

Los estudios sobre la reconstrucción indígena del pasado muestran, por un lado, la continuidad de las antiguas concepciones indígenas en la situación colonial, y, por otro, las transformaciones que se operaron en esta tradición al chocar y mezclarse con ella las concepciones occidentales. Hoy sabemos que la disrupción provocada por la conquista obligó a los mexicas a reconstruir el rompimiento entre el pasado y el presente mediante una nueva interpretación de la derrota y de la historia dinástica. Según esta interpretación, el colapso súbito del imperio mexica condujo a sus sobrevivientes a identificar a Hernán Cortés con el dios-héroe cultural Quetzalcóatl, y las concepciones místicas y mesiánicas del cristianismo convirtieron a Quetzalcóatl en un hombre blanco y barbado que previamente predicó el evangelio entre los indígenas y abrió el camino para la conquista que habría de consumar Hernán Cortés (Gillespie, 1989).

En un estudio excelente sobre la continuidad y transformación de la memoria indígena bajo el dominio colonial, Serge Gruzinski ha mostrado que la recordación indígena del pasado a través de pictografías produjo en el siglo XVI obras maestras, como el *Códice Borbónico*, el *Tonalamatl de Aubin*, el *Códice Selden* o el *Códice Xólotl*, y que esta tradición se prolongó hasta muy avanzado el dominio español. Sin embargo, como se observa en el *Lienzo de Tlaxcala*, estas mismas técnicas y tradiciones transmitieron una interpretación española de la conquista, por primera vez unieron la historia indígena con la historia europea, y son ejemplo de un dominio de la escritura sobre la imagen, de una nueva concepción del espacio y de una occidentalización de la figura humana. En dos etapas de la gran obra de Sahagún, los *Primeros memoriales* escritos entre 1558 y 1560, y en el *Códice Florentino* escrito entre 1578 y 1579, se observa un proceso semejante y el progresivo dominio del texto escrito sobre las antiguas pictografías.

La presión española para recoger el pasado indígena e interpretarlo con las categorías temporales y escriturales de la cultura occidental está presente en las famosas *Relaciones geográficas* que mandó coleccionar Felipe II a fines del siglo XVI. Sin embargo, aun cuando las preguntas y la redacción de las *Relaciones* fueron hechas por españoles, los indígenas interrogados pudieron transmitir en ellas una interpretación histórica fundada en la gran hecatombe demográfica que los había diezclado. En esta versión el pasado prehispánico se presentó bajo la forma de un orden armónico que la conquista había roto, trasmutándolo en desorden, al cual atribuían su destrucción física, el decaimiento vital y la pérdida de la antigua estabilidad (Gruzinski, 1988, caps. I y II).

En otro estudio notable Nancy Farris ha mostrado que, a pesar de los efectos disruptores de la invasión española en la península de Yucatán, los mayas mantuvieron sus tradiciones, su concepción de la vida como una empresa colectiva de sobrevivencia, y continuaron registrando y transmitiendo el pasado sirviéndose de sus propias categorías cíclicas del tiempo. Los libros del *Chilam Balam* reflejan la intromisión de algunas

ideas occidentales y cristianas en el pensamiento maya, pero lo característico de estos libros, que durante el período colonial se mantuvieron ocultos a los españoles, es que en ellos se expresa una concepción del tiempo, el pasado y el cosmos fundada en categorías propias, y destinadas a recrear una visión maya del mundo. En esta visión los hechos históricos del presente colonial están inextricablemente fundidos con los *katunes* o ciclos temporales anteriores, pues según esta concepción lo que ocurrió antes en determinados *katunes* volverá a ocurrir cuando se complete una vuelta circular del tiempo. En esta concepción el pasado era un instrumento para predecir el futuro y ordenar el presente (Farris, 1984; 1987).

La persistencia de las antiguas concepciones del tiempo y del pasado entre los mayas fue tan fuerte que sus principales movimientos rebeldes se inspiraron en la noción de que era posible, después de transcurrido un lapso de tiempo, volver a instaurar sus formas nativas de vida, destruyendo de la tierra maya la presencia del invasor extranjero. En las insurrecciones mayas de 1546-47 la restauración del antiguo pasado indígena fue el sustento que animó la rebelión, y en las rebeliones de Cancuc (1712-13) y de Jancinto Canek (1761), el propósito de extirpar la dominación extranjera y crear un reino indígena se combinó con las concepciones mesiánicas y escatológicas occidentales, que hicieron de estas rebeliones movimientos restauradores del pasado alimentados por intensos sentimientos religiosos salvacionistas. La edad o el reino que estos movimientos proponen instaurar en el presente o en el futuro, es un reino que existió antes en un pasado mítico idealizado. En tanto que rechazan el presente y no aceptan un futuro distinto a su modelo mítico, son movimientos profundamente tradicionales, regidos por una concepción del tiempo que postula el retorno al pasado (Farris, 1984; Reifler Bricker, 1981, 59-69.70-6; Florescano, 1987, 209-17, 223-42).

Uno de los cambios que más afectó la cultura indígena bajo la dominación española fue la destrucción de las instituciones políticas mayores (los reinos, como los llamaron los españoles), y la creación de pueblos o diminutas repúblicas de indios, que a partir de 1530 funcionaron como unidades políticas separadas étnica, territorial, jurídica y económicamente del resto de la población. Esta múltiple segregación clausuró la posibilidad de desarrollar una memoria y una conciencia histórica global, y alentó la formación de una memoria y una solidaridad social reducidas al ámbito del pueblo, centradas alrededor de las tierras comunales, la iglesia y el santo patrono del pueblo, los ancestros y acontecimientos de la comunidad. Esta nueva memoria se articuló, en primer lugar, alrededor de la reivindicación y conservación de las tierras de cada pueblo o república de indios. Sin excepción, los pueblos indígenas antiguos y los reorganizados o fundados por la administración española, radicaron el sustrato de su memoria histórica en el acto político y los documentos virreinales que declararon su fundación, les adjudicaron tierras, delimitaron sus fronteras y decretaron el establecimiento de su iglesia y el nombre de su santo

patrono. Los pueblos que dispusieron de estos documentos los guardaron con celo, asentaron en ellos su memoria colectiva, y dividieron su historia en un antes y un después de ese acontecimiento. Los que carecieron de ellos inventaron sus propios «títulos primordiales», se apoderaron a su manera de las formas legales y escriturales españolas para crear una legitimidad sobre las tierras en que estaban asentados, y plasmaron en esos documentos su propia interpretación del pasado.

Los *Títulos primordiales* y los llamados *Códices Techialoyan* son los ejemplos más representativos de esta nueva memoria indígena. Escritos en náhuatl con el alfabeto latino, sin huella de los antiguos anales indígenas que registraban año con año los acontecimientos relevantes, estos documentos resaltan la fundación española del pueblo, y particularmente el acto del otorgamiento y delimitación de las tierras. Más que reflejar la antigua tradición escritural indígena, expresan la continuidad de la tradición oral y el esfuerzo de transmitir la memoria indígena a través de los códigos y las circunstancias creados por la dominación española. No contienen ideas contrarias a la conquista, la evangelización o la congregación de pueblos impuestas por los españoles. Al contrario, estos acontecimientos son evocados, a veces con fechas imprecisas o trastocadas, como hechos fundacionales, y la intervención de los españoles (el rey, el virrey, el arzobispo, Hernán Cortés), es presentada como el acto que le otorga legitimidad a la fundación. Sin embargo, el sentido y el mensaje que emana de estos documentos es indígena: va dirigido a los miembros del pueblo, particularmente a las nuevas generaciones, y declara que todos deben unirse en la preservación de las tierras, y en cuidar que sus títulos y sus tierras no sean tocados por los españoles, bajo ninguna forma. Es decir, si la fabricación indígena de los *Títulos primordiales* y de los *Códices Techialoyan* tuvo por propósito conservar su bien más preciado, la tierra, lo significativo es que a partir de esta memoria sobre el origen de sus tierras y la legitimidad de su posesión se recreó nuevamente la memoria indígena, se cohesionaron los lazos de identidad de sus diversos miembros, renació bajo nuevas circunstancias la memoria oral, la memoria escrita y la memoria pictográfica, y los pueblos indígenas definieron nuevamente un origen, establecieron un pasado y propusieron a sus descendientes un futuro centrado en la posesión de sus tierras y la solidaridad social para defenderlas (Robertson, 1958; 1975; Galarza, 1980; Lockhart, 1981; Gruzinski, 1988, 139-88; Florescano, 1987, 162-7; Harrey, 1986).

Distinta fue la recordación del pasado que escribieron los descendientes de la antigua nobleza indígena. Siguiendo la ruta iniciada por los misioneros etnógrafos, Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin y Fernando de Alvarado Tezozomoc trasladaron al náhuatl escrito, o al español, el contenido de los antiguos anales y genealogías indígenas, y de esta manera provocaron un cambio radical en la tradición histórica indígena: separaron el texto de su interpretación oral. A partir de la puesta en letras del mensaje ideográfico de los códigos, el texto histórico indí-

gena adquirió un sentido unívoco que no tenía antes. La introducción del alfabeto europeo convirtió el antiguo texto indígena polivalente en un texto de sentido único, porque la nueva escritura, al recoger una sola interpretación entre las varias que permitían los ideogramas del código, estableció un sentido único del texto, definió una interpretación única del mismo, y además convirtió esta interpretación en la única autorizada. El texto hizo autoridad. Fue esta otra forma, quizá la más importante, en que el nuevo discurso de la historia impuso su supremacía sobre el antiguo.

Por otra parte, los descendientes de la nobleza indígena que heredaron los antiguos textos históricos se sirvieron de ellos para escribir una historia de tema indígena pero con un contenido y un sentido europeos. Diego Muñoz Camargo, Juan Bautista Pomar y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl descendían, por parte materna, de antiguas familias indígenas nobles, y por el lado paterno, de españoles. Los tres redactaron historias sobre sus antepasados indígenas, pero lo hicieron en español, adoptaron la concepción cristiana de la historia, siguieron el modelo y el estilo de las crónicas españolas, y escribieron para una audiencia española. El drama de estos historiadores mestizos lo refleja no sólo su imposibilidad de identificarse con la historia y los intereses de sus antepasados, sino su incapacidad para crear un discurso propio, auténtico. Su discurso de la historia es un texto híbrido, sin sustancia propia, que ni se identifica con la sociedad indígena ni es el discurso real del dominador (Florescano, 1987, 167-81).

La recreación del pasado elaborada por los criollos es la mejor estudiada de las memorias históricas novohispanas, y es también una reconstrucción basada en memorias diversas, unificadas por la concepción cristiana de la historia y el patriotismo de los grupos dirigentes que se desarrollaron en Nueva España. Para los criollos, su desafío vital radicó en aceptar la tierra de origen y su pasado indígena, que había sido desvalorizado por los primeros conquistadores y frailes, quienes lo calificaron de idolátrico y satánico.

En el siglo XVII surge con gran fuerza una corriente criolla que hace la apología de la tierra americana y busca elevar la antigüedad mexicana al rango que tenía en Europa el pasado greco-latino. En este proceso, la explicación que los criollos le dieron a la figura mítica de Quetzalcóatl y a la aparición de la virgen de Guadalupe se convirtieron en argumentos decisivos para lavar el pasado idolátrico y darle fundamento a la identidad de los nacidos en Nueva España. Según esta interpretación, el apóstol Tomás había predicado el evangelio en la tierra mexicana antes de la llegada de los españoles, y bajo la figura de Quetzalcóatl prometió regresar y acabar su tarea de cristianización. El milagro de la aparición de la madre de Dios en la advocación de la virgen de Guadalupe no hizo sino corroborar estos propósitos divinos: la Nueva España era un ámbito privilegiado por Dios mismo, una tierra de promisión destinada a un futuro grandioso. La virgen de Guadalupe unió a católicos e indígenas

en un solo culto nacionalmente celebrado, y a este conjunto de valores y símbolos integradores, los criollos del siglo XVIII le sumaron la idea de que su patria tenía un pasado remoto, un pasado que al ser asumido por ellos dejó de ser sólo indio para convertirse en criollo y mexicano. Francisco Xavier Clavijero, un jesuita ilustrado, completó esta reconstrucción recuperando como propio y legítimo el pasado indígena anterior a los españoles. Así, al integrar a la noción de patria la antigüedad indígena, los criollos expropiaron a los indígenas su propio pasado e hicieron de ese pasado un antecedente legítimo y prestigioso de la patria criolla. La patria criolla disponía ahora de un pasado remoto y noble, de un presente unificado por valores culturales y símbolos religiosos compartidos, y podía por tanto reclamar legítimamente el derecho de gobernar su futuro. Ningún otro grupo ni clase creó símbolos integradores dotados de esa fuerza, ni tuvo la habilidad de introducirlos y extenderlos en el resto de la población (O'Gorman, 1986; Brading, 1980; Lafaye, 1979; Florescano, 1987, 256-80).

BIBLIOGRAFIA

- Anglería, P. M. de (1964), *Décadas del Nuevo Mundo*, 2 vols., Porrúa, México.
 Beaudot, G. (1977), *Utopie et histoire au Mexique*, Privat, Toulouse.
 Brading, D. (1980), *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Era, México.
 Carbia, R. D. (1940), *La crónica oficial de las Indias Occidentales*, Buenos Aires.
 Caso, A. (1977), *Reyes y reinos de los mixteca*, FCE, México.
 Cohn, N. (1981), *En pos del milenio*, Alianza, Madrid.
 Edmonson, M. S. (1988), *The book of the year. Middle American calendrical systems*, University of Utah Press, Salt Lake City.
 Esteve Barba, F. (1964), *Historiografía indiana*, Gredos, Madrid.
 Farris, N. (1984), *Maya society under colonial rule. The collective enterprise of survival*, Princeton University Press, Princeton.
 Farris, N. (1987), «Remembering the future anticipating the past: history, time and cosmology among the maya of Yucatán»: *Comparative Studies in Society and History* 29/3.
 Fernández de Oviedo, G. (1972), *Sucesos y diálogos de la Nueva España*, SepSetentas, México.
 Florescano, E. (1987), *Memoria mexicana*, Mortiz, México.
 Friede, J. (1959), «La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América»: *Revista Histórica de América*, 47.
 Galarza, J. (1980), *Codex de Zempoala: Techialoyan E 705*, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, México.
 Garibay, A. M. (1965), *Teogonía e historia de los mexicanos*, Porrúa, México.
 Gillespie, S. (1989), *The Aztec kings*, The University of Arizona Press, Tucson.
 Gruzinski, S. (1988), *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol: XVI-XVIII^e siècles*, Gallimard, Paris.
 Harrey, H. R. (1986), «Techialoyan codices: Seventeenth-century indian land titles in central Mexico», en R. Spores (ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin.
 Iglesia, R. (1980), *Cronistas e historiadores de la conquista de México*, Colegio de México.
 Lafaye, J. (1979), *Quetzacoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México*, FCE, México.

- Lockhart, J. (1981), «Visiones de la identidad colectiva e historia de algunos pueblos del Valle de México en los siglos XVII (finales) y XVIII»: *Revista de la División de Ciencias Sociales y Humanidades*, II/4.
 López de Gómara, F. (1946), *Hispania Victrix. Primera y segunda parte de la historia general de las Indias*, BAE, Madrid.
 Löwith, K. (1958), *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid.
 Marcus, J. (1976), *Emblem and state in the classic Maya lowlands*, Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, Washington.
 Millon, R. (1981), «Teotihuacán: city, state and civilization», en J. A. Sabloff (ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians Archaeology*, University of Texas Press, Austin.
 Momigliano, A. (1966), «Time in ancient historiography»: *History and Theory*, 6, 1-23.
 Monjaráz, J. (coord.) (1987), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, INAH, México.
 O'Gorman, E. (1972), *Cuatro historiadores de Indias*, SepSetentas, México.
 O'Gorman, E. (ed.) (1986), *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y el culto de N. S. de Guadalupe de Tepeyac*, UNAM, México.
 Phelam, J. L. (1972), *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México.
 Reifler Bricker, V. (1981), *The indian Christ, the indian king*, University of Texas Press, Austin.
 Robertson, D. (1959), *Mexican manuscript painting of the early colonial period: the metropolitan schools*, Yale University Press, New Haven.
 Schele, L. y Freidel, D. (1990), *A forest of kings. The untold story of the ancient Maya*, William Morrow and Co., New York.
 Zavala, S. (1965), *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Porrúa, México.

LA VISION PROVIDENCIALISTA DE LA HISTORIA

Elsa Cecilia Frost

Quizá ninguna frase escrita en Europa durante el siglo XVI resuma de manera tan clara la actitud del Viejo Mundo ante el hallazgo de nuevas tierras y nuevos hombres como aquella con la que Francisco López de

nir humano y postularon un eterno retorno, semejante al transcurrir de las estaciones o al movimiento de los astros. Se trataba de un tiempo cíclico que transcurría según las leyes de la naturaleza.

Para los *hebreos*, en cambio, el tiempo y la historia son finitos. Surgieron en el momento mismo en que Dios creó este mundo de acuerdo con su propio designio y deberán tener un fin. Sin embargo, al modificarse el esquema divino por el libre albedrío concedido al hombre, la historia adquirió el carácter de una peregrinación expiatoria. A pesar del pecado original, el hombre no quedó solo, pues Dios le prometió un redentor que enderezaría los desvíos humanos. Dentro de este plan divino, el pueblo de Israel, como pueblo elegido, no sólo habría de volverse finalmente a Dios, sino que llevaría a otros pueblos al conocimiento del Dios único y prepararía la acción del mesías, cuyo advenimiento señalaría «la culminación de los tiempos». La historia es, en consecuencia, la historia de la salvación.

En este sentido teológico, lo que caracteriza a la historia es el movimiento que pasa del enfrentamiento de la criatura con su creador a la reconciliación entre ambos. Por ello, el tiempo se justifica como intervalo entre la caída y la redención.

Debe tenerse en cuenta, además, que a lo largo de siglos el *pensamiento profético* fue añadiendo nuevos elementos a este esquema que, si bien presupone un desarrollo lineal (dado que cada acontecimiento es único e irreplicable), también es circular, puesto que todo se encamina a volver a su origen, es decir, a su creador. Con ello se daba, por otra parte, una explicación a la terrible experiencia histórica de Israel —sufrimientos repetidos que el pueblo sentía como algo injusto—, experiencia que tan mal se avenía con su conciencia de ser el pueblo elegido. El pensamiento profético destacó cada vez más que el sentido de todas estas vicisitudes se comprendería el día del juicio final, que compensaría las terribles pruebas. Parte de esa compensación sería el castigo de los enemigos de Israel. El «día del Señor», que pondría fin al tiempo, adquirió así en forma gradual las características de un «día del juicio» en el que cada uno recibiría aquello, premio o castigo, a que se hubiese hecho acreedor. Sin embargo, entre la suerte que esperaba a réprobos y justos había una gran diferencia cualitativa, puesto que si a los primeros les esperaba el total aniquilamiento, los segundos alcanzarían, tras una serie de cataclismos, la perfecta felicidad en la tierra prometida. La *literatura apocalíptica*, aparecida entre los siglos II y I a.C., convertiría este juicio final en un drama cósmico que pondría fin a la historia. Estos escritos (muy numerosos, si bien sólo el libro de Daniel fue aceptado en el canon veterotestamentario) hablan de un eón y una renovación total de la creación de un cielo nuevo y una nueva tierra (Bultmann, 1961; Balthasar, 1961; Löwith, 1961).

Antes de llegar a esta culminación era necesario que Israel o cuando menos el «resto fiel» alcanzara un estado de perfecta obediencia a la voluntad divina. Entonces aparecería en medio de grandes calamidades natu-

rales, guerras, tumultos, disensiones públicas y querellas privadas, persecuciones y muerte, el mesías. Este personaje, el ungido del Señor, podría ser un profeta como Moisés, un sacerdote perfecto o un rey justo del linaje de David; pero sería quien transformaría la historia introduciendo el reino de Dios.

El cristianismo identificó al mesías con Jesús de Nazaret y con ello se encontró en una situación muy peculiar. Si Jesús era efectivamente el mesías esperado, el fin de los tiempos, de acuerdo con el esquema aceptado, era inminente. Con tal esperanza vivieron los *primeros cristianos*, que interpretaron los sucesos inmediatamente posteriores a la muerte de Cristo como otras tantas señales de que el fin del mundo estaba cerca. Los evangelios mismos aseguran la inmediata consumación de los tiempos. Así, quien aceptaba a Jesús, llevando a plenitud su judaísmo o apartándose del culto pagano, quedaba en espera del fin, que pedía a Dios viniera con rapidez para que los elegidos no flaquearan bajo la terrible presión del mundo y apostataran en el último momento.

Es más que evidente que el mundo y la historia no terminaron y los *teólogos* se vieron obligados a explicar esa paradoja extrema: el tiempo seguía adelante, existía un futuro, aunque de acuerdo con los postulados de su fe todo se había consumado con la muerte del mesías. El problema se solucionó mediante una nueva lectura del Evangelio. Los textos mismos que habían planteado más agudamente el problema, el llamado «discurso escatológico» de Jesús que aparece en los tres evangelios sinópticos (Mt 24-25; Mc 13; Lc 21), dieron la respuesta. Hay en ellos una serie de profecías —destrucción de Jerusalén, guerras, persecuciones y apostasías— interpretadas hasta ese momento de acuerdo con las palabras: «yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que esto suceda», sin prestar atención a las palabras siguientes: «mas de aquel día y hora nadie sabe nada» (Mt 24,35-36). Pero, si se toman en cuenta, es posible distinguir entre profecías inmediatas —la caída de Jerusalén— y otras mediatas —el día del juicio—, cuya fecha, siempre según esta interpretación, es imposible de calcular. Hay sin embargo un indicio: el fin del mundo no ocurrirá mientras no se proclame «esta buena nueva del reino en el mundo entero para dar testimonio a todas las naciones» (Mt 24,14).

En consecuencia, la historia no es sólo el intervalo entre la creación y la redención, sino que se alarga hasta la segunda venida del mesías. En la concepción cristiana del tiempo hay una línea divisoria que no es como para los judíos un futuro, sino un *perfectum praesens*. El mesías ya ha venido y a partir de este acontecimiento central se cuenta el tiempo tanto hacia atrás (a.C.), como hacia adelante (d.C.). Los teólogos hicieron de toda la historia anterior al nacimiento de Cristo, fuera la judía o la gentil, una *praeparatio evangelica*.

La historia posterior a la muerte de Cristo es el intervalo decisivo, el tiempo de prueba, el momento en que se separa el trigo de la cizaña. Así, sin negar que el tiempo se hubiera consumado, pudo explicarse que

no hubiera terminado. San Agustín afirmó que vivimos ya en la plenitud de los tiempos, en la última edad, que terminará con la parusía del Señor. En consecuencia, conserva el mismo sentido que le dieron los profetas: es la historia de la salvación.

Debe agregarse que, al hacer suya la visión hebrea de la historia, el cristianismo aceptó también la idea del final de los tiempos como una compensación a los justos por todos sus padecimientos. Y al igual que los judíos, los cristianos sostuvieron que tal compensación se obtendría en este mundo, fijándose incluso una duración determinada a esa felicidad terrena: mil años, al término de los cuales se iniciaría la vida eterna.

Puede afirmarse, por tanto, que las primeras generaciones cristianas, marcadas por las persecuciones y el martirio, sostuvieron no sólo la esperanza apocalíptica, sino que fueron además abiertamente milenaristas.

Son muchos los escritos de algunos *padres de la Iglesia* en los que se advierte la subsunción de la escatología y la visión apocalíptica en el milenarismo, de tal manera que parecerían ser inseparables.

Sin embargo, la Iglesia, sin perder nunca su carácter apocalíptico (Pelikan, 1971), dejó de ser milenarista con relativa rapidez. De hecho, esta posición fue rechazada ya desde el siglo III y quedó excluida del cuerpo doctrinal a partir del concilio de Nicea (325), como lo comprueban los párrafos finales del «credo» redactado en esta reunión. Jesús vendrá de nuevo «a juzgar a vivos y muertos y su reino no tendrá fin», se afirma también la «resurrección de los muertos y la vida perdurable», pero no hay mención de un reino terreno.

Hubo desde luego quienes permanecieron firmes en su convicción milenarista, escatológica y apocalíptica, pero la Iglesia los arrojó fuera de su seno.

Así, pues, la concepción de la historia como historia de la salvación (con todos sus elementos escatológicos y apocalípticos) fue la aceptada en toda la cristiandad, si bien a través de los años no sólo se la amplió, sino que en ciertos casos se la desvirtuó.

Por ejemplo, san Agustín, innegablemente el mayor teólogo de la historia, aclaró que el mundo ha recorrido seis edades que corresponden a las seis etapas de la vida humana: infancia, niñez, juventud, virilidad, madurez y ancianidad, pero que corresponden también a los días de la creación. Vivimos, como ya se dijo, en la sexta edad y así como después de los seis días de la creación vino el reposo, así después de ella vendrá la vida eterna.

Por otra parte, al pasar esta interpretación de la historia del dominio de los teólogos al de la gente común, se añadieron elementos, a veces difícilmente rastreables, a los que se dio tanto peso como a la elaboración de los escolásticos. Es ésta, pues, la concepción del mundo que, a principios del siglo XVI, se verá amenazada por la presencia inexplicable de pueblos hasta entonces insospechados.

