice mide 235 × 180 mm (y la superficie escrita 165 × 120 mm). Está escrito a dos columnas, cada una de 29 líneas. Contiene gran número de hermosas rúbricas, esquemas y dibujos.

Lleva añadidas unas cuantas notas en escritura coetánea, en los márgenes y en la parte superior de las páginas. Los tratados están ordenados como sigue:

30ra-32^{vb}: Tratado I
32^{vb}-34^{rb}: Tratado II
34^{rb}-37ra: Tratado IV[13]
37ra-40^{vb}: Tratado V
40^{vb}-43va: Tratado III[13]
43va-45^{rb}: Tratado VI
45^{rb}-64va: Tratado VII
64va-66^{rb}: Tratado VIII
66^{rb}-66^{vb}: Tratado IX
66^{vb} : Tratado X
66^{vb}-68va: Tratado XI
68va-72^{vb}: Tratado XII

No se encuentra ningún *explicit* de los *Tractatus* (ff. 72^{vb}-73ra) antes de comenzar los *Syncategoreumata:*

. . .et ita cum in infinito appositione inferatur infinitum simpliciter, peccat secundum quid et simpliciter in qualibet probatione. INCIPIUNT SINCHATHAGA-(73^{r}) REUMATA (!)

Los *Syncategoreumata* tienen el siguiente *explicit* (110^{vb}):

Expliciunt sinca^{ta} magistri petri hispani. Laus tibi Christe quoniam liber explicit iste. Hic liber est scriptus. Qui scripsit sit benedictus.

Siguen entonces notas aisladas (*ibid.*) sobre las cuatro causas de la obra (*causa efficiens in isto libro est ipse magister petrus*). Aparentemente se refieren a los *Tractatus,* no a los *Syncategoreumata,* ya que el silogismo es llamado la causa material de la obra.

En los folios 111ra-126^{vb} se halla una glosa-comentario (*Inc.* Quia instrumentum) sobre los *Tractatus.*[14]

El manuscrito está bien escrito y, junto con el *R,* contiene muchas buenas lecturas donde los otros manuscritos las tienen malas.

V Biblioteca Vaticana (*Biblioteca Apostólica Vaticana*), *Reg. Lat.* 1205: es un códice de pergamino que consta de 34 folios (con 30 escritos y cuatro hojas falsas) y que data de la última parte del siglo

[13] Para el orden de los tratados en este manuscrito, ver arriba, p. LI
[14] Para este comentario, ver mi *G.T.* V, pp. 38-40.

trece. Mide 163 × 115 mm (y la superficie escrita 130 × 90). Está escrito a dos columnas, cada una con 38 líneas. A partir del f. 13 cada orilla superior, del lado derecho, fue arrancada por algún vándalo; de aquí que falten partes de los textos. En el f. 27 la orilla inferior del lado derecho faltó antes de que el pergamino fuera usado. En el f. 1[r] se encuentra el título: *Incipiunt tractatus magistri petri hispani.* Los ff. 1[ra]-29[rb] contienen los *Tractatus*:

1[ra]- 3[va]: *De introductionibus*
3[va]- 5[rb]: *De predicabilibus*
5[rb]- 8[ra]: *De predicamentis*
8[rb]-10[ra]: *De sillogismis*
10[ra]-13[rb]: *De locis*
13[ra]-15[ra]: *De suppositionibus*
15[rb]-21[va]: *De fallaciis* (Las *Fallacie minores*)[15]
21[va]-23[rb]: *De relativis*
23[rb]-23[va]: *De ampliationibus*
23[va]-23[rb]: *De appellationibus*
23[vb]-25[rb]: *De restrictionibus*
25[rb]-29[rb]: *De distributionibus*

Una mano coetánea añadió algunos títulos:

2[rb]: *Incipit tractatus modalium;* 3[va]: *Incipit tractatus universalium;* 5[rb]: *Incipit tractatus predicamentorum;* 8[rb]: *Incipit tractatus sillogismorum;* 10[ra]: *Incipit tractatus locorum;* 12[va]: *De locis extrinsecis;* 13[ra]: *De locis mediis;* 15[ra]: INCIPIUNT FALLACIE MINORES; 21[vb]: *De relativis;* 23[rb]: *De ampliationibus;* 23[va]: *De appelationibus;* 23[vb]: *De restrictionibus;* 25[rb]: *De distributione* (!).

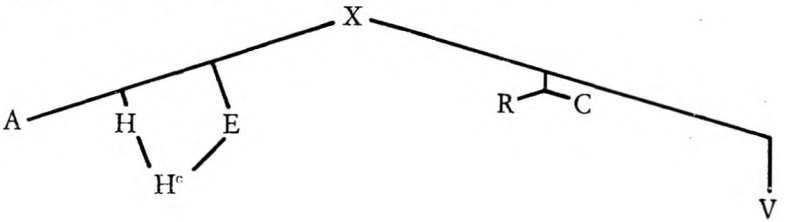
La obra acaba con el *explicit: De distributionibus dicta hec sufficiant.*

En el f. 29[v] hay una nota de lógica escrita por una mano diferente, que data, al parecer, del siglo catorce. Los títulos están, en su mayor parte, adornados en rojo; a veces se deja algún espacio para dibujarlos. Dos manos diferentes (s. XIII y s. XIV) añadieron notas marginales, la primera de ellas hizo también algunas correcciones en los márgenes.

Esta copia, aparentemente, fue hecha en Italia. Contiene muchas interpolaciones, especialmente versos mnemotécnicos, y tampoco es, por lo demás, muy fidedigna, excepto en unos cuantos pasajes donde, a diferencia de algunos de nuestros mejores códices, parece tener las lecturas originales. Fue usada por Bochenski para su edición escolar de la obra de Pedro.[16]

[15] Para esta obra espúrea, ver arriba, pp. LIV-LV.
[16] Para esta edición, ver arriba, p. CVIII.

Se puede confeccionar el siguiente *stemma codicum,* con todas las debidas reservas:



T La Biblioteca del Palacio Arzobispal de Tarragona, España, poseyó una copia de las obras lógicas de Pedro. Ha sido descrita por S. Capdevila [17] como *Codex 2: Dialèctica de "Petrus Hispanus" segle XIII,* perteneciente al Arxiu Historic Arxidiocesà de Tarragona, Armari dels Códexs. Constaba de 50 folios de pergamino a dos columnas y media 205 x 140 mm. Pasó a ser posesión del Convento de Preveres de Valls. Estaba bien conservado, según Capdevila. Su *incipit* era: *Incipiunt tractatus magistri Petri Ispani. Dialectica* (presumiblemente mal leído por Capdevila en lugar de *Dialetica*) *est ars artium ad omnium methodorum principia viam habens.* El primer folio contenía una bella ilustración que representaba a un maestro sentado enseñando. Según Capdevila, no tenía *explicit,* y terminaba con las palabras: *Si autem aliquis in istis voluerit esse peritus, oportet eum frequenter exercitari in huiusmodis (!) sillogismis.* (Estas palabras van al final de los *Syncategoreumata,* y por eso podemos asumir que esta copia contenía ambas obras, los *Tractatus* y los *Syncategoreumata.*) La copia contenía mayúsculas a varios colores y diagramas. Los primeros folios tenían abundantes notas marginales.

Según A. Cordiolani [18] la biblioteca posee, bajo el no. 85, una obra intitulada: *Tractatus philosophicus et de dialectica* por Pedro Hispano. De hecho, cuando visité España en 1968, encontré en el catálogo los siguientes items:

> Armari Nº 15, Estant 3er: Petri Hispani — Philosophia-Dialectica. Libre de pergami, manuscrit del segle XIII. Procedent de la Comunitat de Prevers de Valls.

Desafortunadamente, el manuscrito ha desaparecido. El bibliotecario me dijo que probablemente haya sido robado durante la Guerra Civil (1936-39). No se ha vuelto a encontrar.

Estoy seguro de que este manuscrito contiene una copia interesante de las obras lógicas de Pedro, y parece pertenecer al mismo círculo al que pertenece uno de los comentarios más tempranos que quedan sobre los *Tractatus,* a saber, el del maestro tolosano Guillermo Arnaldi, la mejor copia del cual proviene de la misma región.[19]

[17] S. Capdevila, Prev., *Notes d'Arxius* I: *De l'Arxiu arxidiocesà de Tarragona,* en: Analecta Sacra Tarraconensia. Anuari de la Biblioteca Balmes. Vol. VI, 1930, Barcelona, pp. 295-296.

[18] En *Hispania Sacra,* Revista de Historia Eclesiástica 5 (1952), p. 132.

[19] Para este comentario, intitulado *Lectura Tractatuum,* ver mi *G.T.* IV.

LIBROS Y ARTÍCULOS CITADOS

(Esta lista intenta principalmente facilitar las referencias y no pretende ser completa.)

ABAILARD: *Dial.* = *Petrus Abaelardus, Dialectica.* First complete edition of the Parisian Manuscript by L. M. de Rijk, Ph. D.; Second, revised edition, Assen, 1970 (= Wijsgerige Teksten en Studies, Uitgaven van het Filosofisch Instituut der Rijks-Universiteit te Utrecht, deel I).

ABAELARDIANA INEDITA (= I *Super Periermeneias* XII-XIV; II *Sententie secundum* M. Petrum), en: L. MINIO-PALUELLO, *Twelfth Century Logic,* Texts and Studies II, Roma, 1958.

ALONSO ALONSO, Manuel, S. J.. *Pedro Hispano, Exposicião sobre os livros de Beato Dionisio Areopagita,* Lisboa, 1957.

ALONSO ALONSO, Manuel, S. J.: *Pedro Hispano, Obras filosóficas* II: *Comentario al* De Anima *de Aristóteles,* Madrid, 1944.

ALONSO ALONSO, Manuel, S. J.: *Pedro Hispano, Obras filosóficas* III: *Expositio libri De anima, De morte et vita et De causis longitudinis et brevitatis vitae. Liber naturalis de rebus principalibus,* Madrid, 1952.

ANDELI, Henri d': *The Battle of the Seven Arts,* A French poem by Henri d'Andeli, Trouvère of the 13th century. Edited and translated with introduction and notes by Louis John Paetow, Memoirs of the University of California, IV 1, History I, 1, Berkeley, 1914.

BILLINGHAM, Richard: ver MAIERÙ.

BOCHENSKI, I. M., O. P.: *Summulae Logicales* = *Petri Hispani Summulae logicales* quas e codice manu scripto Reg. Lat. 1205 edidit I. M. Bochenski O.P. Torino (Marietti) 1947.

BOETHIUS: *In Isag* = *Anicii Manlii Severini Boethii in Isagogen Porphyrii Commenta* copiis a GEORGIO SCHEPSS comparatis suisque usus recensuit SAMUEL BRANDT, en: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. XXXVIII, pars I, Vindobonae-Lipsiae 1906.

BOETHIUS: *In Categ.* = *An. Manl. Sev. Boetii In Categorias Aristotelis Libri quatuor,* ed. J. P. Migne, *P. L.* 64, 159A-294C.

BOETHIUS: *In Periherm. II* = *An. Manl. Sev. Boetii Commentarii in librum Aristotelis* recensuit Carolus Meiser, Pars Posterior secundam editionem et indices continens, Lipsiae, 1880.

BOETHIUS: *In Top. Cic.* = *An. Manl. Sev. Boetii In Topica Ciceronis commentariorum libri sex,* ed. J. P. Migne, *P.L.* 64, 1039D-1174B.

BOETHIUS: *Introd. ad syll. categ.* = *An. Manl. Sev. Boetii Introductio ad syllogismos categoricos,* ed. Migne, *P.L.* 64, 761B-794B.

BOETHIUS: *De syll. hyp.* = *An. Manl. Sev. Boetii De syllogismo hypothetico libri duo,* ed. Migne, *P.L.* 64, 831A-876C.

CARRERAS Y ARTAU, Joaquín: *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident* (Chaire Cardinal Mercier 1960), Louvain-Paris, 1962.

CARRERAS Y ARTAU, Joaquín: *Rectificación histórica. La nacionalidad portuguesa de Pedro Hispano,* en: Las Ciencias (Madrid, 1934), pp. 378-384.

CHEVALIER, Ulysse: *Répertoire des sources historiques du Moyen Âge.* Topobibliographie, Montbéliard, 1903 (reimpreso en New York, 1959).

CRUZ PONTES, J. M. DA: *Para situar Pedro Hispano Portugalense na história da filosofía,* Braga, 1968.

CRUZ PONTES, J. M. DA: *Pedro Hispano Portugalense e as controvérsias doutrinais do século XIII a origen da alma.* Universidade de Coimbra, 1964.
DELISLE, Léopold: *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* III (Paris, 1881).
DENIFLE, Heinrich, O. P.: *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400,* Berlin, 1885 (reimpreso en Graz 1956).
DENIFLE, Heinrich, O. P.: *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens,* en: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte II, 1886, pp. 165-248.
DENIFLE, H. et CHATELAIN, E.: *Chartularium Universitatis Parisiensi* I: Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXV, Paris, 1889.
FERREIRA, João, O. F. M.: *As Súmulas Logicais de Pedro Hispano e os seus comentadores,* en: Colectânea de Estudos 3 (1952), pp. 360-394.
FFRREIRA, João, O. F. M.: *Os Estudos de Pedro Hispano,* en: Colectânea de Estudos 5 (1954), pp. 195-210.
FERREIRA, João O. F. M.: *Temas de Cultura Filosófica Portuguesa.* Sobra a posição doutrinal de Pedro Hispano, en: Colectânea de Estudos 5 (1954), pp. 48-56.
FERREIRA, João, O. F. M.: *Um grande portugues nas Cortes de Leiria de 1254: Mestre Pedro Hispano (m. 1277),* en: Rivista Filosófica (6) 1954, pp. 92-97.
GAMA CAEIRO, F. DA: *Novos Elementos sobre Pedro Hispano.* Contribução para o estudo da sua biografia, en: Rivista portuguesa de Filosofia, Faculdade de Filosofía, Braga, 1966, pp. 157-174.
GEYER, Bernhard: *Die patristische und scholastische Philosophie.* Friedrich Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* Zweiter Teil. Unveränderter Nachdruck der völlig neubearbeiteten 11. Auflage, Darmstadt 1960.
GEYER, Bernhard: *Zu den Summulae logicales des Petrus Hispanus und Lambert von Auxerre,* en: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 50 (1937), pp. 511-513.
GRABMANN, Martin: *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus.* Mitteilungen aus Handschriften deutscher Bibliotheken, en: Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1937, Phil. Hist. Klasse nr. 5, Berlin, 1937.
GRABMANN, Martin: *Handschriftliche Forschungen= Handschiftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI* († 1277). Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Abt. Jg. 1936, Heft 9. München, 1936.
GRABMANN, Martin: *Die Introductiones in Logicam des Wilhelm von Shyreswood* († nach 1267). Literarhistorische Einleitung und Textausgabe. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Abt. Jg. 1937, Heft 10, München, 1937.
GRABMANN, Martin: *Mittelalterliches Geistesleben=Mittelalterliches Geistesleben.* Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. 3 Bnde, München, 1926-1956.
GRABMANN, Martin: *Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des XIII Jahrhunderts,* en: Mittelalterliches Geistesleben I, München, 1926, pp. 222-248.
JOHN OF GARLAND: *Morale scholarium of John of Garland (Johannes de Garlandia),* a professor in the universities of Paris and Toulouse in the thirteenth century. Edited, with an introduction on the life and works of the

author, together with facsimiles of four of the Bruges manuscript by Louis John Paetow, Berkeley, 1927.

JOHN OF SALISBURY: *Metalogicon=Joannis Sarisberiensis Episcopi Carnotensis* METALOGICON *Libri* IIII recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario, indicibus instruxit Clemens C. I. Webb. Oxonii, 1929.

JOHN OF SALISBURY: *The Metalogicon of John of Salisbury. A twelfth-century defense of the verbal and logical arts of the Trivium.* Translation with an introduction and notes by Daniel D. McGarry, Berkeley & Los Angeles, 1955. Gloucester, (Mass.) 1963.

KNEALE, William and Martha: *The Development of Logic,* Oxford, 1962 (reprint 1964).

KÖHLER, Johann Tobias: *Vollständige Nachricht von Pabst Johann XXI,* Göttingen, 1760.

KRETZMANN, Norman: *William of Sherwood's Introduction to Logic,* translated with an introduction and notes, Minneapolis, 1966.

KRETZMANN, Norman: *William of Sherwood's Treatise on Syncategorematic Words,* translated with an introduction and notes, Minneapolis, 1968.

LAMBERT OF AUXERRE: *Logica (Summa Lamberti).* Prima edizione a cura di Franco Alessio, Florencia, 1971 [transcripción no-crítica de un manuscrito, sin *apparatus*].

LAURENT, M.-H.: *Maître Pierre d'Espagne fut-il Dominicain?,* en: Divus Thomas 39 (1936), pp. 35-45.

MIERÙ, Alfonso: Lo *"Speculum puerorum sive Terminus est in quem"* di Riccardo Billingham. Estrato da A. Giuseppe Ermini Studi Medievali, Spoleto 11 (1970), pp. 297-397.

MICHALSKI, Konstanty: *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle,* en: *La philosophie au XIVe siècle.* Six Études, herausgegeben und eingeleitet von Kurt Flasch, Minerva G.M.B.H. Frankfurt, 1969, pp. 1-32.

MINIO-PALUELLO, Lorenzo: *Twelfth Century Logic.* Texts and Studies II, Abaelardiana inedita, Roma, 1958.

MOREIRA DE SÁ, Arturo: *O Papa João XXI. Filosofo e politico,* en: Boletin Cultural da Câmara Municipal do Porto 12 (1949), pp. 262-279.

MOREIRA DE SÁ, Arturo: *Pedro Hispano e a crise de 1277 da Universidade de Paris,* en: Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra 22 (Coimbra, 1954), pp. 1-21.

MOREIRA DE SÁ, Arturo: *Pedro Hispano, prior da Igreja de Santa Maria de Guimarães e arcebispo da Sé in Braga,* en: Biblios 30 (1955), pp. 1-24.

MOREIRA DE SÁ, Arturo: *Um grande filósofo europeu, Arcebispo da Sé de Braga, que ocupou a cadeira de S. Pedro,* en: Bracara Augusta 6 (1956), pp. 3-16.

MULLALLY, Joseph P.: *The* Summulae logicales *of Peter of Spain,* Notre Dame, 1945 (Publications in Me. Studies VIII), ²1960.

MULLALLY, Joseph P.: *Peter of Spain, Tractatus Syncategorematum and selected anonymous treatises.* Mediaeval Philosophical Texts in Translation No. 13, Milwaukee, Wisc., 1964.

PAETOW, Louis John. Ver: Henri d'Andeli.

PAETOW, Louis John. Ver: John of Garland.

PEDRO HISPANO. Ver: ALONSO, BOCHENSKI, MULLALLY, DA PINA, DA ROCHA PEREIRA.

PETELLA, Giovanni Battista: *Les connaissances oculistiques d'un médecin philohophe devenu pape.* Étude historique de la médecine et pour la géographie médicale 2 (Amsterdam, 1897-98), pp. 403-420 y 570-796.

PETELLA, Giovanni Battista: *Sull'identità de Pietro Ispano, medico in Siena e poi papa col filosofo dantesco,* en: Bolletino senese di storia patria 6 (Siena, 1899), pp. 277-329.

PINA, Luís de: *Luís de Pina y Maria Helena da Rocha Pereira, Thesarum pauperum atribuido a Pedro Hispano,* Porto, 1954, ss.

PINA, Luís de: Pedro Hispano, *Livro sobre a conservação da saúde.* Introducão por Luís de Pina, Porto 1961.

POZZI, Lorenzo: *Nota sull'edizione Bochenski delle Summulae di Pietro Hispano,* en: Rivista critica di Storia della Filosofia 23 (1968), pp. 330-342.

PRISCIANUS: *Inst. gramm.=Prisciani Grammatici Caesariensis Institutionum grammaticarum libri XVIII* ex recensione Martini Hertzii (Grammatici Latini ex rec. H. Keillü, II, III) Lipsiae, 1855.

QUÉTIF-ECHARD: *Scriptores Ordinis Predicatorum* I, Paris 1719.

RASHDALL, H.; POWICKE, F. M. y EMDEN, A. B.: *The Universities in the Middle Ages.* 3 vols., Oxford, 1936.

RIJK, L. M. DE: *Die Bedeutungslehre der Logik im 13. Jahrhundert und ihr Gegenstück in der metaphysischen Spekulation* en: Miscellanea Mediaevalia 7 (1970), pp. 1-22.

RIJK, L. M. DE: *Introd. Abail.=Introduction to the edition of Abailard's Dialectica,* Assen, 1956, ²1970.

RIJK, L. M. DE: *Log. Mod. I=Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terministic Logic.* Vol. I: On the Twelfth Century Theories of Fallacy, Assen, 1962.

RIJK, L. M. DE: *Log. Mod. II=Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terministic Logic.* Vol. II, 1: The Origin and Early Development of the Theory of Supposition; II, 2: Texts and Indices. Assen, 1967.

RIJK, L. M. DE: *A Note on the Date of Lambert of Auxerre's* Summule, en: VIVARIUM. A Journal for Mediaeval Philosophy and the Intellectual Life of the Middle Ages, 7 (1969), pp. 160-162.

RIJK, L. M. DE: *On the Chronology of Boethius' Works on Logic,* en: VIVARIUM, 2 (1964), pp. 1-49 y 125-162.

RIJK, L. M. DE: *On the Genuine Text of Peter of Spain's* Summule logicales, I: *General Problems concerning Possible Interpolations in the Manuscripts,* en: VIVARIUM 6 (1968), pp. 1-34.

RIJK, L. M. DE: *On the Genuine Text of Peter of Spain's* Summule logicales, II: *Simon of Faversham (d.* 1306) *as a Commentator of the Tracts I-V of the* Summule, en:VIVARIUM 6 (1968), pp. 69-101.

RIJK, L. M. DE: *On the Genuine Text of Peter of Spain's* Summule logicales, III: *Two Redactions of a Commentary upon the* Summule *by Robertus Anglicus,* en: VIVARIUM 7 (1969), pp. 8-61.

RIJK, L. M. DE: *On the Genuine Text of Peter of Spain's* Summule logicales, IV: *The* Lectura tractatuum *by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse* (1235-44). With a Note on the Date of Lambert of Auxerre's *Summule,* en: VIVARIUM 7 (1969), pp. 120-162.

RIJK, L. M. DE: *On the Genuine Text of Peter of Spain's* Summule logicales, V (Conclusion): *Some Anonymous Commentaries on the* Summule *Dating From the Thirteenth Century,* en: VIVARIUM 8 (1970), pp. 10-55.

RIJK, L. M. DE: *On the Life of Peter of Spain,* The Author of the *Tractatus,* called afterwards *Summule logicales,* en: VIVARIUM 8 (1970), pp. 123-154.

RIJK, L. M. DE: *'Significatio' y 'suppositio' en Pedro Hispano,* en: Pensamiento 25 (1969), pp. 225-234.

RIJK, L. M. DE: *The Development of Suppositio naturalis in Mediaeval Logic, I: Natural Supposition as non-contextual supposition,* en: VIVARIUM 9 (1971), pp. 71-107.

RISSE, Wilhelm: *Bibliographia logica.* Verzeichnis der Druckschriften zur Logik mit Angabe ihrer Fundorte I (1472-1800). Hildesheim, 1965.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da: *Pedro Hispano, Livro sobre a conservação da saude.* Prefácio, texto latino, tradução e notas, Porto, 1961.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da: *Um manuscrito inédito do* Liber de conservanda sanitate *de Pedro Hispano,* Porto, 1962.

ROSE, Valentin: *Pseudo-Psellus und Petrus Hispanus,* en Hermes, Zeitschrift für classische Philologie 2 (1867), pp. 146-147.

ROSE, Valentin: *Pseudo-Psellus und Gregorius Monachos,* en: Hermes, Zeitschrift für classische Philologie 2 (1867), pp. 465-467.

SHERWOOD, William of: *Introductiones = Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood* († nach 1267). Literar-historische Einleitung und Textausgabe von Martin Grabmann, en: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Abt. Jg. 1937, Heft 10.

SHERWOOD, William of: *Introduction to Logic,* translated with an introduction and notes by Norman Kretzmann, Minneapolis, 1966.

SHERWOOD, William of: *Treatise on Syncategorematic Words,* translated with an introduction an notes by Norman Kretzmann, Minneapolis, 1968.

SIMONIN, H.-D., O. P.: *Les* 'Summulae logicales' *de Petrus Hispanus,* en: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 5 (1930), pp. 267-278.

SIMONIN, H.-D., O. P.: *Magister Petrus Hispanus O. P.,* en: Archivum fratrum praedicatorum 5 (1935), pp. 340-343.

STAPPER, Richard: *Die* Summulae logicales *des Petrus Hispanus und ihr Verhältnis zu Michael Psellus,* en: Festschrift zum Elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg, 1897, pp. 130-138.

STAPPER, Richard: *Papst Johannes* XXI. Eine Monographie. Kirchengeschichtliche Studien IV, Münster in W., 1898.

STAPPER, Richard: *Pietro Hispano (Papa Giovanni* XXI*) ed il suo soggiorno in Siena* en: Bolletino senese di storia patria 5 (1898).

THUROT, Charles: *De la logique de Pierre d'Espagne,* en: Revue archéologique ou Recueil des documents et des mémoires relatifs à l'étude des monuments, à la numismatique et à la philologie de l'antiquité et du moyen âge. Nouvelle série 10 (1864), pp. 267-281.

VAN STEENBERGHEN, Fernand: *Aristotle in the West.* The Origins of Latin Aristotelianism. Louvain, 1955.

WEISHEIPL, James A., O. P.: *Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century,* en: Mediaeval Studies, 26 (1964), pp. 143-185.

WEISHEIPL, James A., O. P.: *Repertorium Mertonense,* en: Mediaeval Studies, 31 (1969), pp. 174-224.

WILSON, Curtis: *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics,* en: Publications in Medieval Science 3. The University of Wisconsin Press, Madison ²1960.

LISTA DE MANUSCRITOS UTILIZADOS

ASSISI, BIBLIOTECA COMUNALE

cod. 293 XLVIII

AVIGNON, MUSÉE CALVET

cod. 311 ..... XXV, XLVII, L-LIX, CX-CXIV, CXIX
cod. 1077 ..... LIII-LIV

BAMBERG, STAATLICHE BIBLIOTHEK

H.J. IV, 30 XLVIII

BARCELONA, ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGON

Ripoll 216 ..... XIV, XLV-XLVI, LI, LVI

BERGAMO, BIBLIOTECA CIVICA

Delta IV, 34 ..... XV, XLIII, XLIV, LV

BERLIN, DEUTSCHE STAATSBIBLIOTHEK

Lat. Fol. 623 ..... LI, LIV, LXII
Lat. Qu. 87 ..... XIII, XLIX
Lat. Qu. 291 XXX
Lat. Qu. 520 ..... LI, LIV, LXIII

BORDEAUX, BIBLIOTHÈQUE DE LA VILLE

cod. 761 XXIV
cod. 999 ..... LIII-LIV

CAMBRIDGE (MASS., U.S.A.) LIBRARY OF THE EPISCOPAL THEOLOGICAL SCHOOL

cod. 210 LXXXVI

CESENA, BIBLIOTECA MALATESTIANA

cod. Plut. sin. VII, 5 ..... XLV-XLVI

CÓRDOBA, BIBLIOTECA DEL EXCELENTÍSIMO CABILDO

cod. 158 ..... XLVII, LI, LVI, LXII, CX, CXVI, CXIX

CRACOW (KRAKAU), BIBLIOTEKA JAGIELLONSKA

cod. 757 XLVIII
cod. 1979 XLVIII

CREMONA, BIBLIOTECA GOVERNATIVA

cod. 27 XLIX

EL ESCORIAL, BIBLIOTECA

F. III 26 ..... LIII-LIV

ERFURT, WISSENSCHAFTLICHE BIBLIOTHEK

Amplon., O. 66 ..... LXXXVI, CIX-CX
Amplon., F. 263 ..... XIII, XVIII, LXIX

FLORENCE, BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA

Plut. LXXI, 34 ..... XLVII, LI, LIV, LXIII

FLORENCE, BIBLIOTECA NAZIONALE

Con. soppr. B. IX, 1145 LXXXVI

IVREA, BIBLIOTECA CAPITOLARE

cod. 79 ..... XLVII, LII, LVI, LXII, CII, CIV, CVI, CX, CXIII, CXIX

KYNZWART (KÖNIGSWART), LIBRARY OF THE NATIONAL CASTLE

cod. 66 (20 H 27) ..... LVII, LXXXVI

LAMBALLE
ver PARIS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

LONDON, BRITISH MUSEUM

Royal MSS 8 A VI ..... LXXVII-LXXXI, XC, XCIX
Royal MSS 12 F XIX ..... LXXV, CI

LUCCA, BIBLIOTECA GOVERNATIVA

cod. 1077 XLV

MADRID, BIBLIOTECA NACIONAL

cod. 1070 LIII
cod. 3314 XVIII
cod. 4008 XVI

MILAN, BIBLIOTECA AMBROSIANA

F. 56 *Sup.* ..... LIV, CI
H. 64 *Inf.* ..... XLVII, LI, LVI, LXII, CVI, CIX, CXV, CXIX

MODENA, BIBLIOTECA ESTENSE

cod. graec. 50 (2 B 13) LXIX

MONTECASSINO, ARCHIVO DELLA BADIA

cod. 362 VV ..... LIII, LVII, LXXXVI, LXXXVIII

MUNICH, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK

C.L.M. 4603 LIII
C.L.M. 6726 XLVIII
C.L.M. 6905 ..... LIII, CIV
C.L.M. 14.697 ..... LIV, CII
C.L.M. 22.294 LIII

NUREMBERG, GERMANISCHES NATIONALMUSEUM

cod. 27.773 ..... XLVIII, LIII

ORLÉANS, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE

cod. 266 XCVIII

OSIMO, BIBLIOTECA DEL COLLEGIO

cod. VI, 49 LIII

OXFORD, BODLEIAN LIBRARY

Auct. F. 5. 23 ..... LXXV-LXXVI, CI
Canon. Misc. 203 LV
Digby 2 LXXV

PADUA, BIBLIOTECA ANTONIANA

429 *Scaff.* ..... LIV, CII, CIX

PADUA, BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

cod. 647 ..... LI, LVI, LXI, LXIII, LXXXVI, LXXXVIII
cod. 1587 ..... XCIII, XCV

PARIS, BIBLIOTHÈQUE DE L'ARSENAL

lat. 910 XCVIII

PARIS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

B.N. Lat. 6433 ..... XXVII, LIV
B.N. Lat. 6675 ..... LIII, CII
B.N. Lat. 6988 XXVIII
B.N. Lat. 7392 ..... LXXVII-LXXXI, LXXXVI, XCIX, CII, CIX
B.N. Lat. 11.412 XCI
B.N. Lat. 13.966 LXXXVI
B.N. Lat. 13.967 LXXXVI
B.N. Lat. 14.713 XXXIV
B.N. Lat. 15.170 XCI
B.N. Lat. 16.126 ..... LIV, CI
B.N. Lat. 16.617 ..... LXXXVI-LXXXVII
Nouv. acq. lat. 258 LIV
Nouv. acq. lat. 308 LIII
Nouv. acq. lat. 827 ..... LXXXVI, CIX
Lamballe 1 LXXXVI

PRAGUE, UNIVERSITNI KNIHOVA (UNIV LIBRARY)

cod. 893 LXXXVI

RIPOLL
ver BARCELONA

ROMA, BIBLIOTECA VALLICELLIANA

B. misc. 63 ..... XLIX, LIII, CIV, CXIV

SALAMANCA, BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

cod. 1882 LIV

SEGOVIA, BIBLIOTECA DE LA CATEDRAL

Vitrina 32, pars media LIV

SEMUR, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE

cod. 2 LXXXVI

SEVILLA, BIBLIOTECA CAPITULAR COLOMBINA

cod. 7-7-7 XIII

TARRAGONA, ARXIU HISTORIC ARXIDIOCESA

Armari 15, est. 3
(? *cod.* 2 ó 85) CXIX

TARRAGONA, BIBLIOTECA PROVINCIAL

cod. 23 LIII
cod. 27 ..... XIII, LIII

TODI, BIBLIOTECA COMUNALE

cod. 54 ..... LII, LVII, CII

TOLEDO, BIBLIOTECA DEL CABILDO

cod. 94-27 LIV

TOULOUSE, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE

cod. 488 (91) XI

TROYES, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE

cod. 2402 LXXXVI

UPPSALA, UNIVERSITETS-BIBLIOTEKET

cod. 620 ..... LIII, CII

CITTA DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

Chig. Lat. E.V. 148 ..... LV, LXIII
Reg. Lat. 1205 ..... XLVIII, LI, LIV, LXII, CI, CVIII, CXVIII
Reg. Lat. 1731 ..... XLVII, LI, LVI, LXII, CX, CXVI, CXIX
Vat. Lat. 2661 LXXI
Vat. Lat. 3022 LIII
Vat. Lat. 3043 ..... XIV, XLVII
Vat. Lat. 3049 ..... LII, LVIII, LXIV, CII
Vat. Lat. 3972 XXXII
Vat. Lat. 3977 ..... XXVII, XXIV
Vat. Lat. 4537 ..... XLVIII, LIV, LXIII

VIENNA, OESTERREICHISCHE NATIONALBIBLIOTHEK

V.P.L. 2389 ..... XLIX, LIII

TEXTO

TRATADO I

DE LOS ELEMENTOS INTRODUCTORIOS

De la dialéctica

1. La dialéctica es el arte que posee el camino hacia los principios de todos los métodos. Y por eso en la adquisición de las ciencias la dialéctica debe ser la primera.

Se llama *'dialéctica'*, de *'dia'*, que significa *dos*, y *'logos'*, que significa *discurso*, o de *'lexis'*, que significa *razón*, como si se dijera *el discurso* o *la razón de dos*, a saber, del oponente y del que responde en la discusión. Pero, ya que la discusión sólo puede darse mediante el discurso, y el discurso mediante la voz, y ya que toda voz es sonido, —por eso se debe comenzar por el sonido como algo primero.

Del sonido

2. El sonido es todo aquello que se percibe propiamente por el oído; y digo *'propiamente'* porque, aun cuando el hombre o la campana se oigan, esto sólo se da por el sonido. Uno de los sonidos es voz, otro no es voz.

La voz es el sonido proferido por la boca del animal, formado con los instrumentos naturales. Se llaman instrumentos naturales aquellos con los que se forma la voz: los labios, los dientes, la lengua, el paladar, la garganta y el pulmón.

El sonido que no es voz es el que se produce por la colisión de cuerpos inanimados, como el desgajarse de los árboles, el estrépito de los pies.

De la voz

3. Una de las voces es significativa, otra no-significativa. La voz significativa es la que representa algo al oído, como *'hombre'*, o el gemido de los enfermos. La voz no-significativa es la que nada representa al oído, como *'buba'*. De las voces significativas, una significa por convención,[1] otra por naturaleza.

[1] Hemos traducido "por convención" en lugar de "por beneplácito", porque nos parece que responde mejor a la oposición natural-artificial. (Todas las notas a pie de página son del traductor.)

La voz significativa por naturaleza es la que representa lo mismo para todos, como el gemido de los enfermos o el ladrido de los perros.

La voz significativa por convención es la que representa algo según la voluntad del que la instituye, como *'hombre'*.•Una de las voces significativas por convención es simple o incompleja, como el nombre y el verbo, otra es compuesta o compleja, como la oración.·

Del nombre

4. El nombre es la voz significativa por convención, sin tiempo, ninguna de cuyas partes significa separada, y que es finita y recta. Se pone *'voz'* en la definición del nombre como género; se pone *'significativa'* para diferenciarlo de la voz no-significativa; se pone *'por convención'* para diferenciarlo de la voz que significa por naturaleza; se pone *'sin tiempo'* para diferenciarlo del verbo, que significa con tiempo; se pone *'ninguna de cuyas partes,* etc.' para diferenciarlo de la oración, cuyas partes significan separadas; se pone *'finita'* para diferenciarlo del nombre infinito, como *'no-hombre'*, que según los dialécticos no es nombre, sino nombre infinito;[2] se pone *'recta'* para diferenciarlo del nombre oblicuo, como *'de Catón, para Catón'*, etc., que no son nombres según los dialécticos, sino casos del nombre, o nombres oblicuos; por lo cual sólo el nominativo o recto se dice que es nombre.

Del verbo

5. El verbo es la voz significativa por convención, con tiempo, ninguna de cuyas partes significa separada, y que es finita y recta. En la definición del verbo se pone *'con tiempo'* para diferenciarlo del nombre, que significa sin tiempo; se pone *'finita'* para diferenciarlo del verbo infinito, como *'no corre'*, que no es verbo según los dialécticos, sino verbo infinito; se pone *'recta'* para diferenciarlo de los verbos oblicuos, como *'corría'*, *'corrió'*, y *'correrá'*, que el dialéctico no llama verbos, sino verbos oblicuos. Pues sólo se dice que es verbo el que va en tiempo presente de modo indicativo, y los demás verbos de ese modo y de los otros modos se llaman verbos oblicuos.

[2] Traducimos "nombre infinito", así como después "verbo infinito", en lugar de "indefinido", porque en el latín escolástico existe la expresión *"infinitare"* que distingue el "no" negativo del "no" infinitante.

Todas las demás diferencias se ponen ahí por la misma razón que en el nombre.

Y es de saber que el dialéctico sólo toma en cuenta dos partes de la oración, a saber, el nombre y el verbo, y a las demás partes las llama *sincategoremas,* esto es consignificativas.

De la oración

6. La oración es la voz significativa por convención, cuyas partes significan separadas. Todo eso de *'cuyas partes,* etc.' se pone para diferenciarla del nombre y del verbo, y lo demás se pone por la misma razón que en el nombre y el verbo.

Una de las oraciones es perfecta, otra imperfecta. La oración perfecta es la que produce un sentido perfecto en el ánimo del oyente, como *'el hombre es blanco'*; la oración imperfecta es la que produce un sentido imperfecto en el ánimo del oyente, como *'hombre blanco'.*

De las oraciones perfectas, una es indicativa, como *'el hombre corre'*, otra imperativa, como *'enciende el fuego'*, otra optativa, como *'ojalá sea un buen clérigo'*, otra subjuntiva, como *'si vienes, te daré el caballo'*. Pero de todas éstas sólo la oración indicativa se llama proposición.

De la proposición

7. La proposición es la oración que significa lo verdadero o lo falso, como *'el hombre corre'*. Una de las proposiciones es categórica, otra hipotética. La categórica es aquella que tiene como partes principales un sujeto y un predicado, como *'el hombre corre'*; efectivamente, en esta proposición el nombre *'hombre'* es el sujeto, el verbo *'corre'* es el predicado, y lo que conecta a uno con otro es la cópula. Lo cual resulta evidente al resolverla así: *'el hombre corre': 'el hombre es algo que corre'*; el nombre *'hombre'* es el sujeto, *'algo que corre'* es el predicado, y el verbo *'es'* conecta al uno con el otro. Y se llama *'categórica'* de *'cathegorizo, -zas'*, que es lo mismo que *'predico, -cas'*. El sujeto es aquello de lo que se dice algo; el predicado es lo que se dice de otro.

De la proposición categórica y su triple división

8. Una de las proposiciones categóricas es universal, otra particular, otra indefinida, otra singular.

La proposición universal es aquella en la que se sujeta[3] un término común determinado por un signo universal, como *'todo hombre corre'*; o, de otra manera: la proposición universal es la que significa que algo inhiere a todos o a ninguno.

El término común es el que por naturaleza es apto para predicarse de muchos, como *'hombre'* de Sócrates, de Platón y de cada uno de los demás hombres.

Los signos universales son éstos: *'todo'*, *'ningún'*, *'nada'*, *'cualquier'*, *'ambos'*, *'ninguno de ambos'*, y otros semejantes.

La proposición particular es aquella en la que se sujeta un término común determinado por un signo particular, como *'algún hombre corre'*. Los signos particulares son éstos: *'algún'*, *'cierto'*, *'el otro'*, *'el restante'*, y otros semejantes.

La proposición indefinida es aquella en la que se sujeta un término común sin ningún signo, como *'el hombre corre'*.

La proposición singular es aquella en la que se sujeta un término singular o un término común junto con un pronombre demostrativo, como *'Sócrates corre'* o *'ese hombre corre'*. El término singular es el que por naturaleza es apto para predicarse de uno solo.

9. A su vez, una de las proposiciones categóricas es afirmativa, otra negativa. La afirmativa es aquella en la que el predicado se afirma del sujeto, como *'el hombre corre'*. La negativa es aquella en la que el predicado se excluye del sujeto, como *'el hombre no corre'*.

10. Dividida la proposición en tres clases, se ha de saber que es triple la cuestión que nos hacemos sobre ella, a saber: *'¿qué es?*, *'¿qué cualidad tiene?'*, *'¿qué cantidad tiene?'* La cuestión *'¿qué es?'* pregunta por la substancia de la proposición; de donde a la pregunta *'¿qué es?'* se debe responder *'categórica'* o *'hipotética'*; a la pregunta *'¿qué cualidad tiene?'*: *'afirmativa'* o *'negativa'*, pues *'¿qué cualidad tiene?'* pregunta por la cualidad de la proposición; a la pregunta *'¿qué cantidad tiene?'*: *'universal'*, *'particular'*, *'indefinida'*, y *'singular'*, ya que *'¿qué cantidad tiene?'* pregunta por la cantidad de la proposición. De donde proviene el verso:

que ca vel ypo
qualis ne vel aff
un quanta par in sin.[4]

[3] Traducimos "se sujeta" en lugar de "se pone como sujeto", para marcar el paralelismo con "se predica", i.e. se pone como predicado.

[4] Dejamos el verso tal como está, pues contiene abreviaturas de palabras latinas.

11. También, algunas de las proposiciones categóricas participan de ambos términos, como *'el hombre es animal', 'animal es el hombre'*; otras sólo de uno, como *'el hombre corre', 'el hombre discute'*, o *'el hombre corre', 'el caballo corre'*; y otras de ninguno, como *'el hombre corre', 'el caballo se mueve'*. Asimismo, algunas de las proposiciones que participan de ambos términos lo hacen según el mismo orden, como *'el hombre corre', 'el hombre no corre'*; otras según el orden inverso, como *'el hombre es animal', 'animal es el hombre'*.

12. Además, algunas de las proposiciones que participan de ambos términos según el mismo orden son contrarias, otras subcontrarias, otras contradictorias, otras subalternas.

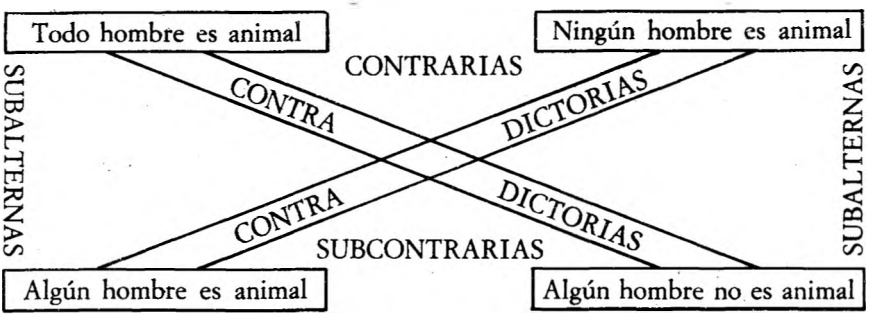
Son contrarias la universal afirmativa y la universal negativa que tienen el mismo sujeto y el mismo predicado, como *'todo hombre corre'* — *'ningún hombre corre'*.

Son subcontrarias la particular afirmativa y la particular negativa que tienen el mismo sujeto y el mismo predicado, como *'algún hombre corre'* — *'algún hombre no corre'*.

Son contradictorias la universal afirmativa y la particular negativa, o la universal negativa y la particular afirmativa, que tengan el mismo sujeto y el mismo predicado, como *'todo hombre corre'* — *'algún hombre no corre'* o *'ningún hombre corre'* — *'algún hombre corre'*.

Son subalternas la universal afirmativa y la particular afirmativa, o la universal negativa y la particular negativa, que tengan el mismo sujeto y el mismo predicado, como *'todo hombre corre'* — *'algún hombre corre'*, o *'ningún hombre corre'* — *'algún hombre no corre'*.

Lo cual se ve en esta figura:



De la triple materia de las categóricas

13. La materia de las proposiciones es triple, a saber, natural, contingente y remota.

La materia natural es aquella en la que el predicado pertenece al ser del sujeto o es un propio suyo [o una propiedad suya], como *'el hombre es animal'*, y *'el hombre es risible'*.

La materia contingente es aquella en la que el predicado bien puede estar o no estar en el sujeto, como *'el hombre es blanco, 'el hombre no es blanco'*.

La materia remota es aquella en la que el predicado no puede convenir al sujeto, como *'el hombre es asno'*.

De la equipolencia de estas proposiciones

14. La ley de las contrarias es tal, que si una es verdadera, la otra es falsa, pero no a la inversa; pues ambas pueden ser falsas simultáneamente en materia contingente, como *'todo hombre es blanco'*, *'ningún hombre es blanco'*. En materia natural, siempre que una es verdadera, la otra es falsa, y a la inversa, como *'todo hombre es animal'*, *'ningún hombre es animal'*; y lo mismo en materia remota, como *'todo hombre es asno'*, *'ningún hombre es asno'*, y en materia contingente, cuando se predica un accidente inseparable, como *'todo cuervo es negro'*, *'ningún cuervo es negro'*; pero cuando se trata de un accidente separable, ambas pueden ser falsas al mismo tiempo. Por lo cual, en materia contingente no siempre son ambas falsas al mismo tiempo.

La ley de las subcontrarias es tal, que si una es falsa, la otra es verdadera, pero no a la inversa; pues ambas pueden ser verdaderas al mismo tiempo en materia contingente. De donde la ley de las subcontrarias se comporta de modo inverso a la ley de las contrarias.

La ley de las contradictorias es tal, que si una es verdadera, la otra es falsa, y a la inversa; pues en ninguna materia pueden ser al mismo tiempo verdaderas o falsas.

La ley de las subalternas es tal, que si la universal es verdadera, la particular es verdadera, pero no a la inversa; pues la universal puede ser falsa y su particular verdadera. Y si la particular es falsa, su universal es falsa, pero no a la inversa.

De la triple conversión

15. Además, la conversión de las proposiciones que participan de ambos términos en orden inverso es triple, a saber, simple, accidental, y por contraposición.

La conversión simple consiste en transformar el sujeto en predicado y a la inversa, permaneciendo la misma cualidad y cantidad. Y de este modo se convierten la universal negativa y la particular afirmativa, como *'ningún hombre es piedra'* — *'ninguna piedra es hombre'*; *'algún hombre es animal'* — *'algún animal es hombre'*.

La conversión accidental consiste en transformar el sujeto en predicado y el predicado en sujeto, conservando la misma cualidad, pero cambiando la cantidad. Y así se convierte la universal afirmativa en particular afirmativa, como *'todo hombre es animal'* — *'algún animal es hombre'*, y la universal negativa en particular negativa, como *'ningún hombre es piedra'* — *'alguna piedra no es hombre'*.

La conversión por contraposición consiste en transformar el sujeto en predicado y el predicado en sujeto, permaneciendo la misma cualidad y la misma cantidad, pero cambiando los términos finitos en términos infinitos. Y de este modo se convierten la universal afirmativa y la particular negativa, como *'todo hombre es animal* — *'todo no-animal es no-hombre'*; *'algún hombre no es piedra'* — *algún no-piedra no es no-hombre'*.

Se ha de saber que si el signo afecta al sujeto de la proposición que debe convertirse, cualquiera que sea, debe afectar a todo el predicado y reducirse todo al sujeto.

De la proposición hipotética y de su división

16. A continuación tratamos de la proposición hipotética. La proposición hipotética es aquella que tiene dos categóricas como partes principales, por ejemplo *'si el hombre corre, el hombre se mueve'* Y se llama *hipotética* de *'ypos'*, que es *bajo* (*sub*), y *'thesis'*, que es *posición*, como si se dijera *supositiva*, porque una parte se supone [o subordina] a la otra.

De las proposiciones hipotéticas una es condicional, otra copulativa, otra disyuntiva.

La condicional es aquella en la que se unen dos categóricas por la conjunción *'si'*, como *'si el hombre corre, el hombre se mueve'*: la categórica a la que se une inmediatamente la conjunción *'si'*, se llama *antecedente*, y la otra *consecuente*.

La copulativa es aquella en la que se unen dos categóricas por la conjunción *'y'*, como *'Sócrates corre y Platón discute'*.

La disyuntiva es aquella en la que se unen dos categóricas por la conjunción *'o'*, como *'Sócrates corre o Platón discute'*.

De la verdad de las hipotéticas

17. Para la verdad de la condicional se exige que el antecedente no pueda ser verdadero sin que lo sea el consecuente, como *'si el hombre es, el animal es'*. De donde resulta que toda condicional verdadera es necesaria, y toda condicional falsa es imposible. Para su falsedad basta que el antecedente pueda ser verdadero sin que lo sea el consecuente, como *'si Sócrates es, lo blanco es'*.

Para la verdad de la copulativa se exige que ambas partes sean verdaderas, como *'el hombre es animal y Dios es'*. Para su falsedad basta que una parte sea falsa, como *'el hombre es animal y el caballo es piedra'*.

Para la verdad de la disyuntiva basta que una parte sea verdadera, como *'el hombre es animal o el caballo es asno'*. Y se permite que ambas partes sean verdaderas, pero no de manera tan propia, como *'el hombre es animal o el caballo es capaz de relinchar'*. Para su falsedad conviene que ambas partes sean falsas, como *'el hombre es asno o el caballo es piedra'*.

De sus equipolencias

18. Acerca de sus equipolencias se asignan estas reglas:

si a algún signo se le antepone una negación,
es equipolente a su contradictorio.

Por lo cual, éstas son equipolentes: *'no todo hombre corre'*, *'algún hombre no corre'*, y así de las demás.

La segunda regla es ésta:

si a algún signo universal se le pospone la negación,
es equipolente a su contrario.

como éstas: *'todo hombre no es animal'*, *'ningún hombre es animal'*, o éstas: *'ningún hombre no corre'*, *'todo hombre corre'*; y lo mismo en cuanto a los demás signos universales afirmativos y negativos.

La tercera regla es ésta:

si a algún signo universal o particular se le antepone y se le pospone la negación,
se hace equipolente a su subalterno.

como éstas: *'no todo hombre no corre', 'algún hombre corre'*, y de manera semejante éstas: *'no algún hombre no corre', 'todo hombre corre'*. Y lo mismo en cuanto a cualquier otro signo.

De esas reglas se sigue otra, que es la siguiente:

si dos signos universales negativos se ponen en la misma oración, de modo que uno afecte al sujeto y el otro al predicado —el primero se hace equipolente a su contrario, el segundo a su contradictorio.

De acuerdo con ello, *'nada es nada'* es equipolente a *'cualquier cosa es algo'*, ya que por la segunda regla *'cualquier cosa no'* y *'nada'* son equipolentes, porque así como *'todo no'* y *ninguno'* son equipolentes, así también *'cualquier cosa no'* y *'nada'* son equipolentes, y por la primera regla *'no nada'* y *'algo'* son equipolentes. De donde se sigue que ésta:*'nada es nada'* es equipolente a ésta: *'cualquier cosa es algo'*, porque *'no nada'* y *'algo'* son equipolentes.

Y sobre las equipolencias baste lo que hemos dicho.

Del modo

19. El modo es una determinación adyacente a la cosa. Y se puede hacer por un adjetivo. Pero, ya que el adjetivo es doble: pues uno es adjetivo de nombre, como *'blanco'* y *'negro'* y semejantes, y otro es de verbo, como el adverbio; en efecto, según Prisciano el adverbio es como un adjetivo del verbo, — por eso el modo es doble: uno nominal, que se hace por los adjetivos de nombre, y otro adverbial, que se hace por los adverbios adjetivos, como *'el hombre blanco corre velozmente'*.

Además, algunos de los adverbios determinan al verbo por razón de la composición, como estos seis: *'necesariamente', 'contingentemente', 'posiblemente', 'imposiblemente', 'verdaderamente'* y *'falsamente';* otros determinan al verbo por razón del tiempo, como los adverbios temporales; otros por razón del modo, como los adverbios de opción y de exhortación, y así de los demás. Y, de acuerdo con ello, el modo se toma de muchas maneras según los adverbios.

De las proposiciones modales

20. Pero, haciendo caso omiso de los restantes, hay que tratar del modo que determina la composición, en cuanto consta de esos seis: *'necesariamente', 'contingentemente'*, etc. Pues cuando se dice *'el hombre necesariamente corre'*, se significa que esa composición es

necesaria. En cambio, cuando se dice *'el hombre corre bien* o *velozmente'*, se significa que el correr del hombre es bueno o veloz. Y así en ésta se determina la cosa del verbo,[5] pero en la primera se determina la composición. Y de manera semejante debe entenderse en cuanto a los demás adverbios mencionados. Por lo cual, sólo el modo que determina la composición hace modal a la proposición, y sólo trataremos de él.

21. Y se debe saber que esos seis modos se toman a veces adverbialmente, y a veces nominalmente. Adverbialmente, como *'necesariamente'*, *'contingentemente'*, *'posiblemente'*, *'imposiblemente'*, *'verdaderamente'*, y *'falsamente'*; nominalmente, como *'necesario'*, *'contingente'*, *'posible'*, *'imposible'*, *'verdadero'* y *'falso'*.

Es proposición modal la que es determinada por alguno de estos seis modos, como *'para Sócrates correr es posible'*,[6] *'para Sócrates correr es imposible'*.

22. Y se ha de saber que en las modales el verbo debe sujetarse, y el modo predicarse. Todas las demás proposiciones se llaman *de inherencia*. Pero dejamos de lado las proposiciones que son modales por los modos *'verdaderamente'* y *'falsamente'*, porque la oposición se da en ellas de la misma manera que en las de inherencia, y lo mismo la consecuencia. Pero en los otros cuatro modos no se da así la oposición, como se verá más adelante.

23. Conviene saber que de cada uno de esos cuatro modos resultan cuatro proposiciones, y así, ya que los modos son cuatro, las proposiciones serán cuatro veces cuatro, es decir, dieciséis. Por ejemplo, el modo que es *'posible'*, si se toma sin negación, hace una proposición, como *'para Sócrates correr es posible'*. Si se toma con una negación antepuesta al verbo, hace otra, como *'para Sócrates no correr es posible'*. Una tercera proposición resulta de anteponer una negación al modo, como *'para Sócrates correr no es posible'*. Y una cuarta proposición resulta de anteponer una negación al verbo y otra al modo, como *'para Sócrates no correr no es posible'*. Y de esta manera según cada uno de los otros modos resultan cuatro proposiciones.

[5] "La cosa del verbo" se entiende aquí como el contenido o significado del verbo.

[6] También podría traducirse como: *'Que Sócrates corra es posible'*, e igualmente con subjuntivo todas las demás proposiciones modales que aparecen en el texto con verbo en infinitivo.

De sus equipolencias

24. Las equipolencias de estas proposiciones se conocen por cuatro reglas.

La primera regla es ésta:

a cualquier dicho afirmado que se le atribuye *'posible'*, también se le atribuye *'contingente'*, se le quita *'imposible'*, y a su opuesto contradictorio se le quita *'necesario'*.

La segunda regla es ésta:

a cualquier dicho negado que se le atribuye *'posible'*, también se le atribuye *'contingente'*, se le quita *'imposible'*, y a su opuesto contradictorio se le quita *'necesario'*.

La tercera regla es ésta:

a cualquier dicho afirmado que se le quita *'posible'*, también se le quita *'contingente'*, se le atribuye *'imposible'*, y a su opuesto contradictorio se le atribuye *'necesario'*.

La cuarta regla es ésta:

a cualquier dicho negado que se le quita *'posible'*, también se le quita *'contingente'*, se le atribuye *'imposible'*, y a su opuesto contradictorio se le atribuye *'necesario'*.

Lo cual se ve en la siguiente figura u ordenación:

I	II
posible es ser	posible es no ser
contingente es ser	contingente es no ser
no imposible es ser	no imposible es no ser
no necesario es no ser	no necesario es ser
III	**IV**
no posible es ser	no posible es no ser
no contingente es ser	no contingente es no ser
imposible es ser	imposible es no ser
necesario es no ser	necesario es ser.

Todas las proposiciones que están en la primera línea son equipolentes por la primera regla y se convierten[7] entre sí; las que están en la segunda línea, lo son por la segunda regla y se convierten

[7] Aquí "se convierten" tiene el sentido de "son intercambiables". Dejamos "se convierten" por ser un tecnicismo escolástico, al igual que "convertible" y "convertente".

entre sí; las que están en la tercera línea lo son por la tercera regla, y las que están en la cuarta línea lo son por la cuarta regla.

Asimismo, la consecuencia y la equipolencia de las modales puede conocerse por esta regla:

todas las proposiciones de posible y de imposible son equipolentes por el verbo que da de manera semejante y por el modo que se da de manera desemejante.

Todas las de posible y necesario son equipolentes por el verbo y el modo que se dan de manera desemejante.

Y todas las de imposible y necesario son equipolentes con verbo que se da de manera desemejante y con modo que se da de manera semejante.

Y entiéndase que el modo se da de manera semejante y desemejante en cuanto a la afirmación y la negación. De suerte que se diga que el modo se da de manera semejante cuando el modo se afirma en ambas, o se niega en ambas, y que se da de manera desemejante cuando se afirma en una y se niega en la otra. Y lo que se dice del modo se ha de entender igual del verbo. Y sépase que en dicha regla no se hace mención de lo contingente, porque *'contingente'* se convierte con *'posible'*. Por lo que se ha de pensar lo mismo con respecto a las proposiciones que resultan de ambos modos. Se encontrarán ejemplos de ello en la figura anterior, en el primer orden, en el segundo, en el tercero y en el cuarto, porque es una regla general para todos.

De su oposición

25. Además, algunas de las proposiciones modales son contrarias, otras subcontrarias, otras contradictorias y otras subalternas. Los órdenes cuarto y tercero son contrarios, es decir, las proposiciones que están en la cuarta línea y en la tercera son contrarias. De donde resulta el verso:

el orden tercero siempre es contrario al cuarto.

Los órdenes primero y segundo son subcontrarios. De donde resulta el verso:

siempre séate subcontraria la línea primera a la segunda.

Además, el primer orden contradice al tercero, y el segundo al cuarto. De donde resulta el verso:

El tercer orden es contradictorio del primero,
el segundo lucha con el cuarto contradiciéndolo.

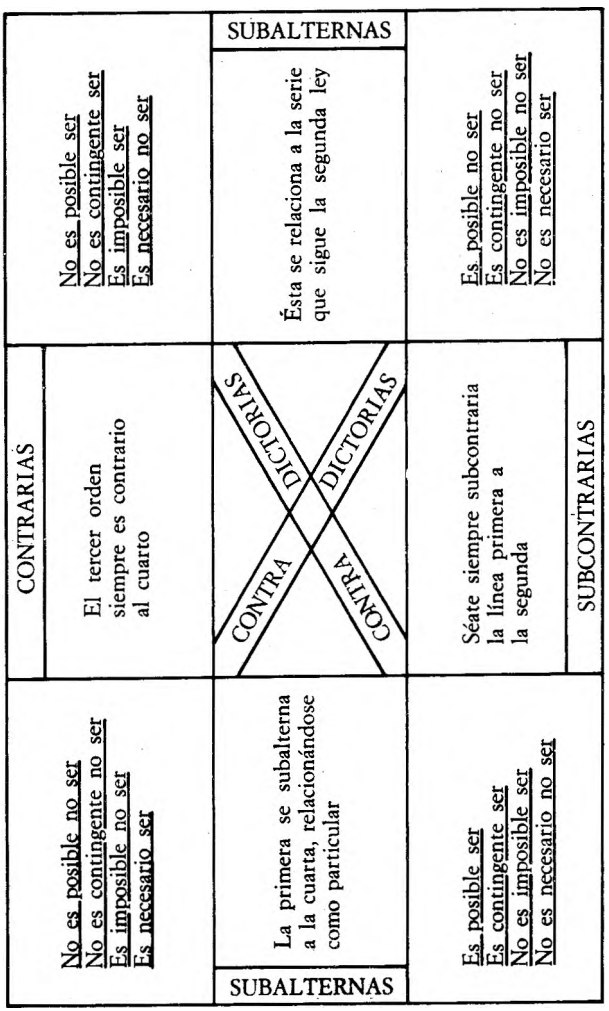
Además, la primera línea se subalterna a la cuarta y la segunda a la tercera. De donde resulta el verso:

la primera se subalterna a la cuarta, relacionándose como particular, ésta se relaciona a la serie que sigue la segunda ley;

o así:

sean órdenes subalternos el primero o el segundo.

Y todo esto se ve en la siguiente figura:



TRATADO II

DE LOS PREDICABLES

Del predicable

1. Unas veces *'predicable'* se toma propiamente; y entonces sólo se llama predicable lo que se predica de muchos. Otras veces se toma de manera común; y entonces se llama predicable lo que se predica de uno solo o de muchos. De donde se sigue que, propiamente tomado, *'predicable'* es lo mismo que *'universal'*, pero difieren en que lo predicable se define por el *decirse*, y lo universal por el *ser*. En efecto, es predicable lo que es por naturaleza apto para decirse de muchos. Pero es universal lo que es por naturaleza apto para ser en muchos.

Y el predicable o universal se divide en género, diferencia, especie, propio y accidente. Y sólo de estos cinco tratamos ahora.

Del género

2. El *'género'* se dice de tres modos. De un primer modo, la colección de muchas cosas que se relacionan de alguna manera entre sí y con respecto a un principio; como la colección de aquellos pertenecientes a la misma parentela que desciende de un abuelo. De un segundo modo se dice género lo que es principio de cualquier generación, como el padre o la patria. De un tercer modo se dice género aquello a lo que se subordina la especie. Y de este último modo se toma aquí *'género'*. Y se define así: género es lo que se predica de muchos diferentes en especie en cuanto a "aquello que";[1] como el animal se predica del caballo, del hombre y del león, los cuales difieren en especie.

3. Para comprender el miembro *'diferentes en especie'*, conviene saber que *'diferente'* se dice de tantas maneras cuantas se dice *'idéntico'*. *'Idéntico'* se dice de tres maneras, a saber, idéntico en especie, idéntico en género, idéntico en número. Idénticas en género son cualesquier cosas que se contienen en el mismo género, como el *hombre*

[1] Esta locución es un tecnicismo escolástico (*in eo quod quid*), y significa predicarse de algo que se toma de manera quiditativa o a modo de substancia.

y el *asno* en el animal. Idénticas en especie son cualesquier cosas que se contienen en la misma especie, como Sócrates y Platón en el hombre. *'Idéntico en número'* se dice de tres modos: de un modo, idénticas en nombre o en definicion; de otro modo, idénticas en propiedad; de un tercer modo, idénticas en accidente. Idénticas en el nombre se dicen aquellas cosas cuya realidad es la misma pero los nombres son varios, como Marco-Tulio. Idénticas en la definición se dicen aquellas cosas una de las cuales es la definición de la otra, como *'animal racional mortal'* y *'hombre'*. Idénticas en la propiedad son aquellas cosas una de las cuales es la propiedad de la otra, como *hombre* y *risible*. Idénticas en el accidente son aquellas cosas una de las cuales es el accidente de la otra, como Sócrates y la blancura que se da en él.

4. De manera semejante se dice *'diferente en género'*, *'diferente en especie'*, *'diferente en número'*. Diferentes en género son cualesquier cosas que están en diversos géneros, como el *hombre* está en el género que es el *animal*, y el *árbol* está en el género que es la *planta*. Diferentes en especie son cualesquier cosas que son de diversas especies, como Sócrates y Brunelo. Diferentes en número son cualesquier cosas que constituyen un número, como Sócrates y Platón.[2]

5. Se dice que se predica en cuanto a "lo que"[3] aquellos que responde convenientemente a la pregunta *'¿qué?'*. Por ejemplo, cuando se pregunta *'¿qué es el hombre?'*, convenientemente se responde: *'animal'*. Y, así, el *animal* se predica del *hombre* en cuanto a "lo que".

6. El género también se define de otra manera, así: género es aquello a lo que se subordinan las especies.

7. El género se divide en género generalísimo y en género subalterno. Género generalísimo es aquel más arriba del cual no hay otro género que le sobrevenga, como la substancia. O también: género generalísimo es aquel que, siendo género, no puede ser especie.

Y se divide en diez. Éstos son: la substancia, la cantidad, la relación la cualidad, la acción, la pasión, la situación, el tiempo, el lugar y el hábito. Estos diez se llaman generalísimos, porque no tienen ningún género más arriba que ellos. Pues aunque el *'ente'* se dice de los diez, sin embargo, se dice que ellos equívocamente o de muchas

[2] "Brunelo" (al igual que "Favelo") era un nombre de asno o caballo frecuente en los manuales escolásticos.

[3] La locución "lo que" tiene aquí el sentido de substancia o de "algo quiditativo".

maneras, y por eso no es un género. No diremos ahora nada de ellos, sino que serán determinados en el tratado de los *Predicamentos*.

Género subalterno es aquel que, aun siendo género, puede ser también especie, como *animal* es el género del *hombre* y es una especie del *cuerpo animado*.

De la especie

8. Es especie lo que se predica de muchos diferentes en número en cuanto a "lo que" es. En esta definición el verbo *'se predica'* dice aptitud, pero no acto —y lo mismo en las demás definiciones—, como el *hombre* se predica de Sócrates, de Platón y de los demás hombres individuales, que son muchos y además diferentes en número, según quedó manifiesto antes. Y se predica de ellos en "lo que". Como cuando se pregunta: *'¿qué es Sócrates?'* o *'¿qué es Platón?'*, convenientemente se responde: *'hombre'*.

También se define así: la especie es aquello de lo que el género se predica en "lo que" es.

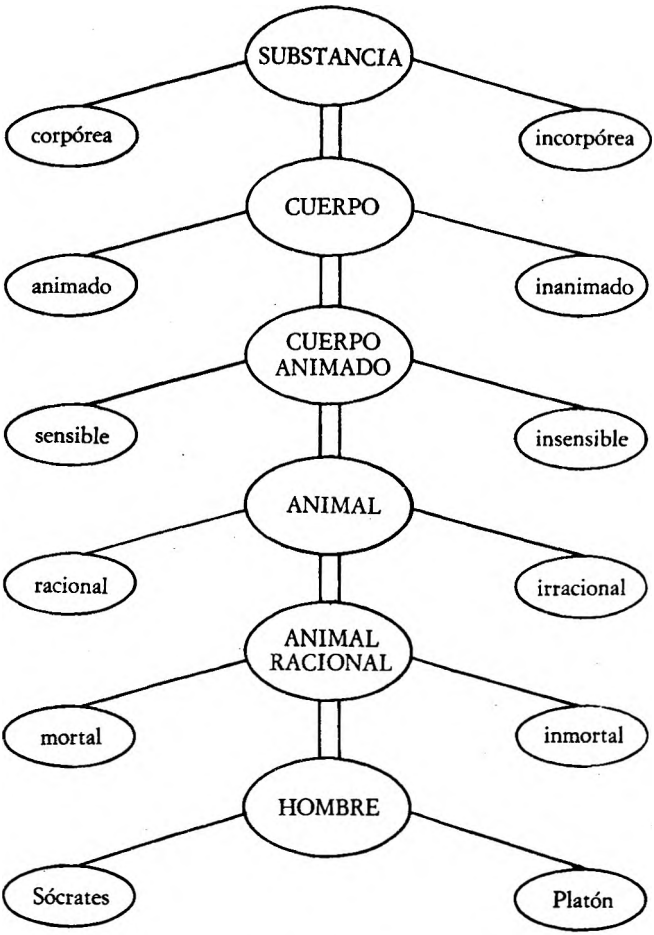
9. Y se divide en especie especialísima y especie subalterna. La especie especialísima es la que, al ser especie, no puede ser género, como *hombre, caballo* y otras semejantes. O también: especie especialísima es aquella más abajo de la cual no hay otra especie inferior.

La especie subalterna es la que, siendo especie, puede también ser género. Por lo que todas las que están entre el género generalísimo y la especie especialísima son géneros y especies, tomadas unas con respecto a otras. En efecto, son géneros con respecto a las inferiores y son especies con respecto a las superiores.

Y, para que esto sea más claro, tómese como ejemplo un predicamento. Así, la substancia es el género primero; debajo de ella está el cuerpo; debajo del cuerpo, el cuerpo animado; debajo de éste, el animal; debajo del animal, el animal racional; debajo de éste, el hombre; debajo del hombre, los individuos, como Sócrates, Platón y Cicerón.

10. Es individuo lo que se predica de uno solo.

11. Y todo esto se verá con claridad en la siguiente figura, que se llama árbol de Porfirio:



De la diferencia

12. La *'diferencia'* se dice de tres maneras, a saber, de manera común, de manera propia, y de manera más propia. La diferencia común se da cuando una cosa difiere de otra en el accidente separable, como Sócrates estando sentado difiere de sí mismo estando no sentado, o de otro. La diferencia propia se da cuando una cosa difiere de otra en el accidente inseparable. Accidente inseparable es, por ejemplo, lo *chato* o lo *aguileño*. La diferencia más propia se da cuando una cosa difiere de otra en la diferencia específica, como el *hombre*

difiere del *caballo* en lo *racional*. Pues bien, de este último modo se toma aquí *'diferencia'*.

Y se define así: la diferencia es aquello que se predica de muchos diferentes en especie, en cuanto a "lo cual"[4] son. Así, *racional* se predica del hombre y de los dioses, que son racionales; pues somos racionales nosotros y los dioses, como quiere Porfirio; pero *'mortal'*, añadido a nosotros, nos separa de ellos. Pues se dice que se predica en "lo cual" aquello que responde convenientemente a la pregunta *'cuál?'* [o *'¿qué cualidad tiene?'*]. Como cuando se pregunta: *'¿cuál es el hombre?'* se responde convenientemente *'racional'*; y por eso *racional* se predica del *hombre* en "lo cual".

También se define así: la diferencia es aquello por lo que abunda la especie con respecto al género, como el *hombre* abunda con respecto al *animal* en estas diferencias que son *racional* y *mortal*.

13. Y se ha de saber que la misma diferencia es divisiva y constitutiva, pero divisiva del género y constitutiva de la especie, como *racional* divide a *animal* con respecto a la otra diferencia que le es opuesta. En efecto, decimos: *de los animales, uno es racional, otro irracional;* y estas dos diferencias constituyen diversas especies bajo *animal*. Pues toda diferencia que adviene a un género constituye una especie, y por eso se denomina constitutiva o específica. Así, *'mortal'*, añadido al género que es *animal racional,* constituye al *hombre*. Y a causa de esto dice Boecio que sólo la especie se define. La definición debe constar de género y diferencias; pero sólo la especie tiene género y diferencias; luego sólo la especie se define.

14. El *'propio'* se dice de cuatro modos. De un modo se dice propio lo que inhiere a alguna especie y no a toda ella, como ser médico inhiere al hombre, pero no a todo hombre, o ser geómetra. De un segundo modo se dice propio lo que inhiere a toda la especie pero no sólo a ella, como el ser bípedo inhiere a todo hombre, pero no sólo a él. De un tercer modo se dice propio lo que inhiere a toda la especie, sólo a ella, pero no siempre, como encanecer inhiere a todo hombre, sólo a él, pero no siempre, sino sólo en la vejez. De un cuarto modo se dice propio lo que se llama propiamente propio, y se define así: el propio es lo que inhiere a toda una especie, sólo a ella y siempre; como risible inhiere a todo hombre, sólo a él y siempre; pues el hombre no se dice risible porque siempre ría en acto, sino porque es por naturaleza apto para reír.

[4] La locución "lo cual", contrapuesta a "lo que", tiene un sentido de cualidad o de "algo cualitativo".

Y de este cuarto modo se dice que el *'propio'* es uno de los cinco predicables. Aristóteles lo define también así: "el propio es lo que sólo inhiere a una especie y se predica convertiblemente de la cosa, y no indica qué es el ser de ella", como risible inhiere al hombre. *'No indicar qué es el ser'* se pone en la descripción del propio para distinguirlo de la definición. Pues la definición se predica convertiblemente de la cosa e indica qué es su ser, como *'substancia animada sensible'* se convierte con *'animal'* e indica su ser, porque toda definición se hace por lo substancial; y todo lo superior es de la esencia de su inferior. —Aristóteles define la definición así: "la definición es la oración que significa qué es el ser [de la cosa]". —Pero el propio no significa qué es el ser [de la cosa].

Del accidente

15. El accidente es lo que se presenta y se ausenta del sujeto sin que éste se corrompa, como lo *blanco,* lo *negro,* el *estar sentado.* En efecto, estas cosas pueden darse o faltar en el hombre sin que por ello se corrompa.

También se define así: el accidente es lo que no es ni género, ni especie, ni diferencia, ni propio, y sin embargo inhiere en la cosa. O también así: el accidente es aquello a lo que le es contingente inherir o no inherir a la misma cosa, como al hombre lo *blanco* y el *estar sentado.*

Y de estas dos definiciones dice Aristóteles: "la segunda definición del accidente es la mejor, porque para enteder la primera es necesario saber de antemano qué es género, diferencia, etc.; en cambio, la segunda es por sí determinada para conocer lo que en ella se dice".

16. Un accidente es separable, otro inseparable. Separable, como ser *blanco* y *estar sentado,* con respecto al hombre. Inseparable, como ser *negro* con respecto al cuervo y al Etíope, y ser *blanco* en cuanto al cisne. Y aunque ser negro acontezca inseparablemente al Etíope y al cuervo, sin embargo, esto no va contra la definición, en la que se dice que puede darse o no darse sin corrupción del sujeto, porque, como quiere Porfirio, el cuervo puede entenderse como blanco y el Etíope como deslumbrante por lo rubio, sin corrupción del sujeto.

Además, uno de los accidentes es común, como lo blanco y lo chato; otro es propio, como la blancura de Sócrates y la chatez de Sócrates.

De las cosas comunes y diferentes en los predicables

17. Es común a todos los cinco predicables el predicarse de muchos. Pero son distintos, porque el género se predica de más que los otros; y en esto se distingue de ellos. La diferencia se distingue del género en que se predica según "lo cual", en cambio, el género se predica según "lo que". Además, la diferencia se distingue de la especie y del propio, porque la diferencia se predica de muchas especies, y ellos no. También se distingue del accidente, porque los accidentes admiten aumento y disminución, pero la diferencia no admite un más y un menos. Y la especie se distingue del género, porque el género contiene todas las especies, pero sin estar contenido por ellas.

18. La especie se distingue de la diferencia, porque de muchas diferencias se puede hacer algo uno, por ejemplo, estas dos diferencias: *racional* y *mortal,* se unen para constituir la especie *hombre.* En cambio, una especie no se une a otra especie para generar alguna otra especie. Pues alguna yegua particular se une a algún asno particular para engendrar al mulo, pero no la yegua y el asno en común. La especie se distingue del propio, porque la especie es por naturaleza anterior al propio, y el propio es posterior a la especie. Además, aquellas cosas cuyos términos o definiciones son distintos, también ellas son distintas; pero las definiciones del propio y de la especie son distintas; luego ellos son distintos. La especie es distinta del accidente, porque la especie se predica según "lo que", y el accidente según "lo cual" o el modo de darse. Y la especie es por naturaleza anterior al accidente. Pero todo accidente es por naturaleza posterior a su sujeto.

19. El propio se distingue del accidente, porque el propio se predica de una sola especie, mientras que el accidente se predica de muchas especies. El accidente inhiere primero en los individuos, y después en los géneros y en las especies. En efecto, el *hombre* o el *animal* no corren sino porque corren Sócrates o Platón. El propio inhiere primeramente en la especie, y, por medio de la especie, en el individuo. Además, el género, la diferencia, la especie y el propio son participados igualmente por todas aquellas cosas de las que se predican, pero el accidente no, sino que es susceptible de aumento y disminución. Además, el género, la diferencia, la especie y el propio se predican de modo unívoco, pero el accidente no se predica de modo unívoco, sino de modo denominativo.

De la predicación

20. Predicarse unívocamente es predicarse con un mismo nombre y una misma razón [o noción] según ese nombre. Por ejemplo, el *hombre*, según su mismo nombre, se predica de Sócrates y de Platón —como *'Sócrates es hombre'*, *'Platón es hombre'*—, y su razón según ese nombre es una —como animal racional mortal—, según la cual se predica de sus inferiores, como *'Sócrates es animal racional y mortal'*, *'Platón es animal racional y mortal'*, y así de los restantes. Y por eso el ente no puede ser un género, porque, aun cuando se predique de todos según un mismo nombre, sin embargo, no lo hace según una misma razón. En efecto, la razón de ente, según que se dice de la substancia, es el ente por sí; pero, en cuanto se dice de los otros nueve predicamentos, es el ente en otro. Y, así, se predica según diversas razones. Y por eso no se predica unívocamente, sino más bien equívocamente o de muchas maneras.

Predicarse equívocamente es predicarse con un mismo nombre y con razones diversas tomadas según ese nombre, como *'can'* se predica con un mismo nombre del que ladra, del marino y del celeste;[5] y, así, la razón según ese nombre no es la misma que se dice de todos, sino una para uno y otra para otro.

De los denominativos

21. Se llaman denominativos todos aquellos nombres diferentes de otro sólo por el caso [o desinencia] y según ese nombre tienen apelación, como *'gramático'* de *'gramática'*, y *'fuerte'* de *'fuerza'*. De donde se sigue que *'gramático'*, *'fuerte'*, *'blanco'* y semejantes se predican denominativamente. Y por eso se dice que el accidente se predica denominativamente.

[5] Es decir, el perro doméstico o vulgar, el "perro marino" y la constelación llamada "del perro".

TRATADO III

DE LOS PREDICAMENTOS

De algunas cuestiones previas

1. Anticipando algunas cosas necesarias para el conocimiento de los predicamentos, distinguiremos primeramente con Aristóteles tres modos de predicar: así, de las cosas que se predican, unas son equívocas, otras son unívocas y otras denominativas.

Son equívocas aquellas cuyo nombre es común y según ese nombre la razón de la substancia es diversa. Como cuando *'animal'* significa el animal verdadero y el animal pintado, en ellos el nombre es común y la razón de la substancia de ambos según ese nombre es diversa.

Se llaman unívocas aquellas cosas cuyo nombre es común y según ese nombre la razón de la substancia es la misma. Como el nombre *'animal'* es común al hombre y al buey, y de manera semejante su razón según ese nombre es la misma.

Se llaman denominativos todos aquellos nombres diferentes de otro sólo por el caso [o desinencia] y según ese nombre tienen apelación, como *'gramático'* de *'gramática'*. Difieren sólo en el caso, esto es, en la cadencia, que se da por parte de la cosa, y según ese nombre tienen apelación. Por tanto, el nombre denominativo debe convenir con el nombre unívoco en el comienzo, como *'gramática'* y *'gramático'*, *'blanco'* y *'blancura'*.

2. De entre las cosas que se dicen, unas se dicen sin complexión, como *'hombre'* o *'corre'*, otras con complexión, como *'el hombre corre'*.

Pero antes de subdividir cada miembro de esta división, hay que distinguir los modos de inherir, que son necesarios para conocer la división siguiente y otras cosas que se dirán después.

Así, pues, de un primer modo se dice que una cosa inhiere en otra como una parte integral en su todo, por ejemplo el dedo en la mano o la pared en la casa.

De un segundo modo como un todo integral en sus partes, por ejemplo la casa en las paredes, el techo y los cimientos.

De un tercer modo como la especie en el género, por ejemplo el hombre en el animal, y universalmente cualquier cosa inferior en su superior.

El cuarto modo del inherir es como el género en la especie, por ejemplo el animal en el hombre y cualquier definiente en su definición y cualquier definición en su definido.

El quinto modo del inherir es como la forma en la materia. Y este quinto modo se subdivide, porque hay una forma substancial, como el alma es la forma substancial del hombre; y hay una forma accidental, como lo blanco con respecto al hombre. Y la primera de estas formas propiamente se dice que inhiere como la forma en la materia, por ejemplo el alma en el cuerpo; en cambio, la segunda se dice que inhiere como el accidente en su sujeto, por ejemplo la blancura en la pared y el color en el cuerpo.

El sexto modo del inherir es como algo en un primer eficiente, por ejemplo el reino en el que reina.

El séptimo modo del inherir es como algo en su fin, por ejemplo la virtud en la felicidad.

El octavo modo de inherir es como algo en un recipiente y universalmente como lo colocado en su lugar.

Aristóteles distingue estos ocho modos de inherir. Boecio asigna nueve, porque divide el quinto en dos, como se ha dicho.

3. De las cosas que son, algunas se dicen de un sujeto, pero no están en ningún sujeto, como los géneros y las especies de la substancia, las cuales se llaman substancias universales, extendiendo el nombre *'substancia'*, como *hombre, animal* y *racional*. Tomamos aquí el *'decirse de un sujeto'* como el decirse de un inferior, por ejemplo el animal del hombre, el hombre de Sócrates y el color de la blancura; pero *'inherir en un sujeto'* se dice según que un accidente inhiere en un sujeto. Otras cosas ni se dicen de un sujeto ni inhieren en un sujeto, como las substancias individuales. Otras cosas se dicen de un sujeto e inhieren en un sujeto, como los géneros y las especies de los nueve restantes predicamentos se dicen de sus inferiores e inhieren en una substancia como un accidente en su sujeto, por ejemplo, el color se dice de la blancura como de un inferior y está en el cuerpo como en un sujeto. Otras cosas inhieren en un sujeto, pero no se dicen de ningún sujeto, como esta ciencia inhiere en el alma como un accidente en un sujeto y no se dice de algún inferior, y ese color inhiere en un sujeto y no se dice de un sujeto; pues todo color está en un cuerpo.

4. Cuando una cosa se predica de otra como de un sujeto, todo lo que se dice de eso que se predica, se dice también del sujeto. Por ejemplo, si Sócrates es hombre, y el hombre es animal, luego Sócrates es animal.

Los diversos géneros que no están puestos de manera subalternada tienen diversas especies y diferencias; como el animal y la ciencia, que son géneros diversos. Pues las diferencias del animal son racional e irracional; en efecto, el animal se divide por esas diferencias. Y las diferencias de la ciencia son *natural, moral y sermocinal;*[1] en efecto, la ciencia se divide por estas diferencias: de las ciencias una es natural, otra moral y otra sermocinal.

5. Cada una de las cosas que se dicen sin ninguna complexión, o significa la substancia, o la cantidad, o la cualidad, o la relación, o el lugar, o el tiempo, o la situación, o el hacer, o el padecer. Algo es substancia, para decirlo con ejemplos, como un hombre y un caballo; cantidad, como bicúbito y tricúbito; cualidad, como blancura y negrura; relación, como duplo y triplo; lugar, como estar en un lugar; tiempo, como ayer, mañana; situación, como estar sentado y estar acostado; hábito, como estar calzado o estar armado; acción, como cortar, orinar; pasión, como ser cortado u orinado.

Esto supuesto, hay que tratar de cada predicamento. Y primeramente de la substancia, ya que es el primero con respecto a los demás predicamentos.

De la substancia

6. La substancia se divide en substancia primera y substancia segunda. La substancia primera es la que se dice tal de manera propia, principal y máxima; o también: la substancia primera es lo que ni se dice de un sujeto ni inhiere en un sujeto, como algún hombre, algún caballo.

Las substancias segundas son las especies en las que están las substancias primeras y los géneros de estas especies, como hombre y animal; pues algún hombre está en el hombre, que es la especie, así como el hombre está en el animal, que es el género.

Los individuos de la substancia se llaman substancias primeras, porque de manera primaria subyacen[2] a las otras; en cambio, los géneros y las especies se llaman substancias segundas, porque subyacen de manera secundaria. En efecto, algún hombre se dice gramático, que corre, animal y substancia, y por virtud de él también el hombre se dice gramático, que corre, animal y substancia.

[1] La ciencia sermocinal era la ciencia del lenguaje para los escolásticos.
[2] "Subyacer" se entiende aquí como ser sujeto de inherencia o de predicación.

7. Además, todas las cosas que se dicen de un sujeto se predican en nombre y en razón, por ejemplo, el hombre con respecto de Sócrates. En muchas de las cosas que se dicen de un sujeto, no se predican del sujeto ni en el nombre ni en la razón, como esta blancura o este blanco; pero en algunas nada impide que el hombre se predique algunas veces de un sujeto, pero predicar la razón es imposible; por ejemplo, lo blanco se predica de un sujeto, pero la razón de lo blanco nunca se predicará de un sujeto.

Además, de entre las substancias segundas, la especie lo es más que el género, porque la especie está más cerca de la substancia primera que el género, y también porque subyace a muchos. En efecto, a todos aquellos a los que subyace el género, a esos mismos subyace la especie y al mismo género. Y las especies especialísimas son igualmente substancias, como hombre, caballo y semejantes.

De las características comunes y propias de la substancia

8. Habiendo visto lo anterior, hay que tratar ahora de las cosas comunes a la substancia así como de las propias a ella misma. Es común a toda substancia no inherir en un sujeto, porque el inherir en un sujeto sólo conviene al accidente. Y esto resulta claro con respecto a las substancias primeras por la definición de substancia primera. Y con respecto a las segundas, resulta claro por inducción y por silogismo. Por inducción, de la siguiente manera. El hombre no está en un sujeto, el caballo no está en un sujeto, ni el animal, y lo mismo las demás substancias segundas; luego ninguna substancia segunda está en un sujeto. Por silogismo, así: Ninguna de las cosas que está en un sujeto se predica en nombre y razón; pero toda substancia segunda se predica en nombre y razón; luego ninguna substancia segunda está en un sujeto.

Pero esto no es sólo un propio de la substancia, sino que también conviene a las diferencias. Y entiéndase esto de las diferencias de la substancia. Y no procede la instancia en cuanto a las partes de la substancia que están en el todo. Y por eso parece que están en un sujeto, porque uno es el modo de inherir como accidente en un sujeto, y otro el inherir como parte en un todo, según resultó claro anteriormente.

9. Además, a todas las substancias segundas y a las diferencias de la substancia les conviene el predicarse unívocamente. Pues todas ellas se predican de las substancias primeras en nombre y razón, porque se predican unívocamente.

10. Además, toda substancia primera significa *"este algo"*, es decir, lo individual y lo uno en número. Sin embargo, la substancia segunda parece significar también *"este algo"*, porque está en la substancia primera y es de su esencia, pero no significa *"este algo"*, sino que más bien significa algo de manera común. Pues lo que es significado por la substancia segunda no es uno en número como es uno lo que es significado por la primera.

11. Además, nada es contrario a la substancia. Pero esto no es un propio de la substancia, porque conviene a toda substancia y a toda cantidad y a otras cosas.

12. Además, la substancia no es susceptible de más y menos. Pero no digo que una substancia no subyazca más que otra, sino que digo que cada substancia según su ser no se aumenta ni disminuye, como lo blanco es a veces más blanco, y a veces menos. En cambio, Sócrates no es en un tiempo más hombre que en otro, ni es más hombre que Platón.

13. Además, es un propio de la substancia el que según su mutación sea susceptible de contrarios, como el mismo hombre a veces es negro, a veces blanco, a veces caliente, a veces frío, pequeño y estudioso.

Y no procede la instancia en cuanto a la oración, porque, aun cuando una misma oración, como la proposición *'Sócrates está sentado'*, a veces sea verdadera y a veces falsa, sin embargo, no lo es según su mutación, sino según la mutación de la cosa, como a causa de que Sócrates se levante o corra.

Y nótese que lo verdadero y lo falso están en las cosas como en su sujeto, y en la oración como en su signo. De donde resulta que se introduce equivocidad en el modo de inherir cuando se dice que lo verdadero y lo falso están en las cosas y en la oración. Y de manera semejante se hace equívoco *'susceptible'*, cuando se dice que la orina es susceptible de salud y el animal es susceptible de salud. Pues la primera es susceptible de la salud porque la significa; pero el segundo porque es el sujeto de ésta. Y así este propio no conviene a la oración, sino sólo a la substancia.

De la cantidad

14. Dentro de la cantidad, una es continua, otra discreta. La cantidad es discreta como en el caso del número y la oración. Por

lo cual sus especies son dos. Pues no hay en el número algún término común al cual se copulan las partes del número; como, en diez, cinco y cinco, o tres y siete, no se copulan a ningún término común, sino que siempre son cosas discretas y separadas. En efecto, el número es la multitud agregada de unidades. De manera semejante, en la oración las sílabas no se copulan a algún término común, sino que cada una está separada de la otra.

15. Dentro de la cantidad continua, una es línea, otra es superficie, otra es cuerpo, otra es tiempo, otra es lugar. De donde se sigue que son cinco sus especies. Que la línea es continua se ve en que sus partes se copulan a un término común, a saber, al punto. Las partes de la superficie a la línea, y las partes del cuerpo a la superficie. Las partes del tiempo se copulan al ahora, como el pretérito y el futuro al presente. Las partes del lugar se copulan al mismo término al que se copulan las partículas del cuerpo.

De las propiedades comunes a la cantidad

16. Habiendo tratado de esto, conviene tratar de las cosas comunes de la cantidad. La primera de ellas es que nada es contrario a la cantidad, por ejemplo nada es contrario al bicúbito, al tricúbito o a la superficie, porque la contrariedad inhiere primariamente en las cualidades, y no en todas, sino en algunas; pero la cantidad no es cualidad; por lo cual, la contrariedad no inhiere en la cantidad.

Además, la cantidad no es susceptible de más y de menos. Pues una línea no es más cantidad que otra línea, y el tres no es más número que el cuatro.

Además, es propio de la cantidad en cuanto tal decirse igual o desigual, como un número es igual o desigual a otro número, un cuerpo a otro cuerpo y una línea a otra línea, y así de los demás.

De la relación

17. Se llaman relativas a algo aquellas cosas que en lo mismo que son se dice que son de otras, o todo lo que de cualquier manera dice respecto a otra cosa. Como el duplo se dice duplo de la mitad, la mitad se dice mitad del duplo, el padre se dice padre del hijo, el hijo se dice hijo del padre, lo mayor se dice mayor que lo menor, y lo semejante se dice semejante a su semejante.

18. Algunos relativos se dicen tales según la equiparación, como los que se llaman con el mismo nombre; como lo semejante, semejante al semejante; lo igual, igual al igual; el vecino, vecino del vecino. Otros, según la superposición, como el señor, el duplo, el triplo. Otros, según la subordinación, como el siervo, el subduplo y el subtriplo, porque éstos se subordinan a los otros y los otros se superponen a éstos. En efecto, el señor se superpone al siervo, el padre al hijo, el duplo a la mitad; y el siervo se subordina al señor, el hijo al padre y la mitad al duplo.

De las propiedades comunes a la relación

19. Después de esto, siguen las cosas comunes a las relaciones. Y la primera es que hay contrariedad en la relación, como la virtud es contraria al vicio, siendo cada una respectiva a la otra. Pero esto no conviene a toda relación; en efecto, nada es contrario al duplo, ni al triplo.

Además, los relativos son susceptibles de más y de menos, como lo semejante se dice más y menos semejante, y también lo igual. Pero esto no conviene a todo relativo; en efecto, el duplo no se dice más y menos duplo, ni el triplo se dice más y menos triplo, como tampoco el padre se dice más y menos padre.

Además, todos los relativos se dicen según convertibilidad, como si el padre es, el hijo es, y a la inversa; si el señor es, el siervo es, y a la inversa; si el duplo es, la mitad es, y a la inversa.

Además, los relativos parecen ser simultáneos en naturaleza; en efecto, son simultáneos el duplo y la mitad, el padre y el hijo.

Además, los relativos afirmados se afirman y suprimidos se suprimen. Como si el duplo no es, la mitad no es; y si el padre no es, el hijo tampoco es.

20. Además, la definición de los relativos es ésta: son relativos aquellos en los que su mismo ser es ser de alguna manera respectivos a otro. Y esta definición es propia de los relativos.

Además, es propio de los relativos el que, si alguien ha conocido de manera definida uno de los correlativos, ha conocido de manera definida al otro. Como si alguien ha conocido de manera definida el duplo, ha conocido de manera definida aquello de lo que es duplo. Pues es necesario usar en uno y otro las razones de ambos.

De la cualidad

21. La cualidad es aquello según lo que somos llamados "cuales". Como según la blancura nos llamamos blancos, según el color, coloreados, y según la justicia, justos.

Hay cuatro especies de cualidad. La primera comprende el hábito y la disposición. Pero el hábito difiere de la disposición, porque el hábito es más permanente y prolongado, como las virtudes y las ciencias; pues la ciencia es difícilmente mudable, a menos de que se produzca una gran permutación, o por enfermedad o por algo de esta suerte con respecto al que sabe o al que tiene virtudes; en efecto, la justicia o la castidad no se permutan fácilmente. En cambio, se llaman disposiciones las que fácilmente se permutan, como el calor y el frío, la enfermedad y la salud, y otras semejantes. Y los hábitos pueden llamarse disposiciones, pero no a la inversa. Pues quienes poseen un hábito, en cierto modo están dispuestos, de manera mejor o peor, con respecto a lo que poseen. Pero las disposiciones no son hábitos. De donde se sigue que el hábito puede definirse así: el hábito es la cualidad difícilmente mudable; en cambio, la disposición es la cualidad fácilmente mudable.

22. La segunda especie de la cualidad es la potencia o impotencia naturales de hacer o padecer algo fácilmente. Como algo se llama sanativo porque tiene la potencia natural para que nada sea padecido por algunos accidentes; y algo se llama enfermante porque tiene la impotencia natural de padecer nada; y lo duro tiene la potencia natural de no ser cortado pronto. De manera semejante, los corredores y luchadores se dicen tales no porque ejerzan los actos correspondientes, sino porque tienen la potencia natural para hacerlos fácilmente.

23. La tercera especie de la cualidad es la pasión o cualidad pasible. Como aquellas cualidades que realizan en los sentidos las pasiones, por ejemplo, en el gusto la dulzura, la amargura y semejantes. O también se contienen en esta especie aquellas cualidades que son generadas por algunas pasiones difícilmente mudables y permanentes. Pues la negrura, si es generada por alguna pasión natural, por ejemplo por la enfermedad o por el calor, se dice cualidad.

24. La cuarta especie de la cualidad es la forma o, respecto de algo constante, la figura, como la disposición del cuerpo, la triangularidad, la cuadrangularidad, la rectitud y la curvatura.

25. Se llaman "cuales" [o cualificadas] las cosas que se dicen denominativamente, como el gramático con respecto de la gramática y el justo de la justicia; o las que se dicen por alguna cualidad no denominativamente.

Y esto de dos maneras. Porque algunas no se dicen denominativamente con respecto a alguna cualidad a causa de que el nombre no ha sido impuesto a la misma cualidad, como el corredor no se dice tal denominativamente, porque no se ha impuesto nombre a la cualidad. En cambio, otras cosas se dicen "cuales" [o cualificadas] no denominativamente, a causa de que no participan del nombre de la cualidad por la que se dicen tales, a pesar de que se le haya impuesto un nombre, tal es el caso de *'estudioso'* con respecto de la virtud.

Y así hay tres modos de tomar *'cual'* a partir de la cualidad.

De las propiedades de la cualidad

26. La contrariedad inhiere en las cualidades, como son contrarias la blancura a la negrura y la justicia a la injusticia. Pero esto no es un propio de la cualidad, porque no conviene a toda cualidad; en efecto, la figura no tiene contrario, ni el color tiene algo intermedio.

Además, si un contrario es "cual", el otro será también "cual". Por ejemplo la justicia es contraria a la injusticia; pero la justicia es cualidad; luego la injusticia es cualidad; y lo justo es "cual"; luego lo injusto es "cual".

Además, la cualidad es susceptible de más y de menos; pues el justo se dice más y menos, y lo mismo el gramático y lo blanco. Pero esto no es un propio de la cualidad, porque ni el cuadrado ni el círculo son susceptibles de más o menos, como tampoco la cuadratura ni la circularidad.

Además, es un propio de la cualidad en cuanto tal decirse semejante o desemejante. Como un blanco se dice semejante a otro blanco y un justo se dice semejante a otro justo, pero un blanco se dice desemejante de un negro.

De la acción

27. La acción es aquello según lo cual algo se dice que actúa en aquello que se sujeta a él. Como el que corta se dice que actúa porque corta. De donde se sigue que el cortar es una acción, y por el

cortar, el que corta actúa sobre aquello que es cortado. Y la percusión es, de modo semejante, una acción.

Es un propio de la acción el inferir de suyo una pasión.

El hacer y el padecer admiten contrariedades. En efecto, calentar es contrario a enfriar, el calentarse al enfriarse, y el deleitarse al entristecerse.

También son susceptibles de más y de menos. Pues el calentar se dice más y menos, y lo mismo el calentarse, el deleitarse y el entristecerse.

De la pasión

28. La pasión es el efecto y la consecuencia de la acción, como el ser calentado se produce y se infiere por el calentar.

Es un propio de la pasión el ser inferido de manera primaria por la acción.

Además, la pasión no está en el agente, sino en el paciente. Y de las propiedades restantes, baste lo que se ha dicho anteriormente.

De la cuádruple oposición

29. De cuatro modos se dice que una cosa se opone a otra. Pues, de entre los opuestos, unos son opuestos de modo relativo, como el padre y el hijo, el duplo y la mitad, o el señor y el siervo. Otros son opuestos de modo privativo, como la privación y el hábito, por ejemplo la vista y la ceguera, el oído y la sordera. Otros son contrarios, como lo blanco y lo negro. Otros son opuestos contradictorios, como la afirmación y la negación, por ejemplo *'está sentado'* y *'no está sentado'*.

Ya se dijo antes qué son los opuestos de modo relativo.

Son contrarias aquellas cosas que, puestas en el mismo género, distan máximamente unas de otras, se repelen mutuamente, y a veces inhieren en la misma cosa susceptible de ellas, a menos que una inhiera por naturaleza, como la blancura en la nieve y el calor en el fuego.

Son opuestas de modo privativo aquellas cosas a las que les compete darse en cuanto a la misma cosa en orden irreversible, como del hábito se pasa a la privación, pero no a la inversa. Pues es imposible que se dé el regreso de la privación al hábito, como la ceguera y la vista pueden darse respecto al ojo, y de la vista puede darse el paso a la ceguera, pero no a la inversa, de acuerdo a la naturaleza.

De lo anterior

30. Lo *'anterior'* se dice de cuatro modos. De un primer modo y propiamente algo se dice anterior a otro según el tiempo, como alguien se dice más antiguo y más viejo que otro, por ejemplo el hombre que tiene cuarenta años se dice más antiguo y más viejo que el que tiene veinte.

De un segundo modo algo se dice anterior a otro porque no es convertible con él según la consecuencia del subsistir, como el uno es anterior al dos; pues habiendo dos, se sigue que hay uno; por ejemplo, si dos son, uno es, y no a la inversa.

De un tercer modo algo se dice anterior según el orden, como en las disciplinas los principios son anteriores a las conclusiones, en la gramática las letras son anteriores a las sílabas, y en el discurso el proemio es anterior a la narración en cuanto al orden.

De un cuarto modo se dice anterior lo que es mejor y más honorable; pues muchos han acostumbrado que los más honorables y queridos se digan anteriores entre ellos.

Además de los cuatro modos ya mencionados de la anterioridad, hay aún otro. En efecto, de entre aquellas cosas que son convertibles según la consecuencia de la esencia y una es en cierta manera la causa de que la otra sea, congruentemente se dice anterior por naturaleza, al modo como la cosa es causa de la oración o proposición que se enuncia sobre la misma cosa. Por ejemplo, *que el hombre corra* se convierte con esta oración: *'el hombre corre'*, de modo que si es verdad que el hombre corre, también lo es *'el hombre corre'*, y a la inversa. En efecto, la cosa es causa de la oración verdadera que se enuncia sobre ella. Pero la oración verdadera no es causa de que la cosa exista. Pues por el hecho de que la cosa es o no es, la oración se dice verdadera o falsa.

De lo simultáneo

31. Lo *'simultáneo'* se dice de tres modos. De un primer modo se dicen simultáneas aquellas cosas cuya generación se da en el mismo tiempo y ninguna de ellas es anterior ni posterior. Y se dicen simultáneas en el tiempo.

De un segundo modo se dicen simultáneas las cosas que se convierten entre sí y ninguna de ellas es causa de que la otra sea, como cualquier relativo, por ejemplo, duplo y mitad, etc.

De un tercer modo se dicen simultáneas las cosas que condividen algún género, como hombre, caballo, león, etc., condividen el género *animal*; o también las diferencias, como racional e irracional. Y los dos últimos modos se llaman simultáneos en naturaleza, pero el primero se dice simultáneo en tiempo.

Del movimiento

32. Hay seis especies de movimiento: generación, corrupción, aumento, disminución, alteración y mutación según el lugar.

La generación es el paso del no ser al ser. La corrupción es el paso del ser al no ser. El aumento es la adición de una cantidad preexistente. La disminución es la aminoración de una cantidad preexistente. La alteración es la mutación de una cualidad a su contraria o a su intermedia, como cuando alguien cambia su blancura en negrura o en los colores intermedios. La mutación según el lugar es el cambio de un lugar a otro.

Hay seis especies o diferencias del movimiento según el lugar, a saber, hacia arriba, hacia abajo, hacia adelante, hacia atrás, hacia la derecha, hacia la izquierda; pues el movimiento local se da hacia todas estas partes.

Del hábito

33. El *'tener'* o hábito se dice de muchos modos. De un primer modo, se dice el tener alguna cualidad, como una disciplina o una virtud.

De un segundo modo, se dice que tiene cantidad aquello a lo que le acontece tener magnitud, como bicúbito y tricúbito.

De un tercer modo, se dice que se tienen aquellas cosas que circundan al cuerpo, como el vestido o la túnica, o que están en un miembro, como el anillo en el dedo.

Y, tomado de este tercer modo, el hábito es uno de los diez predicamentos. Y se define así: el hábito es lo que tienen los cuerpos y las cosas que son adyacentes con respecto al cuerpo, como la armadura y el calzado; y a semejanza de ellos dénse otros nombres; y según esta adyacencia se dice que éstos tienen y que los otros son tenidos.

De un cuarto modo, se dice que se tiene un miembro, como la mano o el pie.

De un quinto modo, se dice que se tiene un contenido, como el jarro al vino y el modio a los granos de trigo.

De un sexto modo, se dice que se tiene una posesión, como una casa o un campo.

De un séptimo modo, como se dice que se tiene esposa. De este último modo dice Aristóteles que es el más ajeno en cuanto a lo que es el *tener*. Y dice que tal vez aparecerán otros modos del tener, pero los que se dicen usualmente, casi todos han sido enumerados.

TRATADO IV

DE LOS SILOGISMOS

De la proposición

1. La proposición es la oración que afirma o niega algo de algo. El término es aquello en lo que se resuelve la proposición, como el sujeto y el predicado. Se da el *decirse de todo,* cuando nada se toma bajo el sujeto de lo que no se diga el predicado, como *'todo hombre corre'*; aquí el correr se dice de todo hombre y nada se toma bajo el sujeto de lo que no se diga el correr. Se da el *decirse de ninguno* cuando nada se toma bajo el sujeto de lo que no se remueva el predicado, como *'ningún hombre corre'*; aquí el correr se remueve de todo hombre.

Del silogismo

2. El silogismo es la oración en la que, puestas ciertas cosas, es necesario que algo suceda por virtud de esas cosas que han sido puestas. Como

'todo animal es substancia
todo hombre es animal
luego todo hombre es substancia'.

Todo esto es una oración en la que, puestas ciertas cosas, esto es, las dos proposiciones premisas, es necesario que otra cosa se siga por virtud de ellas, esto es, la conclusión.

Todo silogismo consta de tres términos y de dos proposiciones. La primera de las proposiciones se llama proposición mayor, y la segunda, menor. Por otra parte, con tres términos no pueden hacerse dos proposiciones a menos que uno de ellos se tome dos veces; y entonces ese término se sujetará en una y se predicará en la otra; o se predicará en ambas; o se sujetará en ambas. Uno de estos términos se llama medio, otro extremidad mayor, y el otro extremidad menor. El medio es el término que se toma dos veces antes de la conclusión. La extremidad mayor es el término que se toma en la proposición mayor junto con el medio. Y la extremidad menor es el término que se toma en la proposición menor junto con el medio.

Del modo y de la figura

3. El silogismo exige modo y figura. La figura es la ordenación de los tres términos según la sujeción y la predicación. Esta ordenación se hace de tres maneras, como se ha dicho. Y según esto resultan tres figuras.

La primera figura se da cuando lo que se sujeta en la primera proposición se predica en la segunda, como

'todo animal es substancia
todo hombre es animal'.

La segunda figura se da cuando se predica lo mismo en ambas, como

'todo hombre es animal
ninguna piedra es animal'.

La tercera figura se da cuando se sujeta lo mismo en ambas, como

'todo hombre es animal
todo hombre es risible'.

El modo es la debida ordenación de las dos proposiciones en cualidad y cantidad.

De las reglas universales

4. Por lo cual, se dan reglas para cualquier figura:

de puras particulares o indefinidas o singulares, no se puede hacer el silogismo.

Por eso conviene que una de las premisas sea universal.

Además:

de puras negativas no se puede hacer silogismo en ninguna figura.

Por eso conviene que una de las premisas sea afirmativa.

Además:

si alguna de las premisas es particular, la conclusión debe ser particular, pero no a la inversa.

Además:

si alguna de las premisas es negativa, la conclusión es negativa, y a la inversa.

Además:

si alguna de las premisas es particular, también la conclusión debe ser particular, y a la inversa.

Además:

el medio nunca debe ponerse en la conclusión.

De la primera figura

5. La primera figura tiene nueve modos, los cuatro primeros son directamente concluyentes y los cinco restantes son indirectamente concluyentes. Concluir directamente consiste en que la extremidad mayor se predique de la menor en la conclusión. Concluir indirectamente consiste en que la extremidad menor se predique de la mayor en la conclusión.

Además, hay una regla para los cuatro modos directamente concluyentes de la primera figura:

si se da una menor negativa, nada se sigue.

Además, para los mismos:

si se da una mayor particular, nada se sigue.

De sus modos

6. El primer modo de la primera figura consta de dos universales afirmativas que concluyen una universal afirmativa. Como

'todo animal es substancia
todo hombre es animal
luego todo hombre es substancia'.

El segundo consta de una universal negativa y una universal afirmativa que concluyen una universal negativa. Como

'ningún animal es piedra
todo hombre es animal
luego ningún hombre es piedra'.

El tercero consta de una universal afirmativa y una particular afirmativa que concluyen una particular afirmativa. Como

'todo animal es substancia
algún hombre es animal
luego algún hombre es substancia'.

El cuarto consta de una universal negativa y una particular afirmativa que concluyen una particular negativa. Como

'ningún animal es piedra
algún hombre es animal
luego algún hombre no es piedra'.

El quinto consta de dos universales afirmativas que concluyen indirectamente una particular afirmativa. Como

'todo animal es substancia
todo hombre es animal
luego alguna substancia es hombre'.

Y se prueba por el primer modo de la primera figura, el cual concluye una universal afirmativa, que se convierte en particular, y esa particular se concluye en este quinto modo.

El sexto consta de una universal negativa y una universal afirmativa que concluyen indirectamente una universal afirmativa. Como

'ningún animal es piedra
todo hombre es animal
luego ninguna piedra es hombre'.