En un principio, es decir, en los años inmediatamente posteriores a los viajes de Colón, el «descubrimiento» no causó ningún malestar inte-

tual. Por una parte, todo europeo medianamente culto sabía de la existencia de grandes grupos humanos en Asia y África que, a pesar de todos los intentos hechos, aún no eran cristianos. Pero, además, debe recordarse que en esos primeros tiempos se pensó haber llegado a tierras asiáticas, de modo que el esquema medieval se mantenía en pie. La Biblia misma servía de apoyo, pues en ella se afirmaba (en Isaías especialmente) la existencia de numerosas islas que también podían ser las «nuevamente halladas» por Colón. Expresión importante, ya que prueba la renuencia a aceptar que se hubiera llegado a una parte desconocida del mundo. Sin embargo, conforme fueron avanzando los reconocimientos y, sobre todo, a partir del enfrentamiento entre españoles y mexicas, se fue haciendo patente que se trataba de «otro mundo». Noción tan inquietante para la teología que se echó mano de cuanto texto —bíblico o clásico— pudiese probar que eran conocidas desde antiguo. Son muchas las crónicas en las que encontramos confutaciones del error de creer que hay (o puede haber) muchos mundos. Así, Torquemada, sin negar el poder infinito de Dios que, «como creó uno, pudo crear otro y muchos mundos», sostiene que dado que sólo hay un Dios, de qué servirían muchos mundos (Torquemada, 1975-82, I, 11).

Por extraña que pueda parecer ahora esta preocupación, debe recordarse que, basados en los textos bíblicos, los teólogos sostuvieron siempre que el mundo es uno, ya que fue creado por amor al género humano con uno «se acudía a la satisfacción del negocio», como también dice Torquemada. Pero a esta convicción se agregó en algún momento que el mundo tenía tres partes era porque en cierta forma era un reflejo de la Trinidad. Más todavía, y ya en el terreno popular, los «magos venidos de Oriente» de los que habla el evangelio de Mateo, sin dar número ni nombre, resultaron ser también tres a fin de que representaran a toda la humanidad, a los descendientes de los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet.

Por todo esto y una vez establecido que, aunque «nuevas», las tierras descubiertas forman un solo mundo con las conocidas de antiguo, el siguiente paso fue identificarlas con alguna de ellas. Así, Gonzalo Fernández de Oviedo (1526) asegura que ya los antiguos conocían «estas Indias» y escribieron acerca de ellas, para afirmar después que son aquellas «famosas *Islas Hespérides*». Para Gómara, en cambio, se trata de la Atlántida, de la que Platón escribió «en el *Timeo* y en el *Critias*», en tanto que el dominico fray Gregorio García identifica las Indias occidentales con las islas que Aristóteles «dice que estaban detrás de la Atlántida... que hoy se llaman de Barlovento». Otro miembro de la Orden de Predicadores, fray Tomás de Maluenda, sostuvo a su vez que el Ofir citado en el segundo libro de los Reyes es el Perú. Como ya se mencionó, los textos de Isaías fueron muy consultados y en algunos casos parecieron sostener perfectamente a la realidad, por ejemplo, cuando el profeta pone en la boca de Dios las palabras sobre unas lejanas islas, cuyos habitantes «han oído nunca hablar de mi nombre».

En consecuencia, si la tierra misma planteaba el problema de su identificación y encuadre en el esquema establecido, ¿qué hacer con esos millones de seres que nunca habían conocido la palabra evangélica?

De su linaje adámico no podía dudarse, sin dudar de la Biblia misma que, por lo demás, ofrecía en los versículos citados de Isaías una confirmación de que había gente que no conocía a Cristo. Hecho atestiguado además por la experiencia de todos esos pueblos asentados más allá de las fronteras de la cristiandad. Con todo, esta sencilla explicación no parece haber convencido a los frailes, pues si se recuerda que Jesús ordenó a sus discípulos: «Id y enseñad a todas las gentes», ¿por qué no se había cumplido aquí su mandato? Además, el hecho mismo de que las nuevas tierras fueran susceptibles de tan diversas identificaciones, sin que ninguna pudiera establecerse definitivamente, iba pesando cada vez más sobre los ánimos de los evangelizadores. Si a ello añadimos el conocimiento creciente de las terribles prácticas rituales de los indios, comprendemos la angustia de fray Bernardino de Sahagún:

Es, cierto, cosa de grande admiración que haya Ntro. Señor tantos siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras (Sahagún, 1977, I, 30).

Para solucionar el problema humano se recurrió a las mismas fuentes en las que se creyó encontrar la respuesta al problema geográfico: la literatura clásica y la Biblia.

Se propusieron en consecuencia toda clase de antepasados para los indios. En forma muy natural casi todos los cronistas se inclinaron por atribuirles un linaje judío.

Así, para el dominico fray Diego Durán, el origen judío de los indígenas es indudable:

Unos y otros tienen costumbres y conversación tan bajos que creo no incurriría en capital error el que lo afirmase, si considerado su modo de vivir, sus ceremonias, sus ritos y supersticiones, sus agüeros e hipocresías, tan emparentadas y propias a los de los judíos, que en ninguna cosa difieren (Durán, 1967, I, 13).

La prueba se encuentra, como era de esperar, en la Escritura, ya que se trata de las tribus perdidas de Israel que —según uno de los *apócrifos* (IV Esdras)— «pasaron a vivir en una tierra remota y apartada que nunca había sido habitada» (Durán, 1967, I, 14).

En el caso de fray Bartolomé de Las Casas hay discrepancias, pues, según Torquemada, el obispo de Chiapas sostenía, por una serie de complicadas razones —entre las cuales se halla una supuesta semejanza entre los vocablos hebreos y los aborígenes— que los indios provenían de esas tribus perdidas. La causa para atribuir a Las Casas dicha opinión fue el haberla encontrado Torquemada en un papel donde estaban escritas unas cláusulas del testamento de don fray Bartolomé de Las Casas... y por esto y por ser un mismo lenguaje, el uno que el otro y el mismo estilo

que en todos sus escritos quedó» (Torquemada, 1975-82, I, 38). Sin embargo, si se consultan las obras de Las Casas, encontramos que, por el contrario y a pesar de una larga comparación etimológica, el dominico desecha esta hipótesis.

Tampoco resulta estar muy convencido de ella otro miembro de la Orden de Predicadores, fray Gregorio García, quien, en un alarde de erudición y objetividad, propone veintitrés hipótesis sobre el origen de los indios y pasa revista a egipcios, fenicios, cartagineses, griegos, chinos, tártaros, sin que siquiera falten los franceses, ingleses y noruegos como posibles antecesores. La conclusión de fray Gregorio es que, puesto que en las Indias viven pueblos muy diversos, cada uno de ellos proviene de algún otro pueblo del Viejo Mundo; tampoco faltarían, naturalmente, los descendientes de judíos (García, 1981).

Más cautos en este aspecto que los dominicos, los frailes menores resultan muy parcos. Así, fray Andrés de Olmos asienta sin más que «no hay quien dude venir [los indios] de los hijos de Noé», en tanto que Motolinía se desentiende fácilmente del problema: «estos naturales son puros *gentiles*, y ésta es la más común opinión y parece ser más verdadera» (Motolinía, 1971, 14).

Sin embargo, conforme avanzaba el siglo XVI, los dominicos fueron inclinándose cada vez más a la defensa de los derechos del indígena, defensa que iniciaran ya en las islas fray Antón de Montesinos y fray Pedro de Córdoba. Dejaron así un tanto de lado la búsqueda por el sentido oculto de los acontecimientos, para centrarse en la igualdad del género humano. Su campo fue por ello más el jurídico que el histórico, aunque la Biblia siga siendo su fundamento. Es imposible dar completa la larga lista de los defensores que la Orden de Predicadores proporcionó a los indios, fuera en estas tierras o en España. Porque si el primer obispo de la diócesis carolense, Julián Garcés, promotor de la bula *Sublimis Deus*, Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria son los más conocidos, esto no quiere decir que fueran los únicos.

Retirados así los dominicos al terreno jurídico-teológico y más preocupados los agustinos por introducir a los indios en su espiritualidad y aun por los problemas que presentaba la administración de los sacramentos (fueron ellos los primeros en admitir a los indios a la eucaristía), quedó en manos de los franciscanos la tarea de encontrar el sentido de la historia prehispánica. Para explicar que los naturales hubieran vivido más de quince siglos sin conocer la luz del evangelio, recurrieron a viejas tradiciones de la Iglesia: el papel que el demonio —el Tentador— ha asumido frente al hombre desde el inicio de los tiempos, la que pudiera llamarse «teoría de la compensación» y la elección que Dios puede hacer de un pueblo, un grupo o un individuo para una tarea determinada.

El primer paso (que también dieron los dominicos) fue el mostrar la *unidad de la naturaleza humana*. Una vez establecido que los indios descendían de alguno de los hijos de Noé, había que señalar que, a pesar de los excesos en que hubiese caído su culto, podía encontrarse un para-

lelo con los otros gentiles. Y si la historia de éstos podía ser presentada como una *praeparatio evangelica*, lo mismo podría hacerse con la de los nuevos gentiles. De un plumazo, los franciscanos hicieron desaparecer los siglos transcurridos desde el nacimiento de Cristo hasta el «descubrimiento», al asegurar que para los indios «ésta es la edad apostólica».

No deja de causar extrañeza que la equiparación entre los antiguos y los nuevos gentiles no se hiciera a partir de las virtudes comunes (aunque a veces sí se las mencione), sino a partir de los vicios y aberraciones en las que han caído no sólo estos pueblos, sino todos. Los españoles del siglo XVI, religiosos o seculares, vieron en la religión la obra del demonio, aunque sólo uno de ellos, fray Bartolomé de Las Casas, haya sido capaz de decir que, aunque surgida del engaño satánico, era muestra de una sensibilidad religiosa extraordinaria. Pues para ofrendar la vida humana es necesaria la plena comprensión de la grandeza de Dios (Las Casas, 1967, II, 267). Pero si el alegato del dominico puede provocar extrañeza, la atribución al demonio de los cultos indígenas era perfectamente natural para los religiosos.

El salmo 95, 5, afirma: «Todos los dioses de los pueblos son demonios». Afirmación que se repite en otros textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En el Apocalipsis el demonio se manifiesta como un formidable enemigo del reino de Dios y Pablo concibe su misión como un combate que deberá llevar a los gentiles a la conversión «de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios» (Hch 26,18), es decir, a abandonar el paganismo y entregarse a Jesús. Para Pablo es indudable que «lo que sacrifican los gentiles, a los demonios, y no a Dios, lo sacrifican» (1 Cor 10,20). En los siglos siguientes, los padres de la Iglesia mantuvieron esta identidad entre los demonios y los dioses paganos y todo obstáculo o ataque al cristianismo, toda recaída en el paganismo, todo brote de herejía fueron vistos, en consecuencia, como obra del demonio.

Así, pues, si los frailes describen los cultos prehispánicos como cultos demoníacos, se basan en la tradición bíblica que no era posible poner en duda. Sin embargo, al hacer este juicio negativo sobre el culto indígena, los misioneros lograron poner de manifiesto que los indios pertenecían plenamente a la humanidad, dado que la característica más acusada del demonio es ser enemigo del género humano. De ello pudo concluirse que si los indios no fueran hombres o no lo fueran de modo pleno, el demonio ningún interés tendría en ellos. Pero si no «ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses», ni ningún otro pueblo ha llevado «yugo tan pesado y de tantas ceremonias», según Sahagún (1977, I, 30), es porque sus almas son tan valiosas como las de los europeos. Si Satanás llevó a los pueblos prehispánicos a la idolatría, como antes llevó al mundo greco-latino a este mismo y aborrecible pecado, es porque tan hombres son unos como otros. Puede decirse, aunque suene extraño, que el común denominador se encontró en el demonio. Ahora bien, esta acción de Satanás en el Nuevo Mundo se enlaza, de modo muy natural, con el segundo de los temas enunciados, el que he llamado *teo-*

de la compensación. De nuevo, hay que acudir a la más antigua tradición judeo-cristiana, basada en textos que no fueron aceptados en el canon bíblico, pues es en ellos donde se dice que los hombres fueron creados a fin de ocupar los lugares que los ángeles rebeldes habían dejado vacíos. Lo que explica el odio del demonio hacia el hombre al que llevó al pecado, de tal modo que esta primera caída es parte de una lucha cósmica que inició con la rebelión y la expulsión de Luzbel y sus seguidores. Sin embargo, Dios tuvo misericordia de los hombres y eligió al pueblo judío para una misión salvadora con respecto a toda la humanidad. El mesías debía de nacer en el seno de Israel y éste debía apoyar su obra. La larga reparación de los judíos a fin de que cumplieran esta misión resultó inútil. El rechazo al mesías cambió radicalmente la historia, pues Dios eligió a los gentiles para que el evangelio se propagase y ocuparan el sitio de Israel.

América surgió para Europa casi en el mismo momento en que la vieja cristiandad quedaba rota por la herejía luterana. Nada más natural, por tanto, que ver en ello una acción providencial que llevaba a compensar a «la Iglesia católica con la conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar a la misma Iglesia y tiempo en la antigua cristiandad» (Mendieta, 1971, 174). La frase del franciscano fray Jerónimo de Mendieta, que sostiene así que la Iglesia compensa sus pérdidas europeas con sus ganancias americanas. Pero la compensación puede tener un sentido inverso y el dominico fray Francisco de Burgos —que rescuita con ello otro aspecto de la tradición bíblica— afirma que los indios cayeron y estuvieron tanto tiempo bajo dominio brutal del demonio precisamente por el incontenible avance del cristianismo en el Viejo Mundo durante los primeros siglos.

De nuevo, este tema se desliza hacia el siguiente: la predestinación o elección que la providencia hace de un hombre, un grupo o un pueblo determinado para alcanzar sus fines.

Es aquí, al tratar de la elección, donde los franciscanos van a mostrar una gran habilidad para entretejer los acontecimientos más diversos que hicieron tan convincentemente que resulta difícil pensar que haya podido ser de otra manera. Aunque sepamos que siempre existe la posibilidad de manejar lo dicho o escrito de tal modo que se ajuste a nuestros propósitos.

Que los frailes menores estuvieran enlazados desde el principio con la empresa colombina es un hecho, pero ¿estaba predeterminado? La respuesta es afirmativa de acuerdo con los Anales de Wadding, pues en este texto se afirma que desde 1315, año de la muerte del lego franciscano Juan de San Martín, se supo que los seguidores de san Francisco pasarían a convertir a los habitantes de unas tierras «más allá de la curva del mar que divide Inglaterra, Francia y España... un mundo que ignora a Jesucristo» (Steck, 1947, 320). Profecía que Wadding pone en boca del moribundo Juan de San Martín. El filósofo mallorquín, lapidado por la muchedumbre árabe que había intentado evangelizar, fue recogido por unos caritativos

marinos genoveses, cuyo capitán llevaba el apellido Colombo. La profecía fue fielmente guardada en su familia hasta que llegó el momento en que había de cumplirse.

No es éste el único lazo de unión entre Lulio y los franciscanos con un continente aún por descubrir, ya que fue también este hombre quien destacó la necesidad de aprender el idioma de quienes se pretendía evangelizar. Por ello, se entregó al estudio del árabe en compañía de doce franciscanos. Número significativo que se repite en la primera misión enviada a la Nueva España y que el general de la orden explicaría diciendo:

Éste fue el número que Cristo tomó en su compañía para hacer la conversión del mundo. Y San Francisco, nuestro padre, hizo lo mismo para la publicación de la vida evangélica (Mendieta, 1971, 201).

Volvamos a Colón. Como se sabe, desechado su proyecto por reyes y magnates se refugió en el convento franciscano de Santa María de la Rábida. Allí se le dio apoyo y también hubo quien interviniera a su favor. Mendieta señala que si fray Juan Pérez de Marchena impulsó a Colón para que prosiguiera en su empresa y no le dejó volver atrás, no fue como pudiera pensarse por ser humanista y dado a la cosmografía. Tal opinión es un error; si el franciscano apoyó a Colón fue porque este fraile pobre y penitente, más que cosmógrafo, era hombre espiritual y devoto y quizá alcanzó a saber de estas nuevas tierras y gentes, no por ciencia humana sino por alguna revelación divina. Como no hay constancia de que así fuese, Mendieta sólo lo plantea como hipótesis.

De esta manera, el proyecto providencial va haciéndose cada vez más claro y aun las acciones deliberadamente emprendidas adquieren un sentido sobrenatural. De la *Instrucción* de fray Francisco de los Ángeles puede concluirse que eligió a doce frailes para la evangelización con plena conciencia de que al hacerlo así imitaba a Jesucristo y sus apóstoles, pero las crónicas dirán que fue por designio divino.

Los misioneros se convencieron de que la época que les había tocado vivir tenía características tan peculiares que —como dice Pedro Borges— «no encontrando otro punto de referencia en que inspirarse, los misioneros del siglo XVI dieron un salto mortal de quince siglos y se aprestaron a afrontar la novedad de la empresa a la vista de lo realizado por los Apóstoles» (Borges, 1960, 31).

A partir de allí las semejanzas van haciéndose patentes, sea en la condición espiritual de los indios que los hacen ser «varones perfectos y apóstólicos», sea en el hecho de andar descalzos y llevar cabello largo, «a manera de los apóstoles». Todo va encajando en la *misión providencial*. Si los misioneros elegidos se reúnen con fray Francisco de los Ángeles el 4 de octubre, día en que la Iglesia celebra a San Francisco, esto es un signo, como lo es también que la reunión se celebre en el Convento de Santa María de los Ángeles (el mismo nombre de «la primera casa y cabeza

de la orden»). Y si se dan a la vela el 25 de enero, día de la conversión de san Pablo, esto no «carece de misterio, sino que parece que quiso Nuestro Señor concordarse el día señalado de su embarcación con la obra que iban a hacer de la conversión a su santa fe de un mundo de gentes a imitación de la que su santo apóstol hizo después de la suya propia, peregrinando por el mundo» (Mendieta, 1971, 207).

Mendieta teje un relato tan coherente que llama la atención que no aproveche lo que años antes asentó Motolinía, para quien los franciscanos estaban destinados a la misión americana desde el momento de su fundación misma:

Verdaderamente se puede decir que Dios le tenía guardada [a San Francisco] la conversión, como dio a otros de sus apóstoles las de otras Indias y tierras apartadas; y por lo que aquí digo, y por lo que he visto, barrunto y aún creo, que una de las cosas y secretos que en el seráfico coloquio pasaron entre Cristo y San Francisco en el monte Averno, que mientras Francisco vivió nunca lo dijo, fue esta riqueza que Dios aquí le tenía guardada, a donde se tiene que extender y ensanchar mucho su sacra religión; y digo que San Francisco, padre de muchas gentes, vio y supo de este día (Motolinía, 1971, 174).

De nuevo, como en el caso de Raimundo Lulio, surge la tradición a partir de datos improbables.

Y es natural que, como un nuevo san Pedro, fray Martín de Valencia, cabeza de «los Doce», haya sido providencialmente escogido para esta nueva época apostólica. Si se eligió a este fraile casi desconocido fue porque al general de la orden «se le presentó [en él] el retrato del espíritu ferviente del padre San Francisco».

Mucho tiempo antes —por desgracia el cronista no nos dice cuándo— al meditar sobre el Salmo 58 de la Vulgata, donde por dos veces se repite el versículo: «Convertirse han a la tarde y... padecerán hambre como perros», fray Martín por divina disposición vio súbitamente «en espíritu muchas ánimas de infieles en gran número que se convertían a la fe y venían como desoladas a recibir el santo bautismo» (Mendieta, 1971, 577).

Visión que se cumplió al arribar «los Doce» a la Nueva España, aunque este fraile creyera en un principio que había de pasar al África.

Dentro de este concepto providencial de la historia no resulta demasiado difícil encontrar la explicación de un hecho en frases pronunciadas muchos siglos atrás. Los textos de Motolinía, recogidos por Alonso de Zorita, son un ejemplo claro de este proceder. El propio fraile cronista reconoce que en un principio no se percató de que ciertas profecías bíblicas se referían literalmente a los indios, «porque estaba aquel nuevo mundo tan escondido a los hombres, como alongado de Dios por sus enormes pecados» (Motolinía, 1989, 279).

Sin embargo, al encontrarse la correspondencia entre el pasaje de Isaías donde se dice que una vez convertidos los habitantes de las tres partes conocidas del mundo, el llamado divino se extenderá a las islas remotas, «que no oyeron mi fama ni vieron mi gloria», quedó claro que el ver-

sículo se refiere a estas gentes. Otras profecías de Isaías resultaron también aplicables, pues de acuerdo con ellas Dios no podía quedar satisfecho sólo con el pueblo judío, sino que anhelaba la conversión de todos los hombres y que la «salvación alcance hasta los confines de la tierra». Con toda paciencia, Motolinía va analizando otros textos del mismo profeta y concluye que esos versículos que hablan de seres despreciados y abominados por los hombres que se convirtieron en esclavos de quienes los han dominado, sólo pueden referirse a «los de Occidente, simples, sin letras e idiotas», es decir, a estos indios, «que gente jamás se vio en ninguna parte del mundo así abatida y maltratada, ultrajada y tan menospreciada» como ellos (Motolinía, 1989, 281ss). Una vez que los ha identificado, puede prever el lugar que llegarán a ocupar dentro de la cristiandad: «porque ha de pasar adelante y ha de ser muy dilatada y enseñada en aquellas partes la fe y creencias de Jesucristo».

Los indios serán arrancados al poder del demonio que tanto provecho sacó por estar estos pueblos «tan apartados, escondidos, alongados, esparcidos, derramados y emboscados, haciendo vida de salvajes más que de hombres». En cambio, ahora, merced a la acción evangelizadora, los naturales se volverán a Dios llenos de gozo, llevando «a sus hijos en los brazos y a sus hijas sobre los hombros» (Motolinía, 1989, 283). La aplicación de este texto profético se basa aquí en el hecho observado por el franciscano de que las mujeres aborígenes cargan a sus hijos recién nacidos en cunas hechas de redcillas y palos delgados, que ponen sobre sus hombros, y ya mayorcitos los llevan a sus espaldas gracias a una manta que se atan por delante.

Dos versículos más adelante, cuando Isaías se pregunta si es posible arrebatarse al fuerte su presa y si el guerrero permitirá que huya su prisionero, parecería difícil pensar que se refiriera a los indios, pero el franciscano está a estas alturas tan seguro de que su interpretación es acertada que los considera comprobación de lo asentado. El texto bíblico debe aplicarse a la «tiránica sujeción con que el demonio, enemigo antiguo del linaje humano, se enseñoreaba de aquella gente» y para vencerlo y liberar a sus cautivos fue necesario el poder de Dios que hizo de los españoles un simple instrumento.

Porque dentro de la tradición franciscana, «Cortés fue no sin misterio elegido... para el descubrimiento y conquista de esta tierra», lo que se comprueba por el hecho de haber nacido el mismo año que Lutero. Este «para turbar al mundo y meter debajo la bandera del demonio a muchos de los fieles que de padres y abuelos y muchos tiempos atrás eran católicos», y Cortés «para traer al gremio de la Iglesia infinita multitud de gentes que por años sin cuento habían estado debajo del poder de Satanás».

Y también en un mismo tiempo que fue... el año de 19, comenzó Lutero a corromper el Evangelio entre los que lo conocían y tenían de atrás recibido, y Cortés a publicarlo fiel y sinceramente a las gentes que nunca de él habían tenido noticia, ni aun oído predicar a Cristo (Mendieta, 1971, 174-5).

De modo que si la conquista espiritual estaba ya dispuesta por la providencia, también lo estaba la militar, puesto que fue el hecho que abrió «la puerta de esta gran tierra de Anahuac e [hizo] camino a los predicadores del su evangelio» (Torquemada, 1975-82, II, 7). Es tan evidente este hecho que fray Juan de Torquemada puede preguntarse retóricamente, en el penúltimo capítulo del libro IV, el de mayor peso providencialista en toda la obra:

¿Qué poder era el de Fernando Cortés para vencerlos y destruirlos, pues para cada español había un millón de indios y mil veces se vieron desbaratados y puestos en huida por ellos? Por manera que fue obra de Dios para mejor introducir su ley y evangelio, que había de ser plantado en esta nueva viña que para reparo de tantas almas descubrió (*Ibid.*, 320).

Ahora bien, si ajustar el pasado y aun el presente en un esquema preconcebido no ofrece mayores dificultades, ¿puede hacerse lo mismo con el futuro? La respuesta es obvia, aunque no lo sea tanto el resultado al que llegaron los cronistas franciscanos.

No sólo enlazar las señales de predestinación que he mencionado, sino que, al enlazarlas, revivieron la esperanza apocalíptica que, aun cuando no puede desaparecer de la teología, había quedado reducida casi a la recitación mecánica de la fórmula final del credo niceno.

Si el mesías había sido anunciado en los textos del Antiguo Testamento (y gracias a ellos pudo reconocerse que Jesús de Nazaret era el mesías), así también hay profecías sobre su segundo advenimiento. Vimos ya que el carácter apocalíptico del cristianismo es innegable y que la base de toda la teología es esta espera de la parusía. El regreso de Cristo se había retrasado en forma evidente aunque inexplicable y se encontró la causa en el hecho de que aún no había sido predicada la buena nueva del reino en todo el mundo. El fin sólo vendrá cuando el evangelio haya llegado a todos los pueblos.