Y se reduce al segundo por conversión simple de la conclusión.

El séptimo consta de una universal afirmativa y una particular afirmativa que concluyen indirectamente una particular afirmativa. Como

'todo animal es substancia
algún hombre es animal
luego alguna substancia es hombre'.

Y se reduce al tercero convirtiendo de modo simple la conclusión.

El octavo consta de una universal afirmativa y una universal negativa que concluyen indirectamente una particular negativa. Como

'todo animal es substancia
ninguna piedra es animal
luego alguna substancia no es piedra'.

Y se reduce al cuarto convirtiendo por accidente la mayor, y convirtiendo de modo simple la menor, y por transposición [de premisas].

El noveno consta de una particular afirmativa y una universal negativa que concluyen indirectamente una particular negativa. Como

'algún animal es substancia
ninguna piedra es animal
luego alguna substancia no es piedra'. •

Y se reduce al cuarto convirtiendo de modo simple la mayor y la menor, y por transposición.

De la segunda figura

7. A continuación se trata de la segunda figura. Para la cual se dan estas reglas:

en la segunda figura, si hay una mayor particular, nada se sigue. Además:

en la segunda figura, de puras afirmativas, nada se sigue. Además:

en la segunda figura siempre se concluye negativamente.

Y esta tercera regla se puede entender por la segunda.

De sus modos

8. La segunda figura tiene cuatro modos. El primero consta de una universal negativa y una universal afirmativa que concluyen una universal negativa. Como

'ninguna piedra es animal
todo hombre es animal
luego ningún hombre es piedra'.

Y se reduce al segundo modo de la primera figura convirtiendo de modo simple la mayor.

El segundo consta de una universal afirmativa y una universal negativa que concluyen una universal negativa. Como

'todo hombre es animal
ninguna piedra es animal
luego ninguna piedra es hombre'.

Y se reduce al segundo de la primera convirtiendo de modo simple la menor y la conclusión, y por transposición.

El tercero consta de una universal negativa y una particular afirmativa que concluyen una particular negativa. Como

'ninguna piedra es animal
algún hombre es animal
luego algún hombre no es piedra'.

Y se reduce al cuarto de la primera convirtiendo de modo simple la mayor.

El cuarto consta de una universal afirmativa y una particular negativa que concluyen una particular negativa. Como

'todo hombre es animal
alguna piedra no es animal
luego alguna piedra no es hombre'.

Y se reduce al primero de la primera reduciendo por lo imposible.

De la reducción por lo imposible

9. Reducir por lo imposible es inferir, de la opuesta de la conclusión con una de las premisas, la opuesta de la otra premisa. En efecto, asúmase la opuesta de la conclusión, a saber, ésta: *'toda piedra es hombre'*, con la mayor del cuarto [modo], y se hará un silogismo en el primer modo de la primera figura, así:

'todo hombre es animal
toda piedra es hombre
luego toda piedra es animal'.

Esa conclusión se opone a la menor del cuarto [modo]. Y esto es probar por lo imposible.

De la tercera figura

10. A continuación se trata de la tercera figura. La tercera figura es aquella en la que se sujeta lo mismo en ambas. Se dan para ella estas reglas:

en la tercera figura, si se da una menor negativa, nada se sigue. Además:

la tercera figura sólo concluye una particular.

De sus modos

11. La tercera figura tiene seis modos. El primero consta de dos universales afirmativas que concluyen una particular afirmativa. Como

'todo hombre es substancia
todo hombre es animal
luego algún animal es substancia'.

Y se reduce al tercero de la primera convirtiendo por accidente la menor.

El segundo consta de una universal negativa y una universal afirmativa que concluyen una particular negativa. Como

'ningún hombre es piedra
todo hombre es animal
luego algún animal no es piedra'.

Y se reduce al cuarto de la primera convirtiendo por accidente la menor.

El tercero consta de una particular afirmativa y una universal afirmativa que concluyen una particular afirmativa. Como

'algún hombre es substancia
todo hombre es animal
luego algún animal es substancia'.

Y se reduce al tercero de la primera convirtiendo de modo simple la mayor y la conclusión, y por transposición.

El cuarto consta de una universal afirmativa y una particular afirmativa que concluyen una particular afirmativa. Como

'todo hombre es substancia
algún hombre es animal
luego algún animal es substancia'.

Y se reduce al tercero de la primera convirtiendo de modo simple la menor.

El quinto consta de una particular negativa y una universal afirmativa que concluyen una particular negativa. Como

'algún hombre no es piedra
todo hombre es animal
luego algún animal no es piedra'.

Y se reduce al primero de la primera por lo imposible. En efecto, asúmase la opuesta de la conclusión con una de las premisas, e infiérase la opuesta de la otra premisa, como

'todo animal es piedra
todo hombre es animal
luego todo hombre es piedra'.

Esta conclusión hecha en el primero de la primera contradice a la mayor del quinto modo.

El sexto consta de una universal negativa y una particular afirmativa que concluyen una particular negativa. Como

'ningún hombre es piedra
algún hombre es animal
luego algún animal no es piedra'.

Y se reduce al cuarto de la primera convirtiendo de modo simple la menor.

De ciertas reglas

12. Se da la siguiente regla para los silogismos que concluyen una particular negativa indirectamente:

ningún silogismo que concluye una particular negativa indirectamente puede concluirla directamente, y todo el que la concluye directamente no puede concluirla indirectamente.

Además:

La primera figura concluye todos los géneros de proposiciones, a saber, universales y particulares, afirmativas y negativas. La segunda, en cambio, universales y particulares negativas. Y la tercera, particulares afirmativas y negativas, pero ninguna universal.

13. *BARBARA CELARENT DARII FERIO BARALIPTON*
CELANTES DABITIS FAPESMO FRISESOMORUM.
CESARE CAMBESTRES FESTINO BAROCHO DARAPTI.
FELAPO DISAMIS DATISI BOCARDO FERISON.

En estos cuatro versos hay diecinueve dicciones, que sirven para indicar los diecinueve modos de las tres figuras, de tal modo que por la primera dicción se entiende el primer modo de la primera figura,

por la segunda el segundo y así sucesivamente. De donde los dos primeros versos sirven para los modos de la primera figura; el tercero, excluyendo su última dicción, sirve para los modos de la segunda figura, de modo que la primera dicción del tercer verso sirva para el primer modo de la segunda figura, la segunda para el segundo y así sucesivamente. Y la última dicción del tercer verso, junto con las del cuarto, sirve para indicar los modos de la tercera figura por su orden.

Y se ha de saber que por las vocales *A, E, I, O,* se entienden los cuatro géneros de proposiciones. A saber, por la vocal *A* se entiende la universal afirmativa, por *E* la universal negativa, por la *I* la particular afirmativa, y por *O* la particular negativa.

Además, en cada dicción hay tres sílabas, y si hay algún residuo, está de sobra, a no ser la *M,* como después se verá. Y por la primera de esas tres sílabas se entiende la proposición mayor del silogismo; por la segunda, la menor; y por la tercera, la conclusión. Por ejemplo, la primera dicción, a saber, *Barbara,* tiene tres sílabas en todas las cuales se pone la *A,* y por la *A* puesta tres veces se significa que el primer modo de la primera figura consta de dos universales afirmativas que concluyen una universal afirmativa. Y así debe entenderse respecto a las demás dicciones de acuerdo a las vocales puestas en ellas.

Además, se ha de saber que las cuatro primeras dicciones del primer verso comienzan con estas consonantes: *B, C, D, F,* y lo mismo todas las otras dicciones siguientes. Por esto debe entenderse que todos los modos indicados por una dicción que comienza por *B* deben reducirse al primer modo de la primera figura; todos los modos significados por una dicción que comienza por *C,* al segundo; los que comienzan por *D,* al tercero; y los que comienzan por *F,* al cuarto.

Además, dondequiera que se pone *S* en estas dicciones, significa que la proposición indicada por la vocal inmediatamente precedente debe convertirse de modo simple. Y la *P* significa que esa proposición debe convertirse de modo accidental. Y donde se pone *M,* significa que se debe hacer transposición de premisas. La transposición consiste en transformar la mayor en menor y a la inversa. Y donde se pone *C,* significa que el modo indicado por esa dicción debe demostrarse por lo imposible.

De las combinaciones inútiles

14. Ya que Aristóteles ha mostrado en los Analíticos Priores que las combinaciones en las que no se sigue ninguna conclusión de las premisas son inútiles por invención de términos en los cuales

no se mantiene esta suerte de combinación, por eso es útil la invención de tales términos

Así, pues, dondequiera que se haga una combinación inútil que vaya contra las reglas del silogismo asignadas anteriormente, hay que buscar las instancias tomando dos especies con un género, como *hombre, asno, animal*; o dos especies con el propio de una, como *hombre, asno, risible*; o una especie con su género o con su propio, como *hombre, animal, risible*. Pues en ellos se encontrará la instancia.

Y encontrar las instancias consiste en tomar los términos en los que las premisas son verdaderas y la conclusión falsa, permaneciendo en las proposiciones su misma cantidad y cualidad. Por ejemplo, ésta es una combinación inútil:

'ningún hombre es asno
ninguna piedra es hombre
luego ninguna piedra es asno'.

Contra esta combinación inútil la instancia se infiere así:

'ningún asno es hombre
ningún risible es asno
luego ningún risible es hombre'.

Aquí las premisas son verdaderas y la conclusión falsa, conservando las proposiciones su misma cualidad y cantidad en ambos silogismos falsos.

TRATADO V

DE LOS LUGARES ARGUMENTATIVOS

De las diversas clases de razón

1. La *'razón'* se dice de muchos modos. De un modo, es lo mismo que la definición o la descripción, como aquí: "unívocas son aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón de la substancia según ese nombre es la misma." De otro modo, es lo mismo que cierta virtud[1] del alma. De otro modo, es la oración que manifesta algo, como lo son las razones de los que discuten. De otro modo, la razón es lo mismo que la forma de la materia, como en el cuchillo el hierro es la materia, y la disposición inducida en el hierro es la forma. De otro modo, la razón es lo mismo que la esencia común predicable de muchos, como la esencia del género, de la especie o de la diferencia. De otro modo, la razón es lo mismo que el medio que infiere la conclusión. Y de este último modo se toma aquí la *'razón'* en la definición del argumento así:

Del argumento y la argumentación

2. El argumento es la razón que genera fe sobre una cosa dudosa, esto es, el medio que demuestra la conclusión que debe ser confirmada por el argumento. Pues la conclusión es la proposición probada con un argumento o varios. Pero antes de ser probada es dudosa; y entonces es lo mismo que una cuestión. La cuestión se define así: la cuestión es la proposición dudosa. El medio es lo que tiene dos extremos.

La argumentación es la explicación o desarrollo del argumento por una oración, esto es, la oración que explica o desarrolla el argumento. Pero el argumento difiere del medio y de la argumentación, porque se dice que el medio tiene dos extremos, pero el argumento añade al medio la virtud de probar la conclusión (de donde se sigue que, para que haya argumento, se exige que haya un medio y que tenga la virtud de probar la conclusión); la argumentación, en cambio, se dice que es la oración total compuesta de premisas y conclu-

[1] La expresión "virtud del alma" tiene aquí el sentido de "facultad del alma".

sión; y en ella se manifiesta la virtud del argumento. Pues alguna oración total puede inferir una universal afirmativa, otra sólo una particular afirmativa, otra sólo una universal negativa, y otra sólo una particular negativa.

De las especies de la argumentación

3. Hay cuatro especies de argumentación: silogismo, inducción, entimema y ejemplo. La definición del silogismo ya se ha dado anteriormente.

La inducción es el paso de [varias] particulares a una universal. Como

'Sócrates corre, Platón corre, Cicerón corre,

y así cada uno,

luego todo hombre corre'.

El entimema es el silogismo imperfecto, esto es, la oración en la que no se infiere la conclusión surgida de todas las proposiciones antepuestas. Como

'todo animal corre
luego todo hombre corre'.

Pues en esta mencionada argumentación se sobreentiende esta proposición: *'todo hombre es animal'*, y no se pone ahí, porque si se pusiera, el silogismo sería perfecto.

Pero es de saber que todo entimema debe ser reducido a un silogismo. Luego en cualquier entimema hay tres términos, al igual que en el silogismo. Dos de estos términos se ponen en la conclusión y son las extremidades, y el otro es el medio, el cual no se pone en la conclusión. De esas extremidades, una se toma dos veces y la otra una sola vez. Y con la extremidad que se toma una sola vez y con el medio debe hacerse una proposición universal según la exigencia del modo, y así resultará un silogismo. Por ejemplo, en este entimema:

'todo animal corre
luego todo hombre corre'

las extremidades son *'hombre'* y *'corre'*, y *'animal'* es el medio. Pero la extremidad *'hombre'* se toma una vez; por tanto, con ella y con el

medio fórmese una proposición universal, así: *'todo hombre es animal'*; y entonces se tendrá un silogismo completo, así:

'todo animal corre
todo hombre es animal
luego todo hombre corre'.

El ejemplo se da cuando por un particular se prueba otro particular a causa de algo semejante que se ha encontrado en ellos. Como

'es malo que los leoneses luchen contra los asturianos;
luego es malo que los asturianos luchen contra los zamoranos';

en efecto, en ambos se da el que los afines luchen contra los afines.

Del lugar en general

4. El argumento se confirma por el lugar. Por ello, se debe dar la definición del lugar tal como aquí se toma. El lugar es la sede [o apoyo] del argumento o aquello de donde se extrae el argumento conveniente a la cuestión propuesta. Qué sea la cuestión, ya se ha dicho antes.

Y se ha de saber que la proposición, la cuestión y la conclusión son lo mismo según la substancia, pero difieren según las razones; en efecto, tienen diversas razones o definiciones, según quedó claro anteriormente. Pues, en cuanto se pone en duda, es una cuestión, pero en cuanto está ya probada por un argumento, es una conclusión, y en cuanto se pone en lugar de algo para probarlo, es una proposición. De lo cual se sigue que se llama proposición en cuanto se pone en las premisas para probar la conclusión.

El lugar se divide en lugar-máxima y lugar-diferencia de la máxima. Lugar-máxima es lo mismo que una máxima. Ya la máxima es la proposición con respecto a la cual no hay otra anterior, esto es, más conocida, como *'cualquier todo es mayor que una de sus partes'*, *'de cualquier cosa que se predica una definición, también se predica el definido'*, *'de cualquier cosa que se predica la especie, también se predica el género'*.

El lugar-diferencia de la máxima es aquel por el que una máxima difiere de otra. Por ejemplo, estas dos máximas: *'de cualquier cosa que se predica la definición, también se predica lo definido'* y *'de cualquier cosa que se predica la especie, también se predica el género'* difieren sólo por los términos de los que se componen; porque

una se compone de *'género'* y *'especie'*, y la otra de *'definición'* y *'definido'*; de donde se sigue que esos términos se dicen diferencia de la máxima.

Pero tanto el lugar-máxima como el lugar-diferencia de la máxima se llaman lugares, porque ambos confieren firmeza al argumento. Por lo cual, se toma aquí el *'lugar'* de manera proporcional a como se toma el lugar en las cosas naturales, porque, así como ahí el lugar da firmeza a las cosas naturales y las conserva en el ser, de manera semejante aquí el lugar confirma el argumento.

El lugar-diferencia de máxima se divide en lugar intrínseco, extrínseco e intermedio. El lugar intrínseco se da cuando se toma el argumento de aquello que pertenece a la substancia de la cosa, por ejemplo de la definición. El lugar extrínseco se da cuando se toma el argumento de aquello que está totalmente separado de la substancia de la cosa, como de sus opuestos; por ejemplo, si se pregunta si Sócrates es blanco y se determina así: *'Sócrates es negro; luego no es blanco'*. El lugar intermedio se da cuando se toma el argumento de aquellas cosas que convienen en parte con los términos que están puestos en la cuestión y en parte difieren de ellos, como en el unívoco y en el denominativo, que se dicen conjugados. Por ejemplo, si se pregunta si la justicia es buena, y se determina así: *'lo justo es bueno; luego la justicia es buena'*.

DE LOS LUGARES INTRÍNSECOS

El lugar intrínseco se divide en lugar por la substancia y lugar por las concomitancias de la substancia.

Del lugar por la substancia

5. El lugar por la substancia se da cuando se toma el argumento de la substancia de los términos puestos en la cuestión. Y este lugar se divide en lugar por la definición, lugar por la descripción y lugar por la interpretación del nombre.

Del lugar por la definición

6. La definición es la oración que significa lo que es el ser. El lugar por la definición es la relación de la definición al definido. Y contiene cuatro argumentos y cuatro máximas.

El primero resulta sujetando la definición afirmativamente; el segundo, predicándola afirmativamente; el tercero sujetándola negativamente; el cuarto, predicándola negativamente. Ejemplos de todos ellos son los siguientes: *'el animal racional mortal corre; luego el hombre corre'*. ¿De dónde surge este lugar? De la definición. Y tiene esta máxima:

todo lo que se predica de la definición, también se predica de lo definido.

El segundo así: *'Sócrates es animal racional y mortal; luego Sócrates es hombre'*. ¿De dónde surge tal lugar? De la definición. Y tiene esta máxima:

de todo lo que se predica la definición, también se predica lo definido.

El tercero así: *'El animal racional y mortal no corre; luego el hombre no corre'*. ¿De dónde surge el lugar? De la definición. Y tiene esta máxima:

todo lo que se remueve de la definición, también se remueve de lo definido.

El cuarto así: *'la piedra no es animal racional y mortal; luego la piedra no es hombre'*. ¿De dónde surge el lugar? De la definición. Y tiene esta máxima:

de todo lo que se remueve la definición, también se remueve lo definido.

Del lugar por lo definido

7. El lugar por lo definido es la relación de lo definido a la definición. Y también contiene cuatro argumentos y cuatro máximas.

El primero, sujetando lo definido afirmativamente, como *'el hombre corre; luego el animal racional y mortal corre'*. ¿De dónde surge este lugar? De lo definido. Y tiene esta máxima:

todo lo que se predica de lo definido, también se predica de la definición.

El segundo, predicándolo afirmativamente, así: *'Sócrates es hombre; luego Sócrates es animal racional y mortal'*. ¿De dónde se toma este lugar? De lo definido. Y tiene esta máxima;

de todo lo que se predica lo definido, también se predica la definición.

El tercero, sujetándolo negativamente, como *'el hombre no corre; luego el animal racional y mortal no corre'*. ¿De dónde surge el lugar? De lo definido. Y tiene esta máxima:

todo lo que se remueve de lo definido, también se remueve de la definición.

El cuarto, predicándolo negativamente, así: *'la piedra no es hombre; luego la piedra no es animal racional y mortal'*. ¿De dónde surge el lugar? De lo definido. Y tiene esta otra máxima:

de todo lo que se remueve lo definido, también se remueve la definición.

Y se ha de saber que en todos los lugares se denomina el lugar por lo inferente y no por lo inferido. De donde se sigue que cuando la definición es lo inferente, es un lugar por la definición; y cuando lo definido es lo inferente, es un lugar por lo definido. ¿Por qué? Porque el lugar o la diferencia de la máxima deben denominarse por lo inferente, y no por lo inferido.

Del lugar por la descripción

8. La descripción es la oración que significa el ser de la cosa por sus accidentes, como *'animal risible'* es una descripción del hombre. O también: la descripción es la oración que consta de un género y un propio, como *'animal risible'*.

El lugar por la descripción es la relación de la descripción a lo descrito. Y contiene cuatro argumentos y cuatro máximas, como el lugar por la definición. Y se forman aquí los argumentos y las máximas del mismo modo que ahí, sólo que donde ahí se pone *'definición'*, aquí se pone *'descripción'*. Y lo mismo con respecto a lo descrito.

Del lugar por la interpretación del nombre

9. La interpretación es doble. Una es no convertible, como *'lo que hiere el pie'* es una interpretación de lo que digo al pronunciar *'piedra'*. Otra es convertible, como *'amante de la sabiduría'* es la interpretación de esto que digo: *'filósofo'*. Y de este modo se toma aquí *'interpretación'*. Y se define así: la interpretación es la exposición de un nombre por medio de otro.

El lugar por la interpretación del nombre es la relación de la interpretación con lo interpretado. Y contiene tantos argumentos y máximas cuantos tiene el interior. Como *'el amante de la sabiduría corre; luego el filósofo corre'*. ¿De dónde surge el lugar? De la interpretación del nombre. Y tiene esta máxima:

todo lo que se predica de la interpretación, también se predica de lo interpretado.

Y de manera semejante cuando se pone en la parte del predicado. Y tiene esta máxima:

de todo lo que se predica la interpretación, también se predica lo interpretado.

Y de manera negativa así: *'el amante de la sabiduría no envidia; luego el filósofo no envidia'*. ¿De dónde surge este lugar? De la interpretación del nombre. Y tiene esta máxima:

todo lo que se remueve de la interpretación, también se remueve de lo interpretado.

Y de manera semejante cuando se pone como predicado. Y tiene esta máxima:

de todo lo que se remueve la interpretación, también se remueve lo interpretado.

Del lugar por las concomitancias de la substancia

10. A continuación tratamos del lugar por las concomitancias de la substancia. El cual se da cuando se toma el argumento de aquellas cosas que se siguen de los términos puestos en la cuestión. Y se divide en los siguientes: por el todo, por la parte, por la causa, por la generación, por la corrupción, por los usos, por los accidentes comunes.

Del lugar por el todo

11. El lugar por el todo se divide como el mismo todo. En efecto, hay un todo universal, un todo integral, un todo en cantidad, un todo en modo, un todo en lugar, un todo en tiempo.[2] Y de manera semejante se divide el lugar por el todo, pues uno es por el todo universal, otro por el todo integral, y así sucesivamente.

Del lugar por el todo universal o por el género

12. El todo universal, como se toma aquí, es lo superior y substancial. Y la parte subjetiva es lo inferior con respecto al universal.

[2] También podría decirse "todo cuantitativo", "todo modal", "todo local" y "todo temporal" en lugar de "todo en cantidad", "todo en modo", "todo en lugar" y "todo en tiempo".

El lugar por el todo universal o género es la relación de éste a su parte o especie. Y siempre es destructivo. Como *'la piedra no es animal; luego la piedra no es hombre'*. ¿De dónde surge este lugar? Del género. Y tiene esta máxima:

si se remueve el género o el todo universal, se remueve la especie o parte subjetiva.

Del lugar por la especie o por la parte subjetiva

13. El lugar por la especie o por la parte subjetiva es la relación de la misma a su género o a su todo. Siempre es constructivo. Y contiene dos argumentos. El primero, sujetando la especie, como *'el hombre corre; luego el animal corre'*. ¿De dónde surge el lugar? De la especie o de la parte subjetiva. Y tiene esta máxima:

todo lo que se predica de la especie, se predica del género.

El segundo, predicando la especie así: *'Sócrates es hombre; luego Sócrates es animal'*. ¿De dónde surge el lugar? De la especie. Y tiene esta máxima:

de todo lo que se predica la especie, también se predica el género.

Del lugar por el todo integral

14. Un todo integral es aquello que se compone de partes que tienen cantidad, y su parte se llama integral. El lugar por el todo integral es la relación del mismo a su parte. Y siempre es constructivo. Como *'la casa es; luego la pared es'*. ¿De dónde surge el lugar? Del integral. Y tiene esta máxima:

puesto el todo integral, se pone cualquiera de sus partes.

El lugar por la parte integrante es la relación de la misma a su todo. Y siempre es destructivo. Como *'la pared no es; luego la casa no es'*. ¿De dónde surge el lugar? De la parte integral. Y tiene esta máxima:

destruida la parte integral, se destruye también el todo al que pertenece.

Del lugar por el todo en cantidad

15. Un todo en cantidad es un universal tomado universalmente, como *'todo hombre'*, *'ningún hombre'*. El lugar por el todo en cantidad es la relación del mismo a su parte. Es constructivo y des-

tructivo. Como: *'todo hombre corre; luego Sócrates corre'*. ¿De dónde surge el lugar? Del todo en cantidad. Y tiene esta máxima:

todo lo que se predica del todo en cantidad, también se predica de cualquier parte suya;

o:

si la universal es verdadera, cualquier singular suya es verdadera.

Destructivamente así: *'ningún hombre corre; luego Sócrates no corre'*. ¿De dónde surge el lugar? Del todo en cantidad. Y tiene esta máxima:

todo lo que se remueve del todo en cantidad, también se remueve de cualquier parte suya;

o:

si la universal es verdadera, cualquiera de sus singulares será verdadera.

El lugar por la parte en cantidad es la relación de las partes en cantidad, tomadas todas simultáneamente, a su todo. Es constructivo y destructivo. Como *'Sócrates corre, Platón corre,* y así cada uno; *luego todo hombre corre'*. ¿De dónde se toma el lugar? De las partes en cantidad. Y tiene esta máxima:

todo lo que se predica de todas las partes en cantidad tomadas simultáneamente, se predica del todo al que pertenecen;

o:

si cualquier singular es verdadera, también su universal es verdadera.

Negativamente así: *'Sócrates no corre, Platón no corre,* y así cada uno; *luego ningún hombre corre'*. ¿De dónde surge el lugar? De las partes en cantidad. Y tiene esta máxima:

todo lo que se remueve de todas las partes en cantidad tomadas simultáneamente, se remueve del todo al que pertenecen;

o:

si cualquier singular es verdadera, también su universal es verdadera.

Del lugar por el todo en modo

16. Un todo en modo es el mismo universal tomado sin determinación. Y ya que los argumentos y máximas de este todo y su parte se toman de manera completamente semejante a los de los lugares en el género y en la especie, por eso dejamos de lado los ejemplos.

Del lugar por el todo en lugar

17. Un todo en lugar es la dicción que comprende todo lugar adverbialmente, como *'en todas partes'*. La parte en lugar es la dicción que comprende un lugar adverbialmente, como *'aquí'*. El lugar por el todo en lugar [o local] es la relación de éste a su parte. Es constructivo y destructivo. Como *'Dios está en todas partes; luego Dios está aquí'; César no está en ninguna parte; luego César no está aquí'*. ¿De dónde surge el lugar? Del todo en lugar. Y tiene esta máxima:

a cualquier cosa que le conviene un todo en lugar, también le conviene cualquier parte suya.

o:

cualquier cosa que se remueve de un todo en lugar, también se remueve de cualquier parte suya.

El lugar por la parte en lugar es la relación de ésta con su todo, como *'César no está aquí; luego César no está en todas partes'*. ¿De dónde surge el lugar? De la parte local. Y tiene esta máxima:

a cualquier cosa que no le conviene la parte local, tampoco le conviene el todo al que ésta pertenece.

Del lugar por el todo temporal

18. El todo temporal es la dicción que comprende todo tiempo adverbialmente, como *'siempre'* y *'nunca'*. Una parte temporal es una dicción que significa algún tiempo adverbialmente, como *'ahora', 'entonces', 'ayer', 'hoy'* y *'mañana'*. Los ejemplos pertinentes tómense a semejanza del todo local.

Del lugar por la causa

19. La causa es aquello de cuyo ser se sigue otro ser según la naturaleza. Y se divide en causa eficiente, material, formal y final. La causa eficiente es aquella de la que toma principio el movimiento, al modo como el albañil es el principio que mueve y opera para que la casa exista, y el herrero, para que el cuchillo exista.

El lugar por la causa eficiente es la relación de la misma a su efecto. Y es constructivo y destructivo. Como *'el albañil es bueno; luego la casa es buena'*; o: *'el herrero es bueno; luego el cuchillo es bueno'*. ¿De dónde surge este lugar? De la causa eficiente. Y tiene esta máxima:

aquello cuya causa eficiente es buena, también él lo es;

o:

puesta una causa eficiente, inmediatamente se pone su efecto.

Y a la inversa procede el lugar por el efecto de la causa eficiente.

20. La materia es aquello de lo cual, con otra cosa, se hace algo. La materia es doble, pues una es permanente, como el hierro en el cuchillo, y otra es transeúnte, como la harina y el agua en el pan, y el heno y el helecho en el glasto. La materia también se define así: la materia es lo que sólo está en potencia.

El lugar por la causa material es la relación de ésta con su efecto. Y es constructivo y destructivo, *'el hierro es* o *la harina; luego las armas de hierro pueden ser* o *el pan'*. ¿De dónde surge el lugar? De la causa material. Y tiene esta máxima:

puesta la causa material, es posible poner lo mismo que materializa.

Se aplica destructivamente en materia permanente así: *'el hierro no es; luego las armas de hierro no son'*. ¿De dónde se toma el lugar? De la causa material. Y tiene esta máxima:

al remover la causa material permanente, se remueve su efecto.

El lugar por su efecto procede así, y es constructivo: *'las armas de hierro son; luego el hierro es'*. ¿De dónde surge el lugar? Del efecto de la causa material. Y tiene esta máxima:

puesto el efecto de la causa material permanente, se pone la misma materia permanente.

El lugar por el efecto de la materia transeúnte procede así: *'el glasto es* o *el pan; luego el helecho* o *la harina fueron'*. Pues la materia transeúnte no permanece, sino que se transforma en otra naturaleza. Y tiene esta máxima:

puesto el efecto de la materia transeúnte, es necesario que ella misma haya preexistido.

21. La forma es aquello que da el ser a la cosa y la conserva en el ser. El lugar por la causa formal es la relación de ésta a su efecto. Constructivamente así: *'la blancura es; luego lo blanco es'*. ¿De dónde surge este lugar? De la causa formal. Y tiene esta máxima:

puesta la causa formal, se pone su efecto.

Destructivamente así: *'la blancura no es; luego lo blanco no es'*. ¿De dónde surge este lugar? De la causa formal. Y tiene esta máxima:

al remover la causa formal, se remueve su efecto.

Y de manera inversa procede el lugar por su efecto.

22. El fin es aquello por gracia de lo cual se hace algo. El lugar por la causa final es la relación de ésta a su efecto. Como *'la felicidad*

es buena; luego la virtud es buena'. ¿De dónde surge el lugar? De la causa final. Y tiene esta máxima:

aquello cuyo fin es bueno, también él es bueno.

O así: *'la pena es mala; luego el pecado es malo'*. ¿De dónde surge el lugar? Del fin. Y tiene esta máxima:

aquello cuyo fin es malo, también eso es malo.

Y a la inversa procede el lugar por el efecto de la causa final.

Del lugar por la generación

23. La generación es el paso del no ser al ser. El lugar por la generación es la relación de la misma con su generado. Como *'la generación de la casa es buena; luego la casa es buena'*. ¿De dónde surge el lugar? De la generación. Y tiene esta máxima:

aquello cuya generación es buena, eso mismo también es bueno

y

aquello cuya generación es mala, eso mismo también es malo.

De manera inversa procede el lugar por lo generado. Y tiene estas máximas:

si lo generado es bueno, su generación es buena

y

si lo generado es malo, su generación es mala.

Del lugar por la corrupción

24. La corrupción es el paso del ser al no ser. El lugar por la corrupción es la relación de la corrupción a su corrupto. Como *'la corrupción de la casa es mala; luego la casa es buena'*; o *'la corrupción del Anticristo es buena; luego el Anticristo es malo'*. ¿De dónde se toma el lugar? De la corrupción. Y tiene esta máxima:

aquello cuya corrupción es mala, eso mismo es bueno

y

aquello cuya corrupción es buena, eso mismo es malo.

Y a la inversa procederá el lugar por el corrupto.

Del lugar por los usos

25. El uso, como se toma aquí, es la operación de la cosa o su ejercicio, como el cortar del hacha y el cabalgar del caballo. El lugar por los usos es la relación del mismo uso u operación con aquello a lo que pertenecen. Como *'el cabalgar* o *el cortar son buenos; luego el*

caballo es bueno o *el hacha es buena'*. ¿De dónde surge el lugar? De los usos. Y tiene esta máxima:

aquello cuyo uso es bueno, eso mismo también es bueno.

O así: *'asesinar es malo; luego el asesino es malo'*. ¿De dónde surge el lugar? De los usos. Y tiene esta máxima:

aquello cuyo uso es malo, eso mismo también es malo.

Del lugar por los accidentes comunes

26. Los *'accidentes comunes'* se toman de dos maneras. Algunos son los que a veces son concomitantes y a veces no, como *peinado* y *adúltero*; y de ellos no se toma lugar dialéctico, sino lugar sofístico. Hay otros en los que uno siempre acompaña al otro, como el *arrepentirse* sigue al *haber delinquido*. Y de ellos se toma lugar dialéctico. Como *'se arrepiente; luego delinquió'*. ¿De dónde surge el lugar? De los accidentes comunes. Y tiene esta máxima:

si inhiere después de los accidentes comunes, también inhiere antes de ellos.

Destructivamente así: *'no delinquió; luego no se arrepiente'*. ¿De dónde surge el lugar? De los accidentes comunes. Y tiene esta máxima:

si no inhiere antes de los accidentes comunes, tampoco inherirá después de ellos.

DE LOS LUGARES EXTRÍNSECOS

27. Qué sea el lugar extrínseco se dijo antes. De entre los lugares extrínsecos, uno es por los opuestos, otro por lo mayor, otro por lo menor, otro por la semejanza, otro por la proporción, otro por la transferencia, otro por la autoridad.

Del lugar por los opuestos

Además, hay cuatro especies de oposiciones, a saber, oposición relativa, oposición contraria, oposición privativa, oposición contradictoria. Los opuestos relativos son aquellos de los cuales el uno no puede darse sin el otro, como el padre y el hijo. La contrariedad es la oposición de los contrarios, como la de lo blanco y lo negro. Son opuestas privativamente aquellas cosas que pueden darse con respecto a una misma cosa, como la vista y la ceguera con respecto al

ojo. La contradicción es la oposición en la que de suyo no hay un medio; pues entre el ser y el no ser no hay medio.

Del lugar por los opuestos relativamente

28. El lugar por los opuestos relativamente es la relación de un correlato al otro. Es constructivo y destructivo. Como *'el padre es; luego el hijo es,* y a la inversa; *'el padre no es; luego el hijo no es'*, y a la inversa. ¿De dónde surge este lugar? De los opuestos relativamente. Y tiene esta máxima:

puesto uno de los relativos, se pone el otro

y

destruido uno de los relativos, se destruye el otro.

Del lugar por los contrarios

29. De entre los contrarios algunos son mediatos, como lo blanco y lo negro, entre los cuales hay colores intermedios; otros son inmediatos, como sano y enfermo con respecto al animal. El lugar por los contrarios es la relación de un contrario al otro. Constructivamente así: *'el animal está sano; luego no está enfermo'*, o *'este cuerpo es blanco; luego no es negro'*. ¿De dónde surge este lugar? De los contrarios. Y tiene esta máxima:

puesto uno de los contrarios, de esa misma cosa se remueve el otro.

Destructivamente se da en los contrarios inmediatos con constancia del sujeto, como *'este animal no está sano; luego está enfermo*. ¿De dónde surge el lugar? De los contrarios inmediatos. Y tiene esta máxima:

al remover uno de los contrarios inmediatos, se pone el otro, permaneciendo el sujeto.

Del lugar por los opuestos privativamente

30. Qué sean los privativamente opuestos se dijo antes. El lugar por los opuestos privativamente es la relación de la privación al hábito o del hábito a la privación. Como *'es vidente; luego no es ciego'*, o *'es ciego; luego no es vidente'*. ¿De dónde surge el lugar? De los opuestos privativamente. Y tiene esta máxima:

puesto uno de los opuestos privativamente, de la misma cosa se remueve el otro.

Destructivamente no se da sino con constancia del sujeto y en el tiempo determinado por la naturaleza. Pues un gatito no se dice ciego o vidente antes del noveno día; ni el niño se dice dentado o desdentado antes del tiempo determinado.

Del lugar por los opuestos contradictoriamente

31. El lugar por los opuestos contradictoriamente es la relación de uno de los opuestos contradictoriamente al otro. Como *'es verdad que Sócrates está sentado; luego es falso que Sócrates no está sentado'*. ¿De dónde surge el lugar? De los opuestos contradictorios. Y tiene esta máxima:

si uno de los contradictoriamente opuestos es verdadero, el otro es falso, y a la inversa.

Del lugar por lo mayor y del lugar por lo menor

32. Lo mayor, tal como aquí se toma, es lo que se sobrepone a otro en potencia o en virtud. Lo menor es lo que se le subordina. El lugar por lo mayor es la relación de lo mayor a lo menor. Y es siempre destructivo. Como *'el rey no puede tomar el campamento; luego tampoco el soldado'*. ¿De dónde surge el lugar? De lo mayor. Y tiene esta máxima:

si lo que puede inherir más no inhiere, tampoco lo que parece inherir menos.

El lugar por lo menor es la relación de lo menor a lo mayor. Y es constructivo. Como *'el soldado puede tomar el campamento; luego también el rey'*. ¿De dónde surge el lugar? De lo menor. Y tiene esta máxima:

si lo que parece inherir menos inhiere, también lo que parece inherir más.

Del lugar por lo semejante

33. El lugar por lo semejante es la relación de un semejante a otro. Por ejemplo, *'así como el ser capaz de reír inhiere al hombre, así el ser capaz de relinchar inhiere al caballo; pero el ser capaz de reír es un propio del hombre; luego el ser capaz de relinchar es un propio del caballo'*. ¿De dónde surge el lugar? De lo semejante. Y tiene esta máxima:

el juicio acerca de los semejantes es el mismo.

Destructivamente así: *'así como el ser capaz de reír inhiere al hombre, así el ser capaz de relinchar inhiere al caballo; pero el ser capaz de reír no es propio del hombre en cuanto género; luego tampoco el ser capaz de relinchar inhiere al caballo en cuanto género'*. ¿De dónde surge este lugar? De lo semejante. La máxima ya se ha dicho antes. O también así:

si un semejante inhiere, también el otro;

o

si uno no inhiere, tampoco el otro.

Del lugar por la proporción

34. El lugar por la proporción es la relación de una cosa proporcional a la otra. Por ejemplo *'así como el rector de la nave se ha a la nave, así el rector de las escuelas se ha a las escuelas; pero para regir la nave se debe elegir el rector no por la suerte, sino por el arte; luego para regir las escuelas se debe elegir el rector no por la suerte, sino por el arte'*. ¿De dónde procede este lugar? De la proporción. Y tiene esta máxima:

el juicio de las cosas proporcionales es el mismo.

Este lugar difiere del lugar por lo semejante, porque en el lugar por lo semejante se toma la comparación según la semejanza de inherencia, por ejemplo *'así como el ser capaz de reír inhiere al hombre, así el ser capaz de relinchar inhiere al caballo'*; en cambio, en el lugar por la proporción no se atiende a la semejanza de la inherencia, sino a la comparación de la relación, por ejemplo *'como se ha el marino a la nave, así se ha el maestro a las escuelas'*.

Del lugar por la transferencia

35. La transferencia se doble. En efecto, una se da cuando un nombre o una oración que significa una cosa se transfiere a significar otra cosa por alguna semejanza. Como *'reír'* se transfiere a *'florecer'* cuando se dice *'el prado ríe'*. Una oración se transfiere cuando se dice, por ejemplo, *'se ara en el desierto'* en lugar de *'se desperdicia el trabajo'*, como suele decirse a alguien que trabaja en vano. Pero esa transferencia pertenece al sofista y no al dialéctico.

Sin embargo, se da otra transferencia cuando se toma un nombre más conocido en lugar de otro menos conocido. Por ejemplo si se debe probar que el filósofo no es envidioso y se hace la transferencia a *'el sabio no es envidioso'*. Y ésta sí pertenece al dialéctico.

El lugar por la transferencia es la relación de un transferido a otro. Como *'el sabio no es envidioso; luego el filósofo no es envidioso'*. ¿De dónde surge el lugar? De la transferencia. Y tiene esta máxima:

lo que conviene a algo bajo un nombre más conocido, también le conviene bajo un nombre menos conocido.

Pero este lugar difiere del lugar por la interpretación del nombre, porque en el lugar por la interpretación del nombre se toma su definición, descripción o exposición, como *'filósofo'* se expone por *'amante de la sabiduría'*; en cambio, en el lugar por la transferencia no se busca la exposición del nombre, sino que en lugar de un nombre menos conocido se toma otro más conocido o algo distinto por lo que fácilmente se pruebe lo propuesto.

Del lugar por la autoridad

36. La autoridad, como aquí se toma, es el juicio del sabio en su ciencia. De donde este lugar suele llamarse *lugar por el juicio de la cosa*.

El lugar por la autoridad es la relación de la autoridad a aquello que se prueba por ella. Como *'el astrónomo dice que el cielo es voluble; luego el cielo es voluble'*. ¿De dónde surge el lugar? De la autoridad. Y tiene esta máxima:

hay que creer a cada experto en su ciencia.

DE LOS LUGARES MEDIOS

37. Vienen a continuación los lugares medios. Qué sea un lugar medio, se dijo antes. De entre los lugares medios, uno es por los conjugados, otro por los casos, otro por la división. Los conjugados y los casos difieren, porque el unívoco, principal o abstracto, que son lo mismo, se dice que está conjugado con su denominativo, como *'justicia'* con *'justo'*; en cambio, se llaman casos todas las palabras que "caen" de una principal, como *'justo'* y 'justamente'. Y Aristóteles asigna esta diferencia en el segundo de los Tópicos.

Del lugar por los conjugados

38. El lugar por los conjugados es la relación de uno de los conjugados con el otro, como *'la justicia es buena; luego lo justo es*

bueno'. ¿De dónde surge el lugar? De los conjugados. Y tiene esta máxima:

lo que inhiere en uno de los conjugados, también inhiere en el otro

o

si uno de los conjugados inhiere, también inhiere el otro.

Del lugar por los casos

39. El lugar por los casos es la relación de un caso al otro. Como *'lo que es justo es bueno; luego lo que se hace justamente se hace bien'*, y a la inversa. ¿De dónde surge el lugar? De los casos. Y tiene esta máxima:

lo que conviene a un caso, conviene también al otro.

Del lugar por la división

40. De las divisiones una se hace por negación, como *'Sócrates o es un hombre o es un no hombre; pero no es un no hombre, luego es un hombre'*. ¿De dónde surge el lugar? De la división. Y tiene esta máxima:

si dos cosas condividen algo, puesta una se remueve la otra,

o:

removiendo una se pone la otra.

Hay otra división que no se hace por negación. Y se hace de seis modos: tres por sí y tres por accidente. En primer lugar, del género en las especies, como *'de los animales uno es racional, otro irracional'*. En segundo lugar, del todo en las partes integrales, como *'una parte de la casa es la pared, otra el techo y otra el cimiento'*. En tercer lugar, de la voz en las significaciones, como *'uno es el can que ladra, otro el marino, otro la constelación'*. De las tres divisiones por accidente, una es la del sujeto en sus accidentes, como *'de los animales uno es sano, otro enfermo'*. La segunda es la del accidente en sus sujetos, como *'de los sanos, uno es hombre, el otro es bruto'*. La tercera es la del accidente en sus accidentes, como *'de las cosas sanas, una es caliente, la otra fría'*

El lugar por la división es la relación de uno de los condividentes al otro, como *'si Sócrates es animal, o es racional o irracional; pero no es irracional; luego es racional'*. ¿De dónde surge el lugar? De la división. Y tiene la máxima que se ha mencionado anteriormente.

Y de manera semejante en cualquier otra división fórmese el argumento constructiva y destructivamente.

TRATADO VI

DE LAS SUPOSICIONES

1. De las cosas que se dicen, unas se dicen con complexión, otras sin complexión. Con complexión, como *'el hombre corre'*, *'hombre blanco'*; sin complexión, como *'hombre'*, el cual es un término incomplejo.

Cada uno de los términos incomplejos o significa la substancia, o la cualidad, o la cantidad, o la relación, o el hacer, o el padecer, etc.

De la significación

2. La significación del término, como se toma aquí, es la representación convencional de la cosa por la voz. Por lo cual, ya que toda cosa es o universal o particular, conviene que las dicciones que no significan algo universal o particular no signifiquen nada. Y así no serán términos según se toma aquí el *'término'*; lo cual sucede con los signos universales y particulares.

Una de las significaciones es de la cosa substantivamente, y se hace por un nombre substantivo, como *'hombre'*; otra lo es de la cosa adjetivamente, y se hace por un adjetivo o por un verbo, como *'blanco'* o *'corre'*. Por lo cual, propiamente no hay significación substantiva o adjetiva, sino que algo se significa de modo substantivo y algo de modo adjetivo, porque la adjetivación o la substantivación son modos de las cosas que se significan, y no modos de la significación.

En cambio, se dice que los nombres substantivos suponen, y que los adjetivos y los verbos copulan.

De la suposición y la copulación

3. La suposición es la acepción del término substantivo en lugar de algo. La suposición y la significación difieren, porque la significación resulta de la imposición de la voz para significar la cosa; en cambio, la suposición es la acepción del término mismo, que ya significa una cosa, en lugar de algo. Como cuando se dice *'el hombre corre'*, el término *'hombre'* supone por Sócrates, o Platón, etc. Por lo cual, la significación es anterior a la suposición. Y no pertenecen a lo mis-

mo, porque el significar pertenece a la voz, y el suponer pertenece al término como ya compuesto de voz y significación. Luego la suposición no es significación.

Por su parte, la copulación es la acepción del término adjetivo en lugar de algo.

De la división de la suposición

4. De las suposiciones, una es común, otra discreta. La suposición común es la que se hace por un término común, como *'hombre'*. La suposición discreta es la que se hace por un término discreto, como *'Sócrates'* o *'este hombre'*.

Además, de las suposiciones comunes, una es natural, otra accidental. La suposición natural es la acepción del término común en lugar de todas aquellas cosas con respecto a las cuales por naturaleza es apto para ser participado, como *'hombre'*, tomado por sí, por su naturaleza supone por todos los hombres que fueron, que son y que serán. La suposición accidental es la acepción del término común en lugar de aquellas cosas por las que lo exige aquello que lleva adjunto. Por ejemplo, en *'el hombre es'*, el término *'hombre'* supone aquí por los presentes; pero cuando se dice *'el hobre fue'*, supone por los pretéritos; y cuando se dice *'el hombre será'*, supone por los futuros. Y así tiene diversas suposiciones según la diversidad de aquellas cosas que se le adjuntan.

5. De las suposiciones accidentales, una es simple, otra personal. La suposición simple es la acepción del término común en lugar de una cosa universal significada por él mismo. Como cuando se dice *'el hombre es una especie'* o *'el animal es un género'*, el término *'hombre'* supone por el hombre en común y no por alguno de sus inferiores. Y parecidamente sucede con respecto a cualquier otro término común. Como *'risible es un propio'*, *'racional es una diferencia'*, *'blanco es un accidente'*.

6. Además, de las suposiciones simples, una es del término común puesto en el sujeto, como *'el hombre es una especie'*. Otra es del término común puesto en el predicado afirmativo, como *'todo hombre es animal'*; el término *'animal'* puesto en el predicado tiene suposición, porque solamente supone por la naturaleza genérica. Otra es la del término común puesto después de una dicción exceptiva, como *'todo animal, excepto el hombre, es irracional'*; en efecto, aquí el término *'hombre'*, puesto en el predicado, tiene suposición sim-

ple. De donde no se sigue: *'todo animal, excepto el hombre, es irracional; luego todo animal, excepto este hombre'*, sino que ahí hay una [falacia de] figura de dicción, procediendo de una [suposición] simple a una personal. De manera semejante aquí: *'el hombre es una especie; luego algún hombre es una especie'*; y aquí: *'todo hombre es animal; luego todo hombre es este animal'*. En todas éstas se hace un paso o proceso [indebido] de la suposición simple a la personal.

Y que el término común puesto en el predicado se toma simplemente, se ve cuando se dice: *'de todos los contrarios se da la misma disciplina'*. Pues a menos que el término *'disciplina'* tenga suposición simple, sería falsa, ya que ninguna disciplina particular es de todos los contrarios. En efecto, la medicina no es de todos los contrarios, sino sólo de lo sano y lo enfermo, y la gramática de lo congruente y lo incongruente, y así las demás.

7. La suposición personal es la acepción del término común en lugar de sus inferiores. Como cuando se dice *'el hombre corre'*, el término *'hombre'* supone por sus inferiores.

8. Además, de las suposiciones personales, una es determinada, otra confusa. Se llama suposición determinada la que tiene el término común tomado indefinidamente o con un signo particular, como *'el hombre corre'* o *'algún hombre corre'*. Y ambas se dicen determinadas, porque, aun cuando en ambas el término *'hombre'* supone por todo hombre, sea que corra, sea que no corra, sin embargo, son verdaderas de un solo hombre que corre. Pues una cosa es suponer y otra es hacer verdadera la locución que está en lugar de una cosa. Pues en las mencionadas, como se ha dicho, el término *'hombre'* supone por todo hombre, tanto por el que corre como por el que no corre, pero hace verdadera la locución sólo por el que corre. Y que en ambas hay [suposición] determinada, se ve porque cuando se dice *'animal es Sócrates, animal es Platón, animal es Cicerón*, y lo mismo los demás; *luego todo animal es todo hombre'*, aquí hay [falacia de] figura de dicción de muchas determinadas a una. Y así el término común tomado indefinidamente tiene suposición determinada; y lo mismo con un signo particular.

9. La suposición confusa es la acepción del término común en lugar de muchas cosas mediante un signo universal. Como cuando se dice *'todo hombre es animal'*, el término *'hombre'* mediante el signo universal se toma en lugar de muchos, porque se toma en lugar de cualquier supuesto suyo.

Además, de entre las suposiciones confusas, una es confusa por necesidad del signo o del modo, y otra es confusa por necesidad de la cosa. Como cuando se dice *'todo hombre es animal'*, el término *'hombre'* por necesidad del signo se confunde o distribuye por cualquiera de sus supuestos, y, ya que cada hombre tiene su esencia, por eso el verbo *'es'* se toma por necesidad de la cosa en lugar de tantas esencias cuantos hombres son los supuestos de *'hombre'*; y, ya que en cada hombre inhiere su animalidad, por eso se toma *'animal'*, por necesidad de la cosa, en lugar de tantos animales por cuantos está *'hombre'* y por cuantas esencias está el verbo *'es'*. Por lo cual se dice que el término *'hombre'* supone de manera confusa móvil y distributiva. En efecto, supone confusa y distributivamente, porque se toma por todo hombre; y móvilmente, porque es lícito hacer el descenso a cualquiera de sus supuestos, como *'todo hombre; luego Sócrates'* o *'todo hombre; luego Platón'*. En cambio, se dice que el término *'animal'* se confunde inmóvilmente, porque no es lícito hacer el descenso bajo él, como *'todo hombre es animal; luego todo hombre es este animal'*; sino que ahí hay un proceso de la [suposición] simple a la personal. Como aquí: *'el hombre es la más digna de las creaturas; luego algún hombre'*; y *'la rosa es la más bella de las flores; luego alguna rosa'*. Pero difieren porque en éstas hay suposición simple por parte del sujeto, y en la anterior la hay por parte del predicado.

Dudas

10. Y que no parezca que esto se opone a lo que se ha dicho antes aunque en *'todo hombre es animal'* el término *'animal'* puesto en el predicado tenga suposición simple, cuando antes se había dicho que la tenía confusa, porque ahí, en cuanto que el género se predica de la especie, el término *'animal'* se toma por el animal en común por ser un género, y de ese modo tiene suposición simple; pero, en cuanto que esa naturaleza común del mismo género se multiplica por los supuestos humanos, de ese modo se dice que tiene suposición confusa, no móvilmente sino inmóvilmente. Pues la suposición confusa inmóvilmente no puede estar al mismo tiempo con la simple, ni según las mismas cosas ni según cosas diversas, sino que la suposición confusa inmóvilmente puede estar simultáneamente con la simple, pero no según las mismas cosas sino según cosas diversas, como se ha dicho.

De esta manera conviene resolver la contrariedad que aparecía a los que sostienen que el término común puesto en el predicado ten

dría suposición simple y se confundiría inmóvilmente por un signo universal afirmativo puesto en el sujeto, como *'todo hombre es animal'*.

11. Pero yo creo imposible que el término común puesto en el predicado se confunda inmóvil o móvilmente habiendo un signo universal afirmativo en el sujeto, como en *'todo hombre es animal'* y en otros semejantes. Porque, como quiere Porfirio, todo lo que se predica de otro, o es mayor o es igual que aquello de lo que se predica, y trata de la predicación por sí; pero en *'todo hombre es animal'* hay predicación por sí y no se predica un igual; luego se predica algo mayor; pero no accidental; luego algo substancial o esencial; luego un género o una diferencia; pero no una diferencia; luego un género. Pero la naturaleza del género, multiplicada móvil o inmóvilmente, no es género. Luego cuando se dice: *'todo hombre es animal'*, ya que ahí se predica un género, no es posible que el término común que significa la naturaleza del género se multiplique móvil ni inmóvilmente, pues ya no sería género; al igual que si el hombre se confunde móvil o inmóvilmente, ya no sería especie.

Además, esto mismo es puesto de manifiesto por Aristóteles en el Primero de los Tópicos. Pues dice que es necesario que todo lo que se predica de algo, o se predique convertiblemente o no; y si lo hace convertiblemente, es definición o propio; pero si no se predica convertiblemente de la cosa, o cae en la definición de la cosa o no; si no cae, es accidente; si cae en la definición, es género o diferencia. Y exige ahí Aristóteles que sea predicación recta y que la especie se sujete según ella misma o multiplicada. Pero en *'todo hombre es animal'* hay predicación recta y se sujeta la especie, y no se predica un igual o un accidente; luego se predica un género o una diferencia; pero no una diferencia; luego un género. Y así resulta lo mismo que antes.

Por lo cual, no es posible que el término común puesto en el predicado se confunda inmóvil ni móvilmente.