Por otra parte, la teología medieval vio en la expansión del cristianismo de Oriente hacia Occidente el anuncio de lo que sucedería. Por ello, Motolinía señala que si la fe pasó del Asia hasta «los fines de Europa, que es nuestra España», es natural que de allí se trasladara a «esta tierra de Occidente». La seguridad de poder alcanzar los lejanos países del Oriente navegando siempre hacia Occidente y de que el cristianismo completara su periplo, pareció ser una de las señales de que el esperado final de los tiempos estaba cercano. Tras dieciséis siglos, la Iglesia —confinada hasta ese momento a una pequeña porción del mundo— se extendería «desde el orto hasta el ocaso». El cristianismo surgió en Oriente, «que es el principio del mundo» y ahora «ha de florecer en Occidente», con lo que la espera secular habría terminado y Cristo volvería a juzgar a vivos y muertos.

Como se ve, la historia que los franciscanos escriben en estas tierras occidentales está concebida como culminación de las profecías. Si aún

hicieran falta pruebas, podría analizarse el uso que tanto Motolinía como Mendieta hacen de la parábola que aparece en el capítulo 14 del Evangelio según Lucas («Los invitados descortesés»), ya que en su reinterpretación son los indígenas americanos los últimos convidados a la cena:

Oh, quién viese al Redentor y Señor Nuestro Jesucristo, ceñido como maestresala, ir delante y apacentar a su divina mesa estas ovejas que lleva de Occidente y junta con las de Oriente y las asienta con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos (Motolinía, 1971, 139).

Este párrafo de Motolinía culmina con una invocación al «Cordero que abrió el libro y rompió las ataduras». Invocación que se encuentra en el libro profético de mayor importancia por lo que respecta al final de los tiempos: el Apocalipsis. Tanta era la certeza franciscana de que el fin de los tiempos estaba cercano que las visiones extáticas de fray Martín de Valencia se cierran con una súplica:

¿Cuándo se cumplirá esta profecía? ¿No sería yo digno de ver este convertimiento, pues ya estamos en la tarde y fin de nuestros días y en la última edad del mundo?... Esta visión quiso Nuestro Señor mostrar a su siervo cumplida en esta Nueva España... viendo el siervo de Dios tanta muestra de cristiandad en aquéllos (los indios) ... dijo a su compañero: «Ahora veo cumplido lo que el Señor me mostró en espíritu» (*Ibid.*, 178).

Así, el tiempo y la historia se iniciaron por la palabra creadora de Dios y llegaron a su plenitud con la muerte del Salvador. La causa de que su segundo advenimiento —que pondrá fin a la historia— no se haya cumplido cuando lo esperaban sus primeros seguidores fue —en términos humanos— para dar ocasión a todos los hombres de conocer su mensaje. Convertidos ya los indios, el último paso habría de ser la evangelización de los chinos, tan anhelada por Valencia, Zumárraga y el dominico Betanzos.

El descubrimiento, la conquista y la cristianización de estas tierras no son, en consecuencia, simples accidentes, sino parte importantísima del plan providencial de la historia. Ahora, nos dicen no muy veladamente las crónicas franciscanas, el futuro sólo nos reserva el cumplimiento de las postrimerías.

Como es evidente, el fin tampoco llegó en ese momento y podría decirse que los libros escritos por los frailes menores quedaron en suspenso y su visión incompleta, si no fuera porque conocían el riesgo inherente a poner fecha a las profecías y supieron quedar a salvo al reconocer que «la fin del mundo, que será según Su beneplácito, no hay quién la sepa, ni su bendita Madre...» (Motolinía, 1971, 388).

Así, a pesar de que se ha dicho que la interpretación franciscana de la historia tiene visos milenaristas y aun que refleja el pensamiento de Joaquín de Fiori, los textos mismos hablan de una esperanza en ver el cumplimiento de las promesas de Cristo. No muestran, en cambio, nin-

guna de las características que Norman Cohn (1971) atribuye al pensamiento milenarista: la confianza en una salvación inminente, colectiva, total, milagrosa y terrena que puede (o debe) alcanzarse mediante la destrucción del orden establecido. Los frailes menores creyeron, eso sí, en la posibilidad de fundar una Iglesia que fuera el reflejo fiel de la de los primeros tiempos. No lo lograron y ello explica que quienes escribieron a fines del siglo XVI (Mendieta y Torquemada) cayeran en el pesimismo. La empresa de evangelización que se iniciara con tan buenos auspicios que hizo creer que con ella se abría una nueva era en la que habría «un sólo rebaño y un sólo pastor», había sucumbido a las presiones del mundo. Por ello, Mendieta, en especial, vuelve los ojos a ese pasado para lamentar que lo que se creyó al alcance de la mano se hubiera perdido irremisiblemente.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar, H.U. von (1961), «Vom Sinn der Geschichte in der Bibel», en Mann, G. *et al.*, *Der Sinn der Geschichte*, C.H. Beck, München.
- Biblia (1955), BAC, Madrid, 6ª ed., v.e. E. Nacar Fuster y A. Colunga.
- Borges, P. (1960), *Métodos misionales en la cristianización de América (siglo XVI)*, CSIC, Madrid.
- Bultmann, R. (1961), «Das Verstandnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum», en Mann, G. *et al.*, *Der Sinn der Geschichte*, C.H. Beck, München.
- Cohn, N. (1971), *En pos del milenio*, Barral, Barcelona.
- Durán, D. (1967), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Porrúa, México, 2 vols.
- García, G. (1981), *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, FCE, México, ed. facsimilar de la de 1729.
- Gómara, F.I. de (1978), *Historia de las Indias y conquista de México*, Condumex, México, ed. facsimilar de la de 1552.
- Las Casas, B. de (1965), *Historia de las Indias*, FCE, México, 2ª ed., 3 vols..
- Las Casas, B. de (1967), *Apologética historia sumaria*, UNAM, México, 2 vols..
- Löwith, K. (1961) «Vom Sinn der Geschichte» en Mann, G. *et al.*, *Der Sinn der Geschichte*, C.H. Beck, München.
- Mendieta, J. de (1971), *Historia eclesiástica indiana*, Porrúa, México.
- Motolinía (1971), *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, UNAM, México.
- Motolinía (1989), *El libro perdido*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Pelikan, J. (1971) *The emergence of the catholic tradition (100-600)*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Sahagún, B. de (1977), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.
- Steck, F.B. (1947), «Christopher Columbus and the Franciscans», *The Americas*, 111, 3;
- Torquemada, Juan de (1975-82), *Los veintitún libros rituales y monarquía indiana*, UNAM, México.

EL PENSAMIENTO LOGICO

Vicente Muñoz Delgado

INTRODUCCION:

LA LOGICA EN LA PENINSULA IBERICA DURANTE EL SIGLO XVI

1. *Contenido doctrinal. Crítica de los humanistas*

Para entender la lógica que durante el siglo XVI se transplanta a la América Ibérica es necesario atender al estado de esa disciplina en nuestras universidades y demás centros de estudios, que desde principios de dicha centuria están preocupados por la acerba crítica de los humanistas, como estaba sucediendo en toda Europa.

En ese tiempo la lógica se enseñaba en dos cátedras principales, que se llamaban *Prima de lógica*, que explicaba las *Súmulas*, y *Vísperas de lógica*, que comentaba a la *Isagoge* de Porfirio y el *Organon* del Estagirita. Solía haber también algunas catedrillas adicionales, como sucedía en Salamanca. A principios del XVI las *Súmulas* comprendían los siguientes tratados:

1) *Los términos*: su naturaleza y principales divisiones. Solía empezarse por ahí la lógica, aunque discutían algunos si no era mejor comenzar por los llamados *modi sciendi*, los modos de saber, es decir, la definición, división y argumentación. Algunos hacen un sincretismo de las dos opiniones juntándolas en el tratado de los términos. Soto, en la segunda edición, trata los modos de saber inmediatamente antes de la proposición con gran acierto.

2) *Las propiedades lógicas de los términos*, es decir, la suposición, ampliación, restricción y apelación que se dan solamente en el término que forma parte de una proposición. Por eso Soto las coloca después de estudiar las propiedades de la proposición categórica.

Estas doctrinas son hoy muy apreciadas. Bochenski considera el tema como una gran creación de la escolástica, superior a todo lo que ha pro-

ducido la semiótica matemática (Bochenski, 1967, 27.175; Soto, 1548; 1554).

Pero esa doctrina y el lenguaje en que se transmitía fue muy combatido por los humanistas. Se llamaban *parva logicalia* y Luis Vives se reía diciendo *parum logicalia*. A nuestro valenciano le desagradaban las reglas de la suposición, ampliación y demás propiedades, considerando monstruosos los sofismas que, con ellas, se pretendía resolver. Critica también la importante doctrina de la *similis forma* en los enunciados, que exigía tener las mismas propiedades lógicas. También reprueba la doctrina de la *significatio* de los términos, sus divisiones como en significativo y no significativo, común y propio, etc. Erasmo consideraba como especialmente perjudiciales los *parva logicalia* y las propiedades lógicas de los términos. Ambos humanistas personifican esa crítica en los dos grandes lógicos italianos Pablo de Venecia (†1429) y Pedro de Mantua (†1400), tan revalorizados en la actualidad (Muñoz, 1979, 113.120; Guerlac, 1979, 54-60; Bonilla, 1981, 329-416).

En Salamanca hasta cerca de 1540, en Alcalá por los mismos años y en París hasta la década de los 20 se cultivan mucho esos temas. Existe acerca de ellos mucha literatura impresa y manuscrita (Muñoz, 1972, 72-85; 1984).

3) *De syncategorematicibus. De exponibilibus*. Los escolásticos dividían los términos en *categoremáticos*, los propiamente significativos, como los sustantivos y adjetivos, y los *sincategoremáticos*, como todo, alguno, y, o, si, etc. Algunos de ellos, como los cuantificadores, se trataban en orden a la suposición, dando origen al tratado *De distributionibus*.

También se estudiaban los sincategoremáticos en orden al lenguaje mental, problematizando su existencia en el alma. Otros sincategoremáticos se estudiaban al tratar los enunciados *exponibles* (proposiciones exceptivas, exclusivas, reduplicativas, etc.), tales como las partículas *sólo*, *excepto*, *en tanto*, *en cuanto*, etc. Eso da origen al *De exponibilibus*, que comienza a mediados del XIV y se desarrolla enormemente en París, Salamanca, y Alcalá, existiendo auténticos tratados monográficos. Es hoy muy apreciado, porque contiene un análisis ejemplar del lenguaje en enunciados especialmente complicados. Luis Vives estudia numerosos ejemplos para demostrar la inutilidad y las incoherencias de esos análisis (Guerlac, 1979, 138-41; Ashworth, 1973, 137-67; Bochenski, 1967, 168-71; Muñoz, 1972, 72-85).

4) *De consequentiis*. Este tratado comienza a ser muy importante desde Ockham y llegó a tener cierto carácter independiente, aunque afecta a todas las partes de la lógica. *Consecuencia* es una proposición hipotética compuesta de antecedente, consiguiente y una partícula que los une. Mediante una sencilla transferencia se convierte en la inferencia en general, que puede ser correcta o incorrecta (*bona vel mala*). Bochenski considera que este tratado con sus nociones, divisiones y reglas, constituye lo mejor de la lógica escolástica. Tenía además una cierta sistematización al distinguir entre consecuencias primitivas y derivadas. En esos tra-

tados se reúnen los modos correctos de razonar y el silogismo del Estagirita queda como algo subordinado a una teoría más general de la que es un caso especial. A Luis Vives le parece también un tratado completamente inútil. Erasmo, en su enfrentamiento con Sancho Carranza de Miranda, discute también la utilidad de ese tratado (Muñoz, 1986, 112-20; 1988, 354-5; Kretzmann, 1982, 300-14).

5) *De insolubilibus*. Un enunciado insoluble era una proposición de cuya verdad se sigue, mediante reglas correctas, su falsedad y de su falsedad su verdad, como en la paradoja del mentiroso. El tema se centró en los enunciados reflexivos que se autoverifican, autofalsifican, autoimposibilitan, etc. Fueron muy desarrollados por la escuela de Merton y, entre otros, fueron singularmente famosos los tratados de Pedro de Ailly y Pablo de Venecia. Son las paradojas semánticas que obligan a profundizar en las nociones básicas de toda la lógica. El tema ha merecido recientemente numerosos estudios y ha habido importantes ediciones de tratados *De insolubilibus*. Historiadores, como Bochenski y A. Dumitriu, hacen gran aprecio de este tratado, comparado con la problemática reciente de las antinomias.

Los humanistas, como Erasmo y Luis Vives, se han burlado y reído mucho de este tratado, cuya profundidad eran incapaces de comprender (Muñoz, 1986, 113.120.128; 1988a, 351-2; 1990, 586-98; Guerlac, 1979, 1940-2).

6) *De obligationibus*. Estos tratados establecían la estrategia formal de una discusión, dentro de un cuadro de suposiciones de las que los participantes no se pueden salir ni menos contradecir durante el tiempo de la *obligatio*. Se trata de un diálogo crítico o discusión entre varias personas a las que se dan reglas para conservar la coherencia y observar las normas lógicas adecuadas para responder acerca de un enunciado que se toma como supuestamente verdadero, falso o dudoso. Así codifican las normas de inferencia correcta a partir de un supuesto (*obligatio*) para la disputa entre un *opponens* y un *respondens*.

La lógica dialógica propuesta por la Escuela de Erlangen, dirigida por Lorenzen, ha dado nuevas dimensiones y nueva revalorización a estos tratados, que se relacionan mucho con el *De consequentiis*. Para Vives y Erasmo ese tratado es una muestra de la *corrupta dialectica*, de formalismo exagerado, que se aleja de los problemas reales en un lenguaje que no entendería Cicerón (Muñoz, 1986; 1988c, 57-82; Stump, en Kretzmann, 1982, 315-41).

Ninguno de estos tratados era de procedencia aristotélica y los humanistas predicaban la vuelta al auténtico Aristóteles. Vives, en una etapa posterior de su vida, admite parte de esta doctrina criticada. Interesa dejar constancia del intenso cultivo de esos temas en Salamanca y Alcalá hasta cerca de 1540 y que esa lógica es la que combaten Luis Vives, Erasmo, Luis de Carvajal y otros. Esta problemática la encontraremos, respecto a los tratados que acabamos de enumerar, en los escritores iberoamericanos que analizaremos en la sección final (Muñoz, 1986, 127-8).

7) Las *Súmulas* se componían de esos tratados no-aristotélicos más la doctrina de la proposición y sus propiedades relativas como la oposición que correspondía al *De Interpretatione* aumentado con las aportaciones estoicas sobre los enunciados hipotéticos. La oposición fue tema sumulista muy desarrollado, por ejemplo en Lax, Enzinas, que escribieron auténticas monografías, que desagradaron a muchos. También se exponía en *Súmulas* el silogismo y buena parte de la doctrina de los *Primeros Analíticos*.

Ponemos un ejemplo de ordenación de ese material en Domingo de Soto, que preparó sus *Summulae* con elementos recogidos en Alcalá, París y Salamanca. En Soto se refleja mucho la tensión producida por las críticas renacentistas y él mismo ha sido contado entre los vitandos. La segunda edición de sus *Summulae* aparece en 1539 con este esquema en cinco libros:

1. El término, la significación, principales divisiones del término.
2. La enunciación, la proposición, suposición, ampliación, restricción, apelación, *ascensus-descensus* (inducción).
3. Oposición, equivalencia y conversión de proposiciones categóricas. Las proposiciones modales y condicionales.
4. Enunciados exponibles.
5. El silogismo categórico, sus modos y figuras. *De arte inveniendi medium. Opusculum de insolubilibus. Liber de obligationibus.*

Acerca de estos dos últimos tratados dice:

in calce extra numerum pauca verba de obligationibus et insolubilibus, importunissimis etiam sophistis concedemus (f.1.r).

Los *Estatutos* salmantinos de 1538 decían:

El sumulista sea obligado a leer Términos desde el día de San Lucas hasta San Andrés, primero tratado y Parvos lógicos hasta mediado mayo. Y luego lea los silogismos hasta mediado julio; y exponibles, insolubles, obligaciones hasta vacaciones; con el texto solo de Pedro Hispano en Primero Tratado y en Quarto y si quiere Locos y Fallacias.

Este era el esquema de los temas de *Súmulas*, que, al irse recortando, se convierten para los humanistas en una introducción al Estagirita¹.

La cátedra de Vísperas de lógica estaba más relacionada con el legado aristotélico. En ella se explicaban los *Predicables* de Porfirio y el *Organon* de Aristóteles, era la cátedra de Texto Viejo, como también se decía en Salamanca. De la escuela de Bagdad y de los árabes reciben santo

1. Un comentario a los cambios que Soto va introduciendo ante la crítica de los humanistas, en Muñoz Delgado, 1960, 467-528; 1954, 133-67; D'Ors, 1986, 179-204; Esperabé, 1914-17, I, 156.

Tomás y san Alberto la interpretación del *Organon* de Aristóteles según las tres operaciones de la razón, como si el Estagirita hubiera escrito pensando en esta correspondencia: *Predicables y Predicamentos* (primera operación, la simple aprehensión); *De interpretatione* (segunda operación, juicio); ambos *Analíticos*; *Tópicos y Refutación de los sofistas* (tercera operación, razonamiento). La escolástica acepta esa versión.

Los temas correspondientes a la proposición, *De interpretatione* y el silogismo (*Primeros Analíticos*) se explicaban con mayor extensión en *Súmulas* y por eso muchos comentaristas omiten estos dos libros del *Organon*, como ya queda dicho. El legado aristotélico en la primera mitad del siglo se comenta siguiendo las tres vías o veredas famosas: real (tomista y escotista) y nominal. En los lógicos que analizaremos en América el tema de las vías queda muy minimizado.

Con estos comentarios comenzaba propiamente la lógica o dialéctica. Por eso al principio de todo suelen los autores explicar las llamadas *cuestiones proemiales* acerca de la naturaleza de la lógica: si es necesaria, si es ciencia, si es especulativa, su objeto. Después sigue la exposición doctrinal de cada una de las partes dichas del *Organon* y de Porfirio.

Ponemos también como ejemplo a Soto que en su *In Dialecticam Aristotelis* (Salamanca, 1548) explica:

Cuestiones proemiales.
In librum Praedicabilium Porphyrii.
In librum Praedicamentorum Aristotelis.
In Peri Hermeneias Aristotelis.
In libros Priorum.
In libros Posteriorum.
In libros Topicorum et Elenchorum.

Comentarios como éstos se producen en la Iberoamérica del XVI, como hemos de ver. Algunos escolásticos y muchos humanistas acentúan exageradamente que la lógica es ante todo aristotélica. Por tanto se minimizan las *Súmulas* y sus temas y se centran en los tratados del Estagirita.

2. *El humanismo y la nueva lógica: Salamanca, Alcalá y Coimbra*

Los humanistas combaten la lógica escolástica en algunos de sus tratados, sobre todo desde el XV. Pero no sólo hay crítica, también aportan elementos nuevos y positivos.

Lorenzo Valla (1406-1457) es el ídolo del Erasmo joven; lo considera como maestro y padre del nuevo programa de reforma cristiana. Las *Disputationes dialecticae* constituyen el documento fundacional de la nueva cultura filológica y filosófica. Influye sobre todo desde principios del XVI, cuando la nueva dialéctica se convierte en serio rival de la gran lógica escolástica.

El famoso manual del holandés Rodolfo Agrícola (1444-1485), *De inventione dialectica libri tres*, terminado en 1479, comienza a circular en manuscritos y copias por toda Europa y se pone de texto en la Europa nórdica a principios del XVI. Entre 1515-1590 tiene más de 35 ediciones sin contar los epítomes y refundiciones. Erasmo lo llama *vir plane divinus* y lo utiliza como guía especial en elocuencia y dialéctica. Así va cambiando el panorama de la lógica en Europa. *Dialéctica* adquiere ahora un sentido de mayor amplitud abarcando todo el campo del discurso en sus elementos racionales y emocionales. Agrícola, Valla y Luis Vives buscan la unión entre dialéctica y retórica, concediendo primacía a esta última para acentuar su protesta contra el formalismo escolástico (Akkerman y Vanderjagt, 1988, 43-53, 308-9; Muñoz, 1986, 115-7).

La nueva lógica y retórica son más aptas para conmover y convencer a un auditorio que la lógica que buscaba la forma y estructura abstracta de los enunciados. Retórica y dialéctica debían tener dos partes: la *inventio argumentorum* y el *iudicium* de los mismos, pero Agrícola solamente había escrito la parte primera.

Ahora los *Tópicos* de Aristóteles en las versiones de Temistio, Boecio y Cicerón van a ser la parte central de la lógica inventiva. Quintiliano y la retórica son cada vez más importantes. En los lógicos que veremos en México en el XVI, los *loci* por influjo renacentista ocupan un lugar especialmente importante (Muñoz, 1986, 116).

El humanismo italiano entra plenamente en Salamanca y Alcalá a través de Nebrija (1442-1522). Antonio de Nebrija y sus colaboradores producen toda una revolución en gramática en contra de Prisciano, Eberardo de Bethune, Alejandro de Villa Dei, etc. Esa enemistad lleva consigo una oposición sistemática a la lógica y al lenguaje escolástico. Cicerón, Quintiliano, la *Rhetorica ad Herennium*, los clásicos greco-latinos se contraponen al lenguaje del escolasticismo. Las ideas humanistas penetran en Salamanca y Alcalá principalmente a través de las cátedras de gramática, retórica y lenguas antiguas con gran influjo del renacimiento italiano, flamenco y nórdico: *El trivium* —gramática, retórica y dialéctica— vuelve a estar especialmente unido. Es curioso que un grupo de franciscanos que iba para América en 1516 llevara «media docena de artes de Nebrija» y un grupo de dominicos en 1513 llevara «30 artes de gramática de Nebrija», lo que debe tenerse en cuenta para el estudio de estas disciplinas en nuestra América (Muñoz, 1986, 159; Castro Seoane, 1956, 28.54).

A Nebrija sucede en Salamanca Hernando Alonso de Herrera, como maestro de retórica hasta 1527 en que fallece. Herrera había escrito una *Disputatio de personis adversus Priscianum* (Sevilla c. 1496), en la Complutense de Cisneros publica *Opus absolutissimum Rhetoricorum Georgii Trapezuntii cum additionibus* (Alcalá, 1511) y en Salamanca *Expositio Laurentii Vallensis de elegantia linguae latinae* (Salamanca, 1516). Es el ideal humanista en Salamanca y Alcalá.

En 1517 Hernando Alonso de Herrera termina su famosa *Disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces*, que contiene un furibundo

ataque a las doctrinas lógicas sumulistas, a los lógicos de París, a Pedro Hispano y a Juan Mair, a Juan Versorius y a J. Faber el Estapulense. De Aristóteles le molesta que tenga seguidores ciegos propugnando una actitud crítica (Muñoz, 1964, 195-200).

Desde algo antes de 1520 las ideas erasmistas se propagan rápidamente por Castilla. El franciscano Luis de Carvajal, en *Apologia monasticae religionis diluens nugae Erasmi* (Salamanca, 1528), sale en defensa de los ataques de Erasmo a los religiosos, defendiendo la escolástica y tratando de unirlos a la cultura humanista. Carvajal en 1533 había escrito una aprobación muy laudatoria de Agustín de Esbarroya O.P., *Expositio primitivus Summularum* (Sevilla, 1533), en el prólogo que va al principio. En su obra posterior *De restituta theologia* (Colonia, 1545) se enfurece contra la escolástica, reprobando gran parte de los tratados sumulistas con exabruptos propios de Vives o Erasmo. Carvajal habla del «monstruosa illa, suppositiones, obligationes, insolubilia, calculationes» e invitando autores vitandoss cita a Lax, Encinas, Pardo, Espinosa, Coronel y otros. Sus obras las tenía en México F. Cervantes de Salazar y pienso que influyen mucho, por ej. en Alonso de la Veracruz. Humanistas y críticos están pensando en que la lógica sirve de preparación para la teología y Escritura.

Melchor Cano (1509-1560) es el teólogo renacentista que repite las críticas de los humanistas a la lógica y a la ciencia de la escolástica tardía, despreciando lo que hoy más se aprecia. Su célebre *De locis theologicis* (Salamanca, 1563), comenzada en 1540, es un ejemplo de lo arriba dicho acerca de la popularidad de los *Tópicos*, de los lugares (Muñoz, 1986, 160; 1981, 52-69; 1985, 87; 1981, 281-2).

Las críticas a la lógica se van generalizando y, en este terreno preparado, por 1551 viene de París a Salamanca el mercedario Narciso Gregori (Gregorio Arcisio o Accis, dicen otros) y en 1554 publica la citada obra de Agrícola *De inventione dialectica* (Burgos, 1554) dedicada a sus alumnos salmantinos, quejándose de la ignorancia que hay en la Ciudad del Tormes de las nuevas doctrinas. El mismo Gregori edita *Dialectica Aristotelis* (Salamanca, 1554) con escolios del humanista Poliziano. Un estigo ocular, alumno por esos años, nos cuenta:

Entré en curso del que comenzaba leyendo las *Súmulas* de Fr. Domingo de Soto, porque aquéllas y no otras se leían en la Universidad... Determiné yo, con otros mis condiscípulos que dieron en lo mismo, de pasarnos a oír *Lógica* sin *Súmulas*, aunque supiésemos perder el curso... Comunicámoslo con el mismo Fr. Gregorio y él nos animó mucho a ello, diciendo que nos leería a las fiestas en su monasterio las *Súmulas* de Clitoveo, que eran las que se leían en París, porque de las de Soto se reía él diciendo que no valían cosa, si no era para ofuscar a los oyentes y hacerlos sofistas (Méndez Nieto, 1989, 6²).

2. Más adelante (p. 7), añade: «Salamanca, tierra tan estéril en aquel tiempo de buen latín y buenas Artes, que todo era barbarie y sofistería, porque no se leía otra cosa sino Soto y sus cuestiones». Muñoz, 1963, 247-54.

No obstante esta situación, la lógica puramente humanista no triunfa en Salamanca. Lo que predomina en los años siguientes es un aristotelismo renovado, un reformismo muy moderado que imponen los manuales de jesuitas y dominicos, aunque se intenta hasta suprimir la cátedra de SÚMULAS y sustituirla por metafísica. Se llega al manual del dominico Domingo Báñez, *Institutiones minoris dialecticae, quas Summulas vocant* (Salamanca, 1599), que propugna reducir su enseñanza a dos meses, como una mera preparación para la lógica (Muñoz, 1965, 3-20).

Hay que exceptuar a Francisco Sánchez el Brocense (1523-1600), que adopta por completo los nuevos ideales de unión ente retórica y dialéctica, como demuestran su célebre *Organum rhetoricum et dialecticum* (Salamanca, 1588) y sus ideas sobre gramática, Porfirio y Aristóteles (Muñoz, 1986, 161; 1973, 3-20; 1991, 180-211).

En Alcalá hay una línea parecida de desarrollo, porque Nebrija, Herrera, el Pinciano y otros fueron profesores en ambas universidades. La lógica del humanismo entra en Alcalá a la muerte de Jacobo Naveros, cuya obra servía de texto. Cardillo de Villalpando (1527-1581) es su sucesor. Comienza a enseñar por 1555, tomando como blanco de sus acerbias críticas a Naveros, por cuya obra enseña el primer año con gran repugnancia. En 1557 publica su *Summa Summularum*, que tuvo muchas ediciones y refundiciones hasta 1628, no habiendo otro español que tenga tanta popularidad en la segunda mitad del XVI.

Cardillo trata de volver al Estagirita desde las ideas humanistas, desde la lógica inventiva y judicativa, interpretando las categorías y los predicables como *loci arguendi*. Las ideas de Agrícola, Cicerón y Boecio influyen mucho en él, pero ataca a Pedro Ramus y a Talon. Hay entusiasmos por volver al Aristóteles puro; pero, más o menos en contra de su voluntad, conserva muchos de los elementos criticados. En el prólogo de su *Summa* dice que por su gusto suprimiría por completo las SÚMULAS:

España es hoy la única en Europa que acepta tales niñerías y favorece la barbarie de la enseñanza sumulista. Adolecen de este vicio principalmente Salamanca y Alcalá.

He aquí el esquema de lo que conserva, siguiendo la edición de Alcalá, 1571:

1. Términos y sus propiedades lógicas. Los *modi sciendi*.
2. Oposición, equivalencia y conversión de proposiciones.
3. Los exponibles.
4. Insolubles y obligaciones.
5. El silogismo.
6. Falacias.
7. *Animadversio in terminis contra Naveros*. Acerca de la necesidad de la reforma de las SÚMULAS.
8. *Introductio in Aristotelis dialecticam*. Es la dialéctica como *Ars disserendi*, la de la *inventio et iudicium*, que trata de lo probable.

Como se ve, conserva los tratados más criticados, a pesar de su odio contra ellos, como son las propiedades lógicas de los términos, *De consequentiis*, *De exponibilibus*, *De insolubilibus*. Al *De obligationibus*, lo despacha en unas líneas, pero al comentar los *Topica* (Alcalá, 1569) incluye un opúsculo *De ratione disputandi*.

Es muy importante en México y Lima en la segunda mitad del XVI. En 1561 fue encargado de juzgar la obra lógica del padre Alonso de la Veracruz, que se publica con su elogiosa aprobación. En 1578, cuando se imprime la *Introductio in dialecticam* del cardenal Toledo, el virrey, Martín Enríquez, dice en la aprobación que el provincial de los jesuitas de México le ha hecho relación de los libros que hacían falta y uno de ellos es *Súmulas* de Villalpando. Según Jiménez Rueda, estuvo algún tiempo de texto en la Universidad de México (Muñoz, 1971, 511-55; 1968, 161-218).

Portugal es importante con los jesuitas en Coimbra y Evora, en pleno Renacimiento y Humanismo. Son reformistas moderados. Cultivan el aristotelismo, pero atendiendo a la tradición escolástica, sobre todo a santo Tomás. Pedro da Fonseca (†1599) es el representante más ilustre de la escuela conimbricense y también estuvo en Evora. Sus *Institutionum Dialecticarum libri VIII* (Lisboa, 1564) tuvieron muchas ediciones y estaba recomendada en la *Ratio studiorum* jesuita. Parece querer superar la distinción entre *Súmulas* y *Lógica magna*, haciendo una síntesis de ambas en ocho libros. Los jesuitas portugueses serán muy importantes para la filosofía que se cultiva en Brasil (Muñoz, 1982, 86-112; Machado Santos, 1972, 261-343; Ferreira, 1978, 54-65).

Vamos a ver las instituciones, colegios y universidades para el estudio de sÚMULAS y lógica en Iberoamérica. La importancia de los frailes es muy destacada y por ello también interesa saber la *Ratio studiorum* de las principales familias religiosas que van a Iberoamérica.

I. COLEGIOS PARA EL ESTUDIO DE ARTES

Dentro del siglo XVI, los centros verdaderamente importantes para el estudio de la lógica fueron Lima y, sobre todo, México donde hay universidades y colegios mayores tan importantes como los de España. Es una segunda etapa en los progresos de la organización de los centros de enseñanza superior.

Pero hay una primera etapa en que se van creando centros de estudio por los religiosos en conventos destacados de cada provincia. Se elegían los conventos centrales y se buscaba una población de cierta entidad, generalmente obispados o vecinas a ellos. Los obispos están también preocupados por buscar o crear centros donde estudien y se formen sus seminaristas.

Los religiosos mendicantes tienen su propia organización, imitando a las universidades y concedían a sus religiosos títulos como el de «lector» «presentado» y «maestro» dentro de cada provincia. Generalmente el curso de artes duraba un trienio o un quadrienio, como preparación

para la teología. Además, cada familia religiosa solía tener sus doctores y maestros preferidos, generalmente pertenecientes a sus antepasados. En Súmulas influyeron poco las diversas escuelas religiosas, pero en Lógica magna al exponer la obra del Estagirita, por ejemplo, las *Categorías*, pronto se manifestaron divergencias de escuela.

Los colegios religiosos y episcopales sirvieron de preparación para las universidades de la segunda etapa. Ya en esta parte terminaremos con las universidades de la Isla Española, que tuvieron poca importancia. A Lima y Perú dedicamos una parte a cada una para estudiar sus colegios y universidades. En esta primera parte incluimos todos los demás territorios, cuyos principales colegios vamos a recordar siguiendo un orden arbitrario y puramente expositivo³.

1. Guatemala, Venezuela, Colombia, Bolivia, Ecuador y Puerto Rico

En Guatemala el obispo Francisco Marroquín (†1563) encargó a los dominicos la fundación del colegio Santo Tomás de Aquino, por 1562, donde se habían de leer artes, teología y otras ciencias. En el convento dominicano parece que desde antes de 1553 hay lecciones de artes para los frailes, seminaristas y seglares.

Los franciscanos erigen en 1565 su propia provincia y en 1580 comienzan clases de filosofía. Más tarde tienen cursos de artes también en Almolonga, Camalapa y Teipán.

El convento de la Merced de Guatemala tiene estudios de artes y teología desde 1560.

El dominico Pedro de Agreda (†1580), obispo de Coro (Venezuela), funda en Trujillo una escuela para la formación de sacerdotes, donde fray Juan de Peñalosa explicaba cursos de gramática y artes (Actas, 1988, 654-5; Remesal, 1964, I, 244.248-9; Castañeda, 1947, 36.40-52; Actas, 1987, 411.423; Pérez, 1924, 87-118; Dussel, 1983, VII, 156).

En Colombia, en el convento del Rosario de Santa Fe de Bogotá, establecen los dominicos estudios de artes y teología por 1571, estando al frente de la docencia filosófica fray Juan de Ladrada. Asistían seminaristas, seglares y religiosos de otras órdenes. En el XVII el centro se convierte en universidad. También en Cartagena y Tunja tuvieron los dominicos estudios filosóficos.

Los franciscanos de Santa Fe, por 1597, tuvieron unas lecciones de súpulas a cargo de fray Luis de Meneses. También en Tunja tuvieron artes los franciscanos.

En Bolivia, a fines de siglo, se habla de un colegio dominico en Potosí y otro de jesuitas en La Paz, donde se enseñaban artes. Los franciscanos

3. Acerca de las peculiaridades en la organización de los estudios entre los religiosos, puede verse: Rodríguez Cruz, 1973, I, 90-6 (dominicos), 96-7 (agustinos), 97-8 (jesuitas); Muñoz, 1986b, 78-81; Dussel, 1983, I/1, 631-7.

tuvieron estudios de artes en Potosí y Chuquisaca, donde fue profesor fray Jerónimo de Valera, sobre el que volveremos al tratar de los colegios de Lima (Salazar, 1946, 99-125; Mesanza, 1938, 9-29; Actas, 1990, 521-36; Actas, 1988, 268-88; Dussel, 1983, I/1, 633; VIII, 85-97.633).

En Ecuador el convento de San Agustín de Quito logra en 1586 un *Breve* de Sixto V para establecer una universidad y no empezó a funcionar como Universidad de San Fulgencio hasta 1603, pero los estudios del convento agustino fueron una base importante.

En los dominicos el padre Rafael de Segura, trasladado desde Lima en 1559, organiza los estudios de artes para religiosos y seglares en el convento de San Pedro Mártir de Quito.

Los franciscanos de Quito enseñaron filosofía en el Colegio de San Andrés, situado dentro del convento de San Francisco. Funda el Colegio Francisco Morales que llega a Quito en 1552.

En 1579 el provincial de la Merced de Perú escribía a Felipe II diciendo que en la casa de Quito se han puesto estudios de gramática, artes y teología. La filosofía duraba tres años.

Los jesuitas, llegados a Quito en 1586, fundan la explicación trienal de artes en 1590 empezando el curso Juan Frías con 20 estudiantes. En 1594 se encargan los jesuitas de la dirección del seminario diocesano de Quito y se comenzó a hablar del colegio universitario de San Luis (Álvarez Turienzo, 1988, 61-102; Rodríguez Cruz, 1977, 331-2; Beltrán de Heredia, 1972-3, IV, 562.592; Actas, 1988, 144.453; Pérez, 1924, 215).

Los dominicos en el XVI tuvieron en Puerto Rico enseñanza de las artes liberales. Hay un *Breve* de Clemente VII de 9 de enero de 1532 por el que se declara al convento de San Juan Estudio General, mandando que se siguiesen las prácticas de los demás Estudios Generales de la Orden, como los de París y Coimbra (Cuesta, 1946, 300-8; 1946, 76-81.406; Rodríguez Cruz, 1977, 193-4).

2. Argentina, Chile y Brasil

En Argentina durante el XVI apenas hay centros superiores de filosofía. El padre Furlong (1962, 79-88) afirma que el primer profesor de filosofía en Buenos Aires fue el padre Alfonso Guerra, O.P., quinto obispo de Asunción, que abre un modesto centro de estudios superiores y dicta lecciones de lógica.

Los dominicos comienzan su labor docente en Chile por 1595, siendo primer lector de artes fray Cristóbal Benítez de Valdespino. En el XVII obtienen universidad.

El 15 de agosto de 1593 inaugura el jesuita Luis de Valdivia un curso de artes al que asisten alumnos de otras familias religiosas. Más tarde el colegio de San Miguel se convierte en universidad.

Los franciscanos crean estudios por 1565 y cuentan en artes con la colaboración de fray Juan Gallego, que había estudiado en París y Bolonia.

Los agustinos llegan por 1595 y tuvieron pronto clases de artes, bajo la dirección del padre Francisco Hervás.

En la diócesis de La Imperial el obispo, Antonio de San Miguel, funda un seminario diocesano. En Santiago se crea otro también por 1584 y algo más tarde va a las lecciones del colegio de los jesuitas (Espíndola, 1963, 17-30; Rodríguez Cruz, 1977, 335-6; Harding, 1987, 259-62; Egaña, 1966, 217-8.231-5; Calancha y Torres, 1972, II, 736).

Brasil en el XVI está especialmente unido a la Compañía de Jesús en Portugal. Los jesuitas se establecen en Bahía por 1549. En 1572 inauguran el Colegio Máximo y empieza el primer curso de filosofía en todo Brasil y el primer profesor es el padre Gonzalo Leite. En 1575 salen los primeros bachilleres en filosofía y en 1578 se conceden las primeras láureas con grande pompa. Este colegio estuvo equiparado a la Universidad de Evora. Los jesuitas establecen otros colegios, siendo los más famosos el de Río, San Ignacio de São Paulo, San Luis de Marañón, el de Olinda y Pernambuco.

Un jesuita muy importante es el español Ignacio de Tolosa (†1611), que se gradúa en Coimbra y Evora y marcha a Brasil por 1572, donde fue provincial y rector de varios colegios. En el ms. 2.204, del Fundo General de la BN de Lisboa hay unas *Annotationes in Isagogen Porphyrii. In Praedicamenta Aristotelis, In Peri Hermeneias*, escritos por 1562, que pueden haber tenido influjo en Brasil (Leite, 1938, I, 77.85; Dussel, 1983, 329-36.556.633; Machado Santos, 1951, 125.283-6).

3. Colegios y universidades de la Isla Española

Los dominicos llegan a Santo Domingo (República Dominicana) en 1510. Desde 1518 el convento de Santo Domingo era Estudio General de la Orden y eso constituía una base para crear una universidad, pues ya se contaba con biblioteca y algunos profesores. Fue también el primer convento que tuvo casa de formación y estudiantes.

En 1538 y en fuerza de la bula de Paulo III *In apostolatus culmine* el colegio dominicano se convierte en universidad, comenzando a funcionar desde 1539. Parece natural que algunos frailes, que pasaban a Tierra Firme, al llegar a Santo Domingo enseñaran en la Universidad dominicana, como el célebre fray Bartolomé de Ledesma, catedrático después en México y Lima y obispo. Podemos recordar también a fray Pedro de Córdoba, fray Antonio de Montesinos, fray Bernardo de Santo Domingo y en artes a fray Dionisio de Sanctis (†1577) y fray Antonio Cabeza y Altamirano. Se regía por la reglamentación general de los estudios de la Orden de Predicadores y algunas prácticas de Alcalá y Salamanca. El historiador Cipriano de Utrera dice: «No hemos podido catalogar sus lectores, maestros y presentados... por defecto del libro de *Actas* de las cuales ninguna mención nos ha llegado» (Rodríguez Cruz, 1973, I, 145-89; 1972, I, 193-201; Utrera, 1932, 239; Canal, 1934, 7.10-2; Espinel y Hernández, 1988, 51-73; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 476-9).

Pero en el XVI hay otra universidad en Santo Domingo llamada de Santiago de la Paz. Se erige oficialmente por una provisión real de 1558

con la dotación del legado de Hernando de Gorjón. En 1580 le dan *Estatutos* que hablan de tres preceptores de artes.

Los franciscanos llegaron muy pronto a Santo Domingo y algunos afirman que en el convento de La Española hubo enseñanza superior (Rodríguez Cruz, 1973, I, 354-70; 1977, I, 317-21; Actas, 1988, 269-72.487).

II. LA LOGICA EN PERU DURANTE EL SIGLO XVI

Perú fue muy importante como corte virreinal, como sede de la Universidad y por los asientos mineros de Potosí. Vamos a reseñar brevemente los colegios e instituciones para el estudio de la filosofía. Nos referimos solamente a la nación peruana y dejamos para el final de esta parte el estudio de la filosofía en la Universidad de la llamada Ciudad de los Reyes (Levillier, 1919). Los estudios dominicanos los analizo juntamente con la Universidad.

1. Colegios e instituciones peruanas para el estudio de la lógica

Los mercedarios entraron en el Perú acompañando a los mismos conquistadores. El 6 de abril de 1574 pasa a Perú fray Juan de Montesinos para «leer la Facultad de Artes». En mayo de 1577 se envía a 13 religiosos, parte de ellos «para la fundación de un Colegio que la dicha Orden quiere fundar en la Ciudad de los Reyes, donde se lea Gramática, Artes y Teología». En la expedición iba fray Nicolás de Ovalle, malagueño que había estudiado en Salamanca. Es el primer mercedario que se gradúa en la Universidad de Lima y es también el primer profesor de dicho centro. Enseñó artes en San Marcos desde octubre de 1578 a junio de 1583. Más tarde enseña Vísperas de teología por las obras de Francisco Zumel. En artes explicó las *Símulas* de Soto. Ovalle es el que organiza los estudios también en el convento mercedario. Otro profesor de artes en el convento mercedario de San Miguel de Lima fue fray Pedro Coronado, procesado por la Inquisición en 1585-87.

Por 1563 el convento del Cuzco se convierte también en casa de estudios y noviciado de una nueva provincia (Pérez, 1924, 211-15.233.247-50; Eguiguren, 1939, 413.543; Guede, 1990, 50-4; Muñoz, 1986b, 41-5.102-24).

Los padres franciscanos crean la provincia del Perú en 1553. Un profesor de artes del convento de Lima fue fray Luis Jerónimo Oré (1554-1629), un criollo de Huamanga que muere de obispo en Chile. El profesor más importante es fray Jerónimo de Valera (1568-1625), natural de Chapapoyas, que trabaja en Perú y Bolivia, enseñando filosofía en los conventos de Lima, Potosí y Chuquisaca. Como fruto de su docencia, tenemos *Commentarii ac quaestiones in Universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti Logicam... auctore... Sacrae Theologiae lectore iubilato in celeberrimo Limensi conventu. Totum hoc opus*

in duas partes distributum (Lima, Francisci a Cantu 1610; 6h. + 384 pp. en fol. Hay ej. en la BN de Lima).

Como era costumbre, la primera parte son las *Súmulas* y la segunda la *Lógica magna*. Parece ser el primer tratado franciscano de filosofía en América según la vía escotista. El famoso cronista Córdoba Salinas es el que más se ocupa de él, pero es mencionado en las bibliografías de N. Antonio, Wading, Risse, Lohr, Palau y otros (Egaña, 1966, 251; Actas, 1988, 553-4; Córdoba Salinas, 1957; Muñoz, 1982, 381).

Los agustinos llegan a Lima por 1551 y desde 1555 organizan sus estudios en Lima, Trujillo y Cuzco. Uno de los primeros profesores es Luis López de Solís, que poseía una escogida biblioteca enviada por sus hermanos de Salamanca. Más tarde enseña teología en la Universidad de San Marcos y fue famoso obispo de Quito. También fue profesor de filosofía fray Gabriel de Saona, nacido cerca de Toledo y ex alumno de Salamanca. Otro fraile importante es fray Alonso Pacheco Ocampo, que estudió artes en el convento de Trujillo, con especial provecho y distinción en *Súmulas*. En 1608 funda el Colegio-Universidad de San Ildefonso de Lima, en el que fue primer lector de artes fray Lucas de Mendoza. Fray Diego de Castro de Toledo es otro lector de artes en los conventos del Cuzco y Lima (Egaña, 1966, 431-5; Álvarez Turienzo, 1988, 63-102; Rodríguez Cruz, 1977, 331-2; Calancha y Torres, 1972, I, 86.682.837-8; II, 99-103.119-22.130.170-8.243-4; 409-37.445-7).

Los jesuitas llegan a Lima en 1568 y desde agosto de 1569 enseñan artes en el colegio máximo de San Pablo. El primero que leyó artes fue el padre Antonio Martínez, que sacó los primeros bachilleres. El limeño fray Juan Pérez de Menacho es otro ilustre profesor de artes y más tarde enseña teología en la Universidad.

En agosto de 1582 se abre el colegio convictorio de San Martín, donde estuvo el internado que educa a la juventud más escogida del Perú. Entre estos colegios y la Universidad hubo muy pronto conflictos de competencia y de envidia.

En 1576 los jesuitas fundan un colegio en el Cuzco con varias cátedras de artes y mucho más tarde el de Huamanga (Mateos, 1944, I, 20-3.218; Dussel, 1983, VIII, 36-7; Egaña, 1966, 309-10, 352, 614; Eguiguren, 1939, 309-10, 333, 364-76, 456, 477-98; 1951, I, 364-76; II, 407).

Brevemente podemos recordar el Real Colegio de San Felipe y San Marcos, otro colegio mayor al lado de la Universidad como el de San Martín, fundado en 1572 por el marqués de Cañete. La Compañía estuvo encargada algún tiempo de la docencia y desde 1592 tuvo muchos alumnos. Santo Toribio de Magrovejo, arzobispo de Lima, funda en 1591 un seminario diocesano. Por dificultades con el virrey tiene que suspender su funcionamiento y lo reabre en 1602 (Egaña, 1966, 278-9, 614; Eguiguren, 1939, 356, 617; 1951, I, 147-52, 385-91; Dussel, 1983, VIII, 69-70; Rodríguez Cruz, 1977, 231)⁴.

4. A veces empleamos «artes» como sinónimo de «filosofía», pero, en sentido estricto, «artes» se aplica solamente a *Súmulas* y *lógica*, en recuerdo del *trivium*. Cf. Urriza, 1941, 26-7.

2. Los dominicos y la Universidad de San Marcos de Lima

El padre Vicente Valverde, O.P., llega al Perú en compañía de Pizarro, enseña artes y después fue el primer obispo del Cuzco. La provincia dominicana del Perú se crea en diciembre de 1539. Hubo pronto estudios de artes en el convento del Cuzco. Pero más interesante fue el convento del Rosario de Lima, que se funda por 1542.

En el Capítulo Provincial, celebrado en el Cuzco en 1548, se acordó fundar en Lima un Estudio General y debió comenzar a funcionar por 1549. El cabildo de Lima en 1550 decide pedir a la corte española la erección de una Universidad y envía una comisión a España presidida por fray Tomás de San Martín, O.P, regente del Estudio General del convento dominicano. Obtenida la concesión en 1551, el 2 de enero de 1553, en solemne acto, comienza la nueva Universidad sus funciones. El prior del convento del Rosario es a la vez rector de la Universidad, que funciona en la casa dominicana.

En el Capítulo Provincial de julio de 1553 se aprueba la creación de cátedras de artes, gramática, retórica y teología y el provincial dominicano recibe autorización para designar a los más idóneos. En 1571 la Universidad logra la independencia de los dominicos, siendo el primer rector laico Pedro Fernández de Valenzuela. Se elaboran las primeras *Constituciones*, ya que antes se regía por la *Ratio studiorum* de la Orden dominicana. En adelante se llamará Universidad de San Marcos de Lima (Remesal, 1964, II, 221; Egaña, 1966, 40-67, 610-25; Actas, 1988, 147; Actas, 1990, 403-31; Rodríguez Cruz, 1977, 203-12; 1973, I, 190-245; Larroyo, 1978, 42).

3. Las Artes en la Universidad de San Marcos

El sevillano fray Domingo de Santo Tomás jugó un papel muy importante en el Estudio General dominicano y en la aparición de la nueva Universidad, como profesor y como autoridad organizadora. Según Eguiguren, es el creador de la cátedra de lógica. En una famosa carta al rey de España decía en marzo de 1562: «Tenemos estudios de Gramática, Lógica y Teología ordinariamente, para todos los que las quieran venir a oír». Al principio, debido a problemas económicos, parece que sólo hay dos cátedras de artes.

Las *Constituciones* de 1571, cuando se independiza la Universidad de la Orden dominicana, dicen acerca del bachillerato:

En lo que toca a lo de Bachiller en Artes, después que haya oído *Súmulas* y *Loxica* y *Philosophia* en tres años diferentes y sucesivos, leerá nueve lecciones, tres de *Súmulas*, tres de *Lógica* y tres de *Philosophia* y luego oídas estas lecciones tenga un acto de seis Conclusiones.

Para ser licenciado en artes dicen:

Lo que ha de hacer el Licenciado en Artes después de Bachiller, por lo menos un año defenderá seis Conclusiones de Philosophia y Lógica Magna y Parva y tendrá una conclusión de Philosophia Natural.

Desde 1578 los actos públicos en artes comienzan a tener mayor importancia y solemnidad (Eguiguren, 1939, 116-27, 231.234, 540, 606; Actas, 1990, 422-9; Meléndez, 1681-2, I, ff. 181-396).

Por 1581 seguían existiendo tres cátedras de artes «rentadas con 500 pesos cada una»:

Cada cátedra impartía dos lecciones, en la mañana después de Prima y por la tarde después de Vísperas... Cuando la cátedra de Artes en determinado año, comenzaba por Súmulas, la otra debía ocuparse de Lógica y la restante de Filosofía.

Nótese la preeminencia de la lógica con dos cátedras en artes (Eguiguren, 1951, I, 336).