Además, el todo universal que es género y el todo en cantidad se dan opuestamente. Pero el todo en cantidad es doble. Porque hay un todo en cantidad completo, como dondequiera que se confunde móvilmente un término común. Y hay otro todo en cantidad incompleto o disminuido, como dondequiera que se confunda inmóvilmente un término común. Por lo cual, si se multiplica el término común simplemente, resulta simplemente un todo en cantidad; y, si se hace según algún respecto, resulta según ese respecto. Luego, si es imposible que el todo en cantidad sea género en cuanto a esto, no es posible

que el término común puesto en el predicado se confunda, según decían.

Además, la comparación según la cual se reducen los inferiores a su superior, es opuesta a la comparación según la cual lo superior se reduce a sus inferiores. Pues según la primera se toma lo *'común'* en razón de común; pues así lo mismo común contiene en sí todos los individuos que están bajo él. Pero de acuerdo a la segunda, en la que se toma lo *'multiplicado'* o *'confuso'*, lo común se multiplica ya por todos, ya por algunos. Luego, si el género está por sí en razón de común, no es posible que se multiplique en cuanto a ello.

Y todo esto se concede.

Solución

12. Sin embargo, es fácil resolver el argumento por el que se discutían estas cosas. Pues arguyen que se dice *'todo hombre es animal'* cuando a cada hombre le corresponde su esencia y su animalidad, porque no es posible ser hombre sin ser animal, —luego el término *'animal'* se tomará por tantos animales por cuantos hombres se toma *'hombre'*. Pues bien, respondemos que en este argumento no hay ninguna apariencia. Pues cuando digo *'todo hombre es blanco'*, o *'todo hombre es negro'*, ya que es imposible ser hombre sin ser animal, es necesario que se entiendan en el predicado tantos animales o animalidades cuantos hombres hay por los que se toma el término *'hombre'*.

Sin embargo, es fatuo decir que la multitud de animalidades se dé ahí por la multiplicación del predicado, cuando se predique ahí *'blanco'* o *'negro'*. Por lo cual digo que, ya que el hombre se constituye, hablando lógica y no naturalmente, de *'animal'* y *'racional'*, por ello el *'hombre'* tiene de suyo al *'animal'*. De acuerdo con eso, cuando el *'hombre'* se multiplica, tiene en sí la multiplicidad de esas animalidades. Como cuando digo *'todo hombre es blanco'* o *'todo hombre es negro'*, de ningún modo tiene esas animalidades por el predicado.

De manera semejante viene al propósito la predicación del género, como en *'todo hombre es animal'*. Pues en esta proposición se sujeta *'hombre'*, en el cual se entiende la multitud de aquellas animalidades, según se ha dicho, y se predica el género *'animal'*, que de ningún modo se confunde, ni móvil ni inmóvilmente, sino que está ahí por la misma esencia común de género predicable de muchos. De donde *'animal'* se predica, y también *'animal'* se entiende en el sujeto, como si se dijera: *'todo animal racional mortal es animal'*.

De manera semejante digo que el verbo *'es'* no se confunde ni móvil ni inmóvilmente, porque el que el animal esté o exista en el hombre, lo tenía el mismo sujeto de suyo antes de que en la proposición se sujetara con predicación actual o potencial.

Y por eso hemos destruido cierta división anterior de las suposiciones, a saber: *de las suposiciones confusas una es confusa por necesidad del signo o del modo, y otra por necesidad de la cosa.* Pues sostenemos que toda confusión es por necesidad del modo. Como lo es ésta: *'todo animal racional mortal es animal'*; el término *'animal'* se toma por virtud del signo en lugar de todo animal que es hombre. De manera semejante lo es ésta: *'todo hombre es animal'*; el término *'hombre'* se toma no sólo por todo hombre sino además por todo animal que es hombre. Y por eso resulta que tantas son ahí las animalidades, cuantas son las humanidades, hablando naturalmente, porque la humanidad es la misma en cualquier individuo humano, hablando según la vía lógica, pero no según la vía de la naturaleza; al modo como el hombre en común es uno y el mismo. De donde el que sea esta animalidad o aquélla, lo es en razón de la materia. Pero en la vía de la naturaleza mi humanidad es por sí y es distinta de tu humanidad; como mi alma, por la cual mi humanidad está en mí, es distinta de tu alma, por la cual tu humanidad es causada en ti. Y por este signo o modo, al confundir el *'hombre'* no se confunde el *'animal'*, sino el *'animal'* contraído al *'hombre'* por sus diferencias.

De donde se sigue que toda confusión es por necesidad del signo o del modo.

TRATADO VII

DE LAS FALACIAS

INTRODUCCIÓN

De la definición de la discusión

1. La discusión es el acto silogístico que se efectúa para mostrar lo que propone uno a otro. Y, ya que para la discusión se exigen cinco cosas, —a saber, aquel de quien procede el acto de discutir, o sea, el oponente, y aquel a quien se dirige el acto de discutir, o sea, el respondiente o replicante, y lo mismo que se propone y sobre lo que se discute, y el acto mismo de discutir, y el instrumento de la discusión—, todas estas cinco cosas se abarcan en la mencionada descripción de *'discusión'*. Pues al decir *'acto'* se indica la misma acción de discutir; por la diferencia *'silogístico'* se señala que este acto se efectúa por silogismo y así se entiende ahí el silogismo, que es el instrumento de la discusión; por la diferencia *'uno'* se entiende aquel de quien procede el acto de discutir; por la diferencia *'otro'* se entiende aquel a quien se dirige el acto de discutir, y es aquel contra quien se discute; por la diferencia *'lo que se propone'* se entiende la cosa sobre la que se discute, la cual es el objeto de la discusión.

2. Y así se hacen notar cinco cosas en la descripción mencionada. Y aún puede señalarse una sexta por la diferencia *'para mostrar'*; a saber, la unión del acto de discutir con su objeto, la cual unión se entiende por la comparación del mismo acto de discutir con el objeto de la discusión, al modo como por la comparación del acto de *ver* con lo *visible,* que es su objeto, se entiende la unión del mismo *ver* con lo *visible,* de modo que ya no es sólo visible, sino que se ve en acto. De donde se sigue que, ya el acto de discutir se une a su objeto, ya no es sólo discutible o determinable, sino que en acto se discute o se determina.

3. Y si alguien objeta que, puesto que la inducción es el instrumento de la discusión, entonces el silogismo no es el instrumento apropiado para discutir, ya que no hay muchos instrumentos para una misma cosa, —se ha de decir que el instrumento es doble, uno perfecto y otro disminuido. Así como en la gramática la oración sim-

ple y congruente es el instrumento perfecto para hablar, y la oración figurada es el instrumento disminuido, de manera semejante el silogismo es el instrumento perfecto y completo para discutir, y el disminuido lo constituyen la inducción, el entimema y el ejemplo. De donde se sigue que un solo acto tiene un solo instrumento completo, y no muchos, pero puede tener muchos incompletos en comparación con el completo.

De la división de la discusión

4. Hay cuatro especies de discusión. Pues una es doctrinal, otra es dialéctica, otra es tentativa, y otra sofística.

5. La discusión doctrinal es la que silogiza por los principios propios de cada disciplina y no de los que le parecen al replicante. El instrumento de esta discusión es el silogismo demostrativo. Se da silogismo demostrativo cuando se ha silogizado a partir de [premisas] verdaderas y primeras, o a partir de aquellas que se han obtenido mediante algunas [premisas] verdaderas y primeras. Y contra esto se da otro principio, que se llama falsígrafo y se da a partir de los mismos principios obtenidos de modo falso.

6. La discusión dialéctica es la que, a partir de probables, es colectiva de contradicciones. Y el instrumento de ésta es el silogismo dialéctico. El silogismo dialéctico es el que ha sido silogizado a partir de probables.

7. La discusión tentativa es la que parte de los principios que le parecen al replicante y es necesario saber que simula que tiene la ciencia de ellos. El instrumento de esta discusión es el silogismo tentativo. El silogismo tentativo es el que se silogiza a partir de las [premisas] que le parecen probables al replicante. Por lo cual, si alguna vez procede de necesarias, o falsas, o simplemente probables, no lo hace en cuanto son tales, sino en cuanto le parecen probables al replicante. Y de este silogismo tentativo determina Aristóteles al principio de los Tópicos, cuando divide el silogismo litigioso en tres partes; de lo cual dice después: "luego el primero de los que se han mencionado es silogismo litigioso y ha de llamarse silogismo".

8. Y por esto resulta evidente la falsedad de la cuestión que algunos introducen, cuando Aristóteles al principio de los Elencos determina sobre la discusión tentativa al determinar las especies de la discusión, y dicen que por qué no determina sobre el silogismo tenta-

tivo al principio de los Tópicos, si ahí determina sobre otras especies del silogismo. En efecto, el tentativo es el que ellos mismos suelen llamar "el que peca en la materia"; y no peca en la materia del silogismo dialéctico por proceder a partir de premisas falsas (como ellos mismos dicen), sino porque peca contra lo probable. Y el dialéctico toma lo probable de manera simple. Y ni lo probable de manera simple es lo que parece a todos, o a muchos, o a los sabios, y de entre éstos, a todos, o a muchos, o a los más notables. Pero el tentativo no toma lo probable de ese modo, sino sólo lo probable para el replicante, y así es sólo probable según algún respecto. Y así peca contra lo probable.

9. La discusión sofística es la que silogiza a partir de aquellas premisas que parecen probables y no lo son. El instrumento de esta discusión es el silogismo sofístico. El silogismo sofístico es el que es un silogismo aparente y no existente, porque del que se dice en los Elencos que es litigioso, el cual es silogismo, pero que no parece conveniente a la cosa, es el tentativo, del cual ya hemos hablado.

10. Y nota que *'discusión'* se dice según algo anterior y algo posterior de esas cuatro discusiones, y lo mismo la descripción de la discusión establecida más arriba. Y por eso Aristóteles no define la discusión en los Elencos, sino que la divide, porque la definición es de aquello que se dice de un modo y no de aquello que se dice de muchos según anterioridad y posterioridad. Sin embargo, a lo que se dice según anterioridad y posterioridad bien se le puede asignar una descripción, que se ha de decir según prioridad y posterioridad, al igual que su descrito.

11. Si se pregunta de cuál de las cuatro discusiones antes mencionadas se dice *'discusión'* según prioridad y de cuál según posterioridad, se debe responder que, si se consideran las diferencias puestas en la descripción mencionada, es fácil verlo. Porque, si tomamos *'discusión'* por parte de las diferencias *'uno a otro'*, ya que por estas diferencias se entienden las personas que discuten y entre las que se da la oposición, y ya que la oposición mayor es la que se da entre los sofistas oponentes y replicantes, por eso *'discusión'*, tomada de este modo, se dice primariamente de la discusión sofística y secundariamente de la tentativa, en la que también hay oposición, pero no tanta, y después de la discusión dialéctica, en la que la oposición es menor, y por último de la discusión doctrinal, porque no cuestiona, sino asume, lo que demuestra; pues todas las demás cuestionan. Y si *'discusión'* se toma por parte del acto silogístico, sucede todo al contrario, porque se dice primero de la doctrinal, después de la dialéctica, después

de la tentativa, y por último de la sofística. Y, de manera parecida, si se toma *'discusión'* por parte de su objeto, que es lo propuesto que se debe mostrar, porque de modo más verdadero muestra y prueba la doctrinal, la dialéctica menos que la demostrativa, la tentativa menos que la dialéctica, y la sofística menos que las demás.

12. Además, una especie de la discusión es la discusión matemática y otra la discusión natural; y ambas tienen varias especies. Y de manera semejante se divide el silogismo demostrativo.

Además, hay tres especies primarias de la discusión dialéctica. Pues una es para hacer obviaciones, y se llama discusión obviativa; otra es para hacer ejercicios, y se llama discusión ejercitativa; la tercera es para adquirir las disciplinas según la filosofía. Y de manera semejante el silogismo dialéctico tiene tres especies. Y esta tercera especie aún tiene otras cuatro especies. La primera es para construir o destruir un accidente, la segunda es para hacerlo con el género, la tercera es para hacerlo con el propio, la cuarta para hacerlo con la definición. Y de manera semejante el silogismo dialéctico, tomado de ese tercer modo, tiene cuatro especies.

Además, hay dos especies primarias de la discusión tentativa. La primera es la discusión tentativa que procede de cosas comunes a cosas comunes, como lo hace el que intenta demostrar en la dialéctica o en la sofística. La segunda es la discusión tentativa que procede de cosas comunes a cosas propias, como lo hace el que intenta demostrar en las doctrinas especiales, por ejemplo en la geometría, en la aritmética o en la medicina. Y, de manera semejante, hay dos especies primarias del silogismo tentativo: uno que es tentativo procediendo de cosas comunes a cosas comunes, y otro que es tentativo procediendo de cosas comunes a cosas propias.

De la discusión sofística y de sus fines

13. Además, la discusión sofística tiene cinco especies. Las cuales se toman de la ordenación de la discusión sofística a cinco metas o fines especiales. Y tales fines son: el redargüir, lo falso, lo inopinable, el solecismo y la bagatela.

14. Redargüir es negar lo antes concedido o conceder lo antes negado en la misma discusión por la fuerza de la argumentación.

15. Lo *'falso'* se dice de dos maneras, porque hay un falso de contradicción, como el *que Sócrates corra y no corra*, y hay otro falso

de proposición, como *'el etiope es blanco'*. Y el primero es el más manifiesto entre todos los falsos y pertenece al redargüir. En cambio, el segundo pertenece a la meta de lo falso, cuando es evidente. Por lo cual lo falso, en cuanto es una meta, es lo falso manifiesto de la proposición, demostrado por la discusión, porque aun cuando el sofista oponente conduzca al sofista replicante a lo falso oculto —como el que la tierra es mayor que la estrella más pequeña de las que se pueden alcanzar con la vista—, no por ello consigue su fin, porque la falsedad de esta proposición no es manifiesta sino oculta. O si espontáneamente concede una proposición manifiestamente falsa y no se le coacciona por algún medio que infiere lo verdadero o lo aparente, todavía no consigue su fin el oponente.

16. Inopinable es aquello que va en contra de la opinión de todos, o de muchos, o de los sabios, y, de entre estos, de todos, o de muchos, o de los más connotados. Por lo cual, lo inopinable y lo improbable son en substancia lo mismo, pero difieren en cuanto a la razón, porque lo improbable se dice tal por respecto a las razones contrarias manifiestas; y se dice inopinable en cuanto el alma no quiere aprehenderlo ni consentirlo, sino que lo rehuye y disiente de él.

17. El solecismo es un vicio que se comete en el contexto de las partes de la oración contra las reglas del arte de la gramática, como *'varón blanca'* o *'los hombres corre'*.

18. La bagatela es la repetición inútil de la misma cosa y en la misma parte, como *'el hombre el hombre corre'* o *'el hombre racional'*. Y digo *'en la misma parte'*, porque si si se pusiera lo mismo en diversas partes, no sería bagatela, como *'el hombre es hombre'* o *el hombre es racional'*. Y se dice que es repetición inútil, porque, si se repite lo mismo para darle mayor expresión, no es bagatela, como *'Dios, Dios mío'*.

19. Así, pues, la discusión sofística para redargüir es la primera especie de la discusión sofística, su segunda especie es la discusión sofística para sostener lo falso, la tercera es la discusión sofística para sostener lo inopinable, la cuarta es la discusión sofística para sostener un solecismo, y la quinta es la discusión sofística para sostener una bagatela. Y de manera semejante el silogismo sofístico tiene cinco especies tomadas del mismo modo.

20. Y se ha de saber que las especies se constituyen bajo su género de dos modos. Porque de un modo la diferencia formal, allegándose al género, constituye la especie, como *'racional'* y *'mortal'*, al allegarse a *'animal'*, constituyen al *'hombre'*. Y de otro modo las diferencias finales, adjuntas al género, constituyen la especie bajo el género. Y de este segundo modo se constituyen las especies de la discusión sofística. Lo cual establece Aristóteles en los Elencos, cuando, después de la división de la discusión tomada simplemente en cuatro especies, añade esos cinco fines según los cuales de nuevo se divide en cinco especies la discusión sofística, según se dijo, y de la cual trata ahí.

21. Dividida la discusión en cuatro especies y subdividida a su vez cada una de estas especies en sus especies primarias, y dividida así la discusión sofística en las cinco especies mencionadas, que se realizan y constituyen por la ordenación de la discusión sofística a cinco metas o fines, según se dijo, —ya que estos cinco fines o metas no son fines próximos de la discusión sofística, sino de sus especies, como se ve por lo dicho, de todo ello se sigue el fin próximo de la discusión sofística, que es la sabiduría aparente, porque los sofistas pretenden parecer sabios y no serlo más bien que serlo y no parecerlo. Por lo cual, en toda discusión sofística se intenta la sabiduría aparente como el fin próximo y principal de la discusión sofística en cuanto tal.

De las trece falacias

22 Una vez conocido el fin de la discusión sofística, se han de considerar aquellas cosas que concurren a ese fin, a saber, las falacias. Pues el fin es siempre lo primero en cuanto a la intención, pero lo último en cuanto a la operación; en efecto, primero intentamos construir la casa y después conseguir los maderos, los ladrillos y el cemento; pero en la operación sucede a la inversa, porque primero se consiguen los ladrillos y el cemento, y después los maderos, para constituir las partes de la casa, y por último se tiene la casa. De manera semejante sucede en la discusión sofística: primero intentamos el fin principal y después aquellas cosas que concurren al fin; pero cuando ya por fin discutimos, sucede a la inversa. Por lo cual se debe saber que, así como la opinión, que es el fin en la dialéctica, se adquiere por los argumentos tomados de los lugares dialécticos, de manera semejante la sabiduría aparente, que es el fin en las discu-

siones sofísticas, se adquiere por los argumentos tomados de los lugares sofísticos.

23. Los lugares sofísticos, tomados en general, son trece falacias. Seis de las cuales se dan en la dicción, y siete fuera de la dicción. Y primero se debe tratar de las que se dan en la dicción.

DE LAS FALACIAS EN LA DICCIÓN

24. De estas seis que se hacen en la dicción, la primera es la falacia de equivocación, la segunda es la falacia de anfibología, la tercera es la falacia de composición, la cuarta es la falacia de división, la quinta es la falacia de acento, la sexta es la falacia de figura de dicción. Aristóteles intenta probar que son seis en la dicción, tanto por inducción como por silogismo. Por inducción así: La falacia de equivocación se hace de alguno de estos seis modos; parecidamente la anfibología se hace de alguno de estos seis modos, y así de las demás; luego toda falacia en la dicción se hace de alguno de estos seis modos. Por silogismo así: Todo engaño hecho porque no significamos lo mismo con los mismos nombres u oraciones, se hace de alguno de estos seis modos; pero toda falacia en la dicción se hace porque no significamos lo mismo con los mismos nombres u oraciones; luego toda falacia en la dicción se hace de alguno de estos seis modos. Este silogismo está en el primer modo de la primera figura. Prueba de la mayor: Toda multiplicidad de dicción se hace de alguno de estos seis modos; pero todo engaño hecho porque no significamos lo mismo con los mismos nombres u oraciones, se hace por la multiplicidad en la dicción; luego todo engaño hecho porque no significamos lo mismo con los mismos nombres u oraciones, se hace de alguno de estos seis modos. Y ésta fue la mayor. Prueba de la menor: Toda malicia de la dicción se hace porque no significamos lo mismo con los mismos nombres u oraciones; pero toda falacia en la dicción se hace por la malicia de la dicción; luego toda falacia de dicción se hace porque no significamos lo mismo con los mismos nombres u oraciones. Y ésta fue la menor. Y estos dos silogismos están en el primer modo de la primera figura.

25. Es de saber que, como quiere Alejandro en su comentario al Libro de los Elencos, lo múltiple se hace de tres maneras. Pues uno es actual, otro potencial y otro fantasioso. Hay múltiple actual cuando la dicción u oración simplemente significan cosas diversas, como se verá en la equivocación y en la anfibología, en las que hay

múltiple actual. El múltiple potencial y el fantasioso resultarán manifiestos en sus lugares correspondientes. De donde se sigue que, ya que la razón de lo múltiple se salva de modo más verdadero en el actual que en el potencial, y en el potencial más que en el fantasioso, por eso se debe tratar primero de las falacias que hacen un múltiple actual, después de las que hace un múltiple potencial, y por último de las que hacen uno fantasioso.

DE LA EQUIVOCACIÓN

De la definición de la falacia

26. Habiendo visto esto, hay que tratar de la equivocación o falacia de equivocación. Pero entiéndase que *'falacia'* se dice de dos modos. De un modo se llama falacia al engaño causado en nosotros, y de un segundo modo se llama falacia la causa o el principio de ese engaño. Y de este segundo modo tomamos aquí las falacias.

27. Por lo que se debe saber que en cualquier falacia tomada de este segundo modo hay un doble principio o una doble causa, a saber, el principio motivo o la causa que mueve o la causa de la apariencia y por esto todas son denominadas por el mismo principio; y el otro principio o la otra causa es el principio del defecto o la causa de la no existencia o la causa de la falsedad, pues son lo mismo. El principio motivo o la causa de la apariencia en cualquier falacia es lo que mueve a creer lo que no es. Y el principio del defecto o la causa de la falsedad es lo que hace que lo creído sea falso.

Y ya que estos dos principios o causas se dan en cualquier falacia, conviene que se den en la equivocación. El principio motivo o la causa de la apariencia en la equivocación es la unidad de la misma dicción tomada simplemente; y digo *'simplemente'* teniendo en vista la falacia de acento; pues en el acento no se da la misma dicción simplemente, como se verá después. Y el principio del defecto o la causa de la no existencia o de la falsedad en la equivocación es la diversidad de las razones o de las cosas significadas.

De la definición de la equivocación

28. La equivocación se define así: la equivocación se da cuando diversas razones de distintas cosas se unen simplemente en un mismo nombre. Y en esta definición *'cosas'* se toma comúnmente

en cuanto a las cosas mismas, en cuanto al doble modo de las cosas y en cuanto a las relaciones que se dan entre ellas. En cuanto a las cosas mismas, como en el nombre *'can'*, que significa al animal que ladra, al animal marino y a la constelación. En cuanto al doble modo de las cosas, porque uno es el modo de consignificar, según el cual la dicción consignifica sus accidentes; y otro es el modo de significar, como en el nombre *'sano'*, que siempre significa la misma salud como salud del animal, pero según modos diversos. Pues cuando se dice *'la orina es sana'*, el sentido es: *la orina es significativa de la salud*, pero de la salud del animal; y cuando se dice *'el alimento es sano'*, el sentido es: *el alimento produce la salud*, pero la salud del animal; y *'la dieta es sana'*, porque conserva la salud del animal; y *'la bebida es sana'*, porque fortalece la salud del animal. Y así, la salud es siempre la misma, pero los modos son diversos, porque cuando *'sano'* se dice del animal, así significa la salud como algo del sujeto o en el sujeto; y cuando se dice de la orina, se dice de ella como del signo de la misma salud; del alimento, como de su causa; de la dieta, como de lo que la conserva; y de la bebida, como de lo que la fortalece. Pero todos estos modos son diversos. Y [también se toma el vocablo *'cosas'*, de la definición de la equivocación, como común] en cuanto a las relaciones de las cosas, de manera semejante a lo que sucede con las preposiciones, que expresan las diversas relaciones de las causas, como se verá en los paralogismos.

Y en cuanto al otro modo que dijimos [*i.e.* la falacia como engaño producido en nosotros], para que haya equivocación no basta que se den los dos mencionados principios o las dos causas mencionadas, sino que se exige que haya además en nosotros la incapacidad de distinguir las diversas razones [o nociones o significados] del nombre. Por lo cual, la equivocación o falacia de equivocación, tomada de este modo, puede definirse así: la falacia de equivocación es el engaño causado en nosotros por la impotencia para distinguir simplemente las diversas razones en un mismo nombre.

De la división de la equivocación

29. Las especies de la equivocación pueden tomarse de dos modos, como parece querer Aristóteles: primero, como especies de la equivocación considerada en cuanto tal; segundo, como especies de la equivocación considerada en cuanto coincide con la anfibología. Pero, ya de un modo, ya del otro, Aristóteles sólo indica tres especies o modos de la equivocación.

De la primera especie

30. La primera especie se da cuando la misma dicción igualmente significa diversas cosas, como el nombre *'can'* significa igualmente al animal marino, a la constelación y al animal que ladra. Y se forma así el paralogismo:

'todo can es capaz de ladrar
pero algún animal marino es can
luego algún animal marino es capaz de ladrar'.

No se sigue, ya que ambas premisas son múltiples, y de un modo son verdaderas, pero de dos modos son falsas, pues en ambas el sentido es triple según la triple significación del nombre *'can'*.

O así:

'todos los que son gramáticos aprenden
pero los que saben son gramáticos
luego los que saben aprenden'.

En este paralogismo la mayor y la conclusión son dobles, porque *'aprender'* es equívoco en cuanto a *entender al que enseña* y a *retener lo que dice el maestro*. Como hay algunos que entienden bien lo que dice su maestro, pero no lo retienen bien, y hay otros que retienen bien lo que dice, pero no lo entienden bien; y se dice que tanto éstos como aquellos aprenden. Y así se equivoca *'aprender'* en cuanto a estas dos cosas.

De la segunda especie

31. La segunda especie o el segundo modo de la equivocación se da cuando una misma dicción significa diversas cosas según algo primario y algo secundario; como el nombre *'conveniente'* significa primariamente *lo bueno,* y secundariamente significa *lo necesario que acaece en los males;* no digo que significa *lo necesario simplemente,* sino *lo necesario que acaece en los males* —como cuando acaece algún mal grande que sólo puede evitarse con un mal menor, entonces ese mal menor se dice necesario con respecto al mal mayor; por lo que no es necesario simplemente, sino que es necesario respecto al mal mayor; por ejemplo, la amputación de alguna parte

del cuerpo es mala, pero es necesaria para que no se corrompa todo el cuerpo—. Y puede formarse así el paralogismo:

'todo lo conveniente es bueno
el mal es conveniente
luego el mal es bueno'.

Ambas premisas son dobles, como resulta manifiesto por lo anteriormente dicho; porque, ya que *'conveniente' significa lo bueno y lo necesario en los males;* en cuanto significa *lo bueno,* la mayor es verdadera, y es falsa en cuanto *'conveniente'* significa *lo necesario en los males.* Y sobre la menor se ha de decir lo inverso.

De manera parecida ocurre aquí:

'todo sano es animal
la orina es sana
luego la orina es animal'.

Ambas premisas son múltiples, como se ha dicho repetidas veces.

32. A esta segunda especie se reduce la equivocación hecha por translación [o metáfora]. Como

'todo lo que ríe, tiene boca
pero el prado ríe
luego el prado tiene boca';

o:

'todo lo que corre, tiene pies
el Sena corre
luego el Sena tiene pies',

porque los verbos *'corre' y 'ríe'* significan de manera primaria *el reír* o *el correr* y de manera secundaria *el florecer* o *el fluir,* pues unos los significan por imposición propia, y los otros por costumbre. De acuerdo con lo cual, en ambos paralogismos las dos premisas son dobles.

33. Y también a esta segunda especie de equivocación se reduce toda multiplicidad de preposiciones. Porque toda preposición importa de manera primaria una relación y de manera secundaria otras; por ejemplo, la preposición *'según'* expresa de manera prima-

ria una relación a la causa formal y de manera secundaria una relación a la causa eficiente. Y puede formarse un paralogismo así:

> *'es un propio de la cualidad el decirse semejante o desemejante según ella misma*
> *pero según la semejanza o la desemejanza algo se dice semejante o desemejante*
> *luego la semejanza y la desemejanza son cualidades',*

lo cual es falso; pues, antes bien, son relaciones. La mayor es doble con la duplicidad mencionada. Y por eso, si la preposición *'según'* expresa causa eficiente, es verdadera, ya que dos cualidades de la misma especie son causa eficiente de la semejanza, porque hacen a sus sujetos semejantes entre sí. Pero si expresa causa formal, es falsa, porque la cualidad no es causa formal de la semejanza misma, sino que la semejanza es su forma, como la blancura lo es de lo blanco, el calor de lo cálido, y la humedad de lo húmedo. Y se ha de decir lo inverso en la menor.

De manera semejante la preposición *'en'* expresa de manera primaria una relación local y de manera secundaria todas las demás, las cuales resultan evidentes según los modos de *estar en* que se distinguieron anteriormente. Y por eso dice Aristóteles, donde distingue esos modos: "de manera simple y propia se dice que una cosa está en otra como en un lugar".

34. Pero se ha de notar que la preposición *'en'* no significa igualmente las demás relaciones distintas de la relación local, sino algunas de manera primaria y otras de manera secundaria. Como se ve aquí:

> *'en cualquier cosa que está la enfermedad, eso es animal*
> *pero en la inadecuación de los humores está la enfermedad*
> *luego la inadecuación de los humores es animal'*

La mayor es doble, porque si la preposición *'en'* expresa ahí la relación propia de la causa material como algo en lo que algo se da, o como relación al sujeto, entonces es verdadera. Pero si expresa la relación propia de la causa eficiente, entonces es falsa. Y hay que decir lo inverso en cuanto a la menor, porque el animal es el sujeto de la enfermedad y la inadecuación de los humores es la causa eficiente de la enfermedad. Y así se toma aquí según diversas relaciones, y de manera primaria significa la relación que se da entre la enfermedad y el sujeto, y de manera secundaria la que se da entre

la enfermedad y su causa eficiente. Porque, así como lo *'sano'* y lo *'enfermo'* se dicen de manera primaria del animal y de manera secundaria de aquello que los produce o los conserva, parecidamente la preposición *'en'* significa de manera primaria la relación de éstos a sus sujetos y de manera secundaria la relación de éstos a aquello que los produce o los conserva.

35. Si se objeta que, puesto que la causa es por naturaleza anterior a su efecto, luego de manera primaria la preposición *'en'* dice relación a la causa eficiente de la salud o la enfermedad y de manera secundaria a su sujeto (lo opuesto de lo cual se decía) —se ha de responder que *'anterior'* [o *'primario'*] se dice de dos modos. En efecto, de un modo se dice en cuanto al causar, y así la causa es por naturaleza anterior al efecto. Pero de otro modo se dice en cuanto a la plenitud y perfección de su especie, y así decimos que lo completo y perfecto es por naturaleza anterior a lo disminuido. Y de este modo hablamos de lo anterior [o primario] en esta segunda especie de la equivocación. Por lo cual, aunque la salud todavía no está en su especie completa cuando está en su causa, sin embargo, cuando está en el animal como en un sujeto, entonces sí está en su especie completa —y por eso de este modo está de manera primaria en el animal y de manera secundaria en su eficiente, o en su causa, porque aquí tiene más de perfección y de especie, y en el otro tiene menos. Y, de manera semejante, la preposición *'en'* significa de manera primaria esta relación y de manera secundaria aquella otra, según se ha dicho.

De la tercera especie

36. La tercera especie de la equivocación surge de la diversa consignificación de la dicción. Como aquí:

> *'todo el que sanaba, está sano*
> *el convaleciente sanaba*
> *luego el convaleciente está sano'.*

La menor y la conclusión son dobles, porque el participio *'convaleciente'* consignifica el tiempo presente y el pretérito imperfecto. Por lo cual, consignifica *convaleciente entonces* y *convaleciente ahora.* Y por eso, si se toma como *convaleciente entonces,* la menor es falsa, porque al mismo tiempo estaría sano y convaleciente, lo cual es falso. Pero si se toma como *convaleciente ahora,* es verdadera,

porque ahora puede estar convaleciente y en aquel entonces podía estar sano. Y lo inverso se debe decir de la conclusión.
De manera semejante, aquí:

'todo el que se levantaba, está de pie
el sedente se levantaba
luego el sedente está de pie';

la menor y la conclusión son dobles, lo mismo que en el paralogismo anterior. Y por eso dice Aristóteles en los Elencos: "pues que el convaleciente haga algo o padezca algo no significan una misma cosa", esto es, si *'convaleciente'*, o cualquier otro participio que dice tiempo presente se junta a un verbo que significa acción o pasión, no significa una misma cosa, por ejemplo en *'el convaleciente corre* o *ve* o *se agrava'* el sentido es: *el ahora convaleciente corre* o *ve* o *se agrava*, o *el antes convaleciente.*

De las tres especies

37. Aristóteles señala estas tres especies o tres modos de la equivocación en los Elencos, el primero poniendo un paralogismo según la equivocación del verbo *'aprender'*, el segundo poniendo otro paralogismo según la equivocación del nombre *'conveniente'*, el tercero poniendo dos paralogismos según la multiplicidad de los participios *'convaleciente'* y *'sedente'*. Y hay además otro modo en el que las consignificaciones se distinguen de los modos comunes de la equivocación y la anfibología, como se verá después.

38. Algunos asignan otra razón de la diversidad y el orden de estos modos de la equivocación, diciendo que en el primer modo la dicción equívoca está en la extremidad mayor, como se ve en el paralogismo hecho según la equivocación del verbo *'aprender';* y en el segundo modo se pone la dicción equívoca en el medio, y en el tercero en la extremidad menor, como se ve en los paralogismos de Aristóteles. Y por eso, ya que la extremidad mayor es anterior al medio, en cuanto mayor que él, y ya que el medio es anterior a la extremidad menor, por eso así se ordenan estos modos.

Pero no creo que Aristóteles se haya referido a esto, porque la división de la equivocación según la extremidad mayor, el medio y la extremidad menor en el paralogismo, no sería división de la equivocación en cuanto tal, sino sólo con respecto o por comparación a otra cosa. Además, la razón de medio, de extremidad mayor y de

extremidad menor le sobrevienen a la dicción porque la dicción misma está a veces en el medio, a veces en la extremidad mayor y a veces en la extremidad menor, independientemente de que signifique una cosa o muchas; luego la división de la equivocación según la razón de extremidad mayor, de extremidad menor y de medio es la división de un sujeto en sus accidentes; luego la división de la equivocación no sería en sus partes subjetivas. Además, sería una división de la equivocación según el accidente y no según ella misma. Lo cual es inconveniente.

39. Y por eso la razón de esta diversidad y de este orden, como lo hemos apuntado, está en que la equivocación se hace de tres modos. Pues el que una dicción signifique muchas cosas, o es por la significación o por la consignificación, ya que una dicción no es signo de más cosas que las de su significación o su consignificación; si lo es por la significación, entonces aquellas cosas que significan, o bien son significadas por la dicción de manera igual o bien son significadas de manera primaria y de manera secundaria; y, si lo hace de manera igual, resulta el primer modo; si de manera primaria y de manera secundaria, resulta el segundo modo; y si por la consignificación, resulta el tercero. Y entonces son tres modos. Y se ordenan de esa manera, porque la razón o definición de la equivocación se cumple mejor donde se significan muchas cosas de manera igual que donde se significa una cosa de manera primaria y otra de manera secundaria; y en estos dos modos se cumple mejor que en el tercero, ya que estos dos modos se dan por parte de la significación, en la que se atiende a la diversidad de las cosas significadas, mientras que el tercero se da por parte de la consignificación, en la que se atiende no a la diversidad de cosas significadas, sino a la diversidad de modos de significar.

DE LA ANFIBOLOGÍA

De la definición de la anfibología

40. La *'anfibología'* se dice de dos modos. Pues unas veces designa el principio del engaño que existe en la oración simplemente tal, a saber, el principio compuesto de un principio motivo y un principio defectivo o del defecto. Y otras veces designa el engaño causado en nosotros por ese principio [o causa]. Y aquí se toma del primer modo.

41. La causa de la apariencia de la anfibología o su principio motivo es la unidad de la misma oración tomada simplemente. Y la causa de la no existencia o el principio del defecto de la anfibología es la diversidad de la misma oración.

42. En efecto, la anfibología es el principio del engaño producido por una oración simplemente la misma y que sin embargo significa muchas cosas. En esta definición se comprenden los dos principios mencionados. Digo *'por una oración simplemente la misma'* para excluir la composición y la división, pues en ellas la oración no es simplemente la misma, sino sólo según algún respecto.

43. Se ha de saber que, así como la *'anfibología'* se dice de dos modos, también la *'falacia de anfibología'* se dice de dos modos. Pues unas veces la *'falacia de anfibología'* designa el mismo principio del engaño, según el cual se ha definido la anfibología, y otras veces designa el engaño causado en nosotros por ese principio. Y esta distinción es general a cualquier falacia.

44. Se dice *'anfibología'* de *'anfi'*, que significa dudoso, y *'bole'*, que significa enunciado —o *'logos'*, que significa discurso—, como si se dijera *enunciado dudoso* o *discurso dudoso.*

De la primera especie

45. Hay tres especies de anfibología. La primera proviene de que la oración significa principalmente muchas cosas. Como *'libro de Aristóteles'*. En efecto, es una frase doble. Pues de un modo *'libro de Aristóteles'* es lo mismo que *libro escrito por Aristóteles* o *hecho por él.* Y de otro modo es lo mismo que *'poseído por Aristóteles'*.

Y se forma así el paralogismo:

> *'todo lo que es de Aristóteles, es poseído por Aristóteles*
> *este libro es de Aristóteles*
> *luego este libro es poseído por Aristóteles'.*

Las dos premisas son dobles con la mencionada duplicidad.

De la segunda especie

46. La segunda especie de la anfibología es la que proviene de la translación de la oración. Y la translación de la oración se da cuando la oración que propiamente significa una cosa se translada a significar otra por virtud de alguna semejanza, como *'arar la playa'* recibe el sentido translaticio de *'perder el trabajo'*.

Y se forma así el paralogismo:

'todo lo que se ara, se surca
la playa se ara
luego la playa se surca'.

La menor es doble, porque *'arar la playa'* propiamente significa *surcar la tierra,* pero translaticiamente significa *perder el trabajo.* Y hay semejanza en que el que ara la playa pierde el trabajo y labora en vano.

De la tercera especie

47. La tercera especie de anfibología proviene de que alguna oración significa muchas cosas y cada una de sus partes —tomada en sí misma— significa una sola, como *'conoce el siglo'*. En efecto, esta oración es doble. Pues significa que alguien conoce el siglo y que el siglo tiene conocimiento de algo. Y por eso la dicción *'siglo'* puede anteponerse al verbo *'conoce'* o ponerse después de él. De manera semejante ocurre aquí: *'lo que alguien ve, eso ve'*, porque la dicción *'eso'* puede posponerse al verbo *'ve'*, puesto en segundo lugar, o puede anteponérsele. Y de manera similar acontece aquí: *'lo que alguien sabe, eso sabe';* la dicción *'eso'* puede posponerse o anteponerse al verbo *'sabe'*, puesto en segundo lugar. Y también aquí: *'vellem me accipere pugnantes'* [oración que se puede traducir de dos maneras: *'quisiera aceptar a los que pelean'* y *'quisiera que los que pelean me aceptaran'*. O, en una frase ambigua: *'quisiera la aceptación de los que pelean'*]; es una oración doble, porque el acusativo *'me'* puede posponerse al verbo *'accipere'* [*'aceptar'*] o anteponérsele; y de manera semejante el acusativo *'pugnantes'* [*'los que pelean'*] puede posponérsele o anteponérsele.

Y se forma así el paralogismo:

'quoscumque volo me accipere, volo ut accipiant me
pugnantes volo me accipere

ergo volo ut pugnantes accipiant me'.

[Lo cual admite dos traducciones:

'a todos los que quiero aceptar, quiero que me acepten
quiero aceptar a los que pelean
luego quiero que los que pelean me acepten',

o también:

'todos los que quiero que me acepten, quiero que me acepten
quiero que los que pelean me acepten
luego quiero que los que pelean me acepten'.]

Las dos premisas son dobles, con la mencionada duplicidad. [Pues tienen dos sentidos: *'todos los que quiero que me acepten, quiero que me acepten'* o *'a todos los que quiero aceptar, quiero que me acepten'* (premisa mayor), y *'quiero que los que pelean me acepten'* o *'quiero aceptar a los que pelean'* (premisa menor).]

De manera semejante aquí:

'quicumque sunt episcopi, sunt homines
isti asini sunt episcopi
ergo isti asini sunt homines'.

[Las premisas mayor y menor admiten dos traducciones, según se tome *'episcopi'* en genitivo singular o en nominativo plural. Si se opta por lo primero, el paralogismo se traduce así:

'todos los que son del obispo, son hombres
estos asnos son del obispo
luego estos asnos son hombres';

si se opta por lo segundo, se traduce así:

'todos los que son obispos, son hombres
estos asnos son obispos
luego estos asnos son hombres'.]

Las dos premisas son dobles, porque la dicción *'episcopi' puede* estar en caso nominativo o en caso genitivo.

48. Que el engaño por la diversidad del caso gramatical produce anfibología, y no equivocación, resulta evidente de que el caso se le da a la dicción para que una dicción se ordene con otra dicción. Luego el engaño por la diversidad del caso es el engaño en cuanto a la ordenación de una dicción a otra dicción; luego pertenece a la

oración; luego no pertenece a la equivocación. Además, que el engaño por la diversidad del caso produce anfibología, y no equivocación, se ve por Aristóteles, quien según la diversidad del caso forma paralogismos de anfibología, y no de equivocación.

De los modos comunes a la equivocación y la anfibología

49. Así como Aristóteles pone en los Elencos, después de la equivocación y la anfibología, los modos comunes a ambas, también nosotros, siguiéndolo a él, después de haber hablado de estos dos lugares [o tópicos] sofísticos, hablaremos de los modos comunes de ambos. Y son tres los modos comunes de la equivocación y la anfiblogía.

El primer modo común a ambos se da cuando la dicción o la oración significan de manera principal muchas cosas. Y se ha de saber que en cuanto que se dice que un hombre significa de manera principal muchas cosas, este primer modo pertenece a la equivocación, como *'pez'* y *'can':* pues ambos nombres significan de manera principal muchas cosas. Y, en cuanto se dice que una oración significa de manera principal muchas cosas, este primer modo pertenece a la anfibología, como se ve en esta oración: *'libro de Aristóteles'*.

El segundo modo común a ambos surge de lo que se dice por costumbre, esto es, cuando se usa una dicción o una oración de manera translaticia. Pero la translación en el nombre pertenece a la equivocación, como el verbo *'reír'* se translada al *florecer,* según quedó manifiesto antes; y la translación en la oración pertenece a la anfibología, como quedó manifiesto en cuanto a la oración *'se ara la playa'*.

El tercer modo común a ambos se da cuando un nombre compuesto significa muchas cosas, pero separado o dividido significa de modo simple, esto es, significa una sola cosa. Tenemos ejemplos de equivocación en los nombres *'inmortal'* e *'incorruptible';* pues de un modo, *'inmortal'* es lo mismo que *lo no potente para morir,* y, de manera semejante, *'incorruptible'* es lo mismo que *lo no potente para corromperse;* pero de otro modo, *'inmortal'* es lo mismo que *lo potente para no morir* e *'incorruptible'* es lo mismo que *lo potente para no corromperse.* Como se ve en Adán. El cual, antes de que pecara era inmortal, esto es, potente para no morir; pues si no hubiera pecado, nunca hubiera muerto; y así era potente para no morir, porque podía ser que no hubiera pecado y así, que no hubiera muerto. Pero no era inmortal según la otra significación, que es *'no potente para morir',* porque entonces se excluiría de él

la posibilidad de morir y de pecar, lo cual no es verdadero. Y esto se reduce a que el nombre *'inmortal'* de un modo priva de la potencia para morir y de otro modo priva del acto de morir, poniendo, sin embargo, la potencia para ese acto. Y de esta manera se dice mejor que de la otra, porque es más clara; sin embargo, ambas son verdaderas y suficientemente redundan en lo mismo. Y ya que esto le viene al nombre de su composición, por eso se dice que compuesto significa muchas cosas, y separado una sola; esto es, si se resuelve en sus partes susceptibles del primer sentido, entonces ninguna de las partes significa muchas cosas, sino una sola.

50. Si se objeta que las partes del nombre nada significan separadas, como se dice al principio del Perihermeneias, se ha de responder que las partes del nombre compuesto se relacionan con el significado que tenían antes de la composición y también se relacionan con el significado del mismo nombre compuesto, significado que se constituye por las intelecciones parciales de las mismas partes. Y, en cuanto al primer significado, las partes del nombre compuesto sí significan; pero, en cuanto al segundo significado, a saber, el que está constituido de los dos anteriores, nada significan separadamente.

51. Se debe notar también que la intelección del nombre compuesto es simple por relación al mismo nombre compuesto que la significa, y así es indivisible. Pero la misma intelección, por relación a las intelecciones parciales de las partes, es divisible, ya que consta de ellas. En cambio, la intelección del nombre simple de ningún modo es divisible. Y por eso es necesario que las partes del nombre compuesto, en cuanto están en su todo, tengan más naturaleza significativa que las partes del nombre simple. Y esto es lo que dice Aristóteles al principio del Perihermeneias, a saber, que en los nombres simples la parte no es significativa de ningún modo, y que en los nombres compuestos ciertamente quiere significar, pero no pertenece a nada de naturaleza separada e independiente, es decir, no pertenece a ninguna intelección discreta, y esto por cuanto está en su todo.

52. Hay un ejemplo de anfibología en esta oración: *'conoce el siglo'*, porque, dado que ninguna de las dos dicciones *'conoce'* y *'siglo'* significan muchas cosas, sin embargo, la oración constituida por ellas significa muchas cosas, como quedó claro en el tercer modo de la anfibología. Y, así, compuesta significa muchas cosas, pero separada sólo una en cuanto a la anfibología.

Dudas

53. Para mayor evidencia de los tres modos mencionados, pueden discutirse algunas dudas. Primeramente, se puede poner en duda que Aristóteles haya efectuado correctamente la división en estos tres modos. Porque toda división correcta se hace por opuestos; pero la división de estos tres modos no se hace por opuestos; luego la división de estos tres modos no es una división correcta. Y es un silogismo en el cuarto modo de la segunda figura. La mayor resulta clara porque *'opuesto'* se toma en ella de manera común con relación a los opuestos según cualquier género de oposición y con relación a los disparatados. La menor resulta clara porque el primer modo de la equivocación resulta de que el nombre significa muchas cosas de manera principal; pero el nombre que se toma en el tercer modo de la equivocación, como *'inmortal'*, significa muchas cosas de manera principal; luego el tercer modo de la equivocación se contiene en el primero; pero ninguno de los disparatados o de los verdaderamente opuestos se contiene en el otro; luego la división de estos tres modos no se hace por opuestos. Y tal es la menor.

Pero se debe responder que esta división es correcta y que se hace por opuestos. Y el silogismo aducido en contra es bueno, pero la menor es falsa. Además, a lo que se objeta al probarla, se debe decir que significar muchas cosas de manera principal se da en el nombre por dos causas. Una de las cuales es la imposición del nombre según convención, y la otra es la composición del nombre mismo. Y la primera de estas causas pertenece al primer modo, pero la segunda pertenece al tercero. Por lo cual, aunque *'nmortal'* significa muchas cosas de manera principal, esto no resulta de la imposición según convención a esto o a lo otro, sino de la naturaleza de su composición, a saber, de que la preposición *'in'* puede privar sólo del acto de morir, o de la potencia que antecede a tal acto, y así, por consiguiente, puede privar del mismo acto. Por lo cual, el que signifique muchas cosas no le viene del que lo impone según convención.

Si se objeta que todo nombre significa según convención, luego también éste, —se debe responder que el nombre *'inmortal'*, y casi todos los nombres compuestos, de un modo significan por convención, y de otro modo como por necesidad. Ya que, en cuanto a la causa remota, todos los nombres significan por convención; pero en cuanto a la causa próxima, hay en ellos necesidad de significar. Por ejemplo, el principio de que estas dos dicciones: *'portar'* y *'estandarte'* se compusieran entre sí, fue la voluntad; pero cuando

resulta un nombre compuesto de ellas, como *'portaestandarte'*, ya es necesario que tenga un significado determinado. Por lo cual, en el nombre *'portaestandarte'*, la causa próxima de su significación es la composición, y la voluntad de la composición es la causa remota. Y así, en cuanto a la causa remota significa por la voluntad, pero en cuanto a la causa próxima, que es su composición, significa por necesidad. En cambio, en los nombres simples la voluntad es la causa próxima, como en el nombre *'estandarte'*.

Y de manera completamente semejante ocurre en los nombres equívocos, porque en los simples la voluntad del que los impone es la causa eficiente próxima de que signifiquen muchas cosas de manera principal, como en el nombre *'can'*. En cambio, en los nombres equívocos que son compuestos, la misma composición es la causa próxima de que signifiquen muchas cosas y la voluntad de tal composición es la causa remota. Por lo cual, ya que se distinguen estos modos según las causas próximas, y no según las remotas, resulta patente que estos tres modos son opuestos, y que uno no se contiene en el otro. También de esto resulta patente cómo en el tercer modo el nombre significa muchas cosas de manera principal según la convención y cómo las significa según la necesidad.

54. Además, puesto que Aristóteles en el primer modo pone un ejemplo de equivocación y no de anfibología, en el tercer modo lo hace a la inversa, y en el segundo modo no pone ejemplo de ninguna, se sigue que no manifiesta bien estos modos.

A lo cual se ha de responder que el significar muchas cosas de manera principal conviene de manera más primaria al nombre que a la oración, y por eso se da de manera más primaria en la equivocación que en la anfibología. Y por eso en el primer modo da un ejemplo de equivocación, y no de anfibología, para significar con ello que ese modo conviene de manera más primaria a la equivocación que a la anfibología. Y procede a la inversa en cuanto al tercer modo, porque el significar como compuesto muchas cosas y el significar como separado una sola convienen de manera primaria a la oración y de manera secundaria al nombre; pues las partes de la oración, cuando están en su todo, no sólo constituyen el significado de la oración, sino que además cada una en sí misma conserva su propio significado discreto y separado del significado de la otra. Pero en el nombre compuesto no ocurre el que cada una de sus partes de por sí, en cuanto está en el mismo nombre compuesto, conserve un significado discreto y separado del significado de la otra, —sino que ocurre al modo como se ha dicho antes en la división de los modos. Y por eso en el tercer modo da un ejemplo de

anfibología, y no de equivocación, para significar con esto que el tercer modo conviene de manera más primaria a la anfibología que a la equivocación. Y en el segundo modo no da ejemplo ni de equivocación ni de anfibología, porque, aun cuando la translación se realiza en ambas, sin embargo, no se hace en ellas del mismo modo. Y por eso no da ejemplo de ninguna, porque en la ciencia sólo se deben determinar aquellas cosas que se dan en todos los casos.

O se debe responder, y de manera mejor, que se llama significación propia de la dicción la que comúnmente recibe por el uso. De acuerdo con ello, lo que una dicción significa sólo de manera translaticia, cuando es sancionado por el uso, se significará propiamente; y entonces será una dicción equívoca perteneciente al primer modo de la equivocación. Y, ya que acontece que la significación que no es propia, sino translaticia, se hace después propia por virtud del uso frecuente, por eso [Aristóteles] no debía poner ejemplo alguno en el segundo modo, puesto que no se debe determinar en el arte sino lo que siempre permanece igual.

55. Además, todavía parece que no se ha hecho correctamente la división de estos modos, porque la equivocación debida a la consignificación no se contiene en ninguno de estos tres modos. Lo cual resulta patente por inducción en cualquiera de ellos, ya que la dicción no significa sus accidentes ni de manera principal, ni de manera translaticia. Y así la equivocación por la consignificación no se encuentra en el primer modo, ni en el segundo, ni tampoco en el tercero, pues el tercer modo de la equivocación es el que contiene la equivocación que se da sólo en los nombres compuestos, mientras que la equivocación por la consignificación no se da sólo en los compuestos, sino también en los simples.

Se ha de responder a esto que la significación principal de una misma dicción se opone a dos cosas, porque se opone a la consignificación y se opone a la significación translaticia. De donde se sigue que, cuando se opone a la primera, la excluye; y, cuando se opone a la segunda, la excluye. De donde se sigue que aquí se toma el significar muchas cosas en cuanto se opone a la significación translaticia; y de este modo no excluye la consignificación. De donde se sigue que aquí se llama propiamente significación principal a todo lo que se significa por la dicción según el uso común, de modo que la causa próxima sea la voluntad. De donde se sigue que cuando digo *'según el uso común'*, se excluye el segundo modo; y por el hecho de que la voluntad es la causa próxima de su significación, se excluye el tercer modo. De donde se sigue que la equivocación por la consignificación se contiene en el primer modo, ya que según

el uso común los accidentes se representan por la dicción y por voluntad, pues el que impuso la dicción para significar una cosa determinada, al mismo tiempo la impuso para significar en tal género y en tal número, como el nombre *'piedra'* al mismo tiempo se impuso para significar tal cosa y bajo tales accidentes.

56. Además, se pregunta por qué el engaño que surge de ciertos accidentes produce equivocación, como en la dicción *'convaleciente'*, y el engaño que surge de otros accidentes produce anfibología, como el engaño por la diversidad del caso.

Solución: Algunas accidentes acompañan a la dicción no de manera absoluta, sino en cuanto es ordenable con otra dicción, como el caso, porque el caso acaece al nombre en cuanto el hacer o el padecer surgen del nombre, como el caso recto, o en cuanto el hacer o el padecer pasan al nombre, como en los oblicuos, y de manera semejante el caso acaece al nombre en relación al verbo. Por lo cual, es un accidente respectivo —pues es la disposición de la substancia con respecto al acto—; y por tales accidentes se ordenan las dicciones entre sí. De lo cual se sigue que se expresa mal cuando se dice *'hominis currit'* [*'del hombre corre'*], porque no hay ahí el caso debido; y el engaño por tales accidentes es un engaño en la ordenación de las dicciones, y así es un engaño en la oración; y por eso habrá ahí anfibología y no equivocación. Pero hay otros accidentes absolutos que acompañan a la dicción en cuanto tal, como el tiempo. Y por tales accidentes no se ordenan las dicciones entre sí, porque se dice igualmente bien *'el hombre corre'*, *'el hombre corrió'*, *'el hombre correrá'*; *'veo al hombre'*, *'vi al hombre'*, *'veré al hombre'*. Por lo cual, aunque varíe el tiempo, siempre permanece igual la construcción del nombre con el verbo, en la parte anterior o en la parte posterior, y por eso no se construye mediante el tiempo con lo pospuesto ni con lo antepuesto. Según eso, el engaño por tales accidentes no es de la oración, sino de la dicción; y así hay ahí equivocación, no anfibología. Luego, brevemente, se debe responder que el engaño por los accidentes que son absolutos produce equivocación, pero el engaño por los accidentes que son respectivos produce anfibología.