En las normas de las *Constituciones* de 1584 se nos dan más noticias acerca del tipo de lógica que se enseñaba:

Que ninguno pueda hacerse Bachiller en Artes sin que primero haya hecho tres cursos enteros de Súmulas, Lógica Magna y Philosophia en tres años distintos, por manera que el año primero oiga Súmulas más de seis meses y en lo restante no pueda cursar en Lógica ni en otra Facultad y el segundo que siga Lógica sin que pueda cursar en Filosofía... En la Facultad de Artes, si alguno se quisiere graduar por suficiencia ha de averiguar y probar ante todas cosas haber oído más de dos años la dicha Facultad de Artes y le examinen tres examinadores nombrados por el Rector ... los cuales le hagan nueve preguntas, las tres en Súmulas y las tres en Lógica y las tres en Filosofía. E cada uno de los tres examinadores le pregunte en diferentes materias y sea la primera pregunta en el primer libro de las *Súmulas* y la segunda en el *Peri hermeneias* y oposiciones y exponibles e la tercera en el *silogismo*; en Lógica sea la primera de *Predicables* la segunda de *Predicamentos* e la tercera de *Posteriores*.

En cuanto a los textos, Eguiguren afirma que para los tres cursos de Artes «las obras de Domingo de Soto eran insustituibles». En otro pasaje dice que también se utilizaba a Cardillo de Villalpando, profesor en Alcalá, como ya sabemos (Eguiguren, 1951, II, 360; I, 187, 286, 360, 364-5, 1939, 516; Rubio, 1933, 23-41).

4. *La retórica en San Marcos de Lima*

La revolución de Valla, Vives, Nebrija, etc., había extendido el dominio de la retórica y gramática, colocando la teoría de la palabra después de la del razonamiento. Sobre todo la retórica llega a considerarse como una derivación y consecuencia de los estudios filosóficos.

El virrey, marqués de Salinas, Luis de Velasco, en las últimas décadas del siglo, crea la cátedra de retórica con 480 pesos. En ella se utiliza-

ban las obras de Simón Abril acerca del método que hay que seguir en el estudio del latín.

El *Arte de Nebrija* venía con frecuencia en el equipaje de los misioneros y por 1598 se imprime en Indias. Eguiguren destaca que Nebrija y Simón Abril se utilizaban mucho en la enseñanza así como también Francisco Sánchez de las Brozas especialmente en su comentario a Horacio. Otros autores empleados eran Arias Montano, Ginés de Sepúlveda y especialmente Luis Vives.

Un peruano, Alfonso de Alvarado, escribió *In Ciceronis Orationes analysis et Enarrationes Logicae, Rhetoricae, Ethicae, Politicae, Historicae* (Basilea, 1544). Fray Luis de Granada fue muy conocido y utilizado también en Lima (Menéndez Pelayo, 1962, II, 147-98; Rico Verdú, 1973, 43-76; Eguiguren, 1951, 358-61; Muñoz, 1972, 71, 84, 86, 89, 90, 97-8, 111-2; Actas, 1990, 430-1).

Diego de Corne fue profesor de retórica de 1586 a 1589. Tirso de Molina habla del criollo mercedario fray Domingo Romano (†c.1600) que «por muchos años regentó en aquella Universidad la cátedra de retórica, siendo sus discípulos los más insignes que en aquel Nuevo Mundo ocupan los supremos fastigios de las religiones y iglesias catedrales». Los cronistas mercedarios le atribuyen varias obras, entre ellas una *De lingua latina et Rhetorica* (Molina, 1973-4, II, 239-40; Placer, 1968-83, II, 667).

5. *Profesores de artes en la Universidad de San Marcos de Lima durante el siglo XVI*

Martín de Ugalde. Es un seglar que por 1553 enseñaba gramática en el convento dominicano de Lima y parece que también da lecciones de artes. En 1580 oposita a la cátedra de lógica y filosofía, siendo derrotado por el doctor Juan Velázquez (Eguiguren, 1939, 352, 524-8; Actas, 1990, 423).

Fray Miguel Montalvo, O.P. Es uno de los primeros que enseñan lógica en Lima, siendo lector de artes desde 1553 hasta 1562 aproximadamente. En el quinto Capítulo Provincial de julio de 1561 se le vuelve a encargar la cátedra de artes (Actas, 1990, 423-4; Eguiguren, 1939, 116).

Fray Gabriel de Saona, O.S.A. Es un agustino que estudia en Salamanca y marcha a Perú por 1569, siendo profesor de artes en el convento. Su actuación en artes, en la Universidad, aparece sólo en los cronistas agustinianos:

El P. M. Calancha advierte que, por este tiempo, vacó la cátedra de Filosofía en la Real Universidad, que entonces estaba en el convento de Predicadores y oponiéndose a ella el P. Saona se la llevó por oposición y la leyó con grande fama... Debí de oírsele al mismo... o debiéronsele referir los viejos de aquel tiempo... De los autores de la Universidad de aquellos años me consta (Torres, 1972, II, 423-4).

Fray Pedro de Miranda, O.P. Se dice que fue el tercer catedrático de artes. Fue superior del convento de Lima y antes había estado en La Española. Enseñaba artes por 1573 y continuaba en 1575 (Eguiguren, 1939, 359, 278; Actas, 1990, 424, 429).

Gaspar de Meneses. Ingresó en el Estudio General como maestro en artes el 7 de febrero de 1565 y comienza dictando lecciones en su especialidad. Es el segundo rector seglar en julio de 1572, pero muere en abril de 1573. Era médico y su cátedra podría haber estado unida a medicina (Eguiguren, 1939, 249-50; 1951, I, 179).

Jerónimo López Garrido. Nace en Sevilla en 1525. Se doctora en Lima y fue el primer catedrático de leyes. Es el quinto rector de la Universidad (1575). «Había comenzado a dictar lecciones elementales de Artes en 1570» (Eguiguren, 1939, 300, 331).

Antonio Sánchez Renedo. Nace en Cádiz en 1518. Profesor de filosofía y medicina desde el 1 de mayo de 1577 hasta el 22 de octubre de 1578. Fue decano de artes. Era doctor en medicina por la Universidad de Granada, protomédico general del Perú y rector de la Universidad en 1573 y 1577, muriendo en 1579 (Eguiguren, 1951, I, 331; II, 901).

Fray José Miguel Adrián, O.P. Profesa en San Esteban de Salamanca donde lee artes y estudia en la Universidad de 1563-70. En el Perú fue regente mayor de Estudios, lector de teología en el convento y en la Universidad hasta su muerte en 1581. Eguiguren anota que tuvo también una cátedra de artes que debió ser por 1576 (Eguiguren, 1939, 160, 260, 301, 320; Actas, 1990, 409, 429).

Diego de Ávila (Dávila) Briceño. Era de Huánaco, fue canónigo de la catedral de Lima y amigo del virrey marqués de Cañete. Explica artes por 1576, 1586-1590. En este año obtiene la cátedra de nona de teología, muriendo el 14 de mayo de 1593 (Eguiguren, 1939, 416).

Jerónimo Enríquez. Enseña artes por 1573 (Eguiguren, 1951, I, 180-1, 1939, 493).

Fray Nicolás de Ovalle, OdeM. Nace en Málaga en 1548, estudia en la Universidad de Salamanca de 1570-5. Había profesado de mercedario en Sevilla en 1567, donde después fue profesor. Por 1577 marcha a Perú. En San Marcos comienza enseñando *Súmulas* y *lógica* el 1 de octubre de 1578 hasta el 16 de junio de 1583 en que pasa a teología. Pasaba poco de los 30 años «cuando fue designado catedrático de prima de la facultad de Artes y Filosofía... De las dos cátedras de artes, una la leía él y la otra el Dr. Juan Velázquez... El primero leía *Súmulas* y *Lógica* y el segundo *Filosofía*. Ambos usaban el texto de fray Domingo de Soto, el notable *magister* de la Universidad de Salamanca. El curso duraba tres años» (Eguiguren, 1939, 413-20; Muñoz, 1986b, 120-1).

Juan de Obregón. Comienza a enseñar artes el 23 de agosto de 1588 y continuaba en 1589 (Eguiguren, 1939, 416).

Juan Velázquez. Enseña artes desde julio de 1580 hasta fines de junio de 1583. El 1 de agosto de 1590 es nombrado arcediano de la catedral. Fue rector de la Universidad y muere en octubre de 1627, siendo sepultado en la catedral (Eguiguren, 1951, I, 524-8).

Juan de Ovando. Clérigo, profesor de artes por 1587. Era graduado por la Universidad y más tarde fue presidente del Consejo de Indias (Eguiguren, 1939, 414).

Alonso de Abreu. Aparece como catedrático de artes en 1589, 1591, 1595-96 (Eguiguren, 1951, II, 942, 960).

Diego Ramírez. Era natural de Potosí, fue cura de la parroquia de Santa Ana, después párroco de la catedral y canónigo. Aparece de profesor de artes por 1592 (Eguiguren, 1939, 358; Torres, 1972, II, 244).

Carlos Marcelo Corne. Era natural de Trujillo. Estudia en el colegio de San Martín de Lima. Catedrático de artes en la Universidad por 1588. Dignidad de la catedral de Lima en 1603, obispo de Trujillo en 1621 donde muere en 1629 (Torres, 1972, II, 244; Eguiguren, 1939, II, 417; Egaña, 1966, 330-2).

Diego de Ojeda, O.P. Natural de Sevilla, de joven se hace dominico y marcha a Indias. Fue regente de estudios en Lima. A petición del virrey García Hurtado de Mendoza y por concesión del claustro fue sustituto de artes en 1595. Es el famoso autor de *La Cristiada*, que muere en 1615 (Eguiguren, 1939, 300-2; Actas, 1990, 429).

Gaspar Centurión de Espínola. Era presbítero y fue catedrático de artes por 1596 y 1597. Después pasa a nona de teología (Eguiguren, 1951, II, 959).

Manuel de Figueroa. Se le llama catedrático de «philosophia» a fines de siglo (Eguiguren, 1951, II, 961).

6. Conclusión: La lógica en el Perú durante el siglo XVI

Hemos visto algunos centros en los que enseñan artes y hemos recordado algunos profesores. Pero hay mucha carencia de textos impresos y de documentación. No tuvo el Perú la fortuna de contar con imprenta desde 1539, como sucedió en México. Hay que esperar hasta 1584 en que Antonio Ricardo de Turín abre una imprenta en Lima con experiencia anterior en Nueva España. G. Lohmann Villena afirma sin ambages:

No se conoce texto doctrinal alguno estampado en las prensas limeñas en la décima-sexta centuria, por lo que no hay la menor posibilidad de rastrear en el campo del pensamiento, ni menos aún se tiene noticias de manuscritos de esa índole, que permitan identificar corrientes ideológicas o escuelas filosóficas.

Por algo G. Furlong afirma que el XVI es el siglo de México y el XVII el del Perú. En cualquier caso, hay que reconocer que nuestra disciplina se cultiva mucho en Perú en el XVI, tanto las *Súmulas* como la *lógica magna* (Actas, 1990, 405-6; Furlong, 1952, 60; Muñoz, 1982, 279-389).

III. LA LOGICA EN NUEVA ESPAÑA DURANTE EL SIGLO XVI

Siguiendo el paralelismo con las partes anteriores, intentamos resumir primero los centros y colegios donde se enseña *lógica*, recorriendo las instituciones no universitarias. En segundo lugar estudiaremos especialmente la Universidad de México. Los colegios no universitarios prepa-

ran y acompañan a la Universidad. Veremos que el florecimiento de la lógica en Nueva España en el XVI es muy superior al de otras latitudes americanas.

1. Colegios e instituciones para el estudio de la lógica

Los dominicos llegan a Nueva España en 1526. Por 1541 ya funcionaban los estudios de filosofía y teología del convento de Santo Domingo de México. El primero y principal lector de artes fue el andaluz fray Andrés de Moguer, alumno de Salamanca que llega a Nueva España en 1538, siendo provincial en 1550. Los siguientes lectores son fray Bernardo Gómez, del que sabemos muy poco, y el extremeño fray Domingo de la Cruz, que había sido compañero de Soto en París y Alcalá, donde fueron muy amigos. El cronista Padilla destaca ese hecho, que explica parte de la popularidad de Domingo de Soto en México.

En el capítulo provincial de febrero de 1552 se nombra lector de artes en el convento al famoso fray Bartolomé de Ledesma, que tiene una larga estancia en Nueva España (1554-1581) y después pasa a la Universidad. Pedro de Pravia (†1590) es otro famoso lector de artes y tiene por discípulo a Tomás de Mercado, que en 1562 le sucede como profesor de artes, gran escritor, como veremos. En 1578 es lector de artes fray Cristóbal de Ortega, que después pasa a la Universidad y le sucede en el convento en artes, por 1583, fray Fernando Bazán.

Además, los dominicos tuvieron otros estudios superiores de filosofía en Puebla, Oaxaca, Yaguitila y Coyoacán con importantes profesores. El cronista Dávila Padilla enseña en casi todas esas casas.

El convento de Oaxaca se erige en 1547 y por 1553 figura ahí fray Juan Martínez, profesor de artes y teología, al que sigue en 1555 fray Jerónimo de Tejada (†1587). De él dice Dávila Padilla: «fue compañero y escribiente del gran Maestro Fr. Domingo de Soto. Vino a Indias y fue muy ejemplar». En 1583 es lector de artes fray Domingo de la Cruz y más tarde es importante en este convento fray José Calderón, que escribe *Compendium philosophiae thomisticae in usum fratrum Paedicatorum Provinciae S. Hypolyti de Oaxaca*, que parece ser un compendio de Soto. Valverde Téllez dice: «Creemos que se imprimió esta obra, puesto que durante muchos años sirvió de texto en los colegios de la Provincia». Era ya del XVII, pero sirve para ver la dirección doctrinal dominicana.

El convento de Santo Domingo de Puebla rivalizaba con el de la ciudad de México en el cultivo de la filosofía. Por 1583 era lector de artes fray Diego Vicente. Puebla fue estudio general (Beuchot, 1987, 52-62; Vences, 1990, 124-7; Actas, 1988, 231-4; Dávila, 1625, 149-69, 454; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 429, 689, 779; Dussel, 1983, 112; Gallegos, 1951, 303, 318; Valverde, 1896, 425; Redmond, 1972, 21, n. 159; Millares, 1980, 164-215).

Los franciscanos erigen en 1535 la provincia de México y, dentro de ella, el convento de México y el de Puebla fueron casas de estudios

para religiosos, abiertas a seculares, y en ellas se enseñaba especialmente el escotismo. En una relación de 1585 se mencionan también como casas de estudios las de Xochimilco, Toluca y Cholula.

Un famoso primer colegio franciscano se inaugura el 6 de enero de 1536 en Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, donde se cursaba retórica, filosofía y teología, intentando promocionar el sacerdocio de indígenas. Ahí enseña el célebre fray Bernardino de Sahagún (†1590) de 1536 a 1540. Otro profesor fue fray Andrés de Olmos a quien sucedió fray Juan de Gaona (1507-1560), que había estudiado en la Universidad de París y enseñado en Burgos y Valladolid. Salió para Nueva España en 1538, siendo doctísimo profesor del colegio de Tlatelolco. Escribió varios tratados y algunos le atribuyen una *Lógica*. Por 1570 fray Diego Valadés tenía casi 40 años y era predicador y confesor de indios y españoles, según informaba fray Jerónimo Mendieta. Valadés, de vuelta en Europa, escribe *Rhetorica Christiana* (Perusa, 1579), que depende mucho de la obra homóloga de fray Luis de Granada, ambas importantes para la historia de la lógica (Lopetegui y Zubillaga, 1965, 429, 699; Actas, 1988, 673, 843-71; Steck, 1944; Vicente Castro y Rodríguez Molinero, 1986, 97-115; Cuevas, 1946-7, 1, 438-9; García Icazbalceta, 1954, 313-5; Martí, 1972, 225^s).

Los agustinos llegan a México por 1533. Lógica y filosofía ocupan un puesto de honor en los conventos agustinianos de Tiripitío, Tacámbaro, Michoacán y Atotonilco. El cuartel general está en el convento máximo de San Agustín de México y el fraile más influyente en la organización de los estudios es fray Alonso Gutiérrez de la Veracruz, que había estudiado en Alcalá y era profesor en Salamanca. Ya sacerdote se une a la expedición agustiniana presidida por fray Francisco de la Cruz y ya en México se hace agustino por 1536. Fray Alonso en 1540 es destinado al convento de Tiripitío, donde organiza los estudios de filosofía; en 1545 es nombrado lector y prior de Tacámbaro y más tarde se marcha con los estudiantes a Atotonilco, donde explica dos años a santo Tomás. En 1648 utiliza el cargo de provincial para fomentar los estudios y crear bibliotecas en los conventos. Como dirá en 1554 al principio de sus *Súmulas*: «cum per annos plurimos in hac Nova Hispania discipulos a primis Dialecticae rudimentis suscipere institutos» (p. 6). Es importante escritor de lógica y uno de los que inauguran la Universidad de México. Más adelante analizaremos su obra lógica.

Otros profesores famosos fueron Esteban de Salazar, que había estudiado en Salamanca, pasa a México por 1554 y es profesor de artes en el convento y más tarde de teología en la Universidad. Fray Juan Montalvo, también alumno de Salamanca, pasa a México por 1572, donde es profesor de artes. Fray Pedro Agurto era natural de México y fue lector de artes y prior del convento de México.

Profesor de filosofía en San Agustín de México fue también fray Juan Zapata y Alarcón, que escribió un *Cursus philosophicus*, que se ha per-

5. Méndez Plancarte (1946, 151) habla del indio Pablo Nazareo, rector de Tlatelolco y profesor, que era «muy buen latino y retórico, lógico y filósofo».

dido. Pero conservamos una disputa pública presidida por Zapata y realizada por el agustino Bernardo Romero en agosto de 1597: *Has totius Dialecticae Generales Assertionem defendet, divinis auspiciis, in Mexicano S.P. N. Augustini conventu Fr. Bernardus Romero, artium liberalium studiosus, sub praesidio et tutissimo auxilio literatissimi P. Fr. Ioannis Zapata Alarcon, earundem Artium lectoris meritissimi. Die 20 mensis Augusti post meridiem...* 1597. Es una hoja en fol. impresa en México ese mismo año.

Diego de Basalenque (1577-1651) era natural de Salamanca y su familia se traslada a Puebla, donde estudia humanidades. Ingresaba en los agustinos en 1593. Conservamos de él una *Summa Summularum et totius Dialecticae Aristotelis* (1602), que contiene *Súmulas* y comentarios a varios tratados del *Organon*, como al *Peri Hermeneias* y *Segundos Analíticos*. Además también escribió *Philosophia ad usum Scholae* y ambos se conservan manuscritos en la biblioteca agustiniana del convento de Morelia.

Profesor y escritor de filosofía fue fray Diego de Villarrubia (1562-1622), que nos dejó tres volúmenes de un tratado *Philosophia scholastico-christiana*. Por 1600 se habla de otro profesor, fray Gonzalo Rodríguez de Villafuerte. Sobre los que son profesores de filosofía en la Universidad, fray Juan de Contreras, José de Herrera y otros, también volveremos al tratar del *Alma Mater* mexicana (Lopetegui y Zubillaga, 1965, 430, 690, 698; Cuevas, 1946-7, I, 413; Álvarez Turienzo, 1988, 21-60; García Icazbalceta, 1954, 252, 430, 465; Valverde Téllez, 1896, 15-20; Gallegos Rocafull, 1951, 360; Larroyo, 1978, 42; Redmond, 1972, 17 n. 126, 107 n. 799-801, 109 n. 818).

En junio de 1572 sale la primera expedición de jesuitas para México y al frente de ella va el padre Pedro Sánchez (†1609) que había sido alumno, profesor y rector de la Universidad de Alcalá y posteriormente rector del colegio jesuita de Salamanca.

En 1573 se inicia el colegio de San Nicolás de Patzcuaro, luego el de Oaxaca (1574), el de Puebla (1578), el de San Martín de Tepotzotlan (1584), el de Guadalajara (1686) y el de Durango (1593). Pero «colegio serio y bien desarrollado —dice el padre Cuevas— en el siglo XVI no tuvo la provincia mexicana de la Compañía de Jesús más que uno y éste fue el de la capital bajo la advocación de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo, primaria y principalmente dedicado a la formación de los jesuitas jóvenes». Al lado del colegio máximo había el convictorio del mismo nombre y la afluencia de inquilinos obliga más tarde a fundar los convitorios de San Gregorio, San Bernardo y San Miguel, que por 1588 se funden en uno con el nombre de San Ildefonso.

El 18 de octubre de 1574 se inauguran las clases en el colegio máximo. Se comienza a leer gramática y retórica con los padres Pedro Mercado, Juan Sánchez y el italiano Vicente Lenoci, fiel intérprete del humanismo del colegio romano de los jesuitas. En 1575 el padre Pedro López de la Parra comienza el curso de dialéctica y en el curso siguiente le sucede el padre Pedro de Ortigosa (1557-1626), que había estudiado en la Complutense.

El más ilustre organizador de los estudios filosóficos es el padre Antonio Rubio (1548-1615), que también había estudiado en Alcalá, sobre el que volveremos al final para analizar sus escritos lógicos. Rubio, dice Cuevas, fue también llamado a las cátedras universitarias a las que renuncia para evitar envidias y celos y por iguales motivos lo hizo también el padre Ortigosa. Ambos dieron gran lustre al colegio de México.

Otro jesuita muy importante es el vallisoletano Antonio Arias (1565-1603) que tuvo un fecundo magisterio en el colegio jesuita, donde comenta y explica la obra de Francisco de Toledo, cuyas *Súmulas* se imprimen en Nueva España en 1578 en el colegio San Pedro y San Pablo, como explicaremos más adelante. Finalmente, hay que recordar al padre Andrés de Valencia (1582-1645), criollo que fue rector del colegio de Puebla. En el colegio de México sucede a Ortigosa y de él conservamos varios manuscritos. Nos interesa especialmente la obra en tres volúmenes, en la Biblioteca Pública de Guadalajara, *Commentaria quatuor quibus Universae Aristotelis Stagiritae Logica comprehenditur una cum Dialecticis Institutionibus in principio additis quas Summulas nuncupamus. Anno 1609, De 424, 316 y 288 fols.*, respectivamente (Lopetegui y Zubillaga, 1965, 540-60, 687-89; Zubillaga, 1954, 40-70; Dussel, 1983, V, 69-70; 105-6, 116; Cuevas, 1946-7, II, 358-62; Gallegos Rocafull, 1951, 238, 287, 326-29; Redmond, 1972, 13 n. 93, 101 n. 748; Ibarguengoitia, 1967, 30-40; Osorio, 1908; Alegre, 1956-60; Díaz y de Ovando, 1951).

Un mercedario, Bartolomé de Olmedo, entra en México como capellán de Hernán Cortés. Pero el colegio máximo de la Merced no aparece hasta 1592 en el convento grande de México «con lectores de gramática, artes y teología» y primer seminario de la orden. En 1598 se funda la casa de Puebla y pronto se establece también un colegio de artes y teología (Zamora, 1976, 521-5; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 734-5; Muñoz, 1988, 447-52, 455-60).

Finalmente, quiero recordar algunos intentos de fundación de seminarios diocesanos. El obispo Vasco de Quiroga (1537-1565) en Michoacán funda por 1540 el colegio de San Nicolás para servir de seminario. En Oaxaca, por obra de sus obispos Bernardo de Alburquerque, O.P. (1562-79) y Bartolomé de Ledesma (1584-1604), se funda un núcleo de seminario con el nombre de San Bartolomé, que tuvo poca vida hasta que fue refundado en el siglo siguiente. En San Nicolás de Patzcuaro se abre un seminario clerical ya por 1540. El obispo franciscano Juan Izquierdo llega a su diócesis por 1591 y funda un seminario en Mérida de Yucatán, aunque es dudoso que tuviera estudios superiores (Dussel, 1983, I/1, 527-8; V, 67, 111, 125; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 202-5, 355-9, 523, 673-7; Cuevas, 1946-7, III, 199; Actas, 1988, 789-92).

2. La lógica en los planes de la Universidad

Varias cédulas reales de 1551 crean y dotan económicamente a la nueva Universidad. La inauguración parece se realiza el 25 de enero de 1553,

festividad de la conversión de san Pablo con asistencia del virrey y Real Audiencia. Los cursos comienzan el 3 de junio de ese mismo año de 1553, pronunciando un gran discurso F. Cervantes de Salazar, profesor de retórica. Las clases comienzan dos días después.

El curso de artes al iniciarse la Universidad duraba un año, hacia 1560 dos y a partir de 1580 tres años. Los alumnos debían haber aprobado gramática y retórica. Las cátedras se ganaban por oposición pública cada tres años.

Plaza y Jaén, en su famosa *Crónica*, comenta que Juan García, el primer profesor de lógica, «comienza su lectura en 5 de junio de 1553 de ocho a nueve de la mañana... La lección que nuestro catedrático comenzó a leer se dice haber sido la *Lógica* del P. Mtro. Fr. Domingo de Soto». El martes 12 de septiembre de 1553, estando en junta el claustro, ordena «que los que hubieren de graduarse en Artes por esta Universidad hayan de cursar dos años y medio el *Curso* de Fr. Domingo de Soto», es decir, explicaban por Soto, *Súmulas*, *Lógica* y *Filosofía natural*, temas en que el dominico había escrito excelentes obras. Unos años más tarde J. Jiménez Rueda añade esta precisión informativa: «las *Súmulas* se explicaban por el texto de Villalpando y en las cátedras de Lógica y Filosofía se comentaban la *Lógica* y los *Físicos* de Fr. Domingo de Soto». Andando los años y con el enorme influjo de los jesuitas, se hizo popular también Francico de Toledo, S.J., como anota Gallegos Rocafull:

Con Soto, el único filósofo peninsular que fue en estos primeros años estudiado por los alumnos de Artes de Nueva España fue Francisco de Toledo... La *Introductio in Dialecticam Aristotelis* (México 1578) fue impresa por los jesuitas del colegio San Pedro y San Pablo, seguramente para que sirviera de texto a los que en él estudiaban Artes (Rodríguez Cruz, 1977, 241-8; 1973, I, 246-58; Cuevas 1946-7, II, 324-32; Plaza y Jaén, 1931, I, 27, 48; Jiménez Rueda, 1951, 40; Carreño, 1963, I, 543; Gallegos Rocafull, 1951, 241-2, 303-15).

Rector, dos maestros en Artes y un doctor en Teología o Medicina, los cuales le hagan nueve preguntas, las tres de *Súmulas* y las tres en Lógica y las tres en Filosofía. Y cada uno de los tres examinadores le pregunte en diferentes materias y sea la una pregunta en el primero libro de las *Súmulas* y la segunda de *Peri Hermeneias* y la tercera en *Silogismos*; en la Lógica sea la primera *Predicables* y la segunda de *Predicamentos* y la tercera de *Posteriores*; y de *Philosophia* la primera de *Phisicos*... Y sobre cada pregunta de las susodichas le arguyan.

Respecto a la licencia en artes se prescribe:

que ninguno se pueda graduar en ninguna Facultad de Licenciado si no fuere pasados cuatro años de haber sido Bachiller en Universidad aprobada, excepto en Artes, porque éstos basta que hayan pasado tres años, en lo cual no puede haber dispensación (Jiménez Rueda, 1951, 87, 91, 93; Rodríguez Cruz, 1972, 241-313; 1973, I, 246-77; Esperabé, 1914-17, I, 262).

A veces en los colegios de religiosos los estudios filosóficos estuvieron mejor organizados. Nada extraño que haya habido rivalidad, como sucedió en Salamanca y en Lima, especialmente con los jesuitas. A veces los mismos estudiantes preferían los colegios de frailes a la universidad. Por ejemplo, en 1562 los estudiantes se quejan ante el claustro de «que no acaban de leer los que comenzaban a oír en estas Escuelas, por cuya causa les era preciso irse a los monasterios a acabar de oír Artes» (Gallegos Rocafull, 1951, 303-5,15; Plaza y Jaén, 1931, I, 26; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 429).

3. Profesores de artes en la Universidad de México durante el XVI

Juan García. Sacerdote, maestro en artes, enseña Dialéctica «diariamente, dos veces al día, con gran celo y no menor éxito. Es hombre recomendable por su saber y probidad», como lo retrata Cervantes de Salazar en sus famosos *Diálogos*. Fue canónigo de la catedral y utilizaba los libros

Varas afirma que con la llegada de Pravia y un equipo de religiosos formados en Salamanca «las doctrinas de Soto y de la escuela salmantina penetraron en México, no sólo en el convento dominicano, sino también en la Universidad» (Melcón y Beuchot, 1989, 85-90; Gallegos Rocafull, 1951, 215-6; Actas, 1988, 672, 679-80).

José de Herrera, O.S.A. Es catedrático de la Universidad de México por auto de 19 de abril de 1561. Desde 1566 también enseña teología. Ambas cátedras se dan por vacantes cuando vuelve a España sin licencia, obteniendo un puesto en la Universidad de Osuna. Escribe una obra para sus alumnos *Summa philosophiae scholasticae Patris Dominici de Soto, Ordinis Praedicatorum*. Tal obra se ha perdido y Gallegos Rocafull sugiere que podría ser una respuesta a la petición de los estudiantes en mayo de 1561: «los dichos Señores, Rector y Consiliarios, proveyeron a una petición de los estudiantes cursantes de la Facultad de Artes que el P. Fr. José de Herrera, catedrático de dicha Facultad, lea el *Curso* de Soto, por ser estatuto y costumbre de la Universidad», según estaba determinado desde septiembre de 1553. Es probable que Herrera quisiera explicar por algún autor agustino, por ejemplo, Alonso de la Veracruz, que había publicado sus *Súmulas* y *Lógica* por 1554 (Plaza y Jaén, 1931, 60; Gallegos Rocafull, 1951, 294-5; Larroyo, 1978, 42; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 690, 698; Grijalva, 1624, 256).

Pedro Ruiz, O.S.A. Comienza la cátedra de artes el 9 de agosto de 1568 y el 9 de mayo de 1570 el claustro se la da a fray Pedro de Pravia, como queda dicho (Melcón y Beuchot, 1989, 88; Gallegos, 1951, 296-9).

Juan de la Fuente. Comienza la cátedra de artes el lunes 19 de julio de 1570 hasta 1573 en que pasa a medicina. Era seglar (Gallegos, 1951, 296-301).

Fernando Ortiz de Hinojosa. Enseña artes por 1573. En efecto, en Claustro de 21 de octubre de 1573 se queja de «que las *Súmulas* del Maestro Fr. Domingo de Soto son tan llenas de argumentos inútiles, dificultades de Filosofía y Teología y de otras cosas que desmayan y espantan a los oyentes que salen de oír la Gramática». Propone adoptar otro texto; pero sólo se le autoriza a suprimir en Soto lo que juzgue inoportuno.

Es un episodio muy significativo, indicador de la penetración del Humanismo; como hemos visto sucedía en Salamanca, en México el padre Veracruz crítica a Soto desde 1554. Ortiz era criollo, graduado en artes por la universidad azteca, fue vicario general del arzobispado de México y canónigo de su catedral, muriendo en 1597 (Melcón y Beuchot, 1989, 85; Gallegos, 1951, 296-301; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 585).

Juan de San Sebastián, O.S.A. Fue nombrado catedrático de artes el 19 de octubre de 1572 y da lecciones hasta el 29 de septiembre de 1577 (Gallegos, 1951, 296-301; Larroyo, 1978, 42).

Francisco Jiménez, O.P. En 1580 el claustro crea la nueva cátedra de artes, la tercera. La ocupa el padre Jiménez hasta 1583. Más tarde pasa a teología. Hijo del convento de San Pablo de Valladolid, fue profesor en España antes de ir a México (Gallegos, 1951, 296-301; Melcón y Beuchot, 1989, 90).

Juan Contreras, O.S.A. Era natural de México. El 10 de septiembre de 1578 fue nombrado catedrático de artes. «Subió a la cátedra y comenzó una lección de las *Summulae* de Soto». Enseña por espacio de nueve años y el 28 de enero de 1587 se declara vacante la cátedra por renuncia del titular. Muere en 1613. Parece haberse perdido el manuscrito que nos había legado *Lectiones Philosophicae studentium captui accommodatae* (Lopetegui y Zubillaga, 1965, 698; Gallegos, 1951, 295-6; Larroyo, 1978, 42).

Alfonso Muñoz. Bachiller, empieza a enseñar en 1587 y en 1590 obtiene la propiedad de una cátedra en la que permanece hasta 1598 en que pasa a teología. Explicaba principalmente la *Física* del Estagirita y sobre ese tema dejó un manuscrito que refleja sus explicaciones de clase.

Ya sabemos que desde 1580 había tres cátedras de artes. Por eso el 14 de abril de 1587 acordó el Claustro: «que el Bachiller Alfonso Muñoz leyese los libros de *Física* y los Bachilleres Juan Larios e Íñigo Carrillo leyesen a una misma hora *Lógica* y *Súmulas*, por haber pocos estudiantes y para que pudiesen oír al catedrático que quisiesen» (Gallegos, 1951, 296-301).

Juan Larios. Explica *Súmulas* de 1587 hasta 1590, en que obtiene un curato y se retira de la enseñanza (Gallegos, 1951, 296-301).

Íñigo Carrillo. Enseña lógica desde 1587 y después filosofía natural. En 1593 obtiene un curato y deja la enseñanza (Gallegos, 1951, 296-300).

Juan Núñez de Guzmán. Es mexicano y el 24 de septiembre de 1590 obtiene una cátedra de artes (Gallegos, 1951, 301-2).

Pedro de Soto. Toma posesión de una cátedra de artes el 13 de febrero de 1593 y en 1602 pasa a medicina (Gallegos, 1951, 301-2).

Pedro Martínez. Obtiene la cátedra de artes en 1598 y en 1600 pasa a *Instituta* (Gallegos, 1951, 296-301).

Algunos autores señalan que varios jesuitas que hemos recordado al tratar del colegio de la Compañía en México, como Pedro de Ortigosa, Antonio Arias, etc., fueron también profesores de la universidad. Lo mismo tal vez pueda decirse de los profesores de otros colegios (Ibarguengoitia, 1967, 30-40).

4. *La retórica en México. Los jesuitas*

Como ya queda dicho, gramática, retórica y dialéctica se aproximan mucho con el Renacimiento. Francisco Cervantes de Salazar es el primer profesor de retórica y el que pronuncia un discurso en latín al inaugurarse la universidad. En sus citados *Diálogos*, bajo el pseudónimo Gutiérrez, dice de sí mismo: «enseña Retórica, a los aficionados a la elocuencia que vienen a oírle y a los estudiantes de las demás Facultades para que realce el mérito de todas». Parece que también enseñó gramática, pues «era muy versado en letras griegas y latinas». Lee la cátedra desde julio de 1553 hasta el 14 de febrero de 1557. Hacia ejercicios de retórica con las obras de Luis Vives (Rodríguez Cruz, 1977, 249; Millares, 1980, 19-27).

Otro gran profesor fue el bachiller Diego de Frías. Por 1575 el rector Arévalo Sedeño propuso suprimir la cátedra de retórica, a lo que hubo oposición. Estuvo suspendida durante unos años y el año 1589 estaba restablecida en manos del bachiller Jerónimo de Herrera. En los *Estatutos* de Farfán de 1580 se decía: «Ordeno y mando que en leer de las cátedras de Gramática y Retórica se guarde el *Estatuto* de Salamanca, título catorce y quince» (Jiménez Rueda, 1951, 87).

Lo que pasó con la cátedra de retórica, dice el padre Cuevas, es que «desde que se abrieron los estudios menores en el colegio de los jesuitas el 18 de octubre de 1574, la fama, la estimación, el mérito intrínseco de los profesores barrió con lo más selecto de la juventud y el Claustro de la Universidad optó por suprimir una cátedra que venía saliendo casi inútil» (Cuevas, 1946-7, II, 333).

Con los jesuitas entra de manera muy especial el humanismo renacentista del Colegio Romano, la afición por los clásicos y las bellas formas del buen decir. En la *Introductio in Dialecticam* del cardenal Toledo, que los jesuitas evitan en el colegio máximo San Pedro y San Pablo (México, 1578), al principio el virrey, al dar la licencia de impresión, dice por 1576: «Por quanto por parte del Provincial de la Compañía de Jesús se me ha hecho relación que en los estudios conviene y es necesario haya copia de libros para los estudiantes». Entre los autores que se citan como necesarios están: Luis Vives, Cicerón, las *Stimulas* de Toledo y Villalpando, las *Elegancias* de Lorenzo Valla, los *Emblemas* de Alciato, *Flores Poetarum*, tablas de retórica, etc. Esas y otras obras se imprimen por indicación de los jesuitas, como las obras del jesuita portugués Manuel Álvarez. Y entre los manuscritos de la Biblioteca Nacional de México hay varios *De arte Rhetorica* de los jesuitas (García Icazbalceta, 1954, 297, 299; Yhmhoff, 1975, 197).

5. Retórica y lógica en la biblioteca de F. Cervantes de Salazar

Nos interesa especialmente detenernos un poco más en Cervantes. Era natural de Toledo y de joven estudia cánones en Salamanca. Estuvo en Flandes y por 1550 era catedrático de retórica en la universidad de Osuna. Poco después marcha a México y enseña gramática en una escuela particular. Primer profesor de retórica de la universidad de México, se gradúa de licenciado y maestro en artes el 4 de octubre de 1553 «para cuyo efecto leyó públicamente una lección de Lógica y otra de Filosofía... E propuso una conclusión y la probó y le arguyó el Maestro Fr. Alonso de la Veracruz y se le dio el grado de Maestro en Artes». En 1566 se gradúa en teología, más tarde se ordena de sacerdote y fue dos veces rector de la universidad. Muere en 1575 (Millares, 1980, 19-27; Solana, 1941, II, 468-71; III, 591 ss.).

Comenta e imprime los *Diálogos* de Vives, el *Diálogo de la Dignidad del hombre* del maestro Pérez de Oliva, escribe los *Diálogos* sobre la Academia Mexicana y sobrè México en elegante latín. El agustino Alonso de la Veracruz era muy amigo de Cervantes y al principio de su *Dialec-*

tica Resolutio (México, 1554) aparece una aprobación elogiosa del profesor de retórica, donde recuerda la división moderna en *inventio et iudicium*. Otro elogio del padre Veracruz lo pone Cervantes al principio de la obra del agustino *Speculum coniugiorum* (México, 1556).

Dadas las relaciones especiales de este período entre lógica y retórica y la amistad de Salazar con Veracruz, el primer lógico del Nuevo Mundo, nos interesa recoger esas relaciones en los libros de la Biblioteca personal de Cervantes, que entresacamos de sus disposiciones testamentarias. Selecciono los libros que más nos importan en esa línea:

Alfonso García Matamoros (†1572), *De ratione dicendi libri duo* (Alcalá, 1548). El autor en 1550 obtiene la cátedra principal de retórica en Alcalá. Esa obra estuvo de texto en Salamanca y Alcalá. En la Epístola al Claustro habla de la necesidad de desterrar las artes sofisticadas y la espinosa dialéctica. Es urgente, dice, volver al Estagirita. Explica el género demostrativo, deliberativo y el judicial.

Juan Pérez (Ioannis Petrei) (†1545), *Progymnasmata artis rhetoricae* (Alcalá, 1539). En 1537 obtiene la cátedra de retórica en la Complutense (Martí, 1972, 141-54; Rico Verdú, 1973, 123-34, 183-4).

Lorenzo de Villavicencio, O.S.A., *De recte formando theologiae studio libri IV* (Amberes, 1565). El autor, graduado en Lovaina y vicario general de los agustinos en Alemania, está muy metido en la problemática de la teología en centro Europa.

Boecio, *In Topica Ciceronis Commentarius* (París, 1535, 1540). Obra decisiva tanto en retórica como en lógica. La temática de los *Topica* es de gran importancia en la lógica del Renacimiento.

Francisco Titelmann, capuchino (1502-1537), *compendium dialecticae* (Salamanca, 1554; Lisboa, 1566). Influye mucho en la Península y está dentro de la tradición holandesa de Agrícola. Lo utiliza mucho el padre Veracruz.

Crisóstomo Javelli, O.P. (c. 1471-c. 1538), *Opera* (Lyon, 1568), donde hay varios tratados de lógica puramente aristotélica. Tuvo ediciones parciales en Lisboa y Salamanca (1556).

Domingo de Soto, O.P. (1495-1560), *Opera*, especialmente las *Summulae* (Burgos, 1529; Salamanca, 1554).

Luis Vives (1492-1540). Obras sin especificar. Introduce a ese autor en México y cuando Cervantes estuvo en Flandes es posible algún contacto personal.

Luis de Carvajal (†1552), *De restituta theologia* (Colonia, 1545). Influye mucho en Alonso de la Veracruz. Ataca mucho las *Stimulas* y como dice el subtítulo: *Videbis Theologiam a sophistica et barbarie magna industria repurgatam*.

Angel Policiano (1454-1494), *Opera* (Basilea, 1553). De gran influjo en la lógica y retórica humanistas. En Salamanca (1554) Narciso Gregori publica *Dialectica Aristotelis cum argumentis Politiani*.

Erasmus de Rotterdam (†1536). Poseía Cervantes cerca de una docena de obras, algunas muy relacionadas con su crítica de la Escolástica

y sobre la nueva retórica. Erasmo y Vives son de los primeros autores que llegan a Iberoamérica de norte a sur (Furlong, 1952, 59-60; Bataillon, 1930).

M. Tulio Cicerón (†43). Poseía varias obras relacionadas con la retórica. Marco Fabio Quintiliano (†c. 95), *Institutiones oratoriae*, de enorme influjo en la lógica y retórica del Humanismo.

Son algunas de las que más nos interesan. Tenía naturalmente a Aristóteles, Pedro Hispano, a G. Budé, obras de clásicos latinos y griegos y también de teología. No todas son identificables, pero en conjunto es una biblioteca de gran significado. De los lógicos criticados por los renacentistas aparecen muy pocos, salvo, por ejemplo, Tomás Bricot (†1516), *Abreviationes textus totius logices Aristotelis* (Salamanca, 1496). He tomado estas notas de Agustín Millares (1980, 67-107).

IV. LA LÓGICA EN IBEROAMÉRICA DURANTE EL XVI EN ALGUNAS OBRAS IMPRESAS

En este trabajo hemos indicado numerosos profesores y cultivadores de la lógica, especialmente en los colegios de las diferentes familias religiosas y en las primeras universidades del XVI. Hemos visto también algunos textos y manuales utilizados, así como escritos de los profesores para explicar sus materias.

Hacemos ahora una selección de textos impresos para estudiar en ellos la lógica que se enseñaba. Los religiosos tenían algunas peculiaridades y autores de su propia casa que solían seguir con especial predilección. Los textos que vamos a estudiar son todos de autores religiosos y eso nos permitirá ver algunas peculiaridades.

Los que analizaremos están especialmente unidos a México, a los colegios de los mendicantes y a la universidad. Tenemos, en primer lugar, al agustino Alonso Gutiérrez de la Veracruz que escribe *Recognitio Summularum cum textu Petri Hispani et Aristotelis* (México, 1554) y *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis* (México, 1554). Seguirá el dominico Tomás Mercado con sus obras: *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani. Item Opusculum argumentorum selectorum in primun et secundum librum Summularum* (Sevilla, 1571) e *In Logicam Magnam Aristotelis commentarii cum nova translatione textus ab eodem autore edita* (Sevilla, 1571), 102 hojas en fol. Del jesuita Francisco de Toledo estudiaremos *Introductio in Dialecticam Aristotelis* (Roma, 1561), 108 fols. en 8^o, y *Commentaria una quaestionibus in universam Aristotelis Logicam* (Roma, 1572). Terminamos con otro jesuita, Antonio Rubio, que escribe: *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam* (Alcalá, 1603) y *Logica mexicana hoc est commentarii breviores in universam Aristotelis Logicam* (Colonia, 1605). Excepto Rubio todos han estudiado en Salamanca.

Toledo estuvo de texto en los jesuitas de México, donde hacen una edición de la *Introductio* en 1578. Los demás han sido profesores en América. Algunos tienen más ediciones en Europa que en América y pueden

verse reseñadas en Charles H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*, t. II (Florenia, 1988), por orden alfabético. En cada caso, en nuestra exposición, se indica la edición utilizada.

Como dispongo de poco espacio, me he visto obligado a resumir mucho, procurando indicar el horizonte peculiar de cada autor y el contenido de la obra. Aunque todos se relacionan con México extendemos su visión de la lógica a toda Iberoamérica, por ser singularmente representativos, porque Toledo y sobre todo Antonio Rubio estuvieron de texto en Chile, Paraguay y Tucumán en la provincia jesuita (principios del XVII), como señala Quiles (1951, 8-9, 46). Es de suponer que algo semejante habrán hecho los demás religiosos con sus propios autores en sus centros docentes de Iberoamérica.

1. *La lógica en los escritos de Alonso de la Veracruz, O.S.A.* (1507-1584)

a) Naturaleza de la lógica

En la *Dialectica resolutio* explica los tratados de Porfirio y Aristóteles, utilizando la traducción de Argiropulos, como también había hecho Domingo de Soto. También, como el dominico, antes de comentar los *Predicables* resume las llamadas *Cuestiones proemiales* acerca de la naturaleza de la lógica.

La dialéctica es ante todo una ciencia en sentido estricto aristotélico, porque muestra muchas doctrinas a las que se asiente por demostración. Es una ciencia especial con objeto propio y distinto del de las demás disciplinas. Para precisar esto es necesario distinguir la lógica *ut utens* y *ut docens*. En el primer sentido, en cuanto, por ejemplo, las normas lógicas sobre la definición y división se aplican en física y metafísica, nuestra disciplina es una ciencia común, el dialéctico es un *artifex generalis*. Desde esta perspectiva la dialéctica, mejor que ciencia, es un modo de saber sin cuyo conocimiento no podemos alcanzar a conocer las demás disciplinas⁶.

Pero la dialéctica considerada *ut docens* es una ciencia especial en sentido estricto con objeto propio y característico. Todo lo que se estudia en la dialéctica se hace bajo la consideración de ente de razón, que es el objeto formal de la lógica y por eso se distingue de todos los demás saberes tanto reales como sermocinales⁷.

6. «Si aliquando Dialectica videtur esse communis scientia... hos erit ut utens... Et vocatur ars ut dicit collectionem multorum principiorum ad unum finem... Dialectica comparata scientiis realibus erit modus sciendi et non scientia, quia tunc capitur ut utens et non ut docens» (p. 7). Las citas se refieren a la *Dialectica resolutio* (Salamanca, 1562), la edición que utilizo. Véase más arriba lo dicho sobre los agustinos en México, parte III, 1, 4 y 5.

7. «Subiectum Dialecticae est ens rationis, ut est ly ens commune ad omnia entia rationis... Ens rationis est hoc per quod Dialectica ab aliis distinguitur... Omnia quae in Dialectica tractantur secundum hanc considerationem entis rationis tractantur... Dialectica, quae proprie scientia est et rationis scientia habens pro obiecto ens rationis» (pp. 7,8), Solana, 1941, III.

Esa ciencia de la razón se divide en tres partes siguiendo las tres operaciones del entendimiento, al modo que habían dicho san Alberto Magno y santo Tomás, adoptando una tradición que procede de los árabes, como queda dicho en nuestra *Introducción*.

b) División de la lógica y ordenación de sus tratados

Los *Predicables* y *Predicamentos* pertenecen a la primera parte de la lógica, es decir a la primera operación de la razón. Los temas del *Peri Hermeneias* ordenan la segunda operación de la razón, es decir, la *compositio et divisio* y los *Analíticos* responden a la tercera operación, el razonamiento (p. 109). Es como si el Estagirita hubiera escrito sus obras dispuestas para dirigir las tres operaciones y naturalmente «Aristotelem habemus principem et unicum ducem in Dialectica» (p. 10). De esas tres partes de la Dialéctica «in hac nostra aetate magister Soto optime philosophatus est ... Sed tamen adhuc via brevior et compendiosior desideratur» (p. 11). Intenta ahora reducir a epítome las explicaciones y tratar sólo las cuestiones que conducen a la inteligencia del texto aristotélico (p. 11).

El libro de los *Predicables* es una introducción a toda la dialéctica y aún a toda la filosofía, porque es imprescindible para estudiar las definiciones, divisiones y la demostración, necesarias para todo saber filosófico. El objeto de la obra de Porfirio es el universal y su primera propiedad la predicabilidad⁸.

Estudia el problema de los universales, resumiendo las diferentes opiniones e inclinándose por el realismo moderado de cuño tomista, admitiendo la *natura communis*. Además de Soto cita a Pablo de Venecia y a Martín Pérez de Ayala (Redmond y Beuchot, 1987, 35-52, 197-208; Muñoz, 1974, 470-1; Risse, 1964, 337-9).

Sigue la *Resolutio libri Cathegoriarum* (pp. 48-108), que divide en tres partes con los escolásticos (*Antepredicamenta*, *Predicamenta* y *Postpredicamenta*), aunque observa que en el texto griego hay 14 capítulos sin tales divisiones. Es una obra muy necesaria al dialéctico, porque perfecciona el conocimiento de los universales, los géneros y las especies necesarios para saber definir, dividir y argumentar. La distinción entre lo que es *per se* y *per accidens* es siempre ineludible y se esclarece al estudiar las categorías (p. 50).

El dialéctico considera los predicamentos en orden al entendimiento y a la predicación; el metafísico los considera de manera absoluta en cuanto cosas y nombres de primera intención. Por ello el dialéctico y el metafísico tratan el mismo tema bajo razones formales distintas y no se debe escuchar a los que dicen que los predicamentos no pertenecen a la lógica (p. 50).

8. «*Conclusio prima*: Dialectica tractat de universalibus... non secundum absolutam considerationem, sed secundum quod conveniunt esse universalia per operationem intellectus, abstrahendo a singularibus. *Conclusio secunda*: Subiectum huius libri Praedicabilium ete universale habens rationem communem genericam ad quinque praedicabilia» (p. 20).

Comenta la obra del Pseudo-Gilberto acerca de los seis últimos predicamentos y le satisface que haya completado la doctrina del Estagirita. Se muestra muy agustiniano en las muchas veces que cita la obra apócrifa de san Agustín, *Categorías*, a Pablo de Venecia y al *noster Doctor Fundamentalissimus Aegidius Romanus*. De los modernos menciona a Bartolomé de Castro, profesor de Alcalá, y a los dos reformadores franceses Faber Stapulensis y Clichtove (pp. 79, 85, 88, 97, 100) (Redmond y Beuchot, 1987, 108-12).