DE LA COMPOSICIÓN Y LA DIVISIÓN

Del múltiple potencial

57. La composición, la división y el acento producen, según el Comentador [Averroes], un múltiple potencial, como se dijo antes.

El múltiple potencial se da cuando la misma dicción u oración significa diversas cosas según diversas perfecciones [gramaticales]. Por ejemplo, el verbo *'pendere'*, ya que pertenece tanto a la segunda conjugación [y entonces se traduce como *'colgar'*] como a la tercera [y entonces se traduce como *'juzgar'*], según cada una de ellas tiene diversas perfecciones, porque así son dos verbos diferentes en especie. Por lo cual, es necesario que tenga diversas perfecciones; sin embargo, es el mismo verbo según la materia, pues tiene las mismas letras y sílabas. Y de esta manera hay ahí identidad material y diversidad de perfección, y, según la diversidad de perfección, hay diversidad de significados. De manera semejante ocurre en la oración: cuando es una oración compuesta tiene una perfección, y cuando es dividida tiene otra. Por ejemplo esta oración: *'dos y tres son cinco'*, cuando es compuesta, es categórica y de sujeto copulado; pero cuando es dividida, así: *'dos son cinco y tres son cinco'*, entonces es copulativa. Y es manifiesto que la proposición categórica y la proposición copulativa tienen diversas perfecciones.

Y de manera semejante, en toda oración, según se tome como compuesta o como dividida, siempre se encuentra alguna diversidad por parte de la perfección, y, por lo mismo, diversidad de significados. Y ya que en las oraciones es posible transmutar la dicción o la misma oración de una perfección a otra, y, por esta posibilidad se encuentra diversidad de significados, por eso se llama múltiple potencial. Pero en la equivocación y en la anfibología, puesto que la dicción o la oración, permaneciendo siempre bajo la misma perfección, significa diversas cosas, por eso se dice que ahí hay múltiple actual, porque es múltiple según el mismo acto o según la misma perfección; pues la perfección se llama acto.

Objeciones

58. Pero, en contra de lo dicho, se objeta que esta oración: *'el pan come el can'* [*'panem comedere canem'*] es diversa según que el acusativo *'pan'* [*'panem'*] se posponga al verbo *'comer'*, y según que ese mismo acusativo se anteponga a ese mismo verbo;— pero no es diversa según la materia, porque consta de las mismas letras, sílabas y dicciones; luego es la misma oración según la materia. Luego, ya que simplemente es diversa, entonces conviene que la oración sea diversa según la especie. Y según esto significa diversas cosas. Luego la oración *'el pan come el can'*, siendo la misma según la materia y diversa según las diversas perfecciones, significa diversas cosas. Luego ahí hay múltiple potencial, puesto que le conviene la definición

del múltiple potencial establecida anteriormente. Y, así, ya que no hay ahí sino anfibología, entonces la anfibología produce múltiple potencial. Lo cual va en contra de lo que se dijo.

A esto se debe responder que en la oración *'el pan come el can'* no hay un múltiple potencial, sino precisamente actual, pues siempre es la misma oración según la especie, como quedó claro antes. Y a lo que se objeta: que es diversa según la especie, ya que es la misma según la materia —por constar de las mismas letras, sílabas y dicciones—, se debe responder que la identidad y la diversidad se dan en la oración de muchas maneras; porque la identidad en la oración es doble, a saber, identidad de perfección e identidad material. Y estas dos identidades se dan en la oración *'el hombre corre'*, porque se da en ella una misma perfección —y, así, en ella hay identidad de perfección—, y porque consta de las mismas letras, sílabas y dicciones que tienen siempre la misma ordenación material; y, así, en ella existe identidad material.

59. Además, *'la diversidad de la oración'* se dice también de muchos modos. Pues de un modo se dice según la especie —por ejemplo, esta oración: *'dos y tres son cinco'* es diversa en especie de esta otra: *'dos son cinco y tres son cinco'*—, y de otro modo se dice según la diversidad material. Y esta última de dos modos, pues puede serlo o porque consta de distintas letras, sílabas y dicciones, como en *'Sócrates corre y Platón discute'*, o porque consta de las mismas letras, sílabas y dicciones, pero dispuestas en diferente orden. Y esto último, a su vez, de dos modos; porque de un modo es la oración que consta de las mismas dicciones ordenadas a la misma perfección; y de otro modo es la diversidad de la oración según la materia en cuanto que sus dicciones están diferentemente ordenadas a perfecciones diversas. Y de este último modo la oración es diversa según la composición y la división. En cambio, del penúltimo modo la oración es diversa según la anfibología. Por ejemplo, esta oración: *'el pan come el can'*, cualquiera que sea el acusativo que se posponga o anteponga [al verbo], siempre es la misma según su perfección, porque esta oración se perfecciona por la desinencia que ahí existe, aunque sea una desinencia infinitiva. Así como la oración indicativa se perfecciona por su propia desinencia, y la imperativa por su propia desinencia, de manera semejante también esta oración infinitiva a su modo se perfecciona por una desinencia infinitiva, aun cuando no sea una oración perfecta de modo simple. De donde se sigue que esa oración es la misma según la especie y es diversa según la materia, dependiendo de que uno de los acusativos se posponga o se anteponga; y lo mismo las demás.

Y esto puede manifestarse por un símil natural. En efecto, este hombre que ahora es niño y después joven o anciano, siempre es el mismo hombre; a pesar de que no sean las mismas, sino diversas, su corpulencia y su delgadez, porque a veces es grueso y a veces delgado; sin embargo, siempre es el mismo hombre; y, así, en él cambian las partes materiales, pero la especie humana siempre es la misma; y, así, en él hay diversidad material e identidad en especie. —De manera semejante, en esta oración *'el pan come el can'*, hay diversidad material según el modo dicho, pero identidad en especie.

60. Además, si se pregunta, en cuanto a la anfibología, si las oraciones participan de manera igual de la identidad de la oración, se debe responder que de un modo sí y de otro modo no, porque la identidad de la oración es doble, como quedó claro por lo dicho: una material y otra según la especie. Hablando de la identidad según la materia, hay dos tipos de oración anfibológica: una que siempre es la misma, como *'libro de Aristóteles'*; y otra que es diversa, como toda oración que es anfibológica a causa de que una dicción en un caso gramatical determinado puede posponerse o anteponerse al mismo verbo. Pero, hablando de la identidad según la especie, toda oración anfibológica es igualmente la misma, ya que no tiene en sus partes ninguna diversidad según la especie, pues cada oración de suyo tiene su propia perfección, por la cual es siempre perfeccionada. Y por eso cada oración anfibológica es simplemente la misma de suyo con identidad según la especie.

De la composición

61. Habiendo tratado de esto, hay que hablar especialmente de la composición. Pero antes hay que ver cuándo una oración se dice compuesta y cuándo dividida. Así, pues, se debe saber que una oración no puede ser compuesta o dividida a menos que tenga la posibilidad de una disposición diversa según la cual puedan ordenarse sus partes de modo diverso. Y por eso, cuando las dicciones se ordenan según el sitio más debido en la oración, entonces la oración se dice compuesta. Pero si se apartan de ese sitio y se ponen en un sitio menos debido, entonces la oración es dividida. Por ejemplo, esta oración: *'todo lo que vive siempre existe'* puede ser compuesta o dividida. Pues cuando *'todo lo que vive'* es sujeto en ella y el verbo *'existe'* es el predicado, entonces el verbo *'existe'* es el principal en ella, y el verbo *'vive'*, dado que está implicado en el sujeto, no es el principal en ella.

Prueba: El verbo es lo que consignifica el tiempo y siempre es la nota de aquellas cosas que se predican de otras. Luego el verbo que se predica en acto, participa en acto de la razón de verbo tomada simplemente; y el que no se predica en acto, no participa de la razón de verbo tomada simplemente. Luego, cuando el verbo *'existe'* se predica en acto, entonces participará en acto de la razón de verbo tomada simplemente, y cuando el verbo *'vive'* no se predique en acto, sino que se implique con su sujeto, lo cual va contra la naturaleza del verbo en cuanto verbo, entonces no participará en acto de la razón de verbo tomada simplemente, aunque ambos sean verbos simplemente según el hábito, porque ambos tienen en sí la aptitud para ser predicados. Y, así, ambos son verbos simplemente por el hábito, pero no son verbos en acto simplemente. Y, así, uno es principal y el otro no, según se dijo. Luego, ya que el adverbio por su naturaleza determina al verbo, determinará más correctamente al verbo más principal que al menos principal, y de esta manera se coloca en el sitio más debido. Y por eso, cuando la dicción *'siempre'* determina al verbo *'existe'*, entonces es una oración compuesta, así: *'todo lo que vive, siempre existe'*; y si se aparta de él, será dividida, así: *'todo lo que vive siempre, existe'*. Y de manera semejante hay que entender todas las demás dicciones puestas ahí según su naturaleza.

62. Parecidamente en esta oración: *'ego posui te servum entem liberum'* [*'yo te puse siervo, siendo libre'* o también *'yo te puse libre, siendo siervo'*]. Porque, ya que los signos, en cuanto signos, deben tener conveniencia y diferencia por razón de sus significados —pues las dicciones son signos de las cosas—, si las cosas se pueden ordenar de manera diferente y los signos o dicciones de manera semejante, entonces, cuando la ordenación de las cosas es la más conveniente, también la de los signos será la más conveniente; y cuando la ordenación de las cosas es menos conveniente, también la de las dicciones será menos conveniente. Y, puesto que es un estado más conveniente a la misma naturaleza humana pasar de la servidumbre a la libetrad que de la libertad caer a la servidumbre, por eso se construye más convenientemente el participio *'entem'* [*'siendo'*] con el nombre adjetivo *'siervo'* que con el nombre adjetivo *'libre'*. Y así es compuesta la oración, y tiene este sentido: *'a ti, siendo siervo, te puse libre'*, esto es: *de ti, un siervo, hice un libre*. Pero a la inversa es dividida, y tiene este sentido: *'a ti, siendo libre, te reduje a siervo'*, esto es: *de ti, un libre, hice un siervo*.

63. Y nótese que Aristóteles pone esta oración entre los paralogismos de la división. Y nótese también que dondequiera que hay

composición, o división, o acento, no siempre es necesario que la oración sea verdadera de un modo y falsa de otro, porque puede ser que en ambos sentidos sea falsa o que en ambos sentidos sea verdadera. Como *'tango percussum manu'* [*'toco al golpeado con la mano'* o también *'toco con la mano al golpeado'*]; dado el caso que alguien haya sido golpeado con la mano, y yo lo toque con la mano, entonces la primera es doble, porque el ablativo *'manu'* [*'con la mano'*] puede determinar al verbo *'toco'* o al participio *'golpeado'*; y es verdadero en ambos sentidos. Pero *'tango baculo percussum'* [*'toco con el báculo al que ha sido golpeado'* o también *'toco al que ha sido golpeado con el báculo'*] es falso de ambos modos, permaneciendo la misma posición. De manera semejante ocurre en la equivocación. Pues esta oración: *'todo can es substancia'*, tiene tres sentidos y en cualquiera de ellos es verdadera; pero ésta: *'todo can es blancura'* es falsa en cualquiera de ellos. Y de manera semejante ocurre en la anfibología.

De esto resulta patente que 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.

De las causas de esta falacia

64. La causa de la apariencia o el principio motivo de la composición es la unidad de la oración según la especie, originada por la composición. Y digo que es originada por la composición, porque de que la oración es compuesta de una manera determinada o dividida de una manera determinada, tiene diversa especie y también tiene verdad de manera diferente. Y el principio del defecto de la composición es la posibilidad de diversos significados por parte de la misma oración. Y digo esto porque aun cuando la oración sea compuesta, y así esté bajo una especie en la misma composición, sin embargo, es posible que esté en otra especie o en otra perfección distintas de las que puede tener por la división; y por esto hay en ella la posibilidad de diversos significados. Y todo esto resultó evidente en la oración: *'todo lo que vive siempre existe'*. De donde la posibilidad que tiene la oración de pertenecer a diversas especies, que es por parte de la voz, se ordena a la posibilidad de diversos significados, que es por parte de la cosa.

65. Pero algunos dicen que la causa de la apariencia de la composición es la composición misma, y que la causa de la no existencia es la división de la misma oración. Y otros dicen que la causa de la apariencia de la composición es la verdad de la oración compuesta, y que la causa de la no existencia es la falsedad de la misma oración dividida, porque dicen que la verdad de la oración compuesta mueve a creer la verdad de la misma oración cuando es dividida, ya que siempre el principio motivo hace creer lo opuesto del principio del defecto.

66. Pero que éstos distinguen mal los principios de este lugar sofístico se ve primeramente en que todas las falacias en la dicción [o lingüísticas] difieren de las falacias de fuera de la dicción [o extralingüísticas] en que las primeras tienen su principio motivo por parte de la voz o por parte del signo y tienen su principio de defecto por parte de las cosas; en cambio, las falacias de fuera de la dirección tienen ambos principios por parte de la cosa. Luego la primera opinión de estos autores no se puede sostener, porque coloca ambos principios por parte de la voz o del signo. En efecto, la composición o la división de la misma oración se toma por parte de la voz o del signo.

Además, nada mueve sino hacia su semejante, sea simplemente o en parte. Y por eso no es posible que uno de los contrarios mueva hacia el otro. Luego tampoco la composición mueve hacia la división, o a la inversa. Por la primera razón se ve la falsedad de la segunda opinión, que coloca ambos principios de la composición por parte de la cosa, siendo que la verdad sólo se da en la oración por parte de la cosa.

Además, en la equivocación el principio motivo se toma de la unidad de la dicción, y el principio del defecto por parte de las cosas significadas. Y del mismo modo en la anfibología y de manera semejante en el acento y en la figura de dicción, como se verá después. Luego conviene que se haga de manera semejante en la composición; y no serán seis [las falacias] en la dicción, siendo que Aristóteles enseña lo opuesto, tanto por inducción como por silogismo. Luego conviene poner el principio motivo de la composición por parte de la voz y su principio de defecto por parte de la cosa.

67. Y por eso dijimos que el principio motivo de la composición es la unidad de la oración según su especie causada por la composición, y que el principio del defecto es la posibilidad de diversos significados por parte de la misma oración. Pues la unidad de la oración compuesta mueve a creer que tiene un significado sin

la posibilidad de otro significado. Y así el principio motivo mueve a lo opuesto del principio del defecto, como también lo hace en los demás lugares [o tópicos] sofísticos.

De sus modos

68. Se pueden asignar dos modos de composición, a los que parece referirse Aristóteles en el capítulo de la composición.

Del primer modo

El primer modo proviene de que alguna expresión puede posponerse a un verbo, sea por toda ella o por alguna parte suya, como aquí: *'sedentem ambulare est possibile'* [*'al que está sentado, el caminar le es posible'*]. Y se forma así el paralogismo:

> *'quemcumque ambulare est possibile, contingit quod ipse ambulet*
> *sed sedentem ambulare est possibile*
> *ergo contingit quod sedens ambulet'*
> [*'a cualquiera que le es posible caminar le acontece que camine*
> *pero al que está sentado el caminar le es posible*
> *luego acontece que el que está sentado camine'*].

La menor es doble, porque si la expresión *'sedentem ambulare'* [*'al que está sentado el caminar'*] se pone como sujeto del predicado *'es posible'*, así nos da un sentido. Y en ese sentido la oración es falsa, porque entonces se conjugan actos opuestos, a saber, *'caminar'* y *'estar sentado'*; lo cual es falso, como es falsa ésta: *'el que está sentado camina'*. Pero si esa expresión se pospone a ese sujeto en cuanto a una parte suya, a saber, en cuanto al sujeto de la misma expresión, entonces nos da este sentido: *'el que está sentado tiene en sí la potencia para caminar'*; y en este sentido la menor es verdadera. Y de manera semejante hay que distinguir esta oración: *'al que no le es posible el escribir le es posible'*. Y se forma el paralogismo de manera semejante al anterior. Y estas oraciones y otras semejantes son compuestas, en cuanto que todo el dicho[1] se pospone en cuanto tal, y son divididas cuando el dicho se pospone en parte.

[1] El *dicho* de una proposición modal es su contenido, puesto como sujeto, aparte del functor u operador modal, puesto como predicado. Se obtiene, así, una expresión modal *de dicto* (a diferencia de una expresión modal *de re*).

porque atribuye mejor el predicado a todo el dicho que a una de sus partes, aunque siempre se posponga el dicho.

69. De donde se sigue que en nada afecta lo que algunos objetan, diciendo que, si es verdadero —del modo aludido— que la posibilidad de caminar a veces se atribuye a todo el dicho, y a veces a una de sus partes, a saber, la expresión *'al que está sentado'*, en consecuencia este acusativo: *'al que está sentado'*, se pospone a la expresión: *'al que está sentado le es posible caminar'*; pero esto es inconveniente, porque la oración sería incongruente; pues el acusativo no puede posponerse a un verbo en tercera persona. Luego la distinción anterior es nula.

Pero, de acuerdo a lo que hemos dicho, la solución es fácil, porque siempre se pospone todo el dicho a ese verbo en tercera persona, pero a veces en cuanto tal —y entonces la posibilidad recae sobre todo el dicho—, y a veces en cuanto a una de sus partes, a saber, en cuanto al sujeto del dicho, y entonces la posibilidad recae sobre el sujeto del mismo dicho, a saber, sobre la expresión *'al que está sentado'*.

70. Otros distinguen estas oraciones diciendo que el participio *'sedentem' ['al que está sentado']*, o *'scribentem' ['al que escribe']*, importa concomitancia, como quiere Prisciano, porque el participio se ha dispuesto para que diga concomitancia respecto al verbo, como *'sedens lego'* [*'estando sentado, leo'*]. Y esta circunstancia se explicita por las dicciones *'mientras'* o *'cuando'*, así: *mientras estoy sentado, leo'*, o *'cuando estoy sentado, leo'*. En consecuencia, dicen que tales oraciones son dobles, porque la concomitancia importada por el participio *'sedentem'* [*'al que está sentado'*] puede ser significada con respecto al verbo *'caminar'* —y entonces el sentido de *'al que está sentado le es posible caminar'* es éste: *'mientras estoy sentado, me es posible caminar'*; lo cual es falso—; o puede denotarse la concomitancia con respecto al predicado; y entonces el sentido de *'al que está sentado le es posible caminar'* es éste: *'mientras está sentado, tiene potencia para caminar después'*; y esto es verdadero.

Pero esta distinción se reduce a la anterior, ya que cuando se denota la concomitancia con respecto al verbo *'caminar'*, entonces se establece la posibilidad en cuanto a todo el dicho, y así es falsa; pero cuando se denota la concomitancia con respecto al predicado, entonces se establece la posibilidad en cuanto al sujeto del dicho, y así es verdadera.

71. Estas oraciones también suelen llamarse *de cosa* y *de dicho*, Y se llaman *de dicho* cuando se pospone el dicho completo. Pero cuando se pospone el dicho por una de sus partes, se llaman *de cosa*. Y llaman cosa al sujeto del mismo dicho; pero el sujeto del dicho no es el dicho mismo. De donde, aunque el dicho sea una cosa, sin embargo, no es cosa según como ellos toman *'cosa'* aquí.

Del segundo modo

72. El segundo modo de la composición proviene de que alguna dicción puesta en la oración puede ser una determinación de diversas cosas. Como aquí. *'las letras que sabes ahora aprenderlas es posible'*, porque el adverbio *'ahora'* puede determinar al verbo *'aprender'*; —y así es falsa, porque las letras que sabes no es posible que ahora las aprendas; porque si aprendes algo, es que lo ignoras; pues, como quiere Aristóteles: "todo el que aprende, ignora"—; o puede determinar al predicado *'es posible'*; y así es verdadera, porque las letras que sabes es posible aprenderlas ahora otra vez. Pues puedes haberlas olvidado y así ahora en el presente tienes la potencia de aprenderlas.

De manera semejante ocurre aquí: *'quod unum solum potest ferre, plura potest ferre'* [*lo que uno solo puede cargar, muchas cosas puede cargar'*]. Y se forma el paralogismo así:

quod unum solum potest ferre, plura potest ferre
sed quod non potest plura ferre, potest unum solum ferre
ergo quod non potest ferre plura, potest ferre plura'.
[*el que sólo puede cargar una cosa, puede cargar muchas cosas*
pero el que no puede cargar muchas cosas, sólo puede cargar una cosa
luego el que no puede cargar muchas cosas, puede cargar muchas cosas', o también:
'el que puede sólo cargar una cosa, puede cargar muchas cosas
pero el que no puede cargar muchas cosas, puede sólo cargar una cosa
luego el que no puede cargar muchas cosas, puede cargar muchas cosas'].

La mayor es doble, porque si la dicción *'solum'* [*'sólo'* o *'solo'*, *'sola'*] determina al verbo *'puede'*, es falsa, y el sentido es: *'el que sólo puede cargar* etc.', esto es: *'el que sólo puede cargar una cosa y no puede cargar muchas cosas'*, porque si sólo puede cargar una,

luego no puede cargar muchas. Pero si la dicción *'sólo'* determina al verbo cargar, es verdadera; y el sentido es: *'el que puede sólo cargar una cosa, puede cargar muchas cosas'*, esto es: *'el que tiene potencia para cargar una sola cosa, puede cargar muchas cosas'*; porque todo el que puede cargar muchas cosas, también tiene potencia para cargar una sola. Como la nave puede cargar diez hombres, y puede cargar uno solo; y así ella tiene potencia para cargar una sola cosa y puede cargar muchas. Luego, el que puede cargar una sola cosa, puede cargar muchas.

73. De qué manera hay múltiple potencial en la oración, ya sea ésta compuesta o dividida, y cuándo la oración debe llamarse compuesta y cuándo dividida, quedó claro por lo anteriormente dicho. Queda todavía por hablar de los principios o causas y de los modos de la división.

De la división

74. El principio motivo o la causa de la apariencia de la división es la unidad de la oración, según su especie, causada por la división; porque tiene una especie cuando es dividida y otra cuando es compuesta. El principio del defecto o la causa de la no existencia de la división es la posibilidad de diversos significados en la substancia de la oración dividida. Y digo esto porque, aunque la oración, de ese modo en que es dividida tiene un significado, sin embargo, su substancia tiene posibilidad para la composición, y así tiene posibilidad para otro significado.

Del primer modo

75. Los modos de la división son dos. El primer modo proviene de que alguna dicción puede conjuntar términos o puede conjuntar proposiciones. Y esto de dos modos, a saber, copulando o desuniendo: pues conjuntar es común al copular o al desunir, como la conjunción es común a la conjunción copulativa, y a la conjunción disyuntiva, y a las otras conjunciones; pues es el género de todas ellas. Por lo cual, conjuntar términos o proposiciones es algo común a ambas, a saber, copularlas o desunirlas. Y de esto proviene el primer modo. Como *'cinco son dos y tres'*. Y se forma así el paralogismo:

'todos los que son dos y tres, son tres
pero cinco y son dos y tres
luego cinco son tres'.

La menor es doble. Pues puede ser dividida, y entonces el sentido es: *cinco son dos y cinco son tres* y así es copulativa. O puede ser compuesta, y el sentido es: *cinco son dos y tres,* de modo que sea de predicado copulado; y entonces es copulación de términos. De manera semejante la mayor es doble. Y parecidamente aquí: *'cinco son pares e impares'.*

Y, distinguiendo, así:

'todo animal es racional o irracional
pero no todo animal es racional
luego todo animal es irracional'.

La mayor es doble, porque puede ser dividida, y entonces el sentido es: *todo animal es racional o todo animal es irracional,* y así es disyuntiva y es una disyunción de proposiciones. O puede ser compuesta, y entonces el sentido es: *todo animal es racional o irracional,* y así es de predicado disyunto. Y así es disyunción de términos. Y de ese modo tales oraciones se dicen compuestas, porque la conjunción es primariamente disyuntiva de partes de la oración y secundariamente lo es de oraciones.

De manera semejante ocurre en estas proposiciones: *'todo animal está sano o enfermo', 'toda línea es recta o curva', 'todo número es par o impar', 'toda substancia es corpórea o incorpórea'.*

Del segundo modo

76. El segundo modo de la división proviene de que algo, según el caso gramatical o según alguna otra determinación, puede ordenarse con diversas dicciones, como aquí: *'tú ves al golpeado con los ojos'.* Y se hace el paralogismo así:

'con lo que tú ves a este golpeado, con eso ha sido golpeado
pero tú ves a este golpeado con el ojo, o con los ojos
luego éste ha sido golpeado con el ojo, o con los ojos'.

La menor es doble, porque la expresión declinada en caso ablativo: *'con los ojos'* puede ordenarse con el verbo *'ves'* y entonces significa el órgano de la vista; y el sentido es éste: *tú ves con el ojo al que ha sido golpeado;* y entonces es compuesta, porque ya que la de-

terminación de ese ablativo es un acto, y el acto es más propio del verbo que del participio, por eso de manera primaria debe determinar al verbo y de manera secundaria al participio. O puede ordenarse con el participio *'golpeado'*, y entonces significa un instrumento para golpear, y así es dividido; y el sentido es: *tú ves al que fue golpeado con los ojos.*

De manera semejante ocurre en éstas: *'yo te puse siervo siendo libre'* y *'quinquaginta virorum centum reliquit divus Achilles'* [que se puede traducir como *'de cincuenta hombres, dejó cien el divino Aquiles'*, o: *'de cien hombres, dejó cincuenta el divino Aquiles'*].

Asimismo, *'tu scis tantum tres homines currere'* [que se puede traducir como *'tú sólo sabes que tres hombres corren'* o como *'tú sabes que sólo tres hombres corren'*], dado el caso de que corran seis, pero tú sólo sepas que lo hacen tres;

> *'pero todo lo que se sabe es verdadero*
> *luego sólo que tres hombres corren es verdadero'.*

La primera es doble, porque el adverbio *'sólo'* puede determinar al verbo *'sabes'*, y así es compuesta y verdadera; o al verbo *'corren'*, y así es dividida y falsa.

Y también: *'tú eres nacido hoy'* [*'tú es hodie natus'*]. Prueba: Tú eres hoy; luego eres nacido o no eres nacido; pero no eres no nacido; luego eres nacido; luego tú eres nacido hoy. La primera es doble, porque el adverbio *'hoy'* puede determinar al verbo *'eres'*, y así es compuesta y verdadera; o el participio *'nacido'*, y así es dividida y falsa.

DEL ACENTO

De la definición del acento

77. El acento es la ley o regla para elevar o deprimir cada una de las sílabas de las partes de la oración. El cual tiene una división trimembre: agudo, grave y circunflejo. El acento agudo es el que agudiza o eleva la sílaba; el grave, en cambio, el que deprime y depone la sílaba, y el circunflejo es el que agudiza y deprime la sílaba.

78. El acento, en cuanto es principio de engaño, es la multiplicidad de una misma dicción, por lo que hace a su substancia, causada por la diversidad de los acentos.

De las causas y modos del acento

La causa de la apariencia del acento es la unidad de la dicción de acuerdo a un solo acento. La causa de la falsedad es la diversidad de significados por la posibilidad que tiene la dicción de recibir un acento u otro. El acento tiene dos modos.

Del primer modo

79. El primer modo proviene de que alguna dicción, que es la misma en substancia, se puede regir por diverso acento. Como aquí:

'todo álamo [populus] es árbol
pero la gente es pueblo [populus]
luego la gente es árbol'.

La mayor es doble, porque la dicción *'populus'* significa una cosa cuando se acentúa la primera [sílaba], y otra cosa cuando se deja de hacerlo. De manera semejante aquí:

'todo altar [ara] está en el templo
el establo de los puercos es un chiquero [ara]
luego el establo de los puercos está en el templo'.

De manera semejante aquí:

'todo lo que se pesca [hamatur], se coge con anzuelo
pero el vino se ama [amatur]
luego el vino se coge con anzuelo';

pues una cosa significa *'amatur'* sin ser aspirada, y otra aspirada, y se profiere de manera distinta. De manera semejante aquí:

'conviene deliberar [pendere] a los justos
pero no conviene colgar [pendere] a los justos
luego a los justos les conviene padecer y no padecer lo mismo'

Del segundo modo

80. El segundo modo proviene de que algo puede ser una dicción o una oración, como aquí:

'tú eres el que eres [qui es]
pero la quietud [quies] es reposo
luego tú eres reposo'.

La primera es doble, porque *'quies'* puede ser dicción u oración, y según ello significa cosas diversas. De manera semejante aquí:

'Dios no hizo nada involutariamente [invite]
pero hizo el vino en la vid [in vite]
luego hizo el vino involuntariamente'.

La primera es doble, porque *'invite'* puede ser dicción —y así es verdadera—; u oración, y así es falsa; y de manera semejante la conclusión. Parecidamente ocurre aquí:

'metuo longas pereunte noctes Lidia dormis'

[El verso original de Horacio dice:

'me tuo longas pereunte noctes, Lydia dormis?']

porque *'metuo'* puede ser dicción u oración.

Dudas

81. Pero acerca de lo dicho surgen dudas. Y primeramente, cómo se toma aquí *'acento'*, a saber, si se toma de acuerdo a la definición de acento puesta al principio de este tratado del acento, o si se toma *'acento'* de un modo común a todos los modos de pronunciar una dicción, como son alargado, acortado, aspirado, no aspirado, agudo, grave, y semejantes. Y que no se toma aquí de manera propia, sino de manera común, se ve porque ciertos paralogismos se toman por parte del acento alargado o acortado, —como en el verbo *'pendere'*, cuando la parte media se alarga o se acorta—, otros se toman por parte del acento aspirado, lo cual ya es suficientemente claro. Luego *'acento'* no se toma aquí de modo propio, sino de modo común.

Mas parece que no se toma de modo común sino propio, a causa de la autoridad de Aristóteles, en el Segundo de los Elencos, quien asigna una solución general a todas las dicciones según el acento, diciendo: "es manifiesto cómo se han de resolver; pues no significa lo mismo un nombre pronunciado de manera grave o de manera aguda". Luego se toma de modo propio; luego no de modo

común; ya que el grave y el agudo son diferencias del acento tomado propiamente. Además, si se tomara comúnmente *'acento'*, como aquí se toma, sería común al tiempo y al espíritu,[2] luego se predicaría de ellos como se predica del agudo y del grave.

Pero se debe decir que *'acento'* se toma aquí de modo común a todo modo de pronunciar, pero no de modo común según la predicación, sino de modo común según la consecuencia. Porque de estos dos modos se dice lo *'común'*, a saber, por predicación, y sólo por consecuencia, de modo que no lo sea por predicación. Por ejemplo, la superficie se sigue de la blancura, la negrura y todos los colores intermedios, porque es propio de la superficie en primer lugar ser coloreada; —y esto se debe entender en los cuerpos compuestos de elementos, porque los otros cuerpos, como los mismos elementos, el cielo y las estrellas, no son coloreados; y no hay que preocuparse aquí de cómo ocurre eso, pues pertenece a los físicos—; sino que sólo se asume que la superficie se sigue de cada uno de los colores mencionados y de ninguno de ellos se predica. Y así es de un modo lo común en la consecución pero no en la predicación; y de otro modo es lo común en la predicación, como los superiores con respecto de los inferiores. Luego, según esto, digo que el *'acento'* se toma aquí de modo común, tomando *'común'* en cuanto a la consecuencia, porque de la variación o diversidad de tiempo se sigue la diversidad o variación de acento, como se ve en el verbo *'pendere'*, según que su parte intermedia se pronuncie como larga o como breve. Y así se ve la solución.

A aquello que se objeta, según la autoridad de Aristóteles, de que el nombre no significa lo mismo pronunciado de manera grave o aguda, hay que decir que esto sucede a veces a causa sólo de la diversidad de los acentos, y a veces a causa de la diversidad y variación de los tiempos según el alargamiento o el acortamiento, de lo que se sigue la diversidad de los acentos. A lo que se objetaba de que el acento se predicaría del tiempo y del espíritu, si fuera común, la solución resulta patente por lo dicho, porque se hace equívoco *'común'*. Pues el *'acento'* no es aquí común según la predicación, sino al modo como se ha dicho. Y así no se predica del tiempo ni del espíritu. Y el espíritu se toma aquí en cuanto se dice que la sílaba o la dicción se aspira, porque el espíritu acaece de manera primaria a la sílaba, y por la sílaba a la dicción, como se ve por Prisciano en el tratado de la ortografía, donde se asignan cuatro accidentes de la sílaba: el tiempo, el tenor, el espíritu, y el número de letras; y el tenor es lo mismo que el acento. Por lo cual,

[2] Se toma aquí "espíritu" en sentido de aspiración prosódica.

todas estas cosas se dan de manera primaria en la sílaba, y de manera secundaria en la dicción. Y digo *'de manera primaria'* en cuanto que lo incompleto e indistinto se da más primariamente que [o anteriormente a] lo completo y distinto. Pues estas cosas son indeterminadas e indistintas en la sílaba en cuanto tal, pero son determinadas y distintas en la dicción o en la misma sílaba en cuanto está en la dicción.

82. Además, se pregunta que, puesto que el *'acento'* se toma de modo común, según se dijo, por qué entonces esta falacia se llama *según el acento* más bien que *según el tiempo* o *el espíritu*.

Y se ha de responder, como ya se ve claro por lo dicho, que, ya que de la diversidad de éstos se sigue la diversidad de acento, y no a la inversa, por eso se llama *según el acento*, y no *según el tiempo* o *el espíritu*, pues la denominación *'según el acento'* es más común, porque también su diversidad es más común.

DE LA FIGURA DE DICCIÓN

Del modo de significar que se da en la dicción

83. El modo de significar en la dicción es doble, porque uno es substancial y otro accidental. Por ejemplo: *'cualidad del nombre'* se toma de dos modos, porque de un modo se toma en cuanto es por naturaleza apta para ser participada por muchos nombres o en cuanto es por naturaleza apta para no ser participada por muchos, sino por uno solo, y así es completiva o perfectiva del nombre; y así es esencial; y así se dice que todo nombre significa esencialmente una substancia con una cualidad. Pero de otra manera se toma la misma cualidad en cuanto es participable por muchos en acto, o en cuanto es participable por un solo individuo en acto, y así acontece al nombre. Y es lo mismo que decir que la *'cualidad del nombre'* se toma de un modo según la aptitud o hábito de ser participada por muchos o por uno solo —y así es esencial— y de otro modo según el acto de ser participada por muchos o por uno solo, y así es accidental.

Y nótese que ambas cualidades se dividen en algo propio y algo apelativo. Pero lo propio y lo apelativo, en cuanto dicen aptitud de ser participados por uno solo o por muchos, son partes de la cualidad esencial. En cambio, en cuanto dicen el acto de ser participados por uno solo o por muchos, son partes de la cualidad accidental. Y, en cuanto son partes de la cualidad esencial, figuran en la definición

que del nombre dan Prisciano y Donato. Pero, en cuanto son partes accidentales, se asignan entre los accidentes del nombre. Por ejemplo: *'hombre'*, en cuanto dice una cualidad por naturaleza apta para ser participada por muchos, significa una cualidad esencial; y en cuanto que el hombre ya está en acto en éste o en ése, así significa una cualidad accidental; pues al nombre le acaece estar en acto en muchos, pero no le acaece el estar en muchos en hábito o aptitud, antes bien, le es esencial.

84. Si alguien pregunta que si la cualidad del hombre es *la humanidad*, se ha de responder que no, porque *'la humanidad'* es cierto nombre en cuanto tal, que tiene su substancia y su cualidad; pues de otra manera acontecería proceder al infinito, lo cual es imposible. Mas por el nombre 'hombre' se significa su substancia y su cualidad y de manera semejante la cualidad de Sócrates; en cuanto es por naturaleza apta para ser participada por uno solo, y así le es esencial; pero, en cuanto la aptitud ya está en su acto, así le es accidental.

85. Por lo dicho se ve claro que el modo de significar que está en la dicción, de un modo es esencial, y de otro modo es accidental, a saber, en cuanto se toma en aptitud o en acto, según se dijo.

86. Además, en el nombre también hay otro modo de significar accidental por parte de los accidentes [gramaticales], en cuanto el nombre significa masculino o femenino, etcétera. Luego en el nombre hay un doble modo de significar, uno substancial y otro accidental. Y de manera semejante ocurre en el verbo, porque *'hacer'* y *'padecer'* se toman de dos maneras, a saber, según el hábito —y así son esenciales al verbo—, o según el acto, y así le son accidentales. Por ejemplo: *'ver'*, *'correr'*, *'sentarse'*, *'caminar'*, etcétera, se toman de dos modos, a saber, según el hábito y según el acto. Se toman según el hábito, cuando se dice del que duerme que ve, y del caballo que está en el establo que corre bien, o que camina o que anda mucho; y de alguien que está de pie decimos que siempre está sentado o que siempre duerme. Se toman según el acto, cuando el uno ya abre los ojos y ve las cosas exteriores, o cuando el otro ya atraviesa el espacio con gran velocidad, etcétera. De manera semejante, decimos que *'queman'* el fuego y el hierro encendido en cuanto al hábito; aun cuando [en acto o en este momento] nada quemen, decimos que queman, esto es, que tienen el hábito de quemar. Y, universalmente: siempre que de un sujeto que no hace nada predicamos un verbo que significa el modo de una acción, le predicamos el hábito, y se toma ahí el *hacer* en hábito, como deci-

mos del cuchillo que corta, aunque nada se corte con él. Pero cuando del mismo sujeto predicamos un verbo porque la acción se le une actualmente, entonces predicamos el hacer en acto. Y de manera semejante ocurre en los verbos que significan el padecer. Y por eso hemos dicho que *'hacer'* y *'padecer'* se toman de dos maneras, a saber, en hábito y en acto. Y, tomados en cuanto al hábito, son esenciales al verbo; pero, tomados en cuanto al acto, le son accidentales.

Y así en el nombre y en el verbo hay dos modos de significar, a saber, esencial y accidental. Y de manera semejante en cualquier otra parte de la oración. Por eso este doble modo de significar se da de modo simple en la dicción.

De la figura

87. La figura es la que se contiene en un límite o en varios límites; en un límite, como el círculo en la circunferencia; en varios límites, como las figuras de muchos lados están contenidas en sus lados; pues la circunferencia no es el círculo, sino la superficie que está contenida en la circunferencia, ni el triángulo es tres líneas rectas que concurren por ambas partes a tres puntos, sino la superficie que se contiene en esas tres líneas. Y la figura se encuentra de manera primaria en las cosas naturales y después en las matemáticas, y de manera secundaria se encuentra en la dicción, porque lo hace proporcionalmente.

De la figura de dicción

88. Pero, ya que toda figura es un accidente de aquello de lo que es figura, por eso, si la figura pertenece proporcionalmente a la dicción, conviene que se tome por parte de aquellas cosas que son accidentales a la dicción. Por lo cual decimos que la figura de dicción es un modo de significar accidentalmente en la dicción; pues por eso distinguimos antes los dos modos de significar. Pero el que la figura sea un accidente de la dicción, como lo es la figura en aquellas otras cosas, no resulta de una semejanza propia por la cual esta figura se tome proporcionalmente de aquélla, sino que ésta es una semejanza común de ésta a aquélla, en cuanto que ambas son accidentes, y no en cuanto que ambas son figuras; porque, en cuanto que acaece, conviene con cualquier otro accidente. Pero es una semejanza propia según la cual la figura está en la dicción, porque,

así como en las cosas físicas y matemáticas delimita y contiene aquello a lo que pertenece, de manera semejante en la dicción el modo de significar accidental delimita y contiene a la dicción; no digo con delimitación o terminación vocal, como *'mesa'* termina en *'a'*, sino con terminación inteligible. Pues esta figura no es la terminación vocal de la misma dicción, sino que en la terminación vocal de la dicción se entiende que significa por modo de un *qué* o por modo de un *cuál,* o de manera masculina o femenina, etcétera. Y que a la mencionada figura de la dicción le pertenece el contener, se ve porque lo último que se da en la cosa se dice que termina y contiene a la cosa, como se ve en la figura propiamente tomada, la cual termina y contiene al cuerpo al que pertenece, y es lo último de ese cuerpo. Por lo cual, ya que el modo de significar accidental sobreviene a la dicción en último lugar según la naturaleza, aunque no según el tiempo, por ello es lo último por parte de aquellas cosas que se entienden en la dicción; y así es como lo que termina y contiene a la dicción. Y por eso se llama figura de la dicción, y en cuanto a esto hay semejanza o proporción entre esta figura y la otra.

89. Y nótese que no acontece ser engañado por esta figura, a menos que la figura de una dicción o su modo de significar se asemejen a la figura de otra dicción o a su modo de significar. Pero la semejanza de esta figura en las dicciones es doble. Pues de un modo en cuanto que las dos dicciones que se asemejan en la figura tienen el mismo modo de significar; y según esta semejanza de la figura no se da el engaño, porque ahí no se da ningún defecto. Como cuando las dos dicciones son de género femenino o masculino, o ambas significan un *qué* o un *cuál,* etcétera. De otro modo se toma la *'semejanza'* de la figura de una dicción con la figura de otra dicción cuando una dicción tiene sólo un modo de significar y a causa de alguna conveniencia que tiene con otra dicción parece tener el mismo modo de significar de esa otra, cuando se toma bajo aquella otra en el término medio del raciocinio, según se verá en los paralogismos. Y ya que de este modo la dicción que se toma como medio tiene su propio modo de significar, distinta de la dicción puesta como medio, por eso no es semejante a ella de modo simple, sino desemejante. Mas parece semejante a la que se toma bajo ella, y Aristóteles señala esta desemejanza en el capítulo séptimo de los Elencos, diciendo: "es difícil dividir las [dicciones] que se dicen de manera semejante y las que se dicen de manera diversa", esto es, de manera desemejante; y así en una y la misma dicción se implican diversos modos de significar, uno de manera verdadera y otro de manera aparente. Y a causa de esto se da ahí múltiple

fantasioso, y por esa apariencia surge ahí el defecto. Y es semejanza diminuta y fantasiosa. Y de este último modo se toma la *'semejanza'* de la figura en esta falacia, y no del primer modo.

90. De lo dicho ya se ve qué cosa es el múltiple fantasioso, y que no es un múltiple de modo simple, porque la multiplicidad de modo simple es la representación de muchas cosas por convención en el mismo signo. Y por eso el múltiple actual es múltiple de modo simple, ya que esta descripción se cumple en él, como se ve en la equivocación y en la anfibología. Pero el múltiple potencial no es múltiple de modo simple, ya que no es el mismo signo debido a las diversas disposiciones en las que se toma, según se vio antes. Y el múltiple fantasioso se da cuando una misma dicción tiene un modo de significar de manera verdadera y un modo opuesto de manera aparente. Por lo que, en cuanto que hay ahí un signo, simplemente, e implica en sí muchas cosas, tiene mayor conveniencia con el múltiple actual que con el potencial. Pero en cuanto que tal multiplicidad no es de cosas, sino de modos de significar, conviene menos con el múltiple actual que con el múltiple potencial.

De las causas y modos de la figura de dicción

91. Habiendo considerado qué modo de significar en la dicción se llama figura de dicción, y cómo *'figura'* se toma de manera translaticia en la dicción, y cuál es la semejanza de la translación, y qué semejanza de la figura de una dicción con la figura de otra produce la falacia, y por qué esta multiplicidad se llama fantasiosa, consiguientemente se debe tratar de las causas y modos de esta falacia.

El principio motivo de la figura de dicción es la semejanza de una dicción con otra en el modo de significar accidental. El principio del defecto es la incompletud o disminución de tal semejanza.

92. 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 de 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 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 à modo de *este algo*. Y según estos tres modos de significar o de entender la dicción hay tres modos de figura de dicción.

Del primer modo

93. El primer modo se da cuando el masculino se interpreta como femenino, o a la inversa, o cuando entre ellos hay otro, como:

'toda substancia coloreada por la blancura es blanca
pero el varón es una substancia coloreada por la blancura
luego el varón es blanca'.

Y de manera semejante aquí:

'toda agua es húmeda
el río es agua
luego el río es húmeda'.

En ambas se interpreta el masculino como femenino. Porque *'río'* es de género masculino, y por la conveniencia que parece tener con el agua en el modo de tomarse el uno bajo la otra, parece que participa del mismo modo de significar que tiene el agua, y, así, parece que son del mismo género. Y entiéndase que no pongo esta apariencia porque en verdad esté uno bajo la otra, sino porque hay ahí un modo de tomarse el uno bajo la otra. Por ejemplo, aquí hay también figura de dicción:

'toda piedra es blanca
el varón es piedra
luego el varón es blanca';

pero, sin embargo, la extremidad menor no está en verdad bajo el término medio, sino que hay ahí modo de tomarla bajo el medio; y, ya que así se toma uno como si estuviera bajo el otro, por eso parece tener el mismo modo de significar que tiene el medio, además del suyo propio. Y así implica diversos modos de significar. Y así se ve según qué conveniencia parece ser de figura semejante. Y de manera parecida debe entenderse respecto a cualquier otro modo.

94. Y nótese que a causa de que la semejanza de la figura de dicción resulta del modo de tomarse bajo el medio, por eso todos los paralogismos de la figura de dicción van contra la ilación, pero de modo diferente. Porque los que lo hacen del primer modo pierden la naturaleza de la ilación según la verdad y según la apariencia, pues producen incongruencia, al producir solecismo, y así, en lo que parecen concluir no hay verdad ni falsedad ni multiplicidad. Y por eso no hay ahí ninguna relación, ni verdadera ni aparente, de las premisas respecto a lo que parecen concluir; pues, no exitiendo aquello que es primero, tampoco existe aquello que es consiguiente. Por lo cual, propiamente no hay silogismos ni paralogismos en el primer modo de la figura de dicción, sino que hay oraciones incongruentes.

95. Y no va contra lo que hemos dicho el que haya ahí principio motivo y principio de defecto, y, por lo mismo, apariencia, porque esa apariencia estaba en las premisas; pues este primer modo que hemos mencionado consiste en que parece haber conclusión. Pero en los otros modos permanece la verdad o la falsedad, y así permanecen ahí las relaciones, y si no son verdaderas [las premisas], son, sin embargo, aparentes; porque lo que es posterior exige a lo que es anterior; en efecto, la verdad y la falsedad son posteriores a las relaciones; por lo cual, puesta la verdad o la falsedad, se ponen las relaciones verdaderas o aparentes. Pero en esta locución:

'todo hombre es blanco
la mujer es hombre
luego la mujer es blanco'

se interpreta el femenino como masculino, al contrario de lo que hemos mencionado, a causa del modo de tomarse bajo el medio, según se dijo. Y en ésta:

'toda substancia animada sensible es coloreada
el animal es substancia animada sensible
luego el animal es coloreada'

tampoco se interpreta el género como se debe. Y, si se forma así el paralogismo:

' "Musa" y "poeta" terminan igual
pero *"Musa" es de género femenino*
luego también "poeta" ',

ahí hay [falacia de] consecuente, y no figura de dicción, porque las dicciones no se toman a modo de signo o instrumento, sino a modo de cosa; pues se dice que las dicciones se toman por modo de signo o de instrumento cuando con ellas hablamos de las cosas: en efecto, así son signos de las cosas e instrumentos para hablar. Pero cuando con ellas no hablamos de las cosas, sino que hablamos de ellas mismas en cuanto dicciones, entonces se toman como cosas, y por eso hay engaño en cuanto a la cosa, y, por lo mismo, no lo hay en cuanto a la dicción. Pero, si el paralogismo se forma así:

> *'de cualquier modo que es la musa, también el poeta*
> *pero la musa es de género femenino*
> *luego también el poeta',*

aquí se toman las dicciones para hablar de las cosas, y así están en razón de signos y de instrumentos; pero no hay figura de dicción, porque, ya que *'de cualquier manera'* es distributivo de la cualidad, y la cualidad no puede extenderse más que a la cualidad que es la cosa significada, como la blancura, la ciencia y similares, y a la cualidad que es el modo de significar, como masculino, femenino y semejantes —pues la cosa significada por el nombre *'blancura'* es la cualidad que está en la cosa, y de manera semejante la que se significa por el nombre *'color'*, y el género femenino en el nombre *'blancura'* es la cualidad que es el modo de significar o de entender, y de manera semejante el género masculino en el nombre *'color'*—, por eso conviene que *'de cualquier manera'* distribuya por ambas cualidades o por ninguna o sólo por una o sólo por otra, ya que no puede ser [distributivo] de muchos modos. Si se dice que por ninguna, esto es fatuo, ya que es distributivo de la cualidad y no hay aquí otro modo de cualidad además de estos dos. Si se dice que por las dos, entonces se toma correctamente bajo el medio y el silogismo es óptimo cuando se toma la otra [cualidad]; pero la mayor es falsa, porque de este modo el sentido sería: *cualquier cualidad que tiene esta cosa, también la tiene esta otra, y bajo cualquier modo de significar que se entienda esta cosa, también la otra;* y ambas partes de esta copulativa son falsas, y así la mayor es falsa. Y si se dice que sólo distribuye por la cualidad que es el modo de significar, entonces nuevamente se toma bajo el medio y es bueno el silogismo, ya que asume cierto modo particular de significar. Pero nuevamente la mayor es falsa; pues el sentido es: *bajo cualquier modo de significar que se entienda 'musa', también se entiende 'poeta';* y así, ya que el silogismo es bueno, no hay ahí figura de dicción. Y si se dice que distribuye

sólo por la cualidad que es la cosa significada, entonces habrá cuatro términos, al asumir la otra cualidad, como aquí:

'todo hombre blanco corre
el etíope es negro
luego el etíope corre';

y, así, nada se toma bajo el medio, ni verdadera ni aparentemente; por lo que no hay ahí figura de dicción.

Del segundo modo

96. El segundo modo de la figura de dicción se da cuando cambiamos un modo de la dicción que significa lo universal en otro modo de la dicción que significa lo universal también. Y esto de tres maneras. En primer lugar, según que el modo que se encuentra de manera general en cualquier predicamento como *en qué,* se cambia a un modo propio de otro predicamento, como *en cuál* o *en cuánto* o en *a algo [relación].* Pues el modo que se dice *en qué* se encuentra en cualquier predicamento, ya que cualquier género y cualquier especie se predican *en qué* de sus inferiores; en cambio, *'cuál'* dice el modo propio de la cualidad, *'cuánto'* el de la cantidad, y *'a algo'* el de la relación. Y se forma así el paralogismo:

'cualquier cosa que viste ayer, hoy la ves
ayer viste lo blanco
luego hoy ves lo blanco';

en efecto, *'blanco'* se dice *cuál,* incluso cuando se toma como subsistiendo por sí; pero, ya que se toma bajo un medio que se dice *un qué,* por este modo de tomarlo bajo él parece significar un *qué.* Y así *'blanco'* implica diversos modos de significar, uno de manera verdadera, y otro de manera aparente; y por esto se cambia de *qué* en *cuál.*

En segundo lugar, se cambia un modo de la dicción que significa lo universal en otro modo de la dicción que significa lo universal, cuando el modo propio de un predicamento se cambia en el modo propio de otro, como el *cuánto* en el *cuál.* Por ejemplo:

'cuanto compraste, te lo comiste
pero lo compraste crudo
luego crudo te lo comiste';

en efecto, *'crudo'* dice un *cuál* y, ya que se toma bajo *cuánto,* parece tener modo de cantidad, y así tiene en sí un modo verdaderamente y otro aparentemente; y por esta semejanza aparente y no verdadera se cambia el *cuánto* en *cuál.*

En tercer lugar, se da este modo cuando el modo propio de un predicamento se cambia en otro modo del mismo predicamento, como el *cuánto* en *cuántos.* Por ejemplo:

'cuantos dedos tuviste, tienes
pero tuviste diez
luego tienes diez';

en efecto, *'novena'* y *'decena'* significan cantidad discreta por modo de aquello que es un *qué,* ya que son especies del número, y la especie significa un *qué;* pero *'nueve'* y de manera semejante *'diez',* que se toman denominativamente de ellos, significan cantidad discreta y la significan por modo de cantidad discreta. En cambio, *'cuanto'* significa con modo de cantidad continua, y, así, al tomar uno bajo el otro, se cambia el *cuánto* en *cuántos.* Y así este segundo modo se subdivide en tres, y suele llamarse conmutación de predicamento, pero no porque la cosa de un predicamento se cambie en la cosa de otro predicamento, sino el modo de uno en el modo del otro, según se dijo. Por lo cual, aquí:

'cualquier cosa que viste ayer, ahora la ves
ayer viste la blancura
luego hoy ves la blancura'

no hay figura de dicción, pues como *'cuelquier cosa'* significa un *qué* de manera común en cualquier predicamento y no solamente una substancia, de manera semejante *'blancura'* significa un *qué;* pero si se dijera *'blanco',* se haría figura de dicción a causa de modos diversos, conforme a lo dicho.

Del tercer modo

97. El tercer modo de la figura de dicción ocurre cuando un *'cuál qué'* se interpreta como *'este algo',* es decir, cuando un modo común se cambia en un modo singular, o a la inversa, extendiendo el nombre *'común'* a lo simplemente común, como *hombre* o *animal,* y a lo común por adjunción de otro, como *'Corisco el músico';* pues en este ejemplo al término singular se le adjuntó uno común, a saber, *'músico'.* Y, según Aristóteles, se hace este paralogismo:

'Corisco es un tercero distinto del hombre
pero él mismo es hombre
luego es un tercero distinto de sí mismo'.