Siguiendo el orden aristotélico debía explicar ahora los temas del *Peri Hermeneias* (proposición) y después los *Primeros Analíticos* (silogismo). Como muchos otros, considera que los ha tratado suficientemente en *Súmulas* y, por tanto, los omite (p. 109).

Pasa a los *Segundos Analíticos* (pp. 109-161), que estudian el silogismo ordenado a la demostración y a la ciencia. Su objeto es precisamente tratar de la demostración y de la ciencia, como coronación y colofón de toda la dialéctica. Se trata de un libro difícil y oscuro y algunos dialécticos parecen ignorarlo por completo. El padre Veracruz solamente comenta el lib. I hasta el cap. XII inclusive, omitiendo lo demás como menos necesario y de mayor facilidad (Muñoz, 1974, 470-2; Redmond y Beuchot, 1987, 112-6).

Al final de la *Dialectica Magna* inserta un *Compendium*, resumiendo todo. El fraile agustino revela mucha erudición y conocimiento de la problemática de la lógica. No sigue el método de las tres vías y suele ser tomista. Los *Topica* y los *Elencos* los pone como apéndice a las *Súmulas*. En este apartado solamente he querido indicar el horizonte general de su *Dialectica Resolutio*, utilizando la edición salmantina de 1562.

c) Las súmulas como introducción a la dialéctica aristotélica

Vamos a estudiar ahora la *Recognitio Summularum* (Salamanca, 1562), la edición que utilizo. La dialéctica se divide en dos grandes partes: «in duas dividemus partes: in prima quidquid spectat ad *Tractatum Summularum* ponemus, cui et addemus *Locorum* et *Elenchorum* Tractatum. Et in secunda parte erit de *Dialectica* quam vocant *Magnam* consideratio» (p. 29). Aquí hemos comenzado por la segunda parte para detenernos ahora con más fruto en las *Súmulas* o primera parte, que se explicaba en la cátedra de *Prima*, blanco de los ataques de los humanistas, como queda dicho.

La *Recognitio* que aparece en 1554 en México lleva una laudatoria aprobación de Cardillo de Villalpando, un gran enemigo de las *Súmulas*, como queda explicado en la *Introducción*, que ahora aprueba las diatribas de nuestro agustino.

Veracruz piensa que Aristóteles y los antiguos comentaristas nos transmitieron una auténtica dialéctica «castam, puram, non fucatam, non adulterinam» (p. 58). Los sofistas culpables, entre los contemporáneos, se citan en esta acre censura: «Oh ingnorantísimos y locuaces sofistas, a

vosotros es a quien se dirige mi discurso, a vosotros Lax, Enzinas, Dullaert, Pardo, Espinosa, Coronel y a otros de parecida calaña ¿por qué habéis arrojado fuera a la hermosa doncella Dialéctica? ¿Por qué habéis introducido en las santísimas escuelas de los cristianos a la sofistería?» (p. 41). En otros pasajes cita como sofistas también a Esbarroya, J. Naveros, Rodrigo de Cueto, al mismo Soto (p. 41- 58) y sobre todo a Enzinas (p. 9). Los tratados más recriminados son éstos:

Vos vero loco veritatis, quae simplicissima est, monstra illa, *suppositiones, obligationes, exponibilia, insolubilia, calculationes* et reliqua interminata et quasi quoddam falsitatis pelagus nobis discenda tradidistis, ut obrueretis candida iuvenum ingenia (p. 42).

Quid ad artem, obsecro, in materia contradictoriarum innumeros formare syllogismos, impositiones, suppositiones adducere novas, simplices, mixtas, de ly c, de ly d et confusas; quorsum consequentias de ly uterque fingere (p. 9).

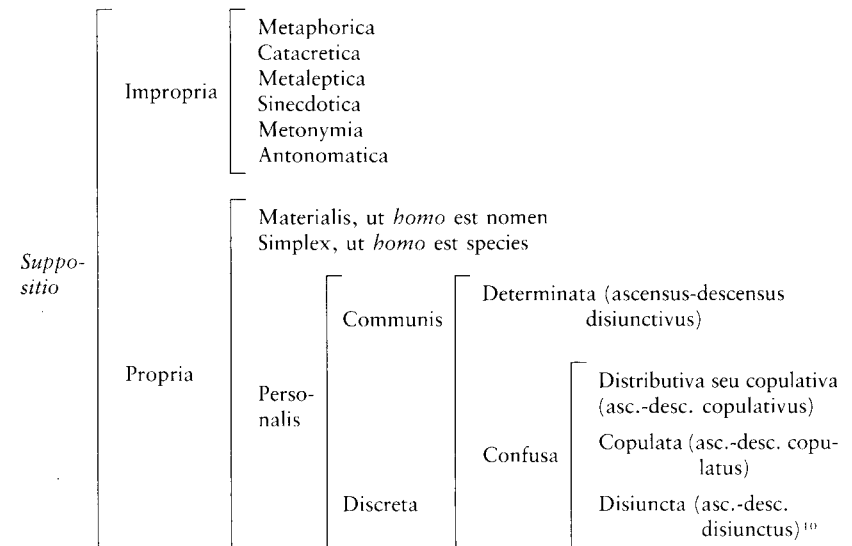
Al lado de los autores criticados y reprobados hay otros muy alabados por reformistas que están de moda con la entrada de la lógica renacentista. En primer lugar está el holandés Rodolfo Agrícola (1444-1485), ya mencionado, al que llama «doctissimum et antiquis comparandum» (p. 8). Otro muy apreciado es Francisco Titelmann (†1537), cuya obra hemos encontrado en la biblioteca de Cervantes de Salazar. Pienso que el *Proemio* de la *Recognitio*, en alabanza de la dialéctica, está inspirado en Titelmann lo mismo que la enumeración de lugares del final. También cita con elogio a Cardillo de Villapando (p. 58), al franciscano Luis de Carvajal (†1552), que también encontramos en la biblioteca de Cervantes, a los ya citados Faber Stapulensis y Clichtoveo (p. 58). Son los autores principales en que parece inspirarse para su reforma. El ideal de Veracruz es volver al Estagirita y recortar mucho todo lo demás (Muñoz, 1974, 457-65; 1972, 72-85, 86-112⁹).

Vamos a ver ahora el contenido de esas *Súmulas* reformadas. Previo un *Proemio* de alabanzas a la dialéctica explica las nociones de definición, división, *consequentia* y proposición, es decir los modos de saber (pp. 9-17), como algo previo a todo lo que se va a decir. Sigue el tratado de los términos y sus divisiones al que parece otorgarle cierta independencia (pp. 17-28).

Con algunas reservas sigue un tratado acerca de las propiedades lógicas de los términos, que no procede de Aristóteles, sino de Pedro Hispano (p. 28). Lo que en otra parte llama *monstruos* (p. 42) lo considera ahora necesario para investigar la verdad-falsedad de las proposiciones. La primera propiedad, la «*suppositio* est terminus in propositione existens verificabilis de re quam significat» (p. 28). Un término sólo tiene suposición dentro de la proposición tanto en las verdaderas como en las falsas.

9. Los pasajes más duros están tomados de Luis de Carvajal, *De restituta theologia*, Lib. I, cap. 7. Cf. Solana, 1941, III, 592-601.

Aunque hay alguna variación en las diferentes ediciones, el siguiente cuadro expresa las divisiones de la *suppositio*, en la edición de 1562:



Como complemento a la doctrina de la suposición dedica un capítulo al *ascensus-descensus*, distinguiendo los cuatro casos que van en el cuadro anterior (pp. 33-35).

La ampliación es la extensión de la suposición de un término. En los términos singulares hay ampliación del tiempo, en los términos comunes puede haber al mismo tiempo ampliación del tiempo y del supuesto. La restricción es una propiedad inversa a la ampliación (pp. 37-8).

Finalmente, dedica dos capítulos a la *appellatio*, que es la aplicación del significado formal de un término al significado de otro, como sucede con *magnus* en este ejemplo *Petrus est magnus musicus*, que precisa que Pedro es grande sólo en razón de la música. Esa es un *aappellatio realis*. También hay la *appellatio rationis*, que aparece sólo en los términos en que se indica un acto del entendimiento o de la voluntad como *papam cognosco* que distinguían de *cognosco papam*, porque el primero podía tener un concepto impropio (*papa* como hombre, como cardenal) y el segundo supone un concepto propio (*papa* en cuanto *papa*).

10. «Propria illa est quando terminus pro illo capitur quod proprie significat». «Impropria est quum terminus capitur pro illo quod metaphoricè vel transitive significat». «Suppositio simplex est quoties terminus supponit pro natura importata in tali termino». «Suppositio communis in genere dividitur in mobilem et immobilem», añade que no la emplean ni los teólogos ni los autores graves (p. 30). «Eo dicta est *immobilis* quia non liceat sub tali termino, antequam sub toto complexo ascendere» (p. 33). La suposición absoluta y la de relativos abarca pp. 28-37. Cf. Redmon y Beuchot, 1988, 31-45; 1987, 70, 80.

Todo lo dicho hasta aquí es como un preámbulo «ante ipsam seriam Dialecticam» y ha querido situarse en un punto medio (p. 41). Esto sería una primera parte, algo así como una *Introducción* a la dialéctica según Veracruz.

Comienzan ahora propiamente las *Súmulas*, es decir el primer tratado (pp. 42-80), en el que explica la naturaleza y propiedades relativas y absolutas de las proposiciones categórica y modal, que corresponden al *De interpretatione*. Sigue el estudio de las hipotéticas, condicionales, copulativas y disyuntivas con los modos y reglas de argumentar en cada caso.

La verdad de la condicional se confunde con la *consequentia bona* y la falsedad con la *mala*, completando lo dicho al tratar de los modos de saber. Es decir, suprime el tratado *De consequentiis*, pero expone su contenido. Refuta las dos famosas reglas: *Ex impossibili sequitur quodlibet* y *Necessarium sequitur ex quolibet*.

Apoiado en Soto opina que no son correctas, son contra el Estagirita y contra el modo común de concebir, porque no hay ninguna relación entre antecedente y consiguiente (pp. 71-80; Soto, 1554, ff. 83v-84v).

Sigue el tratado *De exponibilibus* (pp. 80-91), donde examina una por una las proposiciones exclusivas, exceptivas, reduplicativas, las de *immediate*, *incipit et desinit*, las de *differt*, las comparativas, las de *infinito* y algunas otras.

Era tratado muy criticado y Veracruz, a pesar de explicarlo, lo juzga inútil en su mayor parte (pp. 41, 80). El libro IV de las *Súmulas* de Soto podría haber sido su modelo.

A continuación viene el tratado del silogismo *praecipua pars Dialecticae* (p. 91), que expone con detenimiento. Admite sólo tres figuras y piensa que la cuarta no es necesaria, aunque distingue entre modos directos e indirectos (pp. 93-94). Después de la teoría de la reducción de los modos imperfectos a los perfectos, explica el famoso tema *De arte inveniendi medium*, con la célebre figura del puente de los asnos, que coincide totalmente con la de las *Súmulas* de Soto (ed. 1554), cap. 8 del lib. V. A continuación expone el silogismo con enunciados modales, el silogismo de exposición, *in terminis divinis*, con exponibles y con términos oblicuos. Siguen los defectos y presupuestos del silogismo (Redmond, 1983, 31-49).

Termina con dos capítulos, uno acerca del silogismo dialéctico y otro acerca del litigioso o aparente. Explicada la inducción, entimema y ejemplo, concluye: «Hic est finis illorum quae in Summulis tradi solent» (p. 118).

Veracruz omite el *De obligationibus*, pero al tratar de la *consequentia* da unas reglas que se han de observar *inter arguendum et respondendum*, que constituye un breve resumen de ese tratado. También omite el *De insolubilibus*, pero habla de la *propositio se falsificans* (pp. 46, 73, 79). En nuestra *Introducción* puede verse el lugar que ocupan esos tratados en Soto.

Veracruz, después de terminar la exposición de los temas que considera ordinarios, incluye un *Tractatus de locis dialecticis* (pp. 118-145) y otro sobre los *Elencos* (pp. 145-156). Los lugares, la lógica inventiva la habían puesto de moda los renacentistas desde Agrícola y con tanto interés la recoge Veracruz. Los *loci*, dice son útiles y necesarios para todos los saberes, por ejemplo, al retórico, al físico, sobre todo al teólogo. Son como un tesoro escondido y reservado a disposición de todos. Temistio y Boecio nos han transmitido el tema mejor ordenado que el Estagirita. Cicerón y Quintiliano son también importantes, pero sobre todo lo son R. Agrícola y Francisco Titelmann, que parece tener especialmente delante. Enumera los lugares intrínsecos, extrínsecos y medio, comentando cada uno.

Resume luego los *Elencos* de Aristóteles, explica los cuatro tipos de disputa, las metas o fines del sofista. Define la falacia como *locus idoneus ad decipiendum* (p. 147) y luego estudia una por una las falacias aristotélicas en 13 capítulos con numerosos ejemplos (pp. 147-156).

Termina con un *epítome Summularum* (pp. 157-170), que se añade a partir de la segunda edición, como hemos visto hizo también en *Lógica Magna*, suprimiendo lo referente al tratado de los términos, sus divisiones y propiedades lógicas, porque los considera ya muy resumidos en el texto¹¹.

2. *La lógica en los escritos de Tomás Mercado, O.P. (1523-1575)*

a) Naturaleza de la lógica

Hemos recordado a Mercado al tratar de los dominicos en Nueva España. En 1552 ingresa de dominico en México y se ordena de sacerdote en 1558. Es lector de artes en el convento de México de 1559 a 1563, después regresa a España y termina su formación en Salamanca de 1563 a 1569. Sus obras filosóficas se componen en México durante los años de su docencia y las imprime en Sevilla en 1571. Tratamos ahora, en primer lugar, de su *In Logicam Magnam Aristotelis* (Fernando Díaz, Sevilla, 1571).

Comienza, como era costumbre, por las *Cuestiones Proemiales* acerca de la naturaleza de la lógica. La dialéctica es ciencia en sentido aristotélico estricto, porque nos da noticia de los modos de saber mediante la inferencia de conclusiones demostradas (f. 1v).

El objeto de la lógica es el *modus sciendi*, es decir la definición, división y argumentación. Todo eso constituye su objeto adecuado y la parte

11. El profesor Mauricio Beuchot ha publicado una edición bilingüe, latín y castellano, con interesante introducción doctrinal y notas, de estas dos obras: Fray Alonso de la Veracruz, *Tratado de los tópicos dialécticos* (UNAM, México, 1989) y *Libro de los elencos sofísticos* (UNAM, México, 1989). Me remito a esas publicaciones para una mayor explicación de los *loci*. Cf. también Redmond y Beuchot, 1988, 13-102; 1987, 117-208; Muñoz, 1974, 467-70.

principal de esos tres elementos es la argumentación. Los modos de saber sirven para adquirir todas las ciencias y por ello la dialéctica es una *ciencia común*. Como el modo de saber es una operación del entendimiento, son dos maneras de decir lo mismo: el objeto de la lógica son los modos de saber y la lógica trata de las tres operaciones de la razón (f. 2r). Pero esas operaciones reales del entendimiento deben estudiarse en el *De anima*, ya que el lógico no trata ni del entendimiento ni de sus operaciones reales (f. 2r).

Por tanto, hay que precisar que el *modus sciendi*, en cuanto objeto de la dialéctica es formalmente un ente de razón. El objeto formal de la lógica es el ente de razón que se deriva de las operaciones de la razón, sólo el que se sigue naturalmente de tales operaciones¹².

La dialéctica es arte y ciencia a la vez, como también es *docens* y *utens*. En cuanto *ciencia* demuestra sus conclusiones y en cuanto *arte* establece preceptos y reglas.

La dialéctica es la forma del entendimiento y tiene por finalidad hacer que la tal facultad no se desvíe. La rectitud y bondad de todas las operaciones del entendimiento especulativo provienen de la ayuda de la dialéctica. Por eso la dialéctica es también forma de todas las ciencias, porque todas le dan la materia que ella ha de informar, disponer y actuar¹³.

La dialéctica es la primera que debe estudiarse, porque aporta los medios para adquirir otras ciencias. La gramática y la retórica en algunas instituciones se aprenden antes que la lógica. Pero esas artes no son propiamente ciencias. Eso lo trata en el *Prólogo* a los *Comentarios a Pedro Hispano*.

de la demostración (ff. 5r, 29v, 62v). Los *Predicamentos* pertenecen a la lógica y a la metafísica, pero bajo distinto aspecto. Para la lógica «praedicamentum est ordinatio praedicabilium secundum praedicationem et subiectionem» (f. 29v).

Mercado comenta extensamente tanto el libro de los *Predicables* (ff. 1r-29r) como el de los *Predicamentos* (ff. 29v-62r).

La segunda operación, *compositio et divisio*, se dirige y ordena en el *De Interpretatione* de Aristóteles. No trata el tema, porque lo ha explicado con mucha extensión en los *Comentarios a Pedro Hispano*, libros II-IV (f. 62v).

La tercera operación, la *ratiocinatio*, se ordena en los demás tratados del *Organon*. Omite la explicación del silogismo y de los *Primeros Analíticos*, porque también han sido tratados suficientemente en *Súmulas*, lib. V (f. 62v). Comenta, en cambio, los *Posteriores*, pero sólo los nueve primeros capítulos. Llevan una extensa introducción sobre la demostración. También hay algunas alusiones a los *Tópicos* y además en toda la obra suele enumerar con cuidado los *loci arguendi*. Por eso distingue dos tipos de proposiciones: «altera dialectica, altera demonstrativa... Dialecticus non tractat necessario de necessariis, quia plerumque in probabilibus versatur quae possunt et falsa et vera esse» (f. 68v)¹⁴.

c) Las *Súmulas* como introducción a la lógica aristotélica

Como todos, Tomás Mercado está preocupado por la reforma de las *Súmulas*. En los *Comentarios In Logicam Maenam* señala en el *Prólogo*

y del trabajo decidí no sólo no seguir las opiniones (que más propiamente debían llamarse errores) cuyo número no es pequeño, sino ni siquiera refutarlas». No obstante, algo más adelante dice que es muy útil conocer los paralogismos para evitarlos como el médico debe conocer las hierbas saludables para suministrarlas al enfermo y las mortíferas para prevenirlas (Mercado, 1986, 34-42, 49).

Las *Súmulas* o *Lógica parva* y la *Lógica Magna* son el mismo saber. Por eso las *Súmulas* deben tener una misión puramente introductoria a la lógica de Aristóteles. «Por lo cual es gran engaño enseñar en las *Súmulas* todo modo exacto de saber o exigir que se enseñe todo» (Mercado, 1986, 371).

Ese criterio y esa noción de *Súmulas* guían la exposición de Mercado que se presenta como un comentario al texto de Pedro Hispano, pero es completamente independiente, dividiendo su obra en cinco libros ordenados de este modo: I. *De los términos y sus divisiones*, en siete caps. II. *De la enunciación*, en 10 caps., donde trata también los modos de saber y las propiedades lógicas de los términos. III. *Oposición, equipolencia, conversión y modales*, en 4 caps. IV. *Hipotéticas y exponibles*, 7 caps. V. *Del silogismo*, 6 caps.

Al lado de estas *Súmulas*, formando parte de ellas va el *Opusculum argumentorum selectorum* (ff. 1r-38v), que es un verdadero tomo, ampliando y discutiendo los temas de los dos primeros libros.

En el primer libro estudia la significación, el término y sus principales divisiones. Le interesa especialmente la división de términos en primera y segunda intención. En el *Opusculum* vuelve especialmente sobre el lenguaje mental, recriminando a los sumulistas (ff. 9v-10r).

En el libro segundo trata los modos de saber, centro de la lógica para Mercado. La definición y división se estudian en orden a la proposición, destacando especialmente los lugares argumentativos en cada una. Explica la argumentación y vuelve sobre el tema al tratar de la hipotética en el lib. IV y del silogismo en el lib. V. Puede decirse que los temas *De consequentiis* quedan tratados de manera completa en esos pasajes (Mercado, 1986, 124-7, 137-43, 295-310; cf. Redmond y Beuchot, 1988, 111-3).

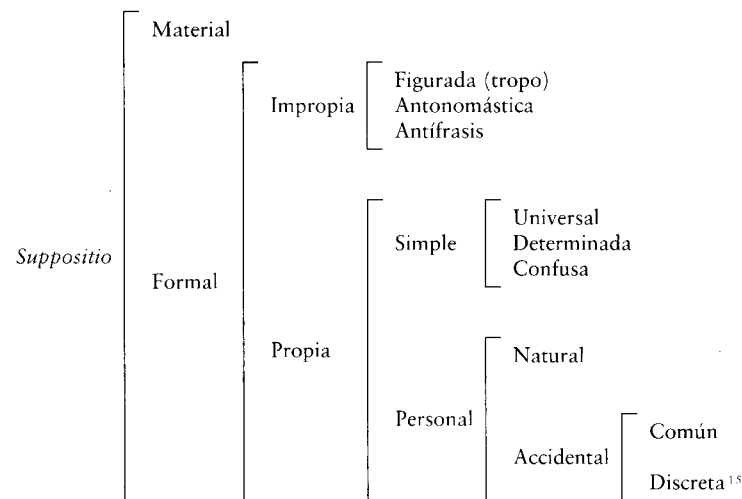
Al tratar las divisiones de la proposición, tiene un recuerdo para los enunciados reflexivos. Añade que los omite por ser pocos y de escasa utilidad, aunque hace esta interesante observación: «las reglas de las *Súmulas* deben entenderse como excluyendo o exceptuando a las insolubles o reflejas» (pp. 147-48). Es lo que conserva del famoso tratado *De insolubilibus*.

La cantidad de la proposición «se toma según el sujeto, que es como la materia y el cuerpo, y su predicado es la forma. Y en todas las cosas naturales detectamos el aumento o disminución por el cuerpo, no por el alma» (p. 161). Esto recuerda una doctrina de santo Tomás, que también recoge Soto, acerca de la naturaleza de la proposición. La cantidad sólo se pone por razón del sujeto, que es a modo de materia. Esto equivale a declarar ilícita la cuantificación del predicado. No obstante; Mer-

cado al tratar del silogismo habla de proposiciones como *el hombre es todo animal, todo hombre es todo animal*. Pero las califica de proposiciones desacostumbradas y bárbaras (Mercado, 1986, 161- 394, 408; Redmond, 1981, 27-37; Redmond y Beuchot, 1988, 125-49).

Sigue el conflictivo tema de las propiedades lógicas de los términos y estudia la suposición, ampliación, restricción y alienación que ayudan a explicar las funciones y oficios del término dentro de la proposición. Añade «me afanaré para que la enseñemos tan claramente cuanto hasta ahora ha sido tratada confusa y difusamente» (p. 167).

La suposición es la acepción de un término en lugar de alguna cosa y la trata con amplitud, tanto la absoluta como la de los relativos. Las divisiones de la suposición absoluta pueden resumirse en el siguiente cuadro:



La ampliación es la extensión de la suposición de un término, su inversa es la restricción. Estudia las reglas de cada una y los modos de argumentar basados en ellas. La alienación es la desviación de una suposición propia de un término a otra que es impropia (p. 186). La *appellatio* la trata en los enunciados reduplicativos (pp. 346ss). Termina el libro II con un capítulo sobre la inducción como ascenso, que es una especie de argumentación (pp. 202-12). En el *Opusculum argumentorum* vuelve sobre la ampliación y refuta seis *loci arguendi* fundados en ella y también profundiza el tema del *ascensus-descensus* (ff. 33v-36r).

15. Mercado, 1986, 167-86; Redmond y Beuchot, 1988, 150-9. La suposición *natural* regula la atribución de predicados necesarios y la accidental la de los contingentes. La *suposición común* se divide ulteriormente en: universal, determinada y confusa. Las dos primeras permiten, respectivamente, *ascensus-descensus* copulativo y disyuntivo. La confusa no permite *ascensus-descensus*.

El libro III estudia las propiedades relativas de la proposición que ayudan para juzgar la verdad de cualquier enunciado y para precisar una argumentación (pp. 214-15). Después de la oposición de proposiciones, estudia la de los términos, que no debe colocarse en el libro I, como hacen muchos, porque presupone el conocimiento de la oposición de proposiciones. Es un tema que le interesa, porque vuelve sobre él en el *Opusculum argumentorum* (f. 18v).

La doctrina de la conversión de proposiciones solamente es útil en algunos enunciados de presente, de cópula de simple inherencia y de extremos simples. Admite la conversión simple y la imperfecta. De la llamada conversión por *contraposición* dice: «la hemos quitado del texto y la hemos desechado de nuestro comentario... no es de ninguna utilidad ni uso... es de máxima oscuridad» (pp. 254-60).

Termina este libro con la exposición de la proposición modal, admitiendo los cuatro modos y la distinción en modal *divisa et composita*. Estudia su cantidad, cualidad, equipolencia, oposición, conversión, etc. Es todo un tratado con los famosos rótulos sobre oposición y equipolencia (Redmond y Beuchot, 1988, 167-92).