Pues *'hombre'*, y todo lo común —según dice Aristóteles—, no significa *este algo, sino un cuál que* o *a algo, y* así de los demás modos comunes. Pero *'Corisco'* significa *este algo,* es decir, una cosa significada de manera discreta y singular, la cual no puede estar en muchos; mientras que lo común sí puede. Por lo cual, *'Corisco'* simplemente tiene modo de individuación o de singularidad, y ya que se toma bajo *'hombre'*, parece que tiene en sí el modo que es *cuál qué,* como *'hombre'*. Y así aparentemente implica muchos modos, pero *'hombre'*, al contrario, simplemente es un *cuál qué,* ya que es común simplemente. Pues lo *cuál* no es sino la aptitud de existir en muchos, pero ya que *'hombre'* existe en este singular y en aquél, que son *este algo,* parece que de manera similar *'hombre'* es un *este algo* y así el hombre implica muchos modos, uno verdaderamente, a saber, el que es *cuál qué,* y otro aparentemente, a saber, el que es *este algo.* Y de manera semejante cualquier otra cosa común, que es género o especie, tiene dos modos. Por lo cual, cuando digo: *'Corisco es un tercero distinto del hombre'*, sólo es verdadera porque el hombre es un *cuál qué.* Pues si el hombre fuera un *este algo,* como Sócrates y los demás individuos, entonces no se predicaría de ningún individuo, al modo como *'Corisco'* no se predica de Sócrates o de Platón. Por lo cual esta proposición: *'Corisco es un tercero distinto del hombre'* sólo es verdadera porque el hombre es un *cuál qué.* Pero cuando digo: *'el mismo Corisco es hombre'*, tomo un *este algo* bajo lo que es un *cuál qué,* y así cambio el *cuál qué* en *este algo,* concluyendo: *'luego Corisco es un tercero distinto de sí mismo'*. En efecto, todos los paralogismos de figura de dicción van contra las ilaciones, según se dijo. Pero si el hombre fuera un *este algo,* entonces se seguiría correctamente:

'Corisco es un tercero distinto del hombre
pero el mismo Corisco es hombre
luego es un tercero distinto de sí mismo';

pero la menor sería falsa, como aquí:

'Corisco es un tercero distinto de Platón,

dado que haya tres hombres;

pero Corisco es Platón
luego Corisco es un tercero distinto de sí mismo'

se sigue correctamente, pero la menor es falsa. Aristóteles presenta este otro paralogismo:

'Corisco es distinto de Corisco el músico
pero Corisco el músico es Corisco,
luego Corisco es distinto de Corisco'.

Pues *'Corisco'* significa un *este algo;* pero *'Corisco el músico'* significa un *cuál qué.* De donde se sigue que, cuando se significa la alteridad de Corisco con respecto de Corisco el músico, en cuanto que ahí se significa una cualidad, a saber, *músico,* y no con respecto de Corisco, que es un *este algo,* por eso, al concluir la alteridad de Corisco se cambia el *cuál qué* en *este algo;* y por eso no vale la ilación.

98. Y nótese que en el primer paralogismo se llama *cuál qué* a lo que es género o especie. Pues la especie y el género, en cuanto son comunes, tienen naturaleza de *cuál,* pero en cuanto se predican *en lo que,* significan un *qué.* Y, así, en cuanto son comunes, son un *cuál qué,* y se predican *en lo que.* En el segundo paralogismo, Aristóteles llama a *'Corisco el músico'* un *cuál qué,* y, así, *músico,* que es una cualidad, se dice *cuál.* Y al sujeto de esa cualidad, como Corisco, lo llama Aristóteles un *qué,* y así Corisco el músico es un *cuál qué.* Por ello, nótese cómo Aristóteles extiende lo *cuál qué* a estas dos cosas, porque en el predicamento de la substancia sólo a los géneros y a las especies las llama *cuál qué.* De donde resulta que allí toma *cuál qué* propiamente, y aquí de manera extendida. Semejantemente, aquí se interpreta *cuál qué* como *este algo:*

'animal es Sócrates
animal es Platón

y así de cada uno;

luego el animal es todo hombre'.

Ya que *animal* es un *cuál qué* y en cuanto significa lo mismo que *'Sócrates',* parece tener el modo de lo que es un *este algo.* Y así cuando se concluye: *'luego el animal es todo hombre',* se cambia el modo que estaba verdaderamente en el *animal,* a saber el *cuál que,* en el modo que estaba ahí aparentemente, a saber, *este algo.* Y por eso no se sigue. Pero si el modo aparente estuviera ahí según verdad, se seguiría correctamente, porque entonces el animal sería simplemente *este algo,* como aquí:

'Sócrates es Sócrates
Sócrates es Platón, Sócrates es Cicerón

y así de cada uno;

luego Sócrates es todo hombre'

se sigue correctamente; pues la falsedad de las proposiciones no impide [la corrección de] el argumento.

99. Y suele llamarse a este paralogismo, y otros semejantes, proceder "de muchas suposiciones determinadas a una sola suposición determinada", porque *'animal'* tiene suposición determinada en las premisas y en la conclusión. Pero esto no es nada, porque proceder de una suposición determinada a otra determinada no produce ninguna falacia, a menos que la acompañe algún defecto. Como aquí:

'el animal blanco se mueve
el animal blanco corre
luego el animal blanco se mueve y corre';

en las premisas *'animal'* tiene suposición determinada y en la conclusión también tiene suposición determinada. De manera semejante dicen que se hace un proceso de la simple a la personal, o esto no produce falacia de figura de dicción, o conviene que se interprete ahí el *cuál qué* como *este algo,* por ejemplo, en

'el hombre es especie
este hombre es hombre
luego este hombre es especie',

ya que *'hombre'* significa un *cuál qué* y *'este hombre'* significa un *este algo,* como ya es suficientemente claro por lo dicho antes. Y también aquí:

'todo hombre es animal
luego todo hombre es este animal';

y de manera semejante aquí:

'todo cuerpo animado, excepto el animal, es insensible
luego excepto este animal';

pues en ambos razonamientos *'animal'* significa un *cuál qué,* pero *'este animal'* significa *este algo;* y así se interpreta *cuál qué* como *este algo.*

100. Y nótese que diversos géneros, en cuanto se den simplemente en la misma dicción, son principios de falacias según la equivocación, como:

'el sacerdote celebra
la mujer es sacerdote
luego la mujer celebra'.

Pero los diversos géneros no sólo en cuanto están en las mismas dicciones, sino en cuanto están en diversas dicciones, de modo que una de ellas tenga el género [gramatical] que le es propio y aparentemente tenga el género de otra, son principios de falacia según la figura de dicción del primer modo, según quedó claro anteriormente.

Y se ha hablado difusamente de esta falacia a causa de sus muchas dificultades

DE LAS FALACIAS DE FUERA DE LA DICCIÓN O EXTRALINGÜÍSTICAS

101. Se llama falacia extralingüística aquella que tiene la causa de su apariencia y de su no existencia en la cosa. Y en esto difiere de las falacias lingüísticas o en la dicción. Pues la falacia lingüística es aquella que tiene la causa de su apariencia en la dicción y la causa de su falsedad en la cosa.

Las falacias extralingüísticas son siete. La primera es la falacia de *accidente,* la segunda es la falacia de tomar *algo según algún respecto y también de modo simple,* la tercera es la *ignorancia del elenco,* la cuarta es la *petición de lo que estaba en el principio,* la quinta es la falacia de *consecuente,* la sexta es la de tomar *lo que no es la causa como si fuera la causa,* la séptima es la de tomar *muchas preguntas como si fueran una sola.*

DEL ACCIDENTE

102. Hay que tratar, pues, primero del accidente. Aristóteles da la siguiente definición de accidente: "se comete accidente cuan-

do se asigna que algo inhiere de manera semejante al sujeto y al accidente". Como:

'el hombre es especie
Sócrates es hombre
luego Sócrates es especie';

pues aquí el *hombre* es la cosa que es sujeto y *Sócrates* es su accidente; y se asigna que la especie inhiere a ambos, y también que lo hace de manera semejante, porque se asigna que inhiere a ambos como un accidente en su sujeto.

103. Y nótese que dondequiera que hay sofisma de accidente, se exigen dos accidentes, uno que acaece a la cosa sujeta y otro que se asigna como inherente a la cosa sujeta y a su accidente. Y ambos se asignan en la anterior razón común de los paralogismos de accidente. Luego si alguien pregunta cómo se toma aquí *'accidente'*, se ha de responder que esta cuestión es múltiple a causa de ese doble accidente que siempre se exige para el paralogismo de accidente. Y por eso se debe decir que, si pregunta acerca del accidente que se asigna como inherente a ambos, entonces tal accidente no es como lo toma Porfirio, i.e. como uno de los cinco predicables, ni como lo toma Aristóteles, i.e. como uno de los cuatro predicados en los Tópicos, ni es el accidente que por oposición se distingue de la substancia, cuando decimos: "todo lo que es, o es substancia, o accidente, o Creador de la substancia y del accidente". Sino que tal accidente es lo mismo que *'no necesario en la consecuencia'*. Porque lo *'no necesario'* se dice de dos modos. De un modo en el ser predicado o en el ser sujeto, como *'Sócrates es hombre'* o *'el animal es substancia'*, según lo cual lo superior acontece de un modo a lo inferior y de otro modo inverso lo inferior a lo superior; y no se toma aquí lo *'no necesario'* de este modo. Y de otro modo lo no necesario es según la consecuencia, como hemos dicho; y así se toma aquí el *'accidente que se asigna que inhiere en ambos'*. Por lo cual, el accidente tomado de este modo se opone a aquello que es *'acaecer por necesidad'*. Pero no me refiero al *'acaecer por necesidad'* en cuanto la necesidad de inferir es causada por la cualidad, la cantidad y el orden de las proposiciones, —pues lo que se opone a esta necesidad se llama *combinación inútil* en los Analíticos Priores—, sino que me refiero al *'acaecer por necesidad'* en cuanto la necesidad de inferir es causada por las relaciones tópicas, como en las consecuencias dialécticas, o por la causa o por el efecto, como en las consecuencias demostrativas; y a esta necesidad de inferir se

opone el accidente que se asigna como inherente a ambos, porque así se dice de dos maneras el *'acaecer por necesidad'*. De donde se sigue que *'accidente'*, tomado de este modo, es lo mismo que *'no necesario en la consecuencia'* como contrapuesto a esta necesidad de inferir que hemos mencionado.

Y si se pregunta acerca del accidente que sobreviene a la cosa sujeta, respondo que es extraño o diverso con respecto a algo tercero. Por lo cual, a *'hombre'*, en cuanto está bajo el predicado *'especie'*, todos los inferiores le acontecen y lo mismo todos los superiores; por lo cual, por ambas partes hay accidente, si alguno de ellos le acaece. Por ejemplo:

'el hombre es especie
el hombre es substancia
luego la substancia es especie'

o:

'el hombre es especie
Sócrates es hombre
luego Sócrates es especie';

y así tanto lo superior como lo inferior le acaece al hombre con respecto a algo tercero.

104. También adviértase que algunos han dicho que el accidente que se exige para esta falacia era un término medio en parte idéntico y en parte diverso respecto de los términos extremos. Pero esos tales erraron de dos modos. De un modo, porque conviene que en cualquier silogismo el medio sea en parte idéntico y en parte diverso respecto de los dos extremos. Y de otro modo también erraron porque suponían que se exigía sólo un modo del accidente para esta falacia; lo cual es falso, pues, como dijimos, para ella siempre se exigen dos accidentes.

105. También nótese que en cualquier silogismo correcto se exige una doble identidad del medio: pues una es la identidad que padece según la diversidad —y ésta es la del mismo medio respecto de los extremos, según hemos dicho—, y otra es la identidad del mismo medio en sí según que el medio se repite en las premisas, o según que está en razón de medio repetido; porque, según que se repite el medio en las premisas, debe ser simplemente el mismo. Y contra tal identidad en el medio peca esta falacia.

De las causas y modos del accidente

106. Habiendo visto la razón común de los paralogismos de accidente, y que siempre se exigen dos accidentes para los paralogismos de accidente, y cómo se toman ahí los dos modos del accidente y cómo no se toman, y que se exige una doble identidad en cualquier silogismo, hay que hablar ahora de las causas y los modos del accidente.

Así, pues, el principio motivo del accidente es la identidad del medio por la parte según la cual se repite en las premisas. Y digo *'según la cual se repite en las premisas'*, para que no se confunda con aquella identidad por la parte que es del mismo medio respecto de los extremos, sino en sí mismo, en cuanto está repetido. Y el principio del defecto es la diversidad de razón del medio repetido. Por ejemplo:

'el hombre es especie
Sócrates es hombre
luego Sócrates es especie';

aquí hay accidente, porque el medio, a saber, *'hombre'*, es lo mismo según la substancia en las premisas, en cuanto se repite; pero no es lo mismo según la razón, ya que *'hombre'* es sujeto en la mayor tomado en común en cuanto tal, y no en cuanto está en Sócrates ni según la comparación que tiene con sus inferiores —pero en la proposición menor se predica de Sócrates según esta comparación, y no según aquélla; y así es lo mismo en substancia, pero diverso en razón, al ser repetido. Pero cuando digo:

'todo hombre corre
Sócrates es hombre
luego Sócrates corre',

aquí el silogismo es correcto, porque *'correr'* se predica del hombre según la comparación que tiene *'hombre'* con sus inferiores; y así no se toma el medio con razones diversas, como se hacía al ponerlo como sujeto de la especie.

107. Si alguien objeta que, puesto que el medio se toma según diversas comparaciones accidentales luego eso hace que el medio sea el accidente en esta falacia, se ha de responder que no se sigue, porque el medio, aunque se tome según diversas comparaciones

accidentales, esto no se debe a que lo mismo sea accidente de los otros, sino a que los otros son accidentes de él, como a *'hombre'* le acontece ser especie, y de manera distinta le acontece ser Sócrates, como se dijo antes.

108. Los modos de esta falacia se distinguen por parte del accidente que acaece a la cosa sujeta; porque el accidente que acaece a la cosa sujeta, a veces es antecedente, a veces consiguiente, a veces convertible [o equivalente]. Porque de un modo lo inferior es accidente de lo superior, según dice Aristóteles cuando da la solución general de los paralogismos de accidente, que al *hombre* le es accidente ser Sócrates; y en el Segundo de los Tópicos, que al *triángulo* le es accidente ser equilátero, que es una especie de triángulo como también lo es el isósceles; pues el equilátero es el triángulo que tiene los tres lados iguales, y el isósceles es el triángulo que sólo tiene dos lados iguales, y el cuadrado es el que tiene todos desiguales. Y de un segundo modo lo superior es accidente de lo inferior. Por lo cual Aristóteles dice, en el capítulo de la reducción a la ignorancia del elenco, que al triángulo le es accidente ser una figura, y en el comienzo de la Metafísica, en su versión antigua, dice que hombre es accidente de Sócrates. Y de un tercer modo se toma *'accidente'* según que lo convertible es accidente de su convertible, como se verá después. Y así digo que a veces lo superior es accidente de lo inferior, a veces lo inferior de lo superior, y a veces lo convertible de lo convertible.

De manera semejante entiéndase de lo antecedente, de lo consecuente y de lo convertible, ya sean predicables o no, porque tanto en los predicables como en los no predicables se da esta falacia.

Del primer modo

109. El primer modo del accidente ocurre cuando el antecedente es accidente de aquello a lo que antecede. Por ejemplo:

'el hombre es especie
Sócrates es hombre
luego Sócrates es especie'

'el animal es asno
el hombre es animal
luego el hombre es asno'

o:

'el animal corre
el hombre es animal
luego el hombre corre'

o:

'todo triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos
el isósceles es triángulo
luego el isósceles tiene tres ángulos iguales a dos rectos'

o:

'todo metal es natural
pero toda estatua fusible es metal
luego toda estatua fusible es natural'

o:

'toda piedra o leño es natural
pero la casa es de piedras y leños
luego la casa es natural'.

En efecto, en el primer paralogismo, *Sócrates,* que antecede a *hombre,* le es accidente y se asigna que *especie* inhiere a ambos. En el segundo, *hombre* es accidente de *animal* y se asigna que *asno* inhiere a ambos. Y sería parecido si *animal* se predicara de ambos, de modo que el paralogismo se hiciera en la segunda figura, como:

'el asno es animal
el hombre es animal
luego el hombre es asno'.

De manera semejante en el otro, *hombre* es accidente de *animal,* y se asigna que *correr* inhiere a ambos. Y en el cuarto, *isósceles* es accidente de *triángulo,* y se signa que *tener tres ángulos* inhiere a ambos.

110. Y adviértase que en este paralogismo, ya el dialéctico, ya el científico [o el que demuestra] prueba que tener tres ángulos *etc.* pertenece al isósceles como sujeto adecuado o convertible, siempre es sofisma de accidente. Pero si ambos muestran que el tener tres *etc.* pertenece al isósceles como a un sujeto particular, y lo muestran por el medio conveniente, ya lo haga uno por un medio dialéctico y el otro por un medio demostrativo, siempre será bueno

el silogismo en cuanto a ambos; pues en cuanto a uno será un buen silogismo dialéctico; en cuanto al científico, será una buena demostración particular.

111. Y adviértase que si *'triángulo'* se toma en cuanto es predicable de isósceles, así es un medio dialéctico; y si se toma *'triángulo'* en cuanto tiene en sí la causa próxima de la pasión o propiedad que es *tener tres, etc.*, y si se hace por un medio que prueba la misma pasión o propiedad del isósceles como de un sujeto particular, así es un medio demostrativo; y, según esto, es una demostración particular. Por lo cual, él mismo, tomado según diversas razones, puede ser medio dialéctico y medio demostrativo. De donde se sigue que nada dicen los que alegan que en dicho paralogismo hay sofisma de accidente en cuanto al científico [o demostrador], y que en cambio es silogismo correcto en cuanto al dialéctico, porque, aun cuando se toma *'triángulo'* en cuanto tiene en sí la causa próxima e inmediata de esa pasión o propiedad, sin embargo, mientras se pruebe la misma pasión del isósceles como de un sujeto propio, siempre es sofisma de accidente. Y consta que el medio así tomado no es dialéctico. Por lo cual, debe entenderse al modo como dijimos.

112. De manera semejante la *estatua fusible* es accidente del *metal* y la *casa* lo es de los *leños* y de las *piedras* en cuanto que el medio está bajo el predicado *'ser natural'* o *'ser por naturaleza'*. De donde se sigue que en todos éstos lo antecedente es accidente de lo consecuente; pero, en los dos últimos, *'antecedente'* y *'consecuente'* no se toman propiamente según la predicación: pues el *metal* no se predica propiamente de la estatua fusible ni las *piedras* y los *leños* se predican de la casa. Y si alguien objeta que aquí hay accidente:

'todo animal corre
todo hombre es animal
luego todo hombre corre',

basándose en que *hombre* es accidente de *animal* y se indica que *correr* inhiere a ambos, se le responderá, como antes, que ahí no hay accidente, siempre y cuando *animal* se ponga como sujeto de la *carrera* de manera singular y señalada en la mayor, estando en lugar de cualquiera de sus inferiores, y de manera semejante se predique en la menor el *animal* del *hombre* por comparación a todos los individuos contenidos bajo el *hombre*. Y así el medio es el mismo

en cuanto a la substancia y se toma según la misma comparación, y así se toma el medio de manera uniforme, y no de manera deforme.

Del segundo modo

113. El segundo modo del accidente se da cuando el consecuente es accidente del antecedente. Por ejemplo:

'el hombre es especie
el hombre es substancia
luego la substancia es especie';

y:

'todo triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos
pero todo triángulo es figura
luego la figura tiene tres ángulos etc.';

o:

'el médico cura a Sócrates
pero Sócrates es hombre
luego el médico cura al hombre';

'Sócrates es monje
Sócrates es blanco
luego Sócrates es monje blanco [= *cisterciense*];

'conozco a Corisco
pero Corisco es el que viene
luego conozco al que viene';

'toda casa es artificial
toda casa es de piedras y leños
luego las piedras y los leños son artificiales'.

En efecto, en el primero, *substancia* es accidente de *hombre* y se indica que *especie* inhiere en ambos como en su sujeto propio y adecuado; y por eso es sofisma de accidente.

En el segundo, *figura* es accidente de *triángulo.* Pero se indica que *tener tres* etc., inhiere en ambos como en su sujeto propio y adecuado; y por eso también es sofismo de accidente.

En el otro, *hombre* es accidente de *Sócrates;* pues todo movimiento y todas las operaciones versan sobre los individuos. De donde el médico no sana al hombre más que según el accidente, y en cambio sana a Sócrates o a Platón.

En el otro, *ser monje* es accidente de *Sócrates* y se asigna que *blanco* inhiere en ambos; pero *ser monje* es un accidente común, y así tiene razón de consecuente, y, por lo mismo, algo consecuente es accidente de algo antecedente. De manera semejante *el que viene* es accidente de *Corisco,* y se indica que *ser conocido por mí* inhiere en ambos. En el último, las *piedras* y los *leños* son accidentes de la *casa* en cuanto que la casa está bajo el predicado *'ser artificial'* o *'ser producto del arte'*. Pues las piedras y los leños no son artificiales ni productos del arte, antes bien son producto de la naturaleza, pero su disposición como un cuadrado o un dodecaedro es producto del arte; de donde se sigue que son accidentes de la casa respecto de ese predicado.

Y, así, en todos los [paralogismos] mencionados en este segundo modo, lo consiguiente es accidente de lo antecedente.

Del tercer modo

114. El tercer modo del accidente se da cuando algo convertible es accidente de su convertible. Por ejemplo:

'el hombre es especie
el risible es hombre
luego el risible es especie';

en efecto, *hombre* se pone como sujeto de *especie* según su esencia y no por razón de que es risible; y así *risible* es accidente de *hombre* respecto del predicado *'especie'*. Además:

'el risible es un propio
el hombre es risible
luego el hombre es un propio';

pues *hombre* es accidente de *risible,* porque *risible* es sujeto de la intención que es el *propio* de tal modo que no lo es por razón del *hombre;* y así *hombre* es accidente de *risible;* y así lo convertible es accidente de lo convertible. De manera semejante aquí:

'el padre está en superposición
luego también el hijo',

porque, en cuanto que *padre* está bajo ese predicado, *hijo* es accidente suyo, y así *padre* es la cosa sujeta e *hijo* es el accidente de la

cosa sujeta, y *estár en superposición* es el accidente que se indica como inherente en ambos. Y por eso es algo no necesario, en cuanto que *hijo* es consiguiente a *padre*, y así hay no-necesario en la consecuencia. Y de manera semejante aquí:

'lo que es padre es por naturaleza anterior al hijo
luego el padre es por naturaleza anterior al hijo'.

En efecto, en este paralogismo el sujeto de la paternidad es la cosa sujeta, a saber, *lo que es padre,* y *padre* es el accidente de la cosa sujeta, y se señala que *ser por naturaleza anterior* inhiere en ambos.

115. Y nótese que esta convertibilidad difiere de las anteriores en que *'padre'* se convierte con *'lo que es padre'* o con el sujeto de la paternidad como lo hace la relación con el sujeto propio en el que tiene el ser o el hacerse comparándose con otra cosa; pero *'risible'* no lo hace así con *'hombre',* sino como lo hace la pasión propia con el sujeto propio; y *'padre'* no lo hace con *'hijo'* de ninguno de estos modos, sino como lo hace uno de los correlatos con el otro; pues las causas de la convertibilidad son muchas y diversas.

De lo anterior resulta claro que un convertible es accidente de su convertible con respecto de algún tercero.

116. Y nótese que dondequiera que hay figura de dicción, hay siempre accidente, pero no a la inversa, sino que esto sucede por diversos principios y por diversas razones concomitantes. Porque así como *ver* tiene dos comparaciones diversas o dos respectos diversos concomitantes —pues *ver* se compara al ojo, y le pertenece como su órgano; y se compara al color, y le pertenece como objeto; y estos dos respectos se acompañan siempre en el mismo acto de ver, aunque sean diversos—, de manera semejante sucede donde hay figura de dicción, porque el modo de significar acompaña a la dicción, y le pertenece como su instrumento o su signo, y se compara a la cosa significada, y le pertenece como objeto o significado, y también como sujeto.

Y entiendo esto sobre el modo de significar en cuanto a todos los modos de la figura de dicción o en cuanto a todas sus especies, a saber, en cuanto que ese modo de significar tiene estos dos respectos diversos. Por lo cual digo que si ese modo de significar fuera principio motivo, en cuanto está en su signo, que es la dicción, así hay engaño en la dicción, y, por lo mismo, hay figura de dicción. Pero si se toma *'modo de significar'* según la otra comparación, a saber, en cuanto se compara a la cosa y le pertenece como sujeto, y de este modo se constituye en principio motivo, así hay engaño

fuera de la dicción, y entonces es accidente. Por lo cual, dondequiera que hay figura de dicción, siempre hay accidente; pero no a la inversa; porque la razón de la cosa no depende de la razón de la dicción, sino que la razón de la dicción depende de la razón de la cosa, ya que la dicción es el signo de la cosa y se ordena a la cosa como a su fin; y del fin reciben perfección y complemento las cosas que se ordenan a un fin; pero no a la inversa; por lo cual, sin la razón de la cosa no puede haber razón de la dicción.

117. Nótese también que dondequiera que hay sofisma de accidente, digo que el medio, o aquello de lo que verdaderamente se predica lo que se indica que inhiere en ambos, es la *cosa sujeta;* y digo que la extremidad menor, o aquello que está en la parte de la extremidad menor, es el *accidente de la cosa sujeta,* ya sea susceptible o no de ser sujeto o predicado del medio; y digo que la extremidad mayor, o aquello que está en la parte de la extremidad mayor, es *el accidente que se señala que inhiere a ambos.* Y esto es un accidente del otro, lo cual es no-necesario en la consecuencia.

118. Y no va en contra de esto lo que dice Aristóteles en el Segundo de los Elencos, a saber, que a veces lo que inhiere en un accidente se dice de la cosa sujeta. Y así parece que no sólo por la cosa sujeta mostramos sofísticamente algo del accidente, sino que también por el mismo accidente mostramos sofísticamente algo de la cosa sujeta. Pues digo que entre los paralogismos de accidente, algunos concluyen sólo una parte de la contradicción, como se ve en los mencionados, pero en otros concluye las dos partes de la contradicción. Y esto implícita o explícitamente. Por ejemplo:

'conozco a Corisco
desconozco al que viene
luego al mismo lo conozco y lo desconozco';

esta conclusión tiene implícita la contradicción, y toma una parte por el lado de la cosa sujeta, y otro por el lado del accidente. Pero cuando digo:

'conozco a Corisco
y no conozco al que viene
luego al mismo lo conozco y no lo conozco',

ahí hay contradicción explícitamente. Y en las [conclusiones] que tienen ambas partes de la contradicción, parece que sucede lo que dice Aristóteles. Por lo cual él mismo dice ahí que en algunos

paralogismos parece así y lo dicen así, y en otros no lo dicen así. Pero en los que concluyen una parte de la contradicción, se muestra siempre por la cosa sujeta que algo le conviene al accidente, ya sea que se tomen los términos según la predicación o que no se tomen así.

119. También se podría resolver —y creo que de mejor manera, aunque la otra solución sea verdadera igualmente—, diciendo que tampoco en estos paralogismos hay instancia, ya que cualquiera de ellos tiene la fuerza de dos paralogismos. Por lo cual, conviene entender una tercera proposición en las premisas así:

'conozco a Corisco
desconozco al que viene
y Corisco es el que viene
luego al mismo lo conozco y lo desconozco';

y se toma así:

'conozco a Corisco
Corisco es el que viene
luego conozco al que viene';

y además:

'desconozco al que viene
y el que viene es el que viene
luego desconozco al que viene
luego conozco y desconozco al mismo'.

En efecto, en el primer paralogismo, por *'Corisco'*, que es la cosa sujeta, se muestra que *el que viene* es de mi conocimiento, conocimiento que se da en cuanto a la extremidad menor, y es accidente de *Corisco* en cuanto que *'Corisco'* se pone como sujeto de *'el que viene'*. Y en el segundo paralogismo, por *'el que viene'*, que es la cosa sujeta, se muestra que *el que viene* me es desconocido, y así, *el que viene* es la cosa sujeta y también es el medio, y *'el que viene'* es la extremidad mayor, y *'desconozco'* es la extremidad menor y es el accidente del *que viene* en cuanto que *'el que viene'* está bajo ese predicado.

Y así resulta patente, de modo universal, qué debe asignarse como *cosa sujeta*, qué como *accidente de la cosa sujeta* y qué como *accidente que se indica como inherente en ambos.*

De la definición de estos términos

120. Tratamos a continuación de la falacia según algún respecto y simplemente. Y primeramente adviértase que *'según algún respecto'* se dice de dos modos. Pues de un modo el *'según algún respecto'* disminuye su propia totalidad, a la manera como *'blanco respecto a los pies'* disminuye a *'blanco'* tomado simplemente, y como *'hombre muerto'* lo hace con *'hombre'*. Y por ese *'según algún respecto'* se comete falacia de *según algún respecto y simplemente*.

Pero de otro modo el *'según algún respecto'* no disminuye su propia totalidad, sino que simplemente la afirma y la infiere, como *'crespo de cabeza; luego crespo'*, o *'romo de nariz; luego romo'*. Y esto da en cualquier forma y en cualquier accidente que denomina un todo por medio de alguna de sus partes, como lo crespo, que por la cabeza denomina al hombre; y lo romo y lo aguileño inhieren sólo en la nariz, mas por ello se dice el hombre romo o aguileño; y la ceguera está sólo en los ojos, mas por ello se dice ciego el hombre; y la ciencia y la virtud están en el alma como en su sujeto, mas por ello se dice que el hombre sabe o que tiene virtudes; y lo mismo de las demás cosas semejantes que denominan al todo por la parte.

En cambio, todas las demás formas y accidentes que son formas y accidentes de un mismo todo de manera tal que no lo sean de una parte tan sólo —todas éstas, digo— no pueden denominar al todo a menos que sean inherentes al todo. Y en tales acontece la falacia *según algún respecto y simplemente*, porque la determinación que se hace en ellas en cuanto a una parte o en cuanto a algún respecto, disminuye a la misma cosa tomada simplemente. Y ese *'según algún respecto'* es el que se toma en cuenta aquí, y no el que no disminuye.

Y de lo dicho resulta claro que el *'según algún respecto'*, como se toma aquí, se llama determinación que disminuye la razón de aquello a lo que se añade; y se llama *simplemente* la cosa que no es disminuida, ya sea accidente o substancia, como *'blanco'*, *'negro'*, *'animal'*, *'hombre'*.

De las causas y modos de esta falacia

121. La causa motiva de esta falacia 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.

Esta falacia se comete de tantos modos cuantos hay en los que acontece añadir alguna determinación que disminuye a una misma cosa.

Del primer modo

122. El primero es el que disminuye según la parte y en cuanto al modo. Por ejemplo:

'es hombre muerto
luego es hombre';

no se sigue, porque *'muerto'* disminuye la razón [o noción] del mismo *'hombre'*. Y lo mismo

'la quimera es opinable
luego la quimera existe';

pues lo *'opinable'* disminuye al *'ser'*.

Y también:

'es un animal pintado o *un ojo pintado*
luego es un animal o *un ojo';*

pues *'pintado'* disminuye las razones [o nociones] de éstos. Por otra parte, Aristóteles forma los siguientes paralogismos:

'lo que no es, es opinable,

como la quimera;

luego lo que no es, es'.

Y de manera semejante puedes formar todos los otros, por ejemplo:

'lo que no es hombre, es hombre muerto
luego lo que no es hombre, es hombre'

y:

lo que es animal, es animal pintado
luego lo que no es animal, es animal'.

Del segundo modo

123. El segundo modo procede en cuanto a la parte integrante. Por ejemplo:

'el etíope es blanco de dientes
luego el etíope es blanco'.

Del tercer modo

124. El tercer modo se da en los que son relativos. Como:

'las riquezas no son buenas para el necio o para el que no las usa rectamente
luego las riquezas no son buenas';

pues, aunque no sean buenas en relación a algo, sin embargo, son buenas tomadas en sí mismas.

Y:

'el huevo potencialmente es un animal
luego el huevo es un animal';

pues toda potencia es relativa a algo, porque lo es con respecto del acto por el cual recibe perfección.

Del cuarto modo

125. El cuarto modo se da según el lugar. Como:

'es bueno inmolar al padre en Trivallis
luego es bueno inmolar al padre'

y:

'es bueno seguir una dieta en lugares insalubres
luego es bueno seguir una dieta';

pues aunque ahí sea bueno, sin embargo, no es bueno de modo simple.

Del quinto modo

126. El quinto modo se da según el tiempo. Como:

'éste ayuna en Cuaresma
luego ayuna';

y:

'es bueno medicar a alguien cuando está enfermo
luego es bueno medicar'.

127. Y se debe saber que dondequiera que hay *respecto y simplemente* se entiende que hay dos contradicciones, y de hecho las hay: una en la conclusión, la cual es verdadera contradicción, y otra en las premisas, la cual es una contradicción disminuida. Pues el respondiente dice que el etíope no es blanco, y el oponente dice que es blanco de dientes, y así solamente lo contradice *según algún respecto*. Y de esta contradicción *según algún respecto,* infiere una verdadera contradicción, así:

'luego el etíope es blanco y no blanco';

y con ello peca *según algún respecto y simplemente,* porque la verdadera contradicción no se sigue de la contradicción *según algún respecto;* y así en todas las demás.

128. Y por eso Aristóteles asigna una solución universal para todos los paralogismos de esta falacia, a saber, referir la conclusión a la contradicción, esto es, considerar la contradicción de la conclusión que es verdadera, respecto a la contradicción que está en las premisas, la cual es contradicción *según algún respecto;* y por eso una no se sigue de la otra.

129. Y nótese que son iguales la falacia que procede a partir de algo tomado *según algún respecto* a lo mismo tomado *simplemente* y la que procede de lo mismo tomado *simplemente* y de manera negativa a lo mismo tomado *según algún respecto* y negado por parte de los términos. Como:

'no es hombre
luego no es hombre muerto';

y:

'no es blanco
luego no es blanco de dientes',

porque el principio motivo y el principio del defecto siguen siendo los mismos: pues no mueve el *respecto* ni el *simplemente,* sino la conveniencia parcial del uno con el otro.

130. Nótese también que aquellas cosas en las que parecen inherir de modo igual cosas contrarias, según partes diversas, no se deben denominar por el otro contrario. Como si una mitad del escudo es blanca y la otra mitad es negra, no se debe decir *'el escudo es blanco* o *negro',* sino *'en parte así', 'en parte asá'.* Por lo cual no vale este argumento:

'no hay otro color sino la blancura o la negrura o un color intermedio;
luego nada es coloreado sino lo blanco o lo negro o lo coloreado con un color intermedio',

porque de las cosas que son coloreadas, unas se colorean con un color, pero otras con varios. Y ese argumento sólo vale para las que se colorean con un solo color. Y por eso es un argumento nulo, ya que no vale universalmente. Por lo cual, aunque ese escudo no esté coloreado con un color intermedio, sin embargo, no se sigue que sea blanco o negro. Más bien, el argumento sería correcto así:

'nada es color sino la blancura o la negrura o un color intermedio;
luego nada es coloreado sino lo blanco o lo negro o lo coloreado con un color intermedio o en parte blanco, en parte negro, en parte coloreado con un color intermedio o con varios colores intermedios'.

Y de manera semejante pasa en todas las formas contrarias que tienen un medio y que inhieren en cuanto a partes diversas, como lo blanco y lo negro; y de manera semejante lo caliente y lo frío, lo duro y lo blando, y todas las demás [formas] que inhieren en el mismo todo según partes diversas.

Del elenco

131. El elenco es 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. Pues en esta definición de *'elenco'* hay dos cosas, a saber: *'silogismo'* y *'contradicción'*. En efecto, el elenco no es sino el silogismo cuya conclusión contradice la conclusión de otro silogismo. Y entonces el elenco se compone de dos silogismos que mutuamente se contradicen. O también es el silogismo cuya conclusión contradice alguna proposición asentada previamente. Y entonces el elenco es el silogismo de una cosa con su contradicción. Y así el elenco siempre es un silogismo con su contradicción.

132. De donde se sigue que en la mencionada definición de *'elenco'* unas cosas se ponen por razón del silogismo, otras por razón de la contradicción, y otras por razón de ambos. Por razón del silogismo se ponen éstas: *'a partir de cosas que se dan por necesidad'*, *'no enumerado con aquello que estaba en el principio'*, con lo cual se excluye [la falacia que procede según] la petición de lo que está en el principio, como se verá después. Por razón de la contradicción se ponen éstas: *'de una cosa'* y *'de la misma cosa'*, a saber, de un sujeto y de su mismo predicado; pues a menos que sean el mismo sujeto y el mismo predicado, no habrá contradicción; por ejemplo en *'el etíope es negro'* y *'el etíope no es negro de dientes'* no se trata del mismo predicado; y en *'ningún hombre muerto corre'* y *'ningún hombre corre'* no se trata del mismo sujeto. Las partículas *'según lo mismo'*, *'con relación a lo mismo'*, *'de manera semejante'* y *'en el mismo tiempo'* se ponen ahí por razón de la contradicción. Y contra estas partículas peca esta falacia que se llama *ignorancia del elenco,* en cuanto es una de las trece que se distingue de las demás, porque la ignorancia del elenco peca a su modo contra todas las partículas puestas en la definición del elenco, y de esta manera todas las falacias se reducen a ella, como se verá después. Por razón de ambos [*scil.* del silogismo y de la contradicción] se ponen estas partículas: *'no sólo del nombre sino de la cosa y del nombre'* y *'no de una cosa sinónima sino de la misma cosa'*, porque tanto en el silogismo como en la contradicción se

exige que el nombre sea uno y que la cosa sea una. De acuerdo con lo cual, no hay contradicción aquí: *'Marco corre'* y *'Tulio no corre'*, porque no se pone el mismo nombre, sino un sinónimo; y tampoco aquí: *'todo can es capaz de ladrar'* y *'algún can no es capaz de ladrar'*, porque no se trata de una sola cosa. Por otra parte,

'toda espada corta
algún instrumento es sable
luego algún instrumento corta'

no es silogismo, porque en el término medio no se repite el mismo nombre, sino un sinónimo.

De la ignorancia

132 bis. 'Ignorancia' se dice en muchos sentidos. Pues una es la ignorancia de negación; y de este modo el niño que yace en la cuna tiene ignorancia de todas las ciencias. Y se llama ignorancia de negación porque nada establece; pues el que la tiene, nada ha conocido. Otra es la que se llama ignorancia de disposición; y ésta se da cuando alguien ya ha conocido algo acerca de la cosa, pero no ha conocido la cosa en cuanto es. Y ésta, a su vez, se dice de dos maneras, porque una se dice de manera simple, y es la que se da sobre los principios o premisas. Y otra se dice compuesta o múltiple, y versa sobre las conclusiones. Y así divide Aristóteles la ignorancia en el Primero de los Posteriores, al tratar del silogismo falsígrafo.

133. Pero entiéndase además que ambas, a saber, la ignorancia simple y la compuesta o múltiple, se dividen en dos. Porque la ignorancia de disposición que es simple, de un modo puede ser sobre los principios o premisas, aprehendiéndolas de modo contrario, por ejemplo, aceptándolos siendo falsos; y de otro modo esta ignorancia simple puede ser sobre las premisas, conociendo correctamente algo acerca de ellas, pero sin conocer toda su substancia y su virtud. Y por eso, de manera semejante, la ignorancia compuesta o múltiple es doble en cuanto a las conclusiones, a saber, si las aprehende de manera contraria, a saber, en la falsedad, o si las conoce imperfectamente.

De la ignorancia del elenco

134. Habiendo visto qué es el elenco y de cuántos modos se dice la *'ignorancia'*, se ha de saber que *'ignorancia del elenco'* no se toma aquí como ignorancia de negación, sino de disposición; y, además, no como la ignorancia de disposición que es múltiple o compuesta, sino que se toma la que es simple, ya que se toma aquí *'ignorancia del elenco'* por razón de la perfección del elenco y de su complemento. Perfección que se realiza por las determinaciones propias de la contradicción, a saber: *'con relación a lo mismo'*, *'según lo mismo'*, *'de manera semejante'* y *'en el mismo tiempo'*. Además, que aquí se toma la ignorancia de disposición en cuanto es simple, se ve en que es principio de argumentación, y así se compara como el principio con la conclusión. Y así, por esta ignorancia simple es causada después la compuesta o múltiple, ya que se engaña al respondiente argumentando con ella de manera sofística.

De las causas y modos de esta falacia

La causa de la apariencia de esta falacia es la conveniencia de dos cosas tomadas según algún respecto en relación a dos cosas tomadas de modo simple; y la causa de la falsedad es la diversidad de ellas mismas.

Los modos de esta falacia son cuatro.

Del primer modo

135. El primer modo va contra la partícula *'a lo mismo'*. Por ejemplo:

'dos son el duplo de uno
pero no son el duplo de tres
luego lo mismo es duplo y no duplo'

no se sigue, porque *'duplo'* no se toma con relación a lo mismo en ambas premisas.

Del segundo modo

136. El segundo modo peca contra la partícula *'según lo mismo'*. Por ejemplo:

'esto es el duplo de eso según la longitud
pero no es el duplo de eso mismo según la anchura
luego es duplo y no es duplo'

no se sigue, ya que no se toma *'duplo'* según lo mismo, aunque se diga duplo respecto de la misma cosa.

Del tercer modo

137. El tercero va contra la partícula *'de manera semejante'*. Por ejemplo:

'el hombre es especie
ningún hombre es especie
luego lo mismo es especie y no es especie';

pues no hay contradicción en las premisas, ya que el término *'hombre'* no se toma de manera semejante; en efecto, en una se toma por los inferiores y en la otra no se toma por ellos sino por sí mismo.

Del cuarto modo

138. El cuarto va contra la partícula *'en el mismo tiempo'*. Por ejemplo:

'mi mano está cerrada en un tiempo
y no está cerrada en otro
luego está cerrada y no está cerrada'.

139. Y nótese que, aun cuando esta falacia contenga una verdadera contradicción en la conclusión y otra contradicción aparente en las premisas, como se decía en la falacia *según algún respecto y de modo simple,* sin embargo, esta falacia difiere de aquella porque ésta tiene en las premisas una contradicción aparente en cuanto tiene defecto en ambas partes de la conclusión, como se ve en los paralogismos de esta falacia; pero la falacia *según algún respecto y de modo simple* tiene contradicción aparente que peca sólo en una de las partes de la contradicción. Y por eso difiere la solución de ésta de la solución de la otra, porque Aristóteles enseña a resolverlas considerando la conclusión en cuanto a la contradicción, esto es, considerando la verdadera contradicción de la conclusión con la

aparente contradicción que está en las premisas, pero aquí se refiere a la que es aparente por alguna disminución de ambas partes, y allá a la que es aparente por la disminución de una sola parte.

140. Si alguien objeta que el *según algún respecto y de modo simple* debe ser una parte de esta falacia, porque ahí se procede de una cosa tomada *según algún respecto* a una cosa tomada *de modo simple,* y en cambio aquí se da un proceso a partir de dos cosas tomadas *según algún respecto* a dos tomadas *de modo simple,* y así no deben ser dos falacias, pues la parte no constituye una unidad junto con su todo, se ha de responder que ninguna es parte de la otra, más aún, son falacias que se excluyen por oposición, porque el mismo *según algún respecto* y el mismo *de manera simple* no hacen falacia *según algún respecto y de manera simple,* sino la relación de uno a otro, como las especies y el género no constituyen un lugar argumentativo, sino la relación de unas al otro. De donde se sigue que, aun cuando *'hombre'* no forma otro mismo número al lado de *'animal',* pues es parte suya, sin embargo, sus relaciones mutuas constituyen otra cosa distinta numéricamente. Pues una de estas relaciones es el lugar por el género, y la otra es el lugar por la especie. De manera semejante, la relación de una cosa tomada *según algún respecto* a una cosa tomada *de manera simple* es una relación diferente de la relación de dos cosas tomadas *según algún respecto* con otras dos tomadas *de manera simple,* aunque un *según algún respecto* sea parte de dos, y un *de manera simple* sea parte de dos.

Y así serán dos falacias diferentes en especie. De manera semejante, aunque la mitad de la línea no forme número con toda la línea, pues es parte suya, sin embargo, sus relaciones hacen otro número. Pues la relación de toda la línea con su mitad es el duplo, y la relación de la mitad con toda la línea es el subduplo o la mitad.

DE LA PETICIÓN DE LO QUE ESTÁ EN EL PRINCIPIO

De la definición

141. Acerca de la petición de lo que está en el principio, en cuanto a la verdad [o demostración verdadera] se determina en el Segundo de los Analíticos Priores, y en cuanto a la opción [o demostración probable] en el Octavo de los Tópicos; y de este segundo modo tratamos aquí de la petición de lo que está en el principio.

Se ha de saber, por tanto, que pedir lo que está en el principio, tal como aquí se toma, sucede cuando se pide en las premisas la conclusión que se debe probar. Luego, ya que lo mismo, bajo el mismo nombre, no puede probarse a sí mismo (porque siempre lo que prueba es diverso de lo que se debe probar), y lo mismo y bajo el mismo nombre ni es diverso ni parece diverso, por tanto lo mismo y bajo el mismo nombre no puede probarse a sí mismo. Luego lo inferente y lo inferido no pueden ser lo mismo, de acuerdo con el arte, como

'el hombre corre
luego el hombre corre'.

Por tanto, en estos casos no puede haber petición de lo que está en el principio. Sino que tal argumentación es ridícula y no pertenece al arte y ahí hay más bien petición de principio. Pues una cosa es pedir el principio y otra cosa es pedir lo que está en el principio, porque pedir el principio se da cuando se pide lo mismo bajo el mismo nombre, como

'el hombre corre
luego el hombre corre'.

y esto no constituye ninguna falacia, ya que no se contiene bajo ninguna especie de argumentación ni según la verdad ni según la apariencia.

De las causas y modos de esta falacia

142. La causa de la apariencia de la petición de lo que está en el principio es la aparente diversidad de la conclusión respecto de las premisas; y la causa de la falsedad es su identidad.

Se pide lo que está en el principio de cinco modos, como se establece al final del Octavo de los Tópicos.

Del primer modo

143. El primer modo se da cuando lo definido se pide en la definición, o a la inversa. Como cuando se duda si el hombre corre, y se asume de este modo:

'el animal racional mortal corre
luego el hombre corre',

aquí no hay ninguna prueba; pues, ya que se duda de uno de ellos [lo definido], es necesario poner en duda el otro [la definición]; y, así, si se toma uno, entonces el otro se pide en él.

Del segundo modo

144. El segundo modo se da cuando algo particular se pide en algo universal. Como si se debe probar que de todos los contrarios la disciplina es la misma, y se asume así:

'de todos los opuestos la disciplina es la misma
luego de todos los contrarios la disciplina es la misma',

aquí la conclusión se pide en las premisas.

Del tercer modo

145. El tercer modo, al contrario, se da cuando un universal se pide en los particulares. Como si se debe probar que de todos los opuestos la disciplina es la misma y se prueba así:

'de todos los contrarios la disciplina es la misma
de todos los privativamente opuestos la disciplina es la misma

y lo mismo de los demás opuestos;

luego de todos los opuestos la disciplina es la misma'.

Del cuarto modo

146. El cuarto modo se da cuando lo que se da de modo conjunto se pide en los que resultan de él como separados. Como si se debe probar que la medicina versa sobre lo sano y lo enfermo, y se asumen estas proposiciones:

'la medicina es ciencia de lo sano
la medicina es ciencia de lo enfermo
luego la medicina es ciencia de lo sano y lo enfermo'.

Del quinto modo

147. El quinto modo se da cuando uno de los correlatos se pide en el otro. Como si debe probarse que Sócrates es el padre de Platón y se asumen éstas:

'Platón es hijo de Sócrates
luego Sócrates es padre de Platón',

aquí se pide lo que se debería probar.

148. Y se ha de saber que esta falacia no impide el silogismo inferente, sino el silogismo probatorio. Pues de entre los silogismos uno es sólo inferente, y otro es tanto inferente como probatorio.

149. Además, se ha de saber que la vía del conocimiento es doble, una que pasa de las cosas primeras en cuanto al intelecto a las cosas posteriores en cuanto al intelecto, y esta vía se llama intelectiva; y la otra vía del conocimiento pasa de las cosas primeras en cuanto a los sentidos a las cosas posteriores en cuanto a los sentidos, y esta vía se llama sensitiva. Y se llaman primeras en cuanto al intelecto las cosas que son primeras por naturaleza; y se llaman primeras en cuanto a los sentidos las que son más sensibles.

Digo, por tanto, que cualquiera de los paralogismos mencionados, de un modo es lugar dialéctico, y de otro modo es lugar sofístico, porque si lo que por naturaleza debe probarse en una vía se prueba de manera primaria en esa vía, el argumento es bueno y hay ahí lugar dialéctico. Pero si lo que por naturaleza debe probarse en alguna de esas vías, se prueba de manera primaria en la otra, tendría que serlo de manera secundaria en ella, y entonces es lugar sofístico y se pide lo que está en el principio. Y esto es fácil de ver al considerarlo en cualquiera de los paralogismos mencionados.

DE LA FALACIA SEGÚN EL CONSECUENTE

De la consecuencia

150. De las consecuencias, una es simple, otra es compuesta. La simple es, por ejemplo: *'si el hombre es, el animal es'* o *'si es adúltero, anda embozado* o *errabundo por la noche';* y así de las demás circunstancias. Y la compuesta es la que se efectúa según

oposiciones. Y ésta se da en los contrarios o en los contradictorios, como se establece en el Segundo de los Tópicos.

151. Y esta consecuencia, que es compuesta o por oposiciones, tiene dos especies, porque una se da procediendo a partir de una misma cosa y otra se da a la inversa.

152. La consecuencia que procede por lo mismo, se da cuando del opuesto del antecedente se sigue el opuesto del consecuente. Por ejemplo: *'si la justicia existe, la virtud existe; luego si la injusticia existe, el vicio existe';* pues aquí del opuesto del antecedente, a saber, *'injusticia'*, se sigue el opuesto del consecuente, a saber, *'vicio'*. En efecto, la consecuencia que procede por lo mismo, se da en casi todos los contrarios.

153. La consecuencia que procede por lo contrario se da cuando del opuesto del consecuente se sigue el opuesto del antecedente. Por ejemplo: *'si es hombre, es animal; luego si es no-animal, es no-hombre';* pues aquí del opuesto del consecuente, a saber, *'no-animal'*, se sigue el opuesto del antecedente, a saber, *'no-hombre'*. Y en los contradictorios sólo puede haber consecuencia que proceda por lo contrario.

154. Además, la consecuencia simple tiene dos especies. Pues una se da por razón de las relaciones tópicas. Por ejemplo: *'si es hombre, es animal';* en efecto, aquí se da relación a partir de la especie. Pero otra se da por razón de las circunstancias, a la cual se atiende en la retórica.

155. Y así como *'consecuencia'* se toma de manera común respecto a estas consecuencias, así también *'consecuente'* se toma de manera común en cuanto se dice que hay un lugar [o tópico] que se da según el consecuente. Y este lugar se llama según el consecuente y no según el antecedente porque ahí se toma al consecuente como principio de la inferencia, en cuanto que el consecuente se pone en la parte del antecedente, y el lugar sofístico, al igual que el dialéctico, se denomina por el [principio] inferente, no por lo inferido.

De las causas y modos de esta falacia

156. El principio motivo de la falacia de *consecuente* es la conveniencia de la consecuencia correcta con su equivalente. Y el prin-

cipio del defecto es la falsedad de la equivalente. Aristóteles toca brevemente esta doble causa al decir: "porque se piensa que la otra consecuencia es equivalente" y no lo es. Pues al decir *'consecuencia'* se refiere a la consecuencia correcta, que es el principio motivo para creer su equivalente; y al decir que *'es equivalente'* se refiere a su equivalente. Pero es una consecuencia falsa, la cual es el principio del defecto.

Aristóteles asigna tres modos de falacia de *consecuente*.

Del primer modo

157. El primer modo se da cuando se convierte [en este caso: se invierte] una consecuencia hecha según relaciones tópicas. Por ejemplo:

'si es hombre, es animal
luego si es animal, es hombre';

y se da por la posición del consecuente, por lo cual, ahí hay falacia de *consecuente*. De manera semejante aquí:

'si no es animal, no es hombre
luego si no es hombre, no es animal';

también resulta de la posición del consecuente. De manera semejante aquí:

'si es miel, es amarilla
luego si es amarilla, es miel
pero la hiel es amarilla
luego la hiel es miel'.

De manera semejante aquí:

'si llueve, la tierra está mojada
luego si la tierra está mojada, llueve'.

En efecto, en todas las inferencias mencionadas se piensa que la consecuencia es equivalente a lo que en realidad no lo es. Y por eso pecan según el consecuente.

Del segundo modo

158. El segundo modo se da cuando se piensa que la consecuencia es equivalente a causa de algunas circunstancias inherentes al individuo, como acontece en la retórica. Por ejemplo:

'si es adúltero, anda embozado y errabundo por la noche

y así de las demás circunstancias;

luego si anda embozado o errabundo por la noche, es adúltero';

aquí hay falacia de *consecuente,* porque si es adúltero, tiene alguna de las circunstancias del adúltero, pero no a la inversa, al igual que *'si es hombre, es algo coloreado',* pero no a la inversa. De manera semejante aquí:

'si algo es hurtado, no ha sido lucrado ni se obtuvo de manera cómoda
luego si algo no ha sido lucrado ni se obtuvo de manera cómoda, es hurtado'.

No se sigue; pues se piensa que la consecuencia es equivalente a lo que no lo es.

Del tercer modo

159. El tercer modo de la falacia de *consecuente* se da cuando se piensa que es equivalente la consecuencia hecha según oposición. Por ejemplo:

'si fue hecho, tiene principio
luego si no fue hecho, no tiene principio
pero el mundo no fue hecho, esto es, generado
luego el mundo no tiene principio
luego el mundo es infinito en duración,
y, así, el mundo es eterno';

en efecto, Meliso pecaba según el consecuente en la primera inferencia; pues esta consecuencia es correcta:

'si fue hecho, tiene principio',

porque todo lo que se genera tiene principio; pero de la nada, nada se hace; luego si algo se hace, se hace de algo; luego si fue hecho, tiene principio. Pero no se sigue:

'si no fue hecho, no tiene principio'.

Pues se arguye por la destrucción del antecedente y se pone una consecuencia que versa sobre lo mismo en opuestos contradictorios, siendo que en ellos siempre se pone la consecuencia de modo inverso. Como:

'si fue hecho, tiene principio
luego si no tiene principio, no fue hecho';

entonces sí se sigue correctamente. Aquí también hay falacia de *consecuente:*

'si es hombre, es animal
luego si no es hombre, no es animal'

procediendo por la destrucción del antecedente. Por lo cual ahí se da la consecuencia respecto de lo mismo, siendo que debería proceder al contrario; pues en los contradictorios no es lícito argüir en cuanto a lo mismo.

160. De lo anterior resulta claro que dondequiera que hay falacia de *consecuente,* siempre hay ahí doble consecuencia. Esto también se ve claro porque dondequiera que Aristóteles habla de la falacia de *consecuente* siempre forma las oraciones de *consecuente* en doble consecuencia, como *'si esto es, aquello es';* y siendo aquello, se piensa que también esto es.

161. Además, pertenece a la substancia [o esencia] de cualquier paralogismo el principio motivo y el principio del defecto, tanto en las falacias lingüísticas como en las extralingüísticas. Luego si en la falacia de consecuente la consecuencia correcta es el principio motivo y la consecuencia incorrecta es el principio del defecto, es necesario que dondequiera que haya paralogismos de consecuente, haya doble consecuencia.

162. Además, es imposible que alguna consecuencia se convierta [o se haga equivalente a otra], a menos que haya dos conse-

cuencias. Porque si la consecuencia se convierte, hay ahí una consecuencia que se convierte y otra en la que se convierte. Luego es necesario que haya dos consecuencias dondequiera que hay falacia de *consecuente,* si es correcta la causa que asigna Aristóteles.

163. Además, esto se prueba de manera excelente por la solución que da Aristóteles a los paralogismos de consecuente en el Segundo de los Elencos. Dice, en efecto, que ahí hay doble consecuencia; una cuando de lo particular se sigue lo universal, como *'si es hombre, es animal'*, y de ésta decíamos que era simple; y dice que hay otra que procede por oposiciones, a la que nosotros llamábamos compuesta. Y tal es la división de la consecuencia que pusimos al principio. Pero resuelve tanto la una como la otra mostrando que una consecuencia se convierte en la otra. Luego, si su solución es universal, es necesario que dondequiera que hay falacia de *consecuente,* haya doble consecuencia, a saber, aquella que se convierte y aquella en la que se convierte. Y todo esto lo hemos concedido. Por lo cual, en argumentos tales como: *'el animal corre; luego el hombre corre'*, o *'el hombre corre; luego Sócrates corre'* y en otras semejantes, no hay sofisma de consecuente, sino de accidente, como se vio antes en las oraciones de *accidente.*

DE LA FALACIA DE TOMAR LO QUE NO ES CAUSA COMO CAUSA

De los dos silogismos

164. El silogismo es doble, a saber, ostensivo y a lo imposible. El ostensivo es el que tiene una sola conclusión. El silogismo a lo imposible se da cuando de manera silogística se llega a algo imposible y por eso se destruye alguna de las premisas que es la causa de ese imposible. De donde se sigue que este silogismo siempre tiene dos conclusiones. Como si se pregunta: *'¿el hombre es asno?'*; y, concedido lo cual, se argumenta en contra:

'ningún asno es animal racional mortal
el hombre es asno
luego el hombre no es animal racional mortal
pero esto es imposible
luego el hombre no es asno';

y este silogismo está en el cuarto modo de la primera figura.

De la falacia de tomar lo que no es causa como causa

165. Se ha de saber, empero, que la falacia de la *no-causa como causa* siempre se hace en silogismos a lo imposible. La falacia de tomar lo que no es causa como causa se hace cuando lo que no es causa se pone como causa de la cual parece seguirse lo imposible, y lo que parece ser la causa se niega después. Como si se pregunta: *'¿Brunelo*[3] *es hombre?'*; y, concedido lo cual, se argumenta en contra:

'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'.

Efectivamente, en esta argumentación hay falacia de tomar lo que no es causa como si lo fuera, porque se destruye lo que parece ser la causa de ese imposible y en realidad no es la causa, a saber: *'Brunelo es hombre'*; pues sin ella, del resto se sigue lo imposible. Y será un silogismo en el cuarto modo de la primera figura, como se dijo antes.

De las causas de esta falacia

166. La causa de la apariencia es la conveniencia de lo que parece ser causa —y no lo es— con lo que es causa, debido a alguna conveniencia en algún término que significa la misma cosa. Y esto resulta patente porque las premisas, por coincidir en algún término, son la causa de la conclusión. De donde se sigue que la proposición que nada hace para que se infiera la conclusión —y así no es causa—, si coincide en algún término con alguna de las premisas, parece ser la causa de la conclusión; y, así, lo que no es causa se toma como si fuera causa. Por lo cual la coincidencia de la causa con lo que [no] es causa, en algún término, es el principio motivo de esta falacia.

167. Pero la causa de la falsedad o el principio del defecto es la diversidad de la proposición que no es causa con respecto a la causa de la misma conclusión. Aristóteles aduce un ejemplo de esta falacia:

'¿son lo mismo el alma y la vida?';

[3] Nombre adoptado en los manuales para designar un asno o caballo.

concedido lo cual, se arguye en contra:

'la muerte y la vida son contrarias
la generación y la corrupción son contrarias
pero la muerte es corrupción
luego la vida es generación
por lo cual vivir es generar;

pero esto es imposible; porque el que vive no genera, sino que es generado;

luego el alma y la vida no son lo mismo';

pero en esta última conclusión hay pecado de tomar lo que no es causa como causa; pues sin ésta se seguiría lo imposible de las demás proposiciones. Por lo cual, no debe destruirse ésta: *'el alma y la vida son lo mismo'*, sino ésta: *'la muerte y la vida son contrarias'*.

En efecto, en todas estas inferencias lo que no es causa parece ser causa, porque coincide en los términos con las otras proposiciones de las que se sigue lo imposible.

168. Por lo dicho resulta patente que esa falacia no sucede en el silogismo ostensivo. Como aquí:

'todo hombre corre
Sócrates es hombre y el Sol está en Cáncer
luego Sócrates corre'

no hay falacia de tomar lo que no es causa como causa, porque esta proposición: *'el Sol está en Cáncer'* no es la causa ni parece ser la causa.

169. Y nótese que esta proposición es doble: *'la muerte y la vida son contrarias'*. Sin embargo, en ambos sentidos es falsa. En efecto, de un modo la muerte es el movimiento por el que se disuelve o se separa el alma del cuerpo, y de este modo la muerte y la vida no son contrarias, pues son simultáneas a lo mismo; pues mientras dura este movimiento o esta separación, todavía vive el hombre y vivirá hasta que se termine la separación. Por lo que es necesario que la muerte y la vida, de este modo, se den simultáneamente en lo mismo. Por lo cual, de este modo, es imposible que sean contrarias. Pero de otro modo se toma *'muerte'*, no en el sentido del mismo movimiento o separación, sino en el sentido de término de la misma se-

paración o disolución, en el cual [término] el alma no se separa del cuerpo, sino que ya está separada. Pero tampoco de este modo la muerte es contraria a la vida, sino que le es opuesta por privación en orden irreversible con respecto a lo mismo, al modo como la vista lo es con respecto a la ceguera en cuanto al ojo. Y, así, de ambos modos tal proposición es falsa.

170. Además, esta proposición es doble: *'la muerte es corrupción'*. Porque si *'muerte'* se toma del primer modo, es verdadera; pues cuando se separa el alma del cuerpo, el hombre se corrompe. Pero si *'muerte'* se toma del segundo modo, es falsa, porque de ese modo la muerte no es corrupción, sino el término de la corrupción.

Y así resulta patente qué premisas hay que destruir en las premisas y cómo hay que distinguirlas.

DE LA FALACIA DE TOMAR MUCHAS INTERROGACIONES COMO UNA SOLA

De la enunciación, la proposición, la interrogación y la conclusión

171. La enunciación, la proposición, la interrogación y la conclusión son lo mismo en cuanto a la substancia, pero difieren en cuanto a sus razones [o nociones] propias. Por ejemplo, esta oración: *'todo hombre corre'*, en cuanto significa que la cosa es o no es, se llama enunciación; y esa misma oración, en cuanto se pone en las premisas para probar algo, es proposición; y esa misma oración, en cuanto se le añade el modo interrogativo, es interrogación, como *'¿todo hombre corre?'*; y esa misma oración, en cuanto se prueba por algo distinto, es conclusión.

172. Y, por lo que respecta a estas intenciones [o nociones] propias, pueden definirse así. La enunciación es la oración indicativa en cuanto significa que la cosa es o no es. La proposición es la oración indicativa por la que se prueba otra. La interrogación es la oración indicativa tomada con modo de interrogación. La conclusión es la oración indicativa probada por uno o varios medios. Pero ya que la enunciación se divide en unitaria y múltiple, y de manera semejante la proposición y la interrogación, por eso se ha de saber que una es la unidad por la que la enunciación y la proposición se dicen unitarias, y otra distinta es la unidad por la que la interrogación se dice unitaria.

173. Para evidencia de lo cual, nótese que hay muchos modos de unidad tomada simplemente, según la cual la proposición se dice una y la enunciación se dice una. Porque puede haber algo uno que conste de muchas cosas significadas por muchos nombres. Como sucede en la definición, por ejemplo en ésta: *'animal racional mortal'*; en efecto, aquí hay muchas cosas de las que resulta algo uno. Y, por otra parte, puede haber algo simplemente uno, que es uno y que además se designa con un solo nombre. Y éste se subdivide en cinco partes. Porque se subdivide en uno según proporción, y en el que se dice según algo primario y según algo secundario, al modo como *'ente'* se dice de todos los entes y *'sano'* se dice de todas las cosas sanas, y *'bueno'* de todas las cosas buenas, lo cual resulta patente en el Primero de los Tópicos. El segundo modo es el uno en género, como el *alma* o el *color*. El tercer modo es el uno en especie, como *hombre* y *blancura*. El cuarto modo es el uno en número, como Sócrates o Platón. El quinto y último modo es el uno por accidente. Y a lo uno por accidente lo llamo un accidente, como a lo uno en género lo llamo un género y a lo uno en especie lo llamo una especie.

174. Por tanto, digo que la *'unidad'* tomada comúnmente respecto de todos estos modos de unidad, hace una a la enunciación y una a la proposición, cuando se pone como sujeto alguna de estas unidades y se pone como predicado alguna de ellas. Como en estos ejemplos: *'la piedra es animal racional mortal'; 'el hombre es animal racional mortal'; 'la piedra es ente'; 'la piedra es animal'; 'el hombre es animal'; 'el asno es hombre'; 'Sócrates es hombre'; 'Sócrates es Sócrates'; 'Sócrates es Platón'; 'el hombre es risible'; 'el hombre es blanco'*. Pero si no se encuentra ahí alguna de las unidades mencionadas, no habrá una enunciación una, sino muchas, y entonces se predican muchas cosas de una, o una de muchas, o muchas de muchas. Con las cuales no se obtiene algo uno. En cambio, la unidad por la que la interrogación se dice una, no es esta que se ha mencionado, sino que es la unidad del modo [o signo] interrogativo que se añade a la unidad que hace una a la proposición. Por ejemplo, en *'¿el hombre es animal'?*: aquí se pone como sujeto una de las unidades mencionadas, porque es la unidad específica, y se predica otra de ellas, que es la unidad genérica, y sobre estas unidades se añade la unidad del modo interrogativo. Pero esta unidad del modo interrogativo no es unidad de manera simple, sino según algún respecto. Y, en cambio, la unidad por virtud de la cual la proposición es unitaria y es una enunciación unitaria, es unidad de modo simple. Y así se ve cuándo la interrogación es unitaria. También se ve que para que haya una interrogación unitaria se exige una doble unidad, a saber, la uni-

dad de la cosa que antes había sido dividida —la cual es cuasi-material en la interrogación unitaria—, y la unidad del modo interrogativo, y ésta es completiva de la interrogación.

175. La interrogación múltiple se da cuando en una interrogación permanece la unidad del modo interrogativo y falta la unidad que hace unitaria a la proposición, la cual era unidad de modo simple. Y, puesto que permanece la unidad del modo interrogativo, se llama interrogación; y, puesto que falta la otra unidad, que era unidad de modo simple, se dice múltiple o muchas. Y por eso se conjuntan bien estas dos cosas simultáneamente, a saber, *interrogación* y *múltiple* o *muchas,* aunque parezca haber disonancia entre el substantivo y el adjetivo.[4]

De las causas y modos de esta falacia

176. Habiendo visto cómo coinciden y como difieren la enunciación, la proposición, la interrogación y la conclusión; y de cuántos modos se dice lo uno de manera simple; y cuándo la enunciación, la proposición y la interrogación son unitarias o múltiples; y por qué se dice bien *'interrogación múltiple'*; consecuentemente, hay que tratar de las causas y modos de la falacia *según la interrogación múltiple tomada como una.*

La causa de la apariencia o el principio motivo de esta falacia es la unidad del modo interrogativo; la causa de la falsedad es el defecto o privación de la unidad de una proposición unitaria. En efecto, la unidad *según algún respecto* pretende ser unidad *de modo simple,* y así encubre el defecto y hace aparecer lo que no es.

Los modos de esta falacia son dos.

Del primer modo

177. El primer modo se da cuando, con número singular, se ponen como sujeto o como predicado muchas cosas. Por ejemplo: *'¿es éste y éste hombre?'* señalando a Sócrates y a "Brunelo"; y si se responde afirmativamente *'luego "Brunelo" es hombre'*; y si se responde negativamente, *'luego Sócrates no es hombre'*. Pues no respon-

[4] Pues en el texto latino se pone: *'interrogatio plures'*, que, traducido literalmente, es *'interrogación muchas'*, y por eso se alude a tal disonancia entre el substantivo y el adjetivo, pero preferimos traducirlo como *'interrogación múltiple'*.

de bien el que ha dado una sola respuesta a una interrogación múltiple, sino que debe responder: *'es verdadero en cuanto a uno, es falso en cuanto al otro'*.

Del segundo modo

178. El segundo modo se da cuando se ponen como sujeto o predicado muchas cosas en número plural. Como *'¿son buenas estas cosas?'*, señalando a una buena y a otra mala; si se responden *'buenas'*, *'luego lo malo es bueno'*; si se responde *'malas'*, *'luego lo bueno no es bueno'*. Pues se debió responder: *'una es buena y la otra no es buena'*. Pero si alguien concede que de manera semejante se dan las definiciones en plural como en singular, por ejemplo *'la cosa ciega es la que por naturaleza es apta para ver y no ve'* y *'las cosas ciegas son las que por naturaleza son aptas para ver y no ven'*, no se escapa de la contra-argumentación; pues, señalando a un ciego y a un vidente, infiérase así:

> *'estas cosas son por naturales aptas para ver y no ven; luego son ciegas'*

y de este modo ambas serán ciegas. Y si se dice que son videntes, *'luego ambas son videntes; luego el ciego ve'*. Pues no dice que uno es vidente y que el otro no lo es, sino que dará una sola respuesta, porque antes concedió que de manera semejante se daba la definición en plural y en singular. Y por eso se da una sola respuesta.

DE LA REDUCCIÓN DE TODAS LAS FALACIAS

De la doble ignorancia del elenco

179. Se suele hacer una doble distinción de la ignorancia del elenco, tomado en cuanto es una falacia especial de las trece que hay, y en cuanto es algo genérico a lo que se reducen las trece falacias. En efecto, de un modo se distingue así que la ignorancia del elenco se dice especial en cuanto la ignorancia del elenco es causada por la ignorancia de las diferencias puestas en su definición, a saber, *a lo mismo, según lo mismo, de manera semejante* y *en el mismo tiempo;* y así la ignorancia del elenco va contra la forma completiva del elenco, pues la contradicción es completiva del elenco. Pero en cuanto la ignorancia del elenco es causada de manera igual y común por la ignorancia de todas las diferencias puestas en su definición, así es algo genérico, y así se reducen a él todas las falacias.

Y de otro modo se distingue así que la ignorancia del elenco siempre va contra todas las diferencias del elenco, pero de modo diverso, porque de un modo lo hace en cuanto tal, y de otro modo lo hace por el consecuente. Y del primer modo es un principio de falacia dividido por oposición a las demás falacias, pero del segundo modo es genérico a todas ellas. Y se dice que alguien ignora el elenco por consecuente cuando, debido a que el nombre es uno y el mismo, cree que se trata de una y la misma cosa, pero no es así; y porque cree que la cosa es una y la misma, por eso, por el consecuente cree que el término es uno y el mismo, y por el consecuente que el medio es uno, y por el consecuente que el silogismo es uno, y por el consecuente que el elenco es uno. Y así la ignorancia del elenco es por el consecuente.

Pero de otro modo se ignora el elenco en cuanto tal, y sus partes por secuela, cuando primero se cree que hay elenco y no lo hay; y por creer que hay elenco, se cree que se dan ahí todas las diferencias del elenco. Y así se ignora primeramente el elenco, y todas sus partes o diferencias por secuela. Y así es especial, como acontece de un modo llegar de las partes definientes —como por el género y las diferencias— a lo definido, y de otro modo a la inversa, de lo definido a las partes definientes. Pero aunque la segunda distinción sea más sutil que la primera, sin embargo, la primera es más probable, y me inclino más a creer que ella es la verdadera.

De la reducción general

180. La reducción, tanto de los paralogismos como de los elencos aparentes, a la ignorancia del elenco es doble, porque una es general y otra especial. En efecto, la reducción general consiste en que todos quedan inmodificados. Pero la inmodificación es doble, porque su opuesto, a saber, la modificación, también es doble. Así como también es doble la necesidad de los silogismos. Porque hay una necesidad del silogismo causada por la cantidad, la cualidad y el orden de las proposiciones y términos del silogismo; y, a semejanza de ésta, hay una modificación, correspondiente a los modos de los silogismos que se determinan en los Analíticos Priores; y a la inmodificación opuesta a dicha modificación debe determinarse también en los Analíticos Priores; y se llama combinación inútil. Otra es la necesidad del silogismo que se produce en el silogismo especial. Y, a su vez, esta necesidad es doble, porque una es causada por las relaciones tópicas, como en el silogismo dialéctico, y otra es causada por la comparación de la causa con el efecto, como en el silogismo demos-

trativo. Y, de manera semejante, la modificación que pertenece al silogismo especial es doble. Pero tal modificación no es otra cosa sino la necesidad de inferir por las relaciones tópicas en cuanto al silogismo dialéctico, o por la comparación de la causa con el efecto en cuanto al silogismo demostrativo. Y la inmodificación opuesta a la modificación causada por las relaciones tópicas se trata en los Elencos, porque la otra inmodificación que se da en cuanto a la relación de la causa al efecto o a la inversa, se determina en los Analíticos Posteriores, ya que pertenecen al silogismo falsígrafo.[5] Por lo cual, cuando dice Aristóteles que todos son inmodificados, hay que entenderlo de la inmodificación que corresponde a la modificación causada por las relaciones tópicas, y no de las otras.

De la reducción especial

181. La reducción especial consiste en mostrar de qué manera en cada lugar [o tópico] se ignoran las diferencias comunes del silogismo y de la contradicción, o las diferencias propias de uno y otro. Y por eso en definitiva se ignora el elenco, porque así como la diferencia, allegándose al género, constituye la especie, así la contradicción, allegándose al silogismo, constituye el elenco; y por eso la contradicción es complemento del silogismo. De donde se sigue que cualquier diferencia [de la definición] del elenco o es común al silogismo y a la contradicción, o es propia de uno y propia del otro. Y por eso, de la ignorancia de ellas resulta la ignorancia del elenco.

182. Por ello, Aristóteles reduce en primer lugar los silogismos aparentes y los elencos a la ignorancia del elenco, diciendo: "la equivocación, la oración y la figuración semejante se reducen a lo que es doble"; pues lo que es doble produce defecto en el término, en el silogismo, y en la contradicción, y, por lo mismo, en el elenco. Ya se ha visto de qué modo hay duplicidad en la figura de dicción. Y es claro en cuanto a la equivocación y la anfibología. Y a lo mismo se reducen la composición, la división y el acento, pues se reducen a lo que no es la misma oración o nombre, sino diferentes; en efecto, convenía que la oración fuera la misma, y también la cosa, si se debía hacer elenco o silogismo.

183. En seguida reduce los silogismos aparentes y los elencos que son extralingüísticos, a la ignorancia del elenco, diciendo: "y los que son por accidente, dada la definición del silogismo, quedan al

[5] Se entendía por "falsígrafo" el argumento contencioso.

descubierto"; pues implican defecto en cuanto a la partícula *'acaecer por necesidad'*, la cual se pone en la definición del silogismo; y así resulta evidente el defecto por el accidente. Pues según esta falacia los ignorantes arguyen contra los artífices y contra los científicos; pues según el accidente hacen silogismos aparentes contra los sabios. Y los que son *según algún respecto y de modo simple* se reducen [a la ignorancia del elenco], porque en ellos la afirmación y la negación no son de lo mismo, como *'el etíope es blanco de dientes'* y *'el etíope es blanco'*.

184. Después reduce los que proceden según la ignorancia del elenco, tomada como una falacia especial, diciendo: "los más manifiestos de todos los que se han mencionado antes son los que proceden según la ignorancia del elenco, y por qué reciben este nombre".

185. Pasa a reducir otros, diciendo: "los paralogismos que consisten en tomar lo que estaba en el principio y lo que no es causa como causa, resultan manifiestos por la definición; pues conviene que la conclusión ocurra por necesidad, por lo cual éstos son lo que no estaba en las que no eran causas, y además no se había enumerado la que estaba en el principio, lo cual no pertenece a los que proceden por petición de lo que está en el principio".

186. Y también reduce los que proceden según el consecuente, diciendo: "los que son según el consecuente, se reducen como los que son según el accidente, porque el consecuente es parte del accidente". Y así, por la reducción del accidente, se reduce el consecuente. Y que el consecuente sea parte del accidente, se ve por lo que dijimos del accidente, porque, según se dice ahí, de un modo el antecedente es accidente del consecuente, y de otro modo el consecuente lo es del antecedente, y de un tercer modo uno de los convertibles [o que se pueden hacer equivalentes] lo es del otro. Por lo cual, el accidente es común a lo que es antecedente, a lo que es consecuente y a lo que es convertible [o equivalente]. Luego es necesario que el consecuente, o aquello que se sigue, sea parte del accidente, ya que éste es común a los tres.

187. Pero nótese que un lugar [o tópico] no es parte del otro. Pues no puede decirse que el lugar sofístico según el consecuente sea parte subjetiva o integral del lugar sofístico según el accidente. Por lo cual, entiéndase que el consecuente es parte del accidente sólo en cuanto a los términos en que puede hacerse, pero no en cuanto a las mismas relaciones sofísticas o los lugares sofísticos; como el lugar por la especie no es parte del lugar por el género, sino que aquellas

cosas a las que les pertenecen estas relaciones se relacionan de tal modo que una es parte de la otra. Y así el consecuente es a modo de parte subjetiva del accidente por virtud de aquellas cosas en las que se da, y no por virtud de las mismas relaciones sofísticas. Y esto es lo que prueba Aristóteles respecto a que el consecuente es parte del accidente, cuando dice: "pues el consecuente es accidente". Porque de manera semejante es verdadero que el antecedente es accidente, y también que lo convertible [o equivalente] lo es, como se dijo al tratar del accidente.

188. Pero el consecuente tiene otra reducción propia en cuanto tal, además de ésta. Pues contiene un defecto que va contra una de las diferencias del silogismo, a saber, *'puestas'*. Lo cual se ve porque lo mayor no pone lo menor, como *'animal'* no pone *'hombre'*. Y así el consecuente no pone el antecedente, el cual es mayor, sino a la inversa. Por lo cual, ya que la diferencia *'puestas'* significa el orden de las premisas a la conclusión según las relaciones tópicas (porque contra el silogismo que se da según las relaciones tópicas van los lugares sofísticos determinados en los Elencos), pero donde hay consecuente, no hay orden de las premisas a la conclusión según ninguna clase de relaciones tópicas, luego donde hay *consecuente,* no se cumple la diferencia *'puestas'*. Y así se reduce el *consecuente* en cuanto tal por la diferencia *'puestas'*, ya que introduce defecto respecto a ella.

Y nótese, como se ha dicho repetidas veces, que la posición en el silogismo es doble. En efecto, una es la posición por la cantidad, la cualidad y el orden de las proposiciones y los términos; y así se toma la diferencia *'puestas'* en los Analíticos Priores. Y otra es la posición en el silogismo según las relaciones tópicas; y tal posición se da en el silogismo dialéctico. Y contra esta posición va el lugar sofístico *según el consecuente.*

189. Y los [paralogismos] que se hacen al tomar muchas interrogaciones como una sola, se reducen en cuanto introducen defecto contra la unidad de la proposición. Pero la proposición consiste en algo uno acerca de algo uno, porque la definición de una cosa tomada simplemente es lo mismo que la definición de una sola cosa, como la del hombre y la de un hombre; y lo mismo de las demás cosas. Luego si sólo hay una proposición que significa una cosa de otra, habrá también una proposición que simplemente significa una cosa de otra. Y esto se sigue según el tópico por las partes suficientemente enumeradas.

190. Habiendo determinado la reducción general y la especial según las diferencias del elenco y de la contradicción, consiguiente-

mente determina Aristóteles cuáles lugares sofísticos se reducen por parte de la contradicción y cuáles por parte del silogismo, diciendo: "luego los que son según la dicción, se reducen porque son una contradicción aparente, lo cual era propio del elenco; y los demás se reducen según la definición del silogismo".

Y baste lo dicho sobre las falacias y su reducción.

TRATADO VIII

DE LOS RELATIVOS

Del doble relativo

1. El relativo es doble. Pues de un modo es relativo aquello cuyo ser es haberse a otro; y así el relativo es uno de los diez predicamentos. Pero de otro modo el relativo es lo recordativo de la cosa antes mencionada, porque, como quiere Prisciano en su tratado menor, la relación es el recuerdo de la cosa antes mencionada. Como aquí: *'Sócrates corre, el que discute'*; el relativo *'el que'* efectúa el recuerdo de Sócrates, que es la cosa antes mencionada. Pero, omitiendo los relativos según el primer modo, trataremos aquí de los relativos de acuerdo al segundo modo.

De los relativos de substancia

2. De entre los relativos, algunos son relativos de substancia, como *'el que'*, *'él'* y *'el otro'*; otros son relativos de accidente, como *'tal'*, *'cual'*, *'tanto'* y *'cuanto'*. El relativo de substancia es el que se refiere a una cosa idéntica en número con su antecedente, como *'el que'* y *'él'*; otros son relativos de diversidad, como *'el otro'*, *'el restante'* y otros parecidos.

De los relativos de identidad

3. El relativo de identidad es el que se refiere a y supone por lo mismo, como *'Sócrates corre, el que discute'*; el relativo *'el que'* se refiere a Sócrates y supone por Sócrates.

De entre los relativos de identidad algunos son nombres, como *'el que'*, *'lo que'*; otros son pronombres, como *'él'*, *'él mismo'*. Además, de entre los relativos de identidad algunos son recíprocos, como *'de sí, para sí, se, por sí'*, otros son relativos no recíprocos, como *'el que'*, *'él'*, *'él mismo'*. Se llama recíproco no porque sea paciente, sino porque pone un modo de paciente, lo cual se ve claramente en que el nominativo puede ser paciente, como en *'Sócrates es golpeado'*, pero no puede tener modo de paciente. Por lo cual, el modo de pa-

ciente siempre se da en los casos oblicuos. Y así se ve claro que una cosa es el paciente y otra cosa el modo de paciente.

Cuestiones

4. Si se preguntara qué añade al agente el relativo recíproco, se debe contestar que añade la identidad de la substancia y la poné bajo un modo de paciente, como *'Sócrates se ve'*. Pues la substancia, que antes estaba bajo el modo de agente, se pone bajo el modo de paciente, como en el caso del pronombre *'se'*. De donde el recíproco puede definirse así: recíproco es lo que significa una substancia agente por modo de paciente.

5. Además, si se preguntara por qué el pronombre *'de sí, para sí, se, por sí'* carece de nominativo, se ha de responder que la solución ya se ve clara por lo anteriormente dicho, porque el agente no puede ser significado como paciente o bajo el modo de paciente a no ser en los casos oblicuos. Pero el nominativo dice modo de agente. Y por eso la naturaleza del nominativo repugna a la naturaleza del pronombre *'de sí, para sí, se, por sí'*. Y por eso no puede tener nominativo agente.

6. De lo dicho resulta claro que todos los relativos de identidad se refieren a la misma substancia que su antecedente y que se refieren a y suponen por lo que es idéntico en número. Y de esto resulta claro que es mayor la certeza por el relativo de identidad que por su antecedente puesto en el lugar del relativo, como: *'el hombre corre, el hombre discute'*, porque es dudoso si se habla del mismo hombre o no. Pero cuando se dice: *'el hombre corre y él discute'*, es cierto que se habla del mismo. En efecto, esto es claro por Prisciano, quien asevera en su tratado menor que, cuando se dice: *Áyax llegó a Troya, Áyax peleó fuertemente'*, es dudoso si se entiende del mismo. Pero si se dice: *Áyax llegó a Troya, y él mismo peleó fuertemente'*, se entiende del mismo. Y así resulta claro que la certeza es mayor por el relativo de identidad que por su antecedente puesto en lugar de ese mismo relativo.

Dudas

7. Pero suele dudarse acerca de los relativos de identidad, si el engaño hecho por la diversa relación sea según equivocación o según

alguna otra falacia. Como cuando se dice *'el hombre ve al asno que es racional'*, el relativo *'que'* puede referirse al término *'hombre'* o al término *'asno'*. Sobre esto hay diversas sentencias. Y la más común es la que asigna como causa la equivocación.

Pero en contra de esto se argumenta: El nombre *'que'*, en cuanto relativo, significa una cosa que se relaciona de modo igual a todo aquello que se relaciona por modo de substancia, como *'el hombre que corre'*, *'el color que está en el cuerpo'*, *'el lugar que contiene a la cosa colocada'*, etc. Luego el engaño por la diversa relación no es equivocación. Además, el nombre *'que'*, en cuanto es relativo, infinitamente significa la substancia. Pero aquella substancia que es por naturaleza apta para ser finitada tanto por un antecedente como por otro. Pues, ya que tal substancia es tomada infinitamente una en sí, por eso es capaz de referirse a cualquier antecedente, luego la significación del relativo *'que'* será una. Luego no hay equivocación. Además, la razón de cualquier antecedente, en cuanto está en el correlato, es una, a saber, la cosa antes mencionada. Luego todos los antecedentes del relativo según es nombre relativo participan de un nombre y de una razón. Luego el relativo es unívoco en cuanto es recordativo de la cosa antes mencionada. Luego los relativos particulares, como *'el que'*, *'él'*, *'otro'*, en cuanto son relativos de sus antecedentes, no son equívocos.

Si alguien objeta que el relativo *'el que'* tiene una razón según que se tome en el antecedente *'hombre'* y otra según que se tome en el antecedente *'asno'*, como en la oración mencionada, luego es nombre común y tiene razones diversas, luego es equívoco, —se ha de decir que el argumento no vale. Pues de manera semejante podría probarse que cualquier unívoco sería equívoco, como *animal* tiene una razón según que es hombre o según que está en el hombre, y tiene otra según que está en el caballo o que es caballo. Pero el nombre *'animal'* es común, y sin embargo no es equívoco, sino unívoco.

8. Por lo cual se debe resolver brevemente que así como se dice que los unívocos tienen la misma razón no en cuanto tales, sino en el univocante, como *'hombre'*, *'buey'*, *'caballo'* y semejante con respecto a [su univocante] *animal*, de manera semejante todos los relativos deben tener la misma razón, no en cuanto tales, sino en su referente o su correlato, y también tienen el mismo nombre. Y por ello los unívocos son tales en él. Pero la objeción se refiere a las razones de las cosas relacionadas en cuanto tales. De donde se sigue que por esto concedemos las objeciones mencionadas. Y por lo mismo concedo que el engaño producido por la diversa relación no se da según la equivocación. Además, ese engaño está en la ordenación de las dicciones entre sí. Luego está en la oración, porque la ordenación de

las dicciones no es otra cosa que la oración. Luego no es equivocación, porque la equivocación se produce sólo en una dicción aislada.

9. Además, pruebo que ahí no hay anfibología, porque dondequiera que hay anfibología hay construcción de uno con otro, como en esta oración: *'libro de Aristóteles'*, en cuanto al primer modo; en cuanto al segundo, como en ésta: *'se ara en el desierto'*; y en cuanto al tercero, como en ésta: *'conoce el siglo'*. Y así resulta patente por inducción de todos los modos de anfibología que, dondequiera que hay anfibología, hay construcción sólo de uno con otro, pero dondequiera que hay diversa relación, no hay construcción sólo de uno con otro, antes bien de uno con diversos. Luego el engaño por la diversa relación no produce anfibología. Lo cual concedemos.

Además, dondequiera que hay engaño porque alguna dicción puede referirse a diversas cosas, hay composición o división. Pero el engaño por la relación diversa se da porque alguna dicción puede referirse a diversas cosas. Luego el engaño por la relación diversa es composición o división. Lo cual concedemos de nuevo.

De los relativos de diversidad

10. Tratamos a continuación de los relativos de diversidad. El relativo de diversidad es el que supone por algo diverso de lo que refiere, como *'Sócrates corre y el otro discute'*; el relativo *'el otro'* refiere a Sócrates y supone por otro distinto de Sócrates, pues el sentido es *Sócrates corre y el otro diverso de Sócrates discute;* y así efectúa el recuerdo de Sócrates.

De cierta regla sobre el relativo de diversidad

11. Sobre el relativo de diversidad se da esta regla:

si el relativo de diversidad se añade a un superior y a un inferior, el que se añade a lo superior se hace inferior y el que se añade a lo inferior se hace superior.

Por ejemplo cuando se dice *'otro distinto del animal; luego otro distinto del hombre'*. Aquí hay un lugar por la especie, porque en *'otro distinto del animal'* el relativo de diversidad, a saber, *'otro'*, se añade a *'animal'*, que es superior a *hombre*, y en *'otro distinto del hombre'* se añade al inferior, a saber, a *'hombre'*; y por eso *'otro distinto del animal'* es inferior a *'otro distinto del hombre'*. Y por eso hay ahí un lugar por la especie o por la parte subjetiva.

De cierta regla de los antiguos sobre el relativo de identidad

12. Además, los antiguos solían dar esta regla para el relativo de identidad:

ninguna proposición que comienza por un relativo tiene contradictoria.

Y asignan esta razón: Cuando se dice *'todo hombre corre y él discute'*, el relativo *'él'* dice respecto al antecedente *'hombre'* a causa de la dependencia de su relación. Pero cuando sobreviene una negación a la proposición que comienza por un relativo, diciendo: *'él no discute'*, entonces tal negación niega el verbo que sigue, pero no niega el respecto de la relación que tiene al antecedente. Luego la negación no niega todo lo que afirmaba la afirmación. Luego no la contradice. Luego, ya que esto se da en cualquier proposición que comienza por un relativo, ninguna proposición que comienza por relativo tiene contradictoria.

Objeciones

13. Pero contra esto se objeta: Todo lo que es contingente negar de un supuesto, es contingente afirmarlo de él. Pero es contingente negar el verbo de cualquier supuesto; y asimismo afirmarlo de él. Luego también de un supuesto que sea relativo. Luego cualquier proposición que comience por un relativo tiene contradictoria. Además, cualquier proposición o enunciación que es unitaria tiene contradictoria. Pero toda proposición que comienza por un relativo, mientras no haya en ella alguna dicción equívoca ni se sujeten o prediquen muchas cosas, es unitaria. Luego toda proposición que comienza por un relativo tiene contradictoria. Además, dice Aristóteles en el Primero del Perihermeneias que a cualquier afirmación le es opuesta una negación, y a la inversa. Luego también a la afirmación que comienza por un relativo.

Lo cual concedemos diciendo que la regla antes mencionada es falsa.

14. Mas a la razón de éstos respondemos que el relativo se compara a su antecedente y se compara también al verbo al cual se sujeta. Así, pues, ya que la afirmación y la negación son oraciones afirmativas o negativas de algo con respecto a algo, es decir, del predicado con respecto al sujeto, por eso digo que, tal como resulta patente por la definición mencionada de la afirmación y la negación, la afirmación y la negación miran sólo a la comparación del sujeto con respecto al predicado. Luego en la proposición que comienza por un relativo,

la contradictoria se toma sólo por la comparación del sujeto al predicado. Luego sólo por la comparación del relativo al verbo al que se sujeta, y no por la comparación del relativo a su antecedente. Y así no conviene negar el respecto que tiene el relativo al antecedente, porque ese respecto no está ahí por la naturalza de la afirmación ni a causa de la dependencia del sujeto en cuanto sujeto, sino a causa de la dependencia de aquello que es sujeto. Porque una cosa es el sujeto y otra cosa es aquello que es sujeto, como una cosa es el predicado y otra cosa es aquello que es predicado. Y, así, todo lo que es afirmado en la proposición que comienza por un relativo, se niega en su contradictoria. Y la contradictoria de ésta: *'él discute'* es ésta: *'no él discute'*, antepuesta la negación al relativo.

De cierta regla sobre el relativo de identidad

15. Para el relativo de identidad se da esta regla:
todo relativo de identidad no recíproco debe tener la misma suposición que tiene su antecedente.

Como cuando se dice: *'todo hombre corre y él es Sócrates'*, el relativo *'él'* supone por todo hombre; y el sentido es: *'él es Sócrates'*, esto es, *todo hombre es Sócrates*. Pero digo *'no recíproco'*, porque cuando se dice *'todo hombre se ve'*, el sentido no es: *todo hombre ve a todo hombre*. De donde se sigue que en lugar del relativo recíproco *'se'* no es lícito poner su antecedente, pero en lugar del otro sí es lícito ponerlo.

De los relativos de accidente

16. Habiendo tratado de los relativos de substancia, hay que tratar de los relativos de accidente. El relativo de accidente es el que se refiere a la misma cosa por modo de denominación, como *'tal'*, *'cual'* y otros semejantes. De donde se sigue que hay diferencia entre el relativo de substancia y el relativo de accidente, porque el relativo de substancia se refiere a una cosa unívoca, o por modo de aquello que es un *qué*, como *'la blancura que está en la pared'*, *'el color que está en el cuerpo'*, y así de los demás —pero el relativo de accidente es el que se refiere a una cosa por modo de denominación, como *'Sócrates es blanco y tal es Platón'*.

Pero se da otra diferencia entre ellos, porque el relativo de substancia se refiere a lo mismo en número, mientras que el relativo de accidente siempre se refiere a lo mismo en especie, como *'Sócrates es blanco y tal es Platón'*, porque el mismo accidente en número no puede estar en diversos sujetos, sino el mismo accidente en especie.

De la división del relativo de accidente

17. El relativo de accidente se divide, porque una cosa es el relativo de identidad, como *'tal'*, y otra cosa el de diversidad, como *'de otro modo'*. El relativo de identidad en accidentes es el que se refiere al mismo accidente en especie y supone por la misma especie, como *'Sócrates es blanco y tal es Platón'*. El relativo de diversidad en accidentes es el que se refiere a la misma cualidad en especie y supone por una cualidad diversa en especie, como *'Sócrates es blanco y de otro modo es Platón'*.

Pero el relativo de identidad de substancia difiere del relativo de identidad de accidente, porque el relativo de identidad de substancia se refiere a la misma substancia en número; en cambio, el relativo de identidad de accidente no se refiere al mismo accidente en número, sino al mismo accidente en especie.

De los relativos de identidad de accidente

18. Además, de entre los relativos de identidad en los accidentes, uno es relativo de cualidad, como *'tal'* y *'cual'*; otro es de cantidad, como *'tanto'* y *cuanto'*. Además, de los relativos de cantidad, uno es de cantidad continua, como *'tanto'*, y otro de número, como *'tantos'*, *'otros tantos'*. Además, de entre los relativos de número, algunos son nombres, como *'tantos'*, *'otros tantos'*, y algunos son adverbios, como *'tantas veces'*.

De las dicciones 'tal', 'tanto', 'tantos', 'otros tantos', 'tantas veces'

19. Y se ha de saber que *'tal'*, *'tanto'*, *'tantos'*, *'otros tantos'* y *'tantas veces'* pueden ser relativos, demostrativos y reditivos. Porque, si se refieren a cosas presentes, son demostrativos; como cuando decimos, señalando el mar: *'tal es el Nilo'*, y, señalando a Hércules, decimos: *'otro tanto es Platón'*, y así de los demás. Pero si no se refieren a cosas presentes o por señalamiento de cosas presentes, entonces son relativos o reditivos. Y son propiamente reditivos cuando se vuelven a la interrogación sobre el precedente, como *'¿cuál es Sócrates?'*; *'es tal cual es Platón'*. Y son relativos cuando se profieren sin interrogación, como *'cual es Platón, tal fue Sócrates'*, y cuando nombres adjetivos se dicen de accidentes especiales, como *'el etíope es negro y tal es el cuervo'*, o *'Sócrates fue blanco y tal es Platón'*.

Y baste lo dicho sobre los relativos.

TRATADO IX

DE LAS AMPLIACIONES

De la suposición personal

1. La suposición personal es la acepción del término común por sus inferiores. De entre las suposiciones personales una es determinada y otra confusa, como quedó manifiesto antes. Además, hay otra división de la suposición personal, pues una es restringida y otra ampliada. Y por eso la restricción y la ampliación pueden hacerse respecto de la suposición personal.

De la restricción y la ampliación

2. La restricción es la coartación del término común de una suposición mayor a otra menor. Como cuando se dice *'el hombre blanco corre'*, el adjetivo *'blanco'* restringe a *'hombre'* a suponer por los que sean blancos.

La ampliación es la extensión del término común de una suposición menor a otra mayor. Como cuando se dice *'el hombre puede ser el Anticristo'*, el término *'hombre'* no supone sólo por los que son, sino también por los que serán. Por lo que se amplía a los futuros. Y digo *'del término común'*, porque el término discreto, como *'Sócrates'*, no se restringe ni se amplía.

De la división de las ampliaciones

3. De las ampliaciones, una se hace por un verbo, como por el verbo *'puede'*, por ejemplo *'el hombre puede ser el Anticristo'*; otra se hace por un nombre, como *'que el hombre sea el Anticristo es posible'*; otra por un participio, como *'el hombre es potente para ser el Anticristo'*; otra por un adverbio, como *'el hombre necesariamente es animal'*; pues *'hombre'* se amplía no sólo al tiempo presente, sino también al futuro. Y por eso se sigue otra división de la ampliación, a saber, de las ampliaciones una es respecto de los supuestos, como *'el hombre puede ser el Anticristo'*; y otra es respecto del tiempo, como *'el hombre necesariamente es animal'*, según se dijo.

Sofisma

4. En torno a lo dicho, se pregunta sobre este sofisma: **'lo imposible puede ser verdadero'.** Prueba: aquello que es o será posible, puede ser verdadero, por ejemplo, *que el Anticristo no haya sido* será imposible después de su tiempo, y sólo puede ser verdadero, porque es verdadero. Luego lo imposible puede ser verdadero. Pero en contra de ello decimos: todo lo que puede ser es posible. Pero lo imposible puede ser verdadero. Luego lo imposible es posible; en el tercer modo de la primera figura. Pero la conclusión es falsa. Luego lo es alguna de las premisas. No la mayor. Luego la menor. Pero ésta es la primera. Luego la primera eş falsa.

Solución: la primera es simplemente falsa, a saber, *'lo imposible puede ser verdadero'*. Y la prueba peca según el sofisma de accidente. Porque cuando digo *'lo que es o será imposible'*, digo dos cosas, a saber, el sujeto de esa imposibilidad, y la misma imposibilidad o lo mismo imposible. Pero a lo que será imposible le acaece la imposibilidad o lo *imposible*. De donde se sigue que aquello que es o será imposible es la cosa sujeta, y lo *imposible* le acaece; y *que puede ser verdadero* se asigna que inhiere a ambos. Como aquí:

> *'Que el Anticristo no haya sido será imposible*
> *pero que el Anticristo no haya sido puede ser verdadero*
> *luego lo imposible puede ser verdadero';*

no es válido, porque el *que el Anticristo no haya sido* es la cosa sujeta, lo *imposible* le acaece, y el *poder ser verdadero* se asigna que inhiere a ambos.

De dos reglas

5. Para la ampliación que se hace por razón de los supuestos se da esta regla:

> el término común que se pospone a un verbo que tiene fuerza ampliativa por sí o por otro, se amplía a aquellas cosas que pueden ser bajo la forma del término suponente.

Como en *'el hombre puede ser blanco'*. Aquí el término *'hombre'* no supone sólo por los presentes, sino que también se amplía a todos los que serán. Pero digo *'por sí'*, porque el verbo *'puede'* tiene de suyo naturaleza ampliativa. Y digo *'por otro'*, porque el participio *'potente'* y el nombre *'posible'* dan fuerza ampliativa al verbo al

que se añaden, como en *'el hombre es potente para ser blanco,* o en *'que el animal sea blanco es posible'.*

6. Y de la ampliación que se hace por razón del tiempo se da esta regla:

el término común que se pospone o se antepone al verbo que tiene fuerza ampliativa en cuanto al tiempo, supone por los que son y los que siempre serán.

Como en *'el hombre necesariamente es animal';* aquí tanto *'hombre'* como *'animal'* se toman por los que son y los que siempre serán.

Y baste lo dicho sobre las ampliaciones.

TRATADO X

DE LAS APELACIONES

De la definición de la apelación

1. La apelación es la acepción del término común por la cosa existente. Y digo *'por la cosa existente'*, porque el término que significa algo no existente a nada apela, como *'César'*, o *'Anticristo'*, y *'quimera'*, y así de los demás.

Pero la apelación difiere de la suposición y de la significación, porque la apelación es sólo sobre la cosa existente, en cambio, la significación y la suposición son tanto de la cosa existente como de la no existente. Por ejemplo, *'Anticristo'* significa el *Anticristo* y supone por el Anticristo, pero no apela a nada; en cambio, *'hombre'* significa el *hombre*, y debido a su naturaleza supone tanto por los existentes como por los no existentes, pero apela sólo a los hombres existentes.

De la división de la apelación

2. De entre las apelaciones, una es de término común, como la de *'hombre'*, otra de término singular, como la de *'Sócrates'*. El término singular significa, supone por y apela a lo mismo, porque significa la cosa existente, como *'Pedro'* o *'Juan'*.

De la apelación del término común

3. Además, de entre las apelaciones del término común, una es del término común por la cosa misma en común, como cuando un término común tiene suposición simple. Por ejemplo, cuando se dice *'el hombre es una especie'* o *'el animal es un género'*. Y entonces el término común significa, supone por y apela a lo mismo, como *'hombre'* significa el *hombre* en común, supone por el *hombre* en común y apela al *hombre* en común.

4. Otra es la del término común por sus inferiores, como cuando el término común tiene suposición personal. Por ejemplo, se

dice *'el hombre corre'*, entonces *'hombre'* no significa, supone por y apela a lo mismo, sino que significa el *hombre* en común, supone por los hombres particulares y apela a los hombres particulares existentes.

Y baste lo dicho sobre las apelaciones.

TRATADO XI

DE LAS RESTRICCIONES

De la definición de la restricción

1. Habiendo tratado de las ampliaciones y de las apelaciones, se debe tratar de las restricciones. La restricción es la coartación del término común de una suposición mayor a otra menor, según se dijo antes.

De la división de la restricción

2. De entre las restricciones una se hace por un nombre. Como cuando se dice *'hombre blanco'*, el término *'hombre'* no supone por los negros ni por los que tienen un color intermedio, sino que se restringe a los blancos. Otra se hace por un verbo. Como cuando se dice *'el hombre corre'*, el término *'hombre'* supone por los presentes. Otra se hace por un participio. Como en *'el hombre caminante discute'*, el término *'hombre'* supone por los que caminan. Otra se hace por implicación. Como cuando se dice *'el hombre que es blanco corre'*, aquí *'que es blanco'* restringe *'hombre'* a los blancos.

De la restricción hecha por un nombre

3. Además, de la restricción hecha por el nombre, una se hace por lo inferior como apósito a lo superior. Como cuando se dice *'animal-hombre'*, el término *'animal'* supone sólo por los animales que son hombres. Otra se hace por la diferencia que se añade al género, la cual es esencial, pues es constitutiva de la especie. Como cuando se dice *'animal racional'*; en efecto, aquí *'animal'* supone por los racionales. Otra se hace por un adjetivo de accidente. Como cuando se dice *'hombre blanco'*, el término *'hombre'* supone sólo por los blancos.

De cierta regla sobre la restricción hecha por un nombre

4. Sobre la restricción hecha por un nombre, tomada comúnmente, se da esta regla:

todo nombre que no disminuye ni tiene naturaleza ampliativa, adjunto en la misma parte al término más común, lo restrige a suponer por aquellas cosas que exige su significación.

Como se ve en los ejemplos antes aducidos. En efecto, *'hombre'*, por su significación restringe a *'animal'* a los animales que son hombres cuando se dice *'animal-hombre'*, y *'blanco'* restringe al hombre por su significación a los hombres blancos cuando se dice *'hombre blanco'*. Y digo *'que no disminuye'*, para excluir los nombres que disminuyen la razón del adjunto, como *'muerto'*, *'corrupto'* y semejantes, que no restringen, sino más bien destruyen aquello a lo que se adjuntan. Y digo *'ni tiene naturaleza ampliativa'*, para excluir las dicciones ampliativas, como *'posible'*, *'potente'* y similares, que no restringen, sino más bien amplían.

5. Se ha de saber, empero, que lo menos común siempre restringe a lo más común. Como cuando se dice *'hombre blanco'*, porque el *hombre* se encuentra en los hombres blancos, negros y de color intermedio, pero lo *blanco* no; en cuanto a esto, *'hombre'* es más común, mientras que *'blanco'* es menos común. Y así *'blanco'* restringe al hombre. Pero en cuanto que lo *blanco* se encuentra en los hombres, los brutos y las piedras, pero *hombre* no, lo *blanco* es más común y *hombre* menos común. Y así *'hombre'* restringe a *'blanco'* a la blancura que existe en los hombres, cuando se dice *'hombre blanco'*. Y así *'hombre'* supone sólo por los hombres blancos y *'blanco'* se restringe a la blancura que está en los hombres. Y así uno y otro se coartan, pero según diversos respectos.

De cierta regla sobre el término restringido

6. Además, sobre el término restringido se da esta regla:

si un signo universal se allega al término restringido, solamente lo distribuye por aquellas cosas a las que se restringe.

Como cuando se dice *'todo hombre blanco corre'*; ya que *'hombre'* se restringe a los blancos, sólo puede distribuirse por los blancos.

De otra regla sobre la restricción

7. Además, sobre la restricción se da esta otra regla:

nada puesto en la parte del predicado puede restringuir al término común puesto en la parte del sujeto en cuanto a la significación principal.

Porque cuando se dice *'el hombre es blanco'*, el término *'blanco'*, puesto en el predicado, no puede restringir a *'hombre'*, que está puesto en el sujeto, a los blancos. Porque si se restringiera a los blancos, entonces (por la regla anterior) si un signo universal se le allega, únicamente lo distribuye por los blancos. Y así en *'todo hombre es blanco'* el término *'hombre'* se toma sólo por los blancos; y así el sentido es: *todo hombre blanco es blanco.* De donde se sigue que estas dos son equipolentes: *'todo hombre es blanco'* y *'todo hombre blanco es blanco'*. Luego si una es verdadera, la otra también es verdadera, y si una es falsa, la otra lo es. Pero ésta es verdadera: *'todo hombre blanco es blanco'*. Luego también ésta lo será: *'todo hombre es blanco'*. Pero esto es falso. Luego también lo anterior. Luego cuando se dice *'el hombre es blanco'*, el término *'hombre'* no se restringe a los blancos. Y así resulta manifiesta esta regla.

Y digo *'en cuanto a la significación principal'*, porque el predicado restringe al sujeto en cuanto a la consignificación. Como cuando se dice *'el ciudadano es blanco'*, el término *'ciudadano'* se restringe a los varones y no a los blancos, y así *'blanco'* lo restringe en cuanto a la consignificación, que es el género, y no en cuanto a su significación.

De dos reglas sobre la restricción hecha por implicación

8. Además, sobre la restricción hecha por implicación, se da esta regla:

toda implicación inmediatamente adjunta a un término común lo restringe, al igual que su adjetivo.

Como cuando se dice *'el hombre que es blanco corre'*, el término *'hombre'* se restringe a los blancos por la implicación *'que es blanco'*.

9. Además, sobre esa misma restricción se da otra regla:

siempre que se ponen en la misma locución un signo universal y una implicación, la oración es doble,

porque el signo puede preceder a la implicación, y así distribuye el término común por cualquier supuesto suyo, como *'todo hombre*

corre, el que es blanco'; o la implicación puede allegarse primero y restringir al término común, y entonces el signo que sobreviene después no distribuye al término sino por aquellos a los que se restringe, como *'todo hombre, que es blanco, corre'*; y entonces es equipolente a ésta: *'todo hombre blanco corre'*.

De ciertas reglas sobre la restricción hecha por un verbo

10. Tratamos en seguida acerca de la restricción hecha por un verbo. Sobre la que se dan varias reglas. La primera es:

> el término común que se pospone o antepone al verbo en tiempo presente tomado simplemente, y que no tiene fuerza ampliativa ni por sí ni por otro, se restringe a suponer por aquellas cosas que están bajo la forma del término suponente.

Y digo *'el término común'*, porque el término discreto no se restringe ni se amplía. Y digo *'en tiempo presente'* para excluir los verbos en otros tiempos, porque el término común tiene otra suposición con ellos. Y digo *'tomado simplemente'* para excluir los verbos diminuentes, como *'es opinable* o *inopinable'*. Y digo *'que no tiene fuerza ampliativa'* para excluir los verbos ampliativos, como *'puede'*. Y digo *'ni por sí ni por otro'*, porque cuando se dice *'es potente'* o *'es posible'*, aun cuando el verbo *'es'* no amplíe de suyo, sin embargo, tiene fuerza ampliativa por virtud de lo que se le adjunta. Y digo *'bajo la forma del término suponente'*, porque *'hombre'* supone por aquellas cosas que están bajo la humanidad, y *'animal'* por las que están bajo la animalidad, cuando se dice *'el hombre es animal'*.

11. Además, se da esta otra regla:

> el término común que se pospone o antepone a un verbo en pretérito tomado simplemente, y que no tiene fuerza ampliativa ni por sí ni por otro, se restringe a suponer por aquellas cosas que están o que han estado bajo la forma del término suponente.

Como cuando se dice *'el hombre ha sido animal'*, el término *'hombre'* supone por aquellas cosas que son o que fueron hombres, si aquellas cosas que son hombres lo fueron en el pasado, y *'animal'* por aquellas que son o que fueron animales.

12. Además, se da otra regla:

> el término común que se pospone o antepone a un verbo en futuro, *etc.*, supone por aquellas cosas que están o estarán bajo la

forma del término suponente, si las cosas que son serán en el futuro.
Como *'el hombre será animal'*.

13. De lo dicho resulta claro que el verbo restringe en cuanto a la consignificación, que es el tiempo, pero no en cuanto a la significación.

Sofisma

14. De acuerdo con lo dicho antes, se cuestiona este sofisma: **'todo animal estuvo en el arca de Noé'.** Se prueba así: El hombre estuvo en el arca de Noé, y el caballo, y el buey, y así de todos. Luego todo animal estuvo en el arca de Noé.

En contra objetamos: Todo animal estuvo en el arca de Noé. Pero César fue animal. Luego César estuvo en el arca de Noé. Lo cual es falso. Luego lo es alguna de las premisas. Pero no la menor. Luego la mayor. Y que la primera sea falsa lo pruebo, porque hay una regla que dice que el término común que se pospone o antepone al verbo en pretérito, *etc.*, se restringe a suponer por aquellas cosas que están o estuvieron bajo la forma del término suponente. Y hay otra regla que dice que si el signo universal se allega al término restringido, lo distribuye por todas aquellas cosas a las que se restringe. Luego cuando se dice: *'todo animal estuvo en el arca de Noé'*, el término *'animal'* supone por todo animal que existió en el pasado. Pero muchos animales existieron en el pasado y no estuvieron en el arca de Noé. Luego la primera es falsa.

Además, y con respecto a lo mismo. En esta proposición: *'todo animal, que existió entonces, estuvo en el arca de Noé'*, el término *'animal'* se restringe más que en ésta: *'todo animal estuvo en el arca de Noé'*, porque en *'todo animal estuvo en el arca de Noé'* el término *'animal'* se restringe a aquellas cosas que existieron en el pasado simplemente, pero en la otra se restringe sólo a aquellas cosas que existieron en aquel tiempo pasado, por la implicación ahí puesta. Luego, ya que sólo aquellas cosas que existieron en aquel tiempo pasado estuvieron en el arca de Noé, y no más, conviene que ésta sea falsa: *'todo animal estuvo en el arca de Noé'*, ya que en ella se suponen más.

Suele darse esta solución. Algunos dicen que es doble esta proposición: *'todo animal estuvo en el arca de Noé'*, porque la distribución puede hacerse por los individuos de los géneros o por los géneros de los individuos. Y que del primer modo es falsa, porque

cuando se hace la distribución por los individuos de los géneros, entonces se hace la distribución por todos los individuos que están bajo el género y la especie. Y entonces conviene que todos los individuos, que estuvieron contenidos bajo *animal,* hayan estado en el arca de Noé. Lo cual es falso. Pero cuando se hace la distribución por los géneros de los individuos, entonces sólo hay distribución por los géneros o por las especies. Pero no hubo ninguna especie de animal que no haya estado en el arca de Noé. Y de este modo la primera es verdadera.

Pero no acepto esta solución, porque las especies de animal no estuvieron por sí en el arca de Noé, sino sólo los individuos. De donde se sigue que en aquel tiempo no tuvo verdad sino por los individuos de los géneros, esto es, por los individuos, y no por los géneros de individuos. Por lo cual digo que la primera es falsa simplemente y concedo todas las razones dirigidas hacia esto. Pero la prueba peca *por el consecuente a partir de lo insuficiente,* ya que no toma todas las partes de la distribución que están en el sujeto de la proposición *'todo animal estuvo en el arca de Noé'.*

Cuestión

15. Se suele preguntar si los términos se restringen en la proposición negativa de manera semejante a como se hace en la afirmativa. Y parece que no. En efecto, algunos dicen que *'ser'* restringe a los existentes, y que *'no ser'* a los no existentes. Luego que no se hace sobre lo mismo la restricción en la afirmativa y en la negativa. Además, parece que toda negativa en la que se niega simplemente el *ser,* es falsa, si de manera semejante se restringen los términos en la afirmativa y en la negativa. Porque en ésta: *'la rosa es',* el término *'rosa'* se restringe a las existentes. Luego si en ésta: *'la rosa no es',* se restringe de manera semejante a las existentes, entonces el sentido es: *'la rosa que es, no es'.* Pero ésa es falsa. Luego también ésta: *'la rosa no es'.* Y así cualquier negativa en la que se niega simplemente el ser, es falsa. Lo cual es falso. Y así parece que no se restringen los términos de manera semejante en la afirmativa y en la negativa.

Pero pruebo que lo hacen de manera semejante. Porque si en ésta: *'el hombre es',* el término *'hombre'* se restringe a los existentes, y en ésta: *'ningún hombre es',* se restringe a los no existentes, entonces ambas son verdaderas, porque el ser se predica verdaderamente de los existentes y se excluye verdaderamente de los no existentes. Luego las dos contradictorias son verdaderas al mis-

mo tiempo. Lo cual es imposible. Luego también aquello de lo que esto se sigue es imposible, a saber, que no se restringen los términos de manera semejante en la afirmativa y en la negativa.

Además, es otra regla el que

> todo verbo tomado simplemente y que no tiene fuerza ampliativa, ni de suyo ni por otro, restringe el término que se le pospone en cuanto a la consignificación, que es el tiempo, y no en cuanto a la significación.

Luego el tiempo es la causa de su restricción. Pero el mismo tiempo permanece en la afirmativa y en la negativa opuesta a ella, como *'la rosa es'*, *'la rosa no es'*. Luego la causa de la restricción es la misma en ambas. Luego con respecto a lo mismo se hace la restricción en ambas.

Y estos argumentos los concedemos.

16. Pero a lo que se objeta en primer lugar, hay que decir que *'ser'* no restringe a los existentes, como tampoco el verbo *'corre'* a los que corren, porque ningún verbo restringe al término que supone por sí en cuanto a su significación, sino en cuanto a la consignificación, que es el tiempo. Por lo cual no restringe a los supuestos existentes, sino a los presentes. Y los supuestos presentes pueden ser, en algunos términos, tanto existentes como no existentes. Por ejemplo cuando se dice *'lo enunciable es'*, el término *'enunciable'* supone tanto por los enunciables existentes como por los no existentes. Pero todos los enunciables que son falsos en el presente son presentes, pero no existentes, porque nada falso existe. Y así *'ser'* no restringe a los existentes, sino a los presentes. Por lo cual, de manera semejante, *'no ser'* no restringe a los no existentes, sino a los presentes, ya que el tiempo es el mismo en ambos, y es causa de la restricción.

17. A lo que se objeta en segundo lugar, se ha de decir que es doble la forma del término común, porque una es la forma que sólo se salva en cosas existentes, como *'humanidad'*, la cual es la forma del hombre, y *'animalidad'*, que es la del animal; y en tales términos todos los supuestos presentes son existentes. Pero otra es la forma del término común que se salva tanto en cosas existentes como en no existentes. Como *'enunciabilidad'*, que es la forma de lo enunciable, porque algunos enunciables son existentes, como *'Dios es'*, y todos los verdaderos, y otros no existentes, como *'el hombre es asno'*, y todos los falsos; y en ellos, cuando se restringe el término común a los presentes, se restringe tanto a los existentes como a los no existentes. De donde se sigue que el sentido de esta propo-

sición: *'la rosa no es'*, no es éste: *la rosa que es, no es*, sino este otro sentido: *la rosa, tomada como presente, no es.*

De la restricción que se hace por el uso

18. Y suele decirse que cierta restricción se hace por el uso. Como cuando se dice *'nada hay en el arca'*, aun cuando esté llena de aire, porque el término *'nada'* supone, gracias al uso, por cosas sólidas o firmes. Y *'el Rey viene'*, por el rey de la patria, y *'el Maestro lee'*, por el maestro propio.

De la restricción que se hace por transición del verbo

19. También suele decirse que se hace otra restricción por transición del verbo. Como cuando se dice *'Sócrates alimenta al hombre'*, el término *'hombre'* supone por otro distinto de Sócrates en virtud de la transición del verbo, ya que el que da y el que recibe son por sí diversos; de donde se sigue que conviene que sean diversos el que alimenta y el que es alimentado. Y por eso, si alguna vez son lo mismo, esto es por accidente, porque el sujeto de ambos es el mismo, así como por accidente son el mismo el Jefe y el Obispo. Debido a eso dicen que no se sigue:

'Sócrates se alimenta
y él es hombre
luego alimenta al hombre',

porque ahí hay sofisma de accidente, ya que el pronombre *'se'* no puede suponer por uno diverso de Sócrates, pero *'hombre'* sí puede hacerlo.

Y baste lo dicho sobre las restricciones.

TRATADO XII

DE LAS DISTRIBUCIONES

De la definición de la distribución

1. La distribución es la multiplicación del término común hecha por un signo universal. Como cuando se dice *'todo hombre'*, el término *'hombre'* se distribuye o se confunde por cualquier inferior suyo mediante el signo *'todo'*; y así se da ahí la multiplicación del término común. Y digo *'del término común'*, porque el término singular no puede distribuirse. De donde resulta que éstas son incongruentes: *'todo Sócrates'*, *'todo Platón'*, y así de los demás. Y hay ahí solecismo según las partes de la oración.

De los signos universales

2. De entre los signos universales unos son distributivos de la substancia, como *'todo'*, *'ninguno'* y otros semejantes; otros son distributivos de los accidentes, como *'como se quiera'*, *'cuanto se quiera'*. El signo distributivo de la substancia es el que distribuye las cosas que están relacionadas entre sí por modo de lo que es un *qué*, como *'todo'*, *'ninguno'*; por ejemplo cuando se dice *'toda blancura'*, *'toda negrura'*. De donde *'substancia'* se toma de manera común respecto a las cosas de cualquier género, cuando se dice *'el signo distributivo de la substancia'*. Y el signo distributivo del accidente es el que distribuye las cosas que se relacionan entre sí por modo de accidente, como por modo de *cual* o de *cuanto*, por ejemplo *'como se quiera'*, *'cuanto se quiera'*.

De los signos distributivos de la substancia

3. Además, de entre los signos distributivos de la substancia, algunos son distributivos de las partes integrales, como *'todo el . . .'*; otros son distributivos de las partes subjetivas, como *'todo'*, *'ninguno'*, *'ambos'*. Además, de entre los signos distributivos de las partes subjetivas, unos son distributivos de dos, como *'ambos'*, *'ninguno de los dos'*, y semejantes; otros son distributivos de muchos, como *'todo'*, *'ninguno'*, y semejantes.

Del signo 'todo'

4. Pero de los que conviene hablar primero entre ellos es de los signos distributivos de la substancia. Y entre ellos primeramente del signo *'todo'*. Así, pues, se ha de saber que, en número plural, se toma de dos maneras: unas veces colectivamente, como aquí: *'todos los apóstoles son doce'*, y entonces no se sigue: *'luego éstos son doce'*, señalando a algunos de ellos; otras veces se toma distributivamente, como en *'todos los hombres por naturaleza desean saber'*.

Qué significa

5. Y entonces se pregunta qué significa el signo *'todo'*. Y parece que nada, porque toda cosa o es universal o particular. Pero el signo *'todo'* no significa una cosa universal ni una particular. Luego el signo *'todo'* no significa ninguna cosa. Además, y sobre lo mismo: *'todo'* no es predicable de uno ni de muchos. Luego no es universal ni singular. Y así nada significa.

Pero en contra de ello tenemos que por el hecho de que la cosa es o no es, la oración se dice verdadera o falsa. Luego si *'todo'* no significa nada, por su aposición o su remoción no se causará la verdad o la falsedad en la oración. Pero ésta es verdadera: *'el animal es hombre'*; luego también ésta: *'todo animal es hombre'*; lo cual es falso; luego también lo primero, a saber, que *'todo'* no significa nada.

Solución: A lo primero se debe decir que *'todo'* no significa algo universal, sino en cuanto significa universalmente, porque significa que el término común se toma por todos, como en *'todo hombre'*; y así *'todo'* significa alguna cosa. Pero la cosa es doble, porque una es la cosa sujetable o predicable, como *hombre,* o *animal,* o *corre,* o *discute;* y sobre esta cosa versaba la objeción anterior, y así es verdad que *'todo'* no significa nada, porque toda cosa tomada de esa manera o es universal o es singular, y *'todo'* no significa algo universal ni singular. Y otra es la cosa que es la disposición de la cosa sujetable o predicable; y esta cosa es lo que significa el signo *'todo'*. Y tanto por esta cosa como por la otra se causa la verdad o la falsedad en la oración.

6. Pero se objeta que *'todo'* no significa la disposición del sujeto, porque en todo silogismo el medio se debe reiterar con sus disposiciones en la proposición menor. Luego debemos silogizar así:

'todo hombre es animal
Sócrates es todo hombre
luego Sócrates es animal',

porque *'todo'* es la disposición del sujeto en la proposición mayor; luego debe reiterarse en la menor; lo cual es falso; luego *'todo'* no es la disposición del sujeto.

Solución: Así como *'predicado'* dice dos cosas, a saber, lo que es el predicado y el predicado en cuanto predicado, de manera semejante *'sujeto'* dice dos cosas, a saber, lo que es el sujeto y el sujeto en cuanto sujeto. Y según esto la disposición del sujeto es doble. Porque una es la disposición de lo que es el sujeto, como *'blanco', 'negro'* y así de las demás disposiciones absolutas; y éstas deben reiterarse con el medio en la proposición menor. Y otra es la disposición del sujeto en cuanto es sujeto, como *'todo', 'ninguno',* y todos los signos, tanto universales como particulares. Y tales disposiciones no deben reiterarse con el medio en la proposición menor, porque son respectivas; en efecto, disponen al sujeto en comparación con el predicado. Como cuando se dice *'todo hombre blanco corre',* esa disposición *'blanco'* debe reiterarse, porque es absoluta, y así es de aquello que es el sujeto. Pero esta disposición *'todo'* no debe reiterarse, porque es respectiva del sujeto al predicado, y así es del sujeto en cuanto sujeto. De donde se sigue que debemos decir así:

'todo hombre blanco corre
Sócrates es hombre blanco
luego Sócrates corre'

y no:

'Sócrates es todo hombre blanco'.

Si exige tres apelados

7. Declarado lo que significa el signo *'todo'* y de qué modo significa una disposición, consiguientemente se pregunta si exige tres apelados. Y parece que sí, porque toda perfección se da en tres cosas, como se dice al comienzo de la obra Del Cielo y del Mundo, luego lo perfecto se da en tres cosas; pero todo y lo perfecto son lo mismo, tal como se dice ahí; luego todo se da en tres cosas; luego *'todo'* busca tener tres apelados.

Además, con respecto a lo mismo, dice Aristóteles en ese mismo lugar que de dos varones no decimos *'todos los varones'*, sino *dos varones'*; pero al menos de tres decimos *'todos los varones'*; luego *'todo'* busca tener tres apelados.

Pero en contrario tenemos: En cualquier demostración todas las proposiciones son universales; pero se hacen demostraciones con respecto al sol y a la luna; luego habría que decir *'todo sol'* y *'toda luna'*; pero *'sol'* no tiene sino un único supuesto; y de manera semejante *'luna'*; luego no busca tener tres apelados.

Además, sobre lo mismo: *'Todo privado de luz por un objeto de la tierra es deficiente'*. Esta proposición es concedida por todos, ya que se recibe por autoridad. Y es universal. Pero *'privado de la luz por un objeto de la tierra'* no tiene más que un solo supuesto, a saber, esta luna singular. Luego *'todo'* no exige siempre tres apelados.

Además, sobre lo mismo: *' "todo" significa algo de manera universal'*. Pero esto que digo *'de manera universal'* es el modo propio del universal. Y el propio se diversifica según la diversificación de su sujeto, como si el *hombre* es simplemente, también el *risible* es simplemente; y si el *hombre* está disminuido, también el *risible* está disminuido; y si el *hombre* está muerto, también el *risible* está muerto. Pero el universal a veces se salva en muchos, como *hombre, caballo, león,* y a veces en uno solo, como *sol* y *luna*. Luego *'todo'* a veces se salva en muchos, y a veces en uno solo. Luego *'todo'* a veces busca tener tres apelados, y a veces uno solo.

Además, sobre lo mismo: La forma es doble, porque una es la que es forma de la materia, como mi alma es la forma de mi cuerpo, y la tuya la del tuyo, y esa forma es una parte, la cual no se predica de aquello de lo que es forma. Y otra es la forma que es forma predicable, y así todas las cosas superiores, como los géneros y las especies, se dicen formas de las inferiores, como *hombre, caballo, animal* y semejantes. Pero los individuos de esta forma predicable son su materia. Luego, ya que la forma de ninguno de esos modos excede a su materia, ni es excedida por ella, ningún universal excede a sus individuos ni es excedido por ellos. Luego, ya que *'todo'* dice la adecuación del universal con sus individuos, como *'todo hombre'*, entonces conviene que *'sol'* y *'luna'* no tengan sino un único individuo, de modo que con verdad se diga *'todo sol'*, y de manera semejante *'toda luna'*, y *'todo fénix'*.

Lo cual concedemos, diciendo que las mencionadas proposiciones son verdaderas, y que *'todo'* no siempre exige tres apelados, pero cuando se une a un término universal que tiene muchos supuestos,

entonces *'todo'* busca tener muchos supuestos; y cuando se une a un término universal que tiene un solo individuo, sólo exige uno.

Y a lo que se objeta primero diciendo que la perfección de toda cosa se da en tres cosas, se ha de responder que es verdad. Y que son estas tres: la substancia de la cosa, su virtud y su operación. Y estas tres cosas las toca Aristóteles en estas palabras: "la naturaleza apta así opera". Pues, al decir *'naturaleza'*, toca la substancia de la cosa; al decir *'apta'* toca su virtud; al decir *'así opera'*, toca su debida operación. De donde se sigue que el hombre se dice perfecto cuando tiene la substancia del hombre, su virtud y su debida operación. Y de manera semejante el signo *'todo'* tiene la substancia del signo universal, y su virtud, porque es distributivo, y su operación, cuando distribuye. Y en estas tres cosas se da su perfección.

A lo segundo se debe responder que *'hombre'* y *'hombres'* difieren, porque *'hombre'* dice la especie según sí misma, que es predicable de muchos, pero *'hombres'*, en plural, no dice la especie según sí misma, sino multiplicada en acto por las materias de los individuos diversos en número. De donde se sigue que *'todo'*, en plural, por razón de la multiplicación hecha por diversas materias, busca tener por lo menos tres apelados. Pero *'todo'*, en singular, ya que mira a la especie según sí misma y no a la materia de los individuos, por ello sólo exige una esencia apta por naturaleza para predicarse de muchos, ya sea participada en acto por muchos o por uno solo. Y, por eso, a veces exige tres apelados, y a veces uno solo, según la naturaleza del universal al que se añade.

De cierta regla sobre lo anterior

8. Pero algunos dicen que *'todo'* siempre busca tener al menos tres apelados y dan esta regla:

siempre que el signo universal afirmativo se añade a un término común que no tiene suficiencia de apelados, recurre al no ente.

Como cuando se dice *'todo fénix'*; porque el término *'fénix'* no tiene sino un único supuesto que exista, por eso el signo *'todo'* recurre a los fénix no existentes. Y por eso, cuando se dice *'todo fénix'*, el sentido es éste: *algún fénix*, y *otros dos fénix que no son*. Y por eso dicen que estas dos proposiciones: *'todo fénix es'* y *'algún fénix no es'*, son falsas al mismo tiempo y que no son contradictorias, porque en la negativa se supone *'el fénix que es'*, y en la afirmativa se supone *'dos fénix que no son'*; y así no hay el mismo sujeto en ambas.

De su destrucción

9. Pero esta regla que ellos aducen puede destruirse de muchas maneras. Primeramente, porque se siguen varios inconvenientes de la falsedad que ponen, a saber, que *'todo'* busca tener al menos tres apelados, lo cual se mostró antes que es falso. Además, quiere Aristóteles que aquella proposición en la que se sujeta un universal tomado universalmente a algún predicado, contradiga a aquella proposición en la que se sujeta ese mismo universal, no tomado universalmente, al mismo predicado. Pero de esa manera son las siguientes: *'todo fénix es', 'algún fénix no es';* luego son contradictorias. Porque niegan lo mismo. Y así la regla de éstos es falsa.

Además, sobre lo mismo hay otra regla:

el término común pospuesto o antepuesto a un verbo en tiempo presente, tomado de modo simple, que no tiene fuerza ampliativa ni por sí ni por otro, se restringe a suponer por aquellas cosas que están bajo la forma del término suponente.

Luego cuando se dice *'el fénix es',* el término *'fénix'* se restringe a suponer sólo por un fénix, ya que no hay ahí sino un único supuesto. Luego por otra regla dada antes, si el signo universal se allega a él, solamente lo distribuirá por un único supuesto. Luego no habrá recurso a los fénix no existentes.

Y así la regla de éstos es falsa, y se funda sobre lo falso. Lo cual concedemos.

Sofisma

10. De acuerdo a lo anteriormente dicho, se pregunta sobre este sofisma: **'todo hombre es y cualquier cosa diferente de él es no-hombre'.** Prueba: Es una copulativa, y sus dos partes son verdaderas. Luego toda ella es verdadera. Pero en contra de ello tenemos: Todo hombre es y cualquier cosa diferente de él es no hombre. Luego Sócrates es y cualquier cosa diferente de él es no hombre. Lo cual es falso, porque es una copulativa en la que una de las partes es falsa; luego toda ella es falsa.

Solución: *'Diferente de todo hombre'* se da en menos cosas que *'diferente de Sócrates',* porque *'diferente de todo hombre'* supone sólo por las cosas distintas del hombre, pero *'diferente de Sócrates'* supone por esas mismas cosas y por todos los demás hombres distintos de Sócrates. De donde válidamente se sigue: *'diferente de todo hombre; luego diferente de Sócrates';* y es un lugar por la especie

o por la parte subjetiva. Por lo que, si se antepone el signo universal, hay un proceso de lo inferior a lo superior con distribución. Y así se cae ahí en un sofisma de consecuente en la prueba, según uno de los procesos. Y es que hay un doble proceso en la prueba, porque se sigue correctamente: *'todo hombre; luego Sócrates'*; y es un lugar por el todo en cantidad. Pero no se sigue: *'cualquier cosa diferente de todo hombre; luego cualquier cosa diferente de Sócrates'*; sino que hay ahí [falacia de] *consecuente*, según se dijo, como aquí: *'todo hombre; luego todo animal'*.

Otro sofisma

11. Se pregunta, además, sobre este sofisma: **'todo hombre y otro hombre son'.** Prueba: Sócrates y otro hombre son. Platón y otro hombre son, y así de todos, luego todo hombre y otro hombre son. Pero en contra de ello tenemos: El relativo *'otro'* es un relativo de diversidad; luego supone por algo diverso de todo hombre; pero no hay un hombre distinto de todo hombre; luego la primera es falsa.

Solución: La primera es falsa. Y la prueba peca según la figura de la dicción de muchas [suposiciones] determinadas a una sola, porque el término *'otro'* tiene suposición determinada en las premisas y en la conclusión. Además, la prueba peca según el sofisma de accidente, porque aun cuando *'Sócrates'*, *'Platón'* y *'Cicerón'* infieren *'todo hombre'* en cuanto tal, sin embargo, bajo esta copulación que es *'y otro hombre'*, no pueden inferir *'todo hombre'*, ya que se dice *'todo hombre y otro hombre son'*. Como yo conozco a Corisco en cuanto tal, pero no bajo ese accidente que es el *venir*.

De cierta regla

12. Por lo que se da esta regla:

> siempre que una cosa se sigue de otra, sea de manera convertible o no, si algo conviene a una que no conviene a la otra, y por aquello a lo que le conviene se infiere algo sobre aquello a lo que no le conviene, —siempre es falacia de accidente.

Por ejemplo, se sigue correctamente: *'el hombre es; luego la substancia es'*. Y la especie conviene al hombre de tal manera que no conviene a la substancia. Por lo cual, si por *'hombre'* se infiere algo con respecto a la substancia, será falacia de accidente. Como aquí: *'el hombre es especie; luego la substancia es especie'*; y: *'risible es un propio; luego el hombre es un propio'* y: *'la casa vale cien mar-*

cos; luego también la pared'. Pero de éstas, algunas cosas se siguen de manera convertible, como *'hombre'* y *'risible'*, y otras no de manera convertible.

Otro sofisma

13. Además, se pregunta sobre este sofisma: **'todo hombre es todo hombre'.** Prueba: Sócrates es Sócrates, Platón es Platón, Cicerón es Cicerón, y así de cada uno de los demás; luego todo hombre es todo hombre. O así: Boecio dice que ninguna proposición es más verdadera que aquella en la que se predica lo mismo de sí mismo. Pero en ésta se predica lo mismo de sí mismo. Luego no hay proposición más verdadera que ésta. Pero en contra de ello tenemos: Su contradictoria es verdadera, a saber, ésta: *'algún hombre no es todo hombre'*. Luego aquella es falsa. Además, sobre lo mismo: Todo hombres es todo hombre; pero Sócrates es hombre; luego Sócrates es todo hombre. Pero la conclusión es falsa. Luego la primera proposición, de la que se sigue, es falsa.

Solución: La primera es simplemente falsa. Y la prueba peca según un consecuente a partir de algo insuficiente, porque con aquellas que asume debe asumir éstas por parte del sujeto: *'Sócrates es todo hombre'*, *'Platón es todo hombre'*, etc.; y también debe asumir éstas por parte del predicado: *'todo hombre es Sócrates*, *'todo hombre es Platón'*, etc. Todas las cuales omite, y así peca procediendo de lo insuficiente. A lo otro debe decirse que no se predica lo mismo de sí mismo, sino que se predica *'todo hombre'* del hombre tomado por cualquiera de sus partes.

Del signo 'ninguno'
Qué significa

14. Tratamos en seguida del signo *'ninguno'*. El cual significa negativamente en cuanto se toma universalmente. Por lo que significa lo mismo que el signo *'todo'* con la negación pospuesta. Y por eso *'todo no'* y *'ninguno'* son equipolentes.

De cierta regla

15. Sobre el signo *'ninguno'* se da esta regla:
siempre que el signo *'ninguno'* se añade inmediatamente a un

término común, lo confunde distributiva y móvilmente, y de modo semejante al término al que se añade de manera mediata. Como *'ningún hombre es asno'*. De donde se sigue que puede hacerse el descenso bajo el sujeto así: *'luego Sócrates no es asno, ni Platón'*, y así de los demás, y bajo el predicado así: *'ningún hombre es asno; luego ningún hombre es Brunelo, ni Fanelo'*, y así de los demás.

Sofisma

16. De acuerdo con lo dicho, se cuestiona este sofisma: **'ningún hombre es todo hombre'.** Prueba: Sócrates no es todo hombre, Platón no es todo hombre, y así los demás; luego ningún hombre es todo hombre. O así: Su contradictoria es falsa, a saber, ésta: *'algún hombre es todo hombre'*; luego ella es verdadera. Pero en contra tenemos: Ahí se predica lo opuesto de lo opuesto, porque *'todo'* y *'ninguno'* son opuestos. Luego la locución es falsa.

Solución: La primera es simplemente verdadera. A la reprobación se responde por intercambio, porque ahí no se predica lo opuesto, sino que se niega *'ser todo hombre'* de *'todo hombre'*, tomado por cualquier supuesto suyo, y esto es verdadero.

Del signo 'nada'
Qué significa

17. Pasamos a tratar del signo *'nada'*. El cual significa lo mismo que el signo *'ninguno'* y además el término que recibe su distribución, porque *'nada'* significa *ninguna cosa*; en efecto, *'ninguna'* es un signo universal con negación, y *'cosa'* es el término que recibe su distribución.

Sofisma

18. De acuerdo a lo dicho, se cuestiona este sofisma: **'el que nada ve es alguien que ve'.** Prueba: El que no ve esta cosa es el que ve algo, porque el que no ve a Sócrates, es el que ve a Platón; el que no ve aquella cosa es el que ve algo, y así de los demás; luego el que nada ve es el que ve algo. Pero en contra de ello tenemos: Ahí se predica lo opuesto, porque se predica *'ver algo'* de lo que es *'ver nada'*. Luego la locución es imposible.

Algunos distinguen la proposición *'el que nada ve es algo que ve'*, porque la dicción *'nada'* puede estar en caso acusativo, y el sentido es: *el que no ve ninguna cosa es algo que ve,* o puede estar en caso nominativo, y así el sentido es: *ninguna cosa que ve es algo que ve.* Y según esto asignan ahí una anfibología por la diversidad del caso. Pero no la resuelven, porque en ambos sentidos es falsa.

Otros, en cambio, distinguen *'el que nada ve es algo que ve'*, porque la negación que se da en el término *'nada'* puede negar el participio puesto en primer lugar, y entonces el sentido es: *el que no ve cualquier cosa es algo que ve,* y así está dividida; o puede negar el verbo *'es'*, y resulta este otro sentido: *el que no ve cualquier cosa no es algo que ve,* y así está compuesta, porque la negación recae sobre el sitio más debido. Pero, nuevamente, no la resuelven, porque en ambos sentidos es falsa, ya que se afirman cosas opuestas sobre lo mismo.

Por lo cual, se ha de decir que la primera es simplemente falsa, Y que la prueba peca según la figura de la dicción pasando de muchas [suposiciones] determinadas a una sola [suposición] determinada del término *'que ve'*, porque en las premisas tiene suposición determinada, y de manera semejante en la conclusión, ya que tanto las premisas como la conclusión son indefinidas. También peca por sofisma de accidente, porque *ver* conviene a todas las premisas en cuanto tales, y no según que se unen en el todo *'que nada ve'*. Por lo cual, el todo acaece a las partes y se asigna que *ver algo* inhiere en ambas.

19. Y se ha de saber que todas esas premisas son dobles, porque la negación puede determinar al verbo o al participio, según se dijo antes. Por eso los antiguos decían que las premisas son dobles, pero que la conclusión no, por la siguiente regla que daban:

> siempre que la negación y la distribución se incluyen en un mismo término, a lo que se refiere una se refiere la otra.

De donde se sigue que, ya que la distribución puesta en oblicuo no puede afectar al verbo en la oración mencionada, tampoco puede hacerlo la negación.

Algunos otros sofismas

20. Además, el juicio es el mismo sobre estos sofismas:
'ninguna cosa que tiene cabeza es alguna cosa que tiene cabeza'
'lo que es diferente de ningún hombre es diferente de algún hombre'

'el que no tiene ningún ojo es alguien que tiene algún ojo'
'tú eres cualquiera o diferente de cualquiera'
'tú eres todo hombre o diferente de todo hombre'.

De los signos distributivos de dos cosas

21. Se trata en seguida de los signos distributivos de dos cosas. Y son éstos: *'ambos'*, *'ninguno de los dos'* y semejantes. Y difieren de los anteriores, porque los que hemos mencionado, como *'todo'*, *'ninguno'* y semejantes, distribuyen por todos los individuos del término común, pero *'ambos'* y *'ninguno de los dos'* sólo distribuyen por dos mediante el señalamiento de esas cosas que se muestran, como *'ambos de éstos'*, *'ninguno de estos dos'*.

Sofisma

22. De acuerdo con lo dicho, se cuestiona este sofisma: **'lo enunciado por ambos de éstos es verdadero'**, supuesto que Sócrates diga *que Dios existe* y que Platón diga *que el hombre es animal* y digan ambos al mismo tiempo *que el hombre es asno*, y esos dos se señalen por el pronombre *'de éstos'*. Prueba de la primera: Lo enunciado por Sócrates es verdadero, lo enunciado por Platón es verdadero; luego lo enunciado por uno y otro de éstos es verdadero. Pero en contra de ello tenemos: Lo enunciado por uno y otro de éstos es verdadero; pero nada es enunciado por uno y otro de éstos sino *que el hombre es asno;* luego que el hombre es asno es verdadero.

Solución: La primera es verdadera. Y la reprobación peca según la falacia de accidente, porque Aristóteles pone como proposición verdadera *'de todos los contrarios la disciplina es la misma'*, y sin embargo no hay ninguna disciplina particular que considere todos los contrarios, sino la disciplina en común, por lo cual aquí hay falacia de accidente:

'de todos los contrarios la disciplina es la misma
pero no hay ninguna disciplina sino ésta o ésa,

y así de las demás;

luego de todos los contrarios hay esta o esa disciplina'.

Lo cual es falso. Y de manera semejante lo es:

'el hombre es una especie
pero no hay ningún hombre sino Sócrates o Platón o Cicerón,

y así de los demás;

luego Sócrates es una especie, o Platón, o Cicerón'.

En efecto, aquí hay accidente, como fue evidente antes en la falacia de accidente. Y de manera semejante lo hay en lo propuesto, porque las dicciones *'enunciado'* y *'verdadero'* se toman por lo mismo en común. De donde se sigue que *'enunciado'* no se toma por un enunciado particular de los dos. Por lo cual, *el enunciado particular proferido por ambos* se relaciona con *lo enunciado por ambos* como lo inferior con lo superior, y el *ser verdadero* se asigna que inhiere en ambos. Y llamo *'superior'* comúnmente a todo lo que es mayor, ya sea esencial o accidental.

Pero otros dicen que la primera es simplemente falsa. Y dicen que *'lo enunciado por ambos'* se toma por el enunciado particular proferido por uno y otro, y de manera semejante *'verdadero'* por el particular verdadero. Y que la prueba peca según figura de dicción [pasando] de muchas [suposiciones] determinadas a una sola del término *'enunciado'*, y semejantemente del término *'verdadero'*.

Pero la primera solución es mejor y más sutil.

Otro sofisma

23. Además, se cuestiona este sofisma: **'no teniendo ninguno de los dos ojos tú puedes ver'.** Prueba: No teniendo el ojo derecho tú puedes ver; no teniendo el ojo izquierdo tú puedes ver; luego no teniendo ninguno de los dos ojos tú puedes ver. Pero en contra de ello tenemos: No teniendo ninguno de los dos ojos tú puedes ver. Luego *mientras* no tienes ninguno de los dos ojos, o *si* no tienes ninguno de los dos ojos, o *porque* no tienes ninguno de los dos ojos, tú puedes ver. Lo cual es falso. Pues los gerundios que terminan en *'-do'* pueden exponerse por *'mientras'*, o por *'si'*, o por *'porque'*. Pero de cualquier modo es falsa. Luego la primera es simplemente falsa.

Solución: La primera es simplemente falsa. Y la prueba peca según el accidente, porque la potencia de ver conviene a las partes en sí en cuanto están divididas, y no les conviene en cuanto están

unidas en su todo, es decir, no conviene al mismo todo; pues el todo es lo mismo que todas las partes unidas al mismo tiempo. De donde se sigue, por una de las reglas anteriormente mencionadas, que, ya que el todo sigue a las partes, y la potencia de ver conviene a las partes pero no al todo, por eso, si de las partes se infiere algo acerca del todo, hay falacia de accidente.

Si la negación tiene fuerza distributiva

24. Habiendo tratado sobre cada uno de los signos distributivos de las partes subjetivas, se cuestiona después si la negación tiene fuerza para distribuir o confundir. Y parece que sí, porque dice Aristóteles en el Primero del Perihermeneias que estas dos son contradictorias: *'el hombre es justo'* y *'no el hombre es justo'*. Luego una es universal, ya que se sujeta o se pone como sujeto un término común. Pero no sino ésta: *'no el hombre es justo'*. Luego el término *'hombre'* es distribuido. Pero no hay ahí algo por lo que sea distribuido sino la negación. Luego es distribuido por la negación.

Pero en contrario tenemos: Si la negación tiene fuerza para distribuir, luego así como ésta es incongruente: *'todo Sócrates'*, de manera semejante lo será: *'no Sócrates'*. Lo cual es falso, porque aun cuando un signo distributivo no puede añadirse a un término singular, sin embargo, la negación sí puede añadírsele. Además, dondequiera que hay distribución, hay un término común tomado universalmente. Luego conviene que haya ahí una dicción que signifique algo universalmente. Pero el signo universal significa algo universalmente, y en cambio la negación no lo hace. Luego la negación no tiene fuerza distributiva.

Lo cual concedemos, diciendo que la negación no confunde, sino que sólo niega lo que encuentra. Por ello, cuando se junta a un término común, lo niega, pero al negar lo superior se sigue la remoción de cualquier inferior suyo, porque destruido lo superior se destruye cualquier inferior suyo, así como destruido el género se destruye cualquier especie suya. Y así la negación no confunde, sino que niega lo que encuentra, ya sea universal, ya sea singular.

La solución a lo que se objeta resulta ya evidente, porque el que ésta sea universal: *'no el hombre es justo'*, no resulta de la naturaleza de la distribución que existe en la negación, sino de que se niega *el hombre* en común, removido el cual, se remueve cualquier inferior suyo.

De la distribución de aptitud

25. Además, suele añadirse una distribución de aptitud, como *'todo hombre teme en el mar'*, esto es: *es por naturaleza apto para temer en el mar.*

De la distribución acomodada

26. Además, suele añadirse una distribución acomodada, como *'el cielo cubre todas las cosas'*, esto es: *todas las cosas distintas de él;* y *'Dios creó todas las cosas'*, esto es: *todas las cosas distintas de él.*

Pero estos dos géneros de distribuiciones no son tan propias como las anteriormente mencionadas.

Del signo 'todo el. . .'

27. Se trata a continuación del signo *'todo el. . .'* [*'todo'*, *'del todo'*] El cual es distributivo de las partes integrales. Tal como se ve aquí: *'Sócrates todo es blanco'*, y el sentido es: *Sócrates según cualquier parte suya es blanco.* De donde resulta que de *'Sócrates todo es blanco'* se sigue inmediatamente *'Sócrates según cualquier parte suya es blanco'*, y de *'Sócrates según cualquier parte suya es blanco'*, se sigue *'cualquier parte de Sócrates es blanca'*. Prueba: En esta proposición: *'Sócrates todo es blanco'* se sujeta Sócrates a la blancura en cuanto tal, y sus partes no en cuanto tales, sino en cuanto están en el todo. Pero, en cuanto están en el todo, están bajo la forma del todo. Luego no se sujetan a la blancura sino por el todo. Luego primeramente se sigue ésta: *'Sócrates según cualquier parte suya es blanco'*, y después ésta: *'cualquier parte de Sócrates es blanca'*.

Además, en ésta: *'Sócrates todo es blanco'*, el todo se sujeta a la blancura de manera directa, pero a las partes de manera oblicua, porque en aquello que es el todo las partes se entienden oblicuamente, y en aquello que es parte el todo se toma oblicuamente. Lo cual resulta claro por la definición de lo que es el todo. Como la casa consta de paredes, techos y cimientos. Y Sócrates consta de sus partes correspondientes. Luego lo que es el todo da a entender las partes oblicuamente. Luego de *'Sócrates todo es blanco'* se sigue inmeditamente *'Sócrates según cualquier parte suya es blanco'* y después se sigue *'cualquier parte de Sócrates es blanca'*.

Además, sobre lo mismo: Aquello que es parte no tiene ser sino por su todo, porque no tiene perfección sino por él. Luego sólo se sujeta a algo por medio del todo. Luego de *'Sócrates todo,* etc.' se sigue inmediatamente *'Sócrates según cualquier parte suya,* etc.' y después *'cualquier parte de Sócrates,* etc.'.

Sofisma

28. De acuerdo con lo anteriormente dicho, se cuestiona este sofisma: **'Sócrates todo es menor que Sócrates'.** Prueba: Cualquier parte de Sócrates es menor que Sócrates. Luego Sócrates es, según cualquier parte suya, menor que Sócrates. Luego Sócrates todo es menor que Sócrates. Pero en contra de ello tenemos: Sócrates todo es menor que Sócrates. Pero Sócrates todo es Sócrates. Luego Sócrates es menor que Sócrates. Lo cual es falso.

Solución: La primera es verdadera, a saber, ésta: *'Sócrates todo es menor que Sócrates'* . Pero la reprobación peca según el accidente, porque en *'Sócrates todo es menor que Sócrates'* el predicado se atribuye a las partes, a las que verdaderamente les conviene, mientras que al todo no le conviene. Y por eso es simplemente falsa ésta: *'Sócrates es menor que Sócrates'*. Y por eso, si a través de las partes se infiere algo respecto del todo, habrá falacia de accidente. De donde se sigue que Sócrates todo es la cosa que se sujeta y *Sócrates* le acontece a ella y se asigna que el *ser menor que Sócrates* inhiere en ambas. También la reprobación peca tanto de manera simple como en cuanto a algo distinto, ya que en *'Sócrates todo es menor que Sócrates'* no se dice que Sócrates es menor que Sócrates en cuanto tal, sino en cuanto a sus partes; y así se dice que Sócrates es menor que Sócrates en cuanto a algo distinto. Y así, cuando se infiere simplemente: *'luego Sócrates es menor que Sócrates'*, se comete falacia tanto simplemente como según algo distinto. Como aquí: *'Sócrates es menor que Sócrates en cuanto al pie; luego Sócrates es menor que Sócrates'*.

29. Además, ya que en algunos casos se sigue: *'Sócrates todo; luego Sócrates'*, como *'Sócrates todo es blanco; luego Sócrates es blanco'*, y en otros no se sigue, se pregunta en cuáles sucede esto.

Y se debe decir que hay algunos accidentes que convienen indiferentemente al todo y a la parte, como *blanco* y *negro, caliente* y *frío, aumentar* y *disminuir,* y semejantes; y en ellos se sigue correctamente: *'Sócrates todo; luego Sócrates'*, como *'Sócrates todo es blanco; luego Sócrates es blanco'*, y así de los demás. Pero hay otros que conviene a las partes y no al todo, o a la inversa, convienen al

todo y no a las partes, como *totalidad, mayoría, minoría y pequeñez;* y en ellos no se sigue: *'Sócrates todo es; luego Sócrates'*, o la inversa.

De los signos distributivos de accidentes

30. Se trata a continuación sobre los signos distributivos de accidentes. De entre los cuales se debe tratar primero sobre los signos distributivos de la cualidad.

De los signos distributivos de la cualidad

31. Se dice que el signo distributivo de la cualidad distribuye la cosa que se comporta como cualidad, por ejemplo *'de cualquier manera'*, cuyo particular es *'de alguna manera'*.

Pero se objeta que, en cuanto que el accidente se multiplica al multiplicarse el sujeto, por eso, ya que los signos distributivos de la substancia distribuyen o multiplican el sujeto, conviene que también distribuyan o multipliquen al mismo accidente. Luego los signos distributivos de los accidentes son superfluos.

A lo cual se debe decir que la multiplicación del accidente es doble. Porque a veces se multiplica el accidente en cuanto al número; y esta multiplicación se hace por los signos distributivos de la substancia, como *'todo hombre es blanco'*. Y otra es la multiplicación del accidente en cuanto a la especie; y ésta se hace por los sginos distributivos del accidente, como *'algo que es de cualquier manera corre*. esto es: *una cosa que tiene cualquier cualidad corre.*

Sofisma

32. De acuerdo con lo dicho se cuestiona este sofisma: **'Cualquier cosa que es de cualquier manera sabe de cualquier cosa que ella misma es tal cual ella misma es'**, supuesto que Sócrates sepa gramática, dialéctica y retórica, y lo mismo Platón y Cicerón, y que sepan que las poseen; y que haya otros tres hombres, de los cuales uno sepa una de ellas, y otro la otra, y el tercero la tercera, y que éstos sepan que las poseen, y nada sepan sobre las otras; pero que los otros sepan de ellos y de éstos; y que no haya más hombres ni más cualidades.

Prueba de la primera: Esto que es de cualquier manera sabe sobre cualquiera que él mismo es tal cual él mismo es; lo otro que es de cualquier manera, *etc.*; y lo mismo el tercero. Y no hay más. Luego

cualquiera que es de cualquier manera, *etc.* Pero en contra de ello tenemos: Cualquiera que es de cualquier manera, *etc.*; luego cualquier gramático sabe de cualquiera que es tal, *etc.*

Solución: La primera es verdadera. Ya la reprobación peca según un consecuente que procede de lo inferior a lo superior con distribución, porque *'de cualquier manera'* supone sólo por tres, pero *'gramático'* supone por ellos mismos y por aquel que sólo posee la gramática; y, así, *'gramático'* está en más que *'de cualquier manera'*. Por lo que, si se antepone la distribución así: *'cualquiera de cualquier manera; luego cualquier gramático'* se comete falacia de *consecuente*, como en *'todo hombre; luego todo animal'*. Y de manera semejante en ablativo, como *'sobre cualquiera de cualquier manera; luego sobre cualquier gramático'*, cuando se dice algo sobre cualquiera que sea tal.

De los signos distributivos de la cantidad

33. Se trata en seguida de los signos distributivos de la cantidad. Los cuales distribuyen la cosa que se comporta como cantidad.

Sofisma

34. Y según esto se cuestiona este sofisma: **'cuantas veces estuviste en París, fuiste hombre'.** Prueba: Una vez estuviste en París y esa vez fuiste hombre; otra vez estuviste en París, *etc.*, y así de las demás; luego la primera es verdadera. En contra de ello tenemos: Cuantas veces estuviste en París fuiste hombre; pero estuviste dos veces en París; luego dos veces fuiste hombre. Lo cual es falso, porque *'dos veces'* introduce interrupción del acto al que se allega; pero el acto de ser hombre no fue interrumpido en ti.

Solución: La primera es simplemente falsa. Y la prueba se debe resolver por intercambio, porque la segunda parte de la copulativa es falsa, a saber, ésta: *'y aquella vez fuiste hombre'*, pues aún no has sido otra vez hombre, ya que tu vida no ha terminado aún, de modo que comenzases de nuevo a vivir, y después se terminara tu vida. Y esto se exigiría para que hubieras sido hombre dos veces, al modo como, para que alguien corra dos veces, la carrera se comienza dos veces y se termina dos veces.

De la dicción 'dos veces'

35. Pero nota que *'dos veces'* no comporta interrupción, sino término del acto al que se une; y al término sigue la interrupción. Y si alguien formara un paralogismo así:

> *'cuantas veces estuviste en París, fuiste hombre*
> *pero dos veces estuviste en París*
> *luego dos veces fuiste hombre',*

entonces la primera es verdadera, pero la reprobación peca según la figura de la dicción por conmutación de predicamento, ya que *'cuantas veces'* pertenece al predicamento del *cuándo,* y *'dos veces'* dice un modo de la cantidad discreta.

Del nombre 'infinito'

36. Se trata en seguida del nombre *'infinito'*. El cual se dice de cinco modos. De un primer modo se dice *infinito* lo que no puede abarcarse o transitarse, como la voz se dice infinita en cuanto a la vista, porque es invisible, o sea, porque no es por naturaleza apta para ser vista. De un segundo modo se dice *infinito* lo que tiene un tránsito imperfecto, porque aún no está transitado, y sin embargo es por naturaleza apto para ser transitado, como cuando alguien transita un espacio y aún no llega a su fin. De un tercer modo algo se dice *infinito* según la aposición, como el número es susceptible de aumento hasta el infinito por aposición de la unidad o de otro número. De un cuarto modo algo se dice *infinito* según la división, como lo continuo; pues todo lo continuo es divisible hasta el infinito. Por lo cual Aristóteles lo define así en el Sexto de la Física: "el continuo es lo que es divisible en partes siempre divisibles". De un quinto modo algo se dice *infinito* de ambos modos, a saber, por aposición y por división, como el tiempo. Pues, ya que es un continuo, es divisible hasta el infinito, y así es infinito en división; y, ya que después de un tiempo sobreviene otro tiempo, así, por aposición de un tiempo a otro, es infinito en aposición.

Y de acuerdo a estas tres últimas significaciones se define así: lo infinito es aquello a cuya cantidad, en los que la reciben, siempre se puede añadir algo más. Como si después de una parte de una línea se recibe otra, y después de ella otra tercera, y nunca se puede alcanzar su término, entonces se dice que tal línea es infinita.

37. Pero suele decirse que *'infinito'* a veces se toma como un término común, y entonces esta proposición: *'las cosas infinitas son finitas'* es equivalente a ésta: *'algunas cosas infinitas son finitas'*; y que a veces se toma como un signo distributivo, y entonces la proposición: *'infinitas cosas son finitas'* es equipolente en cuanto a la distribución a ésta: *'en cualquier multitud hay cosas finitas'*. Y se prueba así: Una multitud es finita, dos multitudes son finitas, tres multitudes son finitas, y así de las demás; luego cualquier multitud es finita. Y entonces se dice que se hace distribución escalonada, o interrumpida, o discontinua, porque la dicción *'multitud'* supone en en la primera proposición por dos, una después de otra, y en la segunda por tres, una después de otra, y así sucęsivamente, siempre ascendiendo por grados o de manera escalonada. Y por eso la oración: *'en cualquier multitud'* hace distribución escalonada, ya que *'en cualquier'* supone por unas cosas y *'multitud'* por otras, ascendiendo en cuanto al número, según se ha dicho.

38. De acuerdo con lo dicho, se cuestiona este sofisma: **'las cosas infinitas son finitas'.** Prueba: Dos son finitas, tres son finitas, y así al infinito; luego las cosas infinitas son finitas. En contra de allo tenemos: Ahí se predica lo opuesto de lo opuesto; luego la locución es imposible.

Sin embargo, hay otra prueba, que puede ser así: En cualquier multitud hay cosas finitas; luego las cosas infinitas son finitas.

Solución: Algunos introducen distinción, porque *'infinito'* es equívoco con respecto a *'infinito en cuanto a nosotros'* e *'infinito simplemente'*. De donde se sigue que, si se toma *'infinito'* en cuanto a nosotros, así la primera es verdadera y no se predica lo opuesto de lo opuesto, ya que las cosas infinitas en cuanto a nosotros, como las estrellas o las arenas, son simplemente finitas. Pero, si se toma *'infinito'* simplemente, así la primera es falsa y se predica lo opuesto de lo opuesto. Otros introducen distinción porque *'infinito'* puede ser un término común; y así la primera es falsa; o puede ser una dicción sincategoremática que comporta en sí la distribución, según se ha dicho; y así dicen que es verdadera.

Pero ninguna de estas soluciones es válida, porque, si se remueven ambas distinciones y se toma *'infinito'* simplemente y como término común, todavía permanecen la prueba y la reprobación del sofisma. Por lo cual, hay que decir que la primera es falsa simplemente, y que la prueba peca según algún respecto y también de manera simple, ya que el infinito en aposición es infinito de alguna manera, pero no de manera simple. Por lo que, cuando recibe partes de número según aposición, como dos, tres, y cuatro, no se toma

'infinito' de manera simple, sino de alguna manera, o según algún respecto; y por eso no puede inferirse de ellas el infinito de manera simple. Y así, ya que del *infinito según algún respecto* se concluye el *infinito de manera simple,* esto peca según algún respecto y también de manera simple.

Y baste lo dicho acerca de las distribuciones.

SUMARIO

1. El Papa Juan XXI (Pedro Hispano) como el autor de las llamadas *Summule logicales* XI

2. Vida y obras de Pedro Hispano XXVII

3. Los *Tractatus*, llamados después *Summule logicales*. Título, orden y número de los tratados. Su fecha. XLVII

4. Fuentes. La "tesis bizantina". Posibles maestros de lógica de Pedro LXVII

5. Contenido de los *Tractatus*. XCV

6. La primera difusión de los *Tractatus*. Comentarios y ediciones CIII

7. Los manuscritos usados en esta edición. CIX

LIBROS Y ARTÍCULOS CITADOS. CXXI

LISTA DE MANUSCRITOS UTILIZADOS CXXVII

SUMARIO

TRATADO I:	De los elementos introductorios	5
TRATADO II:	De los predicables	18
TRATADO III:	De los predicamentos	26
TRATADO IV:	De los silogismos	39
TRATADO V:	De los lugares argumentativos	49
TRATADO VI:	De las suposiciones	67
TRATADO VII:	De las falacias	74
TRATADO VIII:	De los relativos	167
TRATADO IX:	De las ampliaciones	174
TRATADO X:	De las apelaciones	177
TRATADO XI:	De las restricciones	179
TRATADO XII:	De las distribuciones	187

Tratados de lógica, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en Hemes Impresores, el 29 de agosto de 1986. Su composición se hizo en tipo Garamond de 10:11 y 8:9 puntos. La edición consta de 2 000 ejemplares.