Sigue el libro IV sobre los enunciados hipotéticos y exponibles. La primera parte es la lógica de la *consequentia* y la de las proposiciones al modo estoico. La condicional es al mismo tiempo proposición y *consecuencia*, en ella coinciden la verdad de la proposición y la validez de la *consecuencia* (p. 301). De cada una de las condicionales dimanan útiles lugares argumentativos como el *modus ponens* y el *modus tollens*. Recuerda también famosas reglas: de lo verdadero solamente se sigue lo verdadero, lo falso solamente se sigue de lo falso, lo contingente no puede seguirse de lo necesario, lo necesario solamente se infiere de lo necesario, lo imposible se deriva de lo imposible, etc. «No filosofan correctamente los que opinan que de una proposición imposible se sigue cualquiera, a saber, cualquier verdadera, cualquier imposible, cualquier necesaria» (p. 311). El fundamento de esa posición es falaz, ya que no hay relación alguna entre antecedente y consiguiente. El antecedente sólo conduce a asentir a lo que está conectado con él (Redmond y Beuchot, 1988, 193-206; Mercado, 1986, 315-27).

Sigue el conflictivo tratado de los exponibles. «Hasta ahora —dice— en la escuela de los dialécticos se busca enseñar esta materia con estilo oscuro e infectado de mil sofismas. Nos abstendremos deliberadamente de la recitación y confutación de muchísimas opiniones» (p. 330). Los enunciados de *incipit*, *desinit* y *differt* han sido relegados «de la presente especulación, en cuanto que siempre les he juzgado como ajenos a este lugar». Lo había prometido ya desde el *Prólogo*. En cambio, estudia brevemente las oraciones de comparativo y superlativo (Mercado, 1986, 40-1, 366, 367; Redmond y Beuchot, 1988, 206-15).

En el libro último estudia el tema de la silogística a partir de la teoría general de la argumentación. Explica el silogismo en su estructura, en sus elementos y en su fuerza. Solamente estudia tres figuras sin mencio-

nar la cuarta, pero analiza los modos directos e indirectos de la primera figura. Hay que tener en cuenta, para el número de modos, que «el que infiere la subalternante infiere igualmente en el mismo número la subalternada, así ocurrirá igualmente en las convertentes» que infieren la conversa. Terminada cada figura en sus modos, reglas generales y particulares, estudia los principios en que se funda el silogismo, como la identidad comparada, el *dictum de omni et nullo*, con la doctrina de la reducción de todos los modos a la primera figura. Es la *resolutio prioristica*.

Mercado habla del famoso tema de la *inventio medii* y del *pons asinorum*. Considera que «las reglas y su explicación son completamente inútiles para los dialécticos de las *Súmulas*», porque suponen temas que no se han estudiado, «presuponen el conocimiento de los predicamentos y la noticia de los predicables» (p. 410). Sigue una discusión muy interesante acerca de la relación entre silogismo y consecuencia formal con las condiciones para evitar inferencias viciosas. Termina estudiando el silogismo expositivo, atendiendo especialmente a algunas dificultades derivadas de un término medio singular o restringido por un pronombre (Redmond y Beuchot, 1988, 217-40).

En Mercado puede verse gran parte de la problemática de la lógica del tiempo, lo que suprime, lo que recorta, lo que considera fuera de lugar, lo que le parece sofistería vana y lo que conserva. No expone el tema de la lógica inventiva ni comenta los *Topica*, a pesar de la moda. Siempre está preocupado por la pedagogía y provecho de los alumnos.

3. *La lógica en la Introdutio de Toledo, S.J. (México, 1578)*

a) Toledo en México

El cordobés Francisco de Toledo (1532-1596) perfecciona estudios en Salamanca y en mayo de 1557 le dan una cátedra cursatoria de artes que desempeña hasta junio de 1558 en que se hace jesuita. En el curso de 1559-1560 enseña *Súmulas* y *Lógica* en el colegio romano de la Compañía. Para sus alumnos imprime la *Introdutio in Dialecticam Aristotelis* (Roma, 1560), más tarde los Comentarios *In Logicam Magnam Aristotelis* (Roma, 1572) y poco después los tomos de *Física*. Tales obras son adoptadas como texto muy pronto. En 1575 el provincial jesuita de Castilla escribe al general Everardo Mercurian recomendando que a Toledo «le siguiesen universalmente los lectores y oyentes de la Compañía», lo que manda más tarde C. Acuaviva. A fines de marzo de 1576, E. Mercurian decía al provincial de Nueva España: «en los estudios de letras humanas deseo mucho que se guarde el orden, cuanto se pudiere, que aquí en Roma se tiene» (Gómez Hellín, 1940, 7-18; Solana, 1941, III, 318; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 552; Zubillaga, 1954, 73ss).

Los jesuitas imprimen en México la *Introdutio in Aristotelis Dialecticam* (Antonio Ricardo, México, 1578) y, como dice la licencia de impresión, sale a luz por indicación del provincial de la Compañía. Toledo

tuvo también influjo en México a través del padre Antonio Arias (1564-1603), que comenta sus obras, enseña en el colegio jesuita y, según algunos, también en la universidad. Compendió especialmente las obras de filosofía natural, conservadas manuscritas en la Biblioteca Nacional de México¹⁶.

En los preliminares a la edición mexicana de la *Introductio* se insiste en que era una obra que necesitaban los estudiantes. Estuvo de texto y por eso vamos a resumir algunas doctrinas en orden a esa obra.

b) Breve síntesis de algunas doctrinas lógicas de Toledo

La lógica o dialéctica se define: «ratio disserendi, id est ars qua verum a falso discernere docemur». La lógica debe estudiarse en primer lugar, porque es el órgano y el modo de saber de todas las disciplinas. Su misión es enseñar a definir, dividir y argumentar. La lógica se divide en dos grandes partes: 1) inventiva, *ars inveniendi*, que se corresponde con la doctrina aristotélica de los *Topica*; 2) judicativa, *ars iudicandi*, que se corresponde con los *Analíticos*. Es decir, esas dos partes responden a la opinión y a la ciencia demostrada. «Logica maxime in hae utraque parte versatur, nempe in demonstratione et topica, quae dialectica peculiariter dici solet» (Toledo, 1589, 3, 277).

La lógica *docens* es ciencia en sentido estricto, en cambio la *utens* no lo es. En lógica todo se estudia bajo la razón formal de ente de razón o del modo de saber, que son lo mismo. Después de estudiar las diferentes opiniones, determina así el objeto de la lógica: «ens rationis logicum, id est quod consequitur ad operationem intellectus, quatenus intellectus intelligit, est formale subiectum Logicae». Podría llamarse ente lógico de razón, *modus sciendi, modus intelligendi*. La finalidad de la dialéctica es mostrar el método de alcanzar el conocimiento perfecto de las cosas, que se obtiene por los modos de saber. Por ello el lógico tiene esta misión: «officium ergo ipsius est definire, dividere et argumentare» (Toledo, 1589, 6, 9-18; Risse, I, 382-5).

La lógica y sus tratados se ordenan según las tres operaciones de la razón, la división *celebris et recepta*, que recuerda Santo Tomás al principio de su comentario al *Peri Hermeneias*. Pero, añade el renacentista Toledo, en cada una de esas tres partes hay el aspecto inventivo y judicativo. «In singulis autem horum est *inventio et iudicium*. Nam et docemur invenire genera et differentias (ex quibus definitio) et de inventis iudicare. Similiter in propositione et syllogismo» (Toledo, 1589, 19)¹⁷.

16. Cf. Lohr, 1988, 19. *Introductio in Dialecticam Aristotelis* per magistrum Franciscum Toleum, sacerdotem Societatis Iesu ac Philosophiae in Romano Societatis Collegio professore (Mexici, in Collegio Sanctorum Petri et Pauli, apud Antonium Ricardum 1578). Es la portada.

17. Nótese esta afirmación: «cognoscere non possumus nisi *inveniendo et iudicando*» (Toledo, 1589, 6); M. Solana, 1941, III, 321-2, resume los *Comentarios a la Lógica de Aristóteles*. En otros pasajes parece llamar lógica inventiva solamente a los *Topica*, como en la p. 280: «ex hoc apparet inventionem probabilium logicam esse ac ob id liber *Topicorum* inventivus dicitur; non sic de necessario in quo solum logicus iudicio utitur. Et hoc est admodum memoriae mandandum». Cf. Risse, 1964, 382-5.

c) Las *Súmulas* como *Introductio* a la lógica de Aristóteles

En las palabras preliminares al lector defiende Toledo la necesidad y utilidad de las *Súmulas*. No se deben escuchar las voces de los que las consideran *Sophistarum commenta*, como decían muchos renacentistas. La lógica del Estagirita es imposible de entender «nisi ab iis qui rem velut in *Summa* iam perceperint». Aduce su experiencia en la docencia romana y la de las mejores Universidades, que consideran necesarias unas lecciones introductorias que han de ser breves y tomadas de los mejores autores griegos, latinos y árabes¹⁸.

Toledo divide el material de la *Introductio* en 5 libros. Comienza por los *modi sciendi* con las formas de argumentar fundadas en la definición, división y argumentación. Ésta es el principal instrumento de la dialéctica y sobre ella vuelve en el libro IV (ff. 19r-20v).

Sorprende especialmente el cap. IX que explica el *disputandi modus observandus* (ff. 21r-23r), donde da reglas generales y especiales para el que argumenta y el que responde, explicando la actitud y lenguaje que se debe emplear. Es un verdadero tratado del denostado *De obligationibus*.

Explicados los modos de saber, dedica los caps. X-XV a la exposición de las principales divisiones de los términos, conservando elementos que otros consideran sofistería, como los términos mentales y los no-significativos. Explica luego la proposición y sus propiedades absolutas, tanto en la categórica como en las hipotéticas.

En el libro II comenta las propiedades lógicas de los términos, recordando la *suppositio, ampliatio, restrictio, status, alienatio, diminutio y appellatio*.

A la principal, la suposición, le dedica los fols. 45v-56r, en siete capítulos. Propone esta definición: «suppositio est usus termini pro se vel pro suo significato». La primera gran división es en *materialis y formalis*. La material, *usus termini pro se*, la subdivide en *intrínseca*, que conviene también a los términos no significativos como *homo est sonus*, y *extrínseca*, que se da solamente en las palabras significativas, como *hombre es un nombre*. La suposición formal propia se subdivide en simple y personal y ésta en discreta y común. La común en accidental y natural. Estas dos se subdividen en distributiva, determinada, confusa y copulada según sea posible el *ascensus-descensus*, que también es cuádruple: copulativo, disyuntivo, disyunto y copulado.

Se detiene especialmente en la ampliación, la extensión de la suposición. Puede ser sólo en orden al tiempo, en orden al tiempo y a los supuestos, en orden al tiempo y a la forma. La primera conviene a los términos singulares, la segunda a los comunes y la tercera a los connotativos. Dis-

18. La experiencia demuestra la necesidad y utilidad de comenzar por *Dialecticae rudia quaedam elementa*: «quam consuetudinem nisi experientia certissima, rerum magistra, compertum fuisset, optimam esse et utilissimam, nunquam tam diu, tam omnium doctorum consensu, tam frequentes ac nobiles Academiae retinissent», al principio. Todas las citas se hacen por la edición mexicana de 1578.

tingue cinco diferencias temporales, como los lógicos prerrenacentistas: presente, pasado, futuro, posible e imaginario. Enumera reglas para distinguir cada propiedad, que son importantes para conocer la verdad de las proposiciones, para la doctrina de la conversión y para la corrección de los argumentos. Tales propiedades se dan solamente en el término dentro de la proposición (ff. 56r-65v).

Termina este libro con el estudio de la oposición, equipolencia y conversión de proposiciones, sus leyes y reglas correspondientes (ff. 66r-74v)¹⁹.

El libro III comienza con el tema de la modalidad en siete capítulos. Admite solamente tres modos: necesario, imposible y contingente, que iguala al posible. Distingue la modal en *composita et divisa*, su cualidad y cantidad, explicando también las propiedades relativas: oposición, equipolencia, conversión.

En los caps. 8-13 comenta el *De exponibilibus*, deteniéndose en las exclusivas, exceptivas, reduplicativas, comparativas y superlativas. Hay un capítulo dedicado a los exponibles con *differt, aliud, diversum, incipit-desinit*, donde distingue el aspecto físico y el dialéctico (f. 99r).

Nos interesa especialmente el libro IV, *De argumentatione*, ampliando un tema que había esbozado en los caps. 7 y 8 del lib. I. Conserva muchas de las doctrinas del *De consequentiis*. Ésta era una definición fundamental: «est igitur argumentatio, quae consequentia dici solet, oratio in qua unum ex alio inferri denotatur» (f. 100r), con sus tres elementos: antecedente, consiguiente y la conjunción ilativa entre ambos. La división principal de la *consequentia bona* es en material y formal. La *material* es correcta en virtud de la conexión de las cosas, como en *Petrus est homo, ergo Petrus est substantia*. La *formal* atiende sólo a la forma y se aplica a toda materia y proposición que tenga la misma disposición.

Toledo enumera seis reglas de la consecuencia correcta y seis principios en los que se funda cada regla. El primer principio es éste: *ex vero non sequitur nisi solum verum*, es decir, en una consecuencia correcta si el antecedente es verdadero también lo es el consiguiente. De ese principio se deriva una regla que tiene varias formulaciones. Una de ellas es: *ex possibili vero vel contingenti numquam sequitur impossibile*.

El segundo principio es: *falsum non sequitur nisi ex falso*. En él se fundan reglas como ésta: si el consiguiente es falso, entonces el antecedente será falso. Y en la modalidad ésta: si el consiguiente es imposible también el antecedente será imposible.

El tercer principio es *ex falso potest sequi verum vel falsum* y el cuarto *verum infertur ex vero vel falso*. Hay reglas correspondientes y derivadas de ellos.

Después de enumerar las reglas termina: «hae sunt regulae pro consequentia bona observandae» (f. 104r).

Terminada esa consideración general de la *consequentia* y sus reglas, expone el silogismo llamado categórico, sus tres figuras con los modos indirectos de la primera figura, reglas y modos de las figuras, reducción

19. Solana (1941, III, 320-1) expone con cierta detención la restricción y alienación.

de los modos imperfectos a los perfectos, el *ars inveniendi medium*, el silogismo de exposición, el silogismo con términos oblicuos, con proposiciones modales e hipotéticas (condicionales, copulativas y disyuntivas), sus modos y figuras.

Termina el libro IV tratando brevemente de otros tipos de argumentación. Recuerda que los retóricos utilizan especialmente el entimema y el ejemplo, mientras que el lógico emplea más el silogismo y la inducción (f. 133v).

Finalmente el último libro desarrolla el tema de los lugares y las falacias con bastante extensión. Define y enumera los lugares internos, externos y medios. Termina con esta observación: «hi sunt praecipui loci quos adolescentes exercere erit utile ante Aristotelis copiosam doctrinam» (f. 158r). Es la lógica de la disputa y de lo probable. Concluye tratando de las falacias y razonamiento sofístico. No dispongo de espacio para detenerme en materias tan interesantes. Salamanca y Roma están detrás de la exposición de Toledo, que defiende seriamente la distinción entre *Súmulas y Lógica*, conserva parte de la doctrina de los tratados *De obligationibus, De consequentiis*, suprime por completo el *De insolubilibus*, sin omitir ninguno de los otros temas también criticados por los humanistas.

4. La lógica en los escritos de Antonio Rubio, S.J. (1548-1615)

a) Naturaleza y división de la lógica

Al hablar de los jesuitas en Nueva España hemos mencionado al padre Antonio Rubio, que entra en la Compañía en 1569, cuando cursaba en la Complutense, donde termina filosofía y teología. En 1576 fue enviado a México y se gradúa en artes y teología en su universidad (1594). Rubio es el auténtico fundador de los estudios filosóficos en los jesuitas de México, comenzando en el curso 1577-1578 y continuando durante veinte años con singular competencia. Es en ese tiempo cuando comienza su proyecto de escribir un *Curso filosófico*. En 1598 se dice «el P. Rubio tiene en buenos términos su curso de Artes». A fines de siglo le nombran procurador en Roma y por 1602 vuelve a España y es nombrado profesor de filosofía en la universidad de Alcalá, donde termina la redacción de su *Curso* y dirige la impresión en cinco volúmenes, compuesto como comentario a las obras del Estagirita.

Nos interesa en este momento su obra lógica, de la que tenemos dos redacciones. La primera edición es de Alcalá (1603) y tuvo más de media docena de ediciones en la inicial redacción *Commentaria in Universam Aristotelis Dialecticam magnam et parvam una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate circa utramque agitari solitis* (Alcalá, 1610), es la impresión que utilizaré. La otra versión es una redacción abreviada, que en varias ediciones se llama *Logica Mexicana, hoc est Commentarii breviores et maxime perspicui in Universam Aristotelis Dialecticam una cum dubiis et quaestionibus* (Lyon, 1620), la que voy a utilizar, aunque la pri-

mera edición parece ser de Valencia, 1606. Es sabido cómo el profesorado de Alcalá y el rey la ponen de texto (Redmond y Beuchot, 1988, 243-71; Redmond, 1982a, 309-30; Egaña, 1966, 555; Quiles, 1951, 7-46; Lohr, 1988, 396; Solana, 1941, III, 567-8).

La obra de Rubio fue importante en Europa y nos ayuda a entender en México las materias que se enseñaban en el colegio jesuita y también en la universidad. Según algunos ha sido también profesor en la universidad y al menos fue alumno.

La primera novedad que ofrece es que no escribe de *Súmulas* por separado, sino que comenta conjuntamente la *Logica Magna* y la *Parva*, como si ambas fuesen aristotélicas. Pero alude a la enseñanza sumulista al disculparse de abreviar el tema de la oposición de proposiciones modales y el de las falacias, alegando que se explican con extensión en *Súmulas* (pp. 432, 566, ed. 1610).

Comienza con las *Cuestiones proemiales*. La lógica es lo primero que debe estudiarse, porque es el *modus sciendi* y sin ella no se pueden conocer las demás ciencias (p. 4). Es una verdadera ciencia en sentido aristotélico de producir un conocimiento cierto y demostrado, como opinaron entre otros Soto, Fonseca y Toledo. Refuta a Cardillo y a los que opinan que la lógica no es una parte de la filosofía ni tiene objeto determinado (p. 26) (Cardillo, 1577, f. 7r; Muñoz, 1971, 534-5).

En efecto, la materia remota de la lógica es general, pero tiene una materia próxima propia que la distingue de los demás saberes. Su objeto próximo, son las operaciones de la razón a las que dirige y ordena.

La noción de ciencia se aplica a todas las partes de la lógica, incluida la *Topica* y la lógica inventiva. En esta parte la lógica y la retórica enseñan a encontrar los lugares para construir argumentos probables. La dialéctica, además de descubrir los lugares, los prueba por verdadera demostración, lo que no hace la retórica²⁰.

La lógica como *docens* y como *utens* es el mismo hábito que debe considerarse como un todo y esa distinción se aplica a todas las partes de la lógica. En contra de Toledo, Fonseca y otros, afirma que la lógica es simultáneamente práctica y especulativa de manera *eminenter et formaliter*, citando en su favor a G. Vázquez y a Suárez. En efecto, la lógica es la puerta para entrar en todos los saberes, es el órgano, el instrumento y el modo de saber de todas las ciencias, tanto especulativas como prácticas. Luego debe contener las condiciones de lo práctico y especulativo al mismo tiempo. La lógica es verdaderamente práctica, porque trata de las operaciones del entendimiento, las ordena y las dirige a un fin. Es también realmente especulativa, porque el *modus sciendi* y el ente de razón, que son su objeto, son algo especulativo con propiedades que la

20. «Officium dialectici est probabiliter disserere, non quomodocumque, sed docendo per veram demonstrationem ex quibus sit constituendus syllogismus probabilis et quod probabilem solum generet assensum. Et hoc est esse veram scientiam. Nihil autem horum Rhetorica facit et propterea scientia non est» (pp. 4-5).

lógica demuestra y resuelve en los primeros principios. La lógica por su universalidad contiene ambos modos de proceder, el práctico y el especulativo, y sirve para introducirnos en ambos²¹.

El objeto de la lógica es el ente de razón o los modos de saber. Pero el ente de razón con fundamento, entendido como una *relatio rationis*, se puede considerar: a) *secundum se* en abstracto, como una forma en sí misma sin atender al sujeto al que se le atribuye, como si analizamos la blancura sin atender al cuerpo en que está inherente; bajo este aspecto el ente de razón debe estudiarse en metafísica; b) *ut est denominatio naturae cui attribuitur*, como sucede con la denominación de género, especie, predicado, sujeto; bajo este segundo aspecto es el objeto de la lógica. El objeto de la lógica no son las operaciones de la razón, las operaciones reales en sí mismas, sino las operaciones en cuanto dirigibles, para que se realicen de manera correcta, obteniendo buenas definiciones, proposiciones y argumentaciones.

Entes de razón con fundamento sólo los puede hacer el entendimiento humano, mediante cada una de sus tres operaciones. Rubio desarrolla todo un tratado acerca del ente de razón (pp. 67-87, ed. 1620). Llega a proponer un predicamento propio para los entes de razón, como pedían Ciruelo y otros²².

Todos dividen la lógica según las tres operaciones del entendimiento y todos entienden el *Organon* de Aristóteles en relación a esas mismas operaciones, como ya sabemos. Hemos dicho que en el Renacimiento se utilizaba además otra división de nuestra disciplina, en inventiva y judicativa. La parte judicativa se contiene principalmente en los *Analíticos Posteriores*, porque enseña la manera de juzgar de la verdad de las proposiciones y de la corrección de los razonamientos. La parte *Topica* se llama inventiva, porque estudia los lugares de la argumentación probable. Pero en todas las partes de la lógica se pueden distinguir de alguna manera el aspecto inventivo y el judicativo²³.

21. «Dialectica... propter universalitatem, quia modus sciendi est respectu omnium scientiarum et modum sciendi tribuit practicis atque speculativis et ideo necesse est utrumque modum continere, *eminenter* quidem... et etiam *formaliter*, quia *formaliter* continet utrumque modum proedendi, resolutorium et compositorium, et ad utrumque finem dirigendi operationes intellectus et speculandi naturam modi sciendi ordinatur» (pp. 17-21, ed. 1610).

22. «Ens rationis consideratum in abstracto non pertinet ad logicam sed ad metaphysicam, tamquam deficiens a perfectione entis realis...; sed passiones qua ens rationis habet ut applicatum naturis aut ut eas denominans in logica probantur et hoc sufficit ut sit obiectum eius», pp. 25-7. «Materia considerata a logica formaliter, ut ab ipsa consideratur, est ens rationis tributum ab intellectu rebus significatis per voces et conceptus» (pp. 22-4). Cf. V. Muñoz Delgado, *La lógica en la obra de Pedro Ciruelo*, pp. 33-43, ed. 1610; Risse, 1964, I, 399-402; Redmond y Beuchot, 1988, 273-309, para una exposición más extensa de las cuestiones proemiales.

23. «Iuxta triplicem operationem intellectus dirigendam dividitur haec scientia ab omnibus» (p. 454). «Quaelibet pars Dialecticae habet aliquid inventionis et aliquid iudicii. Sed iudicare, quasi per antonomasiam, convenit huic operi Posterioristico, coeteris vero per participationem eius. Et invenire loca argumentorum probabilium eodem modo convenit parti Topicae et coeteris ex eius participatione. Ideo pars Posterioristica vocatur iudicativa, Topica vero inventiva, quia ab eo quod principale est vel principalius convenit sumitur appellatio» (p. 460, ed. 1610).

b) Comentarios a los tratados de la Lógica Magna

En orden a la primera operación del entendimiento estudia y comenta los *Predicables* y *Predicamentos*. Comienza con los universales y los famosos temas del prólogo de Porfirio explicando nueve cuestiones, en las que no podemos detenernos. Rubio adopta el realismo moderado y concede poca importancia al nominalismo. Es muy notable la energía con que defiende que nuestra inteligencia conoce primero el singular, aún el singular material y que de él sale el universal, en posición muy cercana a Suárez (Rubio, 1933, 31-67, ed. 1620; 28-59, ed. 1610; Quiles, 1951, 20-3; Risse, 1964, 400).

Después de las cuestiones generales acerca de los universales, incluye el ya mencionado *Tratado del ente de razón* y un *Tractatus de modo quo praedicationes fiunt in concretis et abstractis primarum et secundarum intentionum* (pp. 80-87). Le sirven como introducción a la explicación de cada uno de los cinco predicables.

Expone extensamente las *Categorías* de Aristóteles (pp. 183-460, ed. 1620). Después de comentar el primer capítulo, inserta un *Tractatus de nominum analogia* (pp. 162-200, ed. 1610). En él niega la unidad tanto formal como objetiva del concepto de ser. El ente no es unívoco, sino múltiple. Es análogo con analogía de atribución, en coincidencia con Suárez, en orden a Dios y a las criaturas y también lo es la misma noción de accidente. Cita a Suárez, Vázquez, y Fonseca²⁴.

Signe luego la exposición del texto aristotélico por la traducción de Boecio. La segunda operación de la razón y la segunda parte de la Lógica explica los temas del *De Interpretatione* del Estagirita (pp. 461-517, ed. 1620). Deben estudiarse después de los *Predicamentos* y antes de los *Primeros Analíticos*.

El *De Interpretatione* trata de la proposición en general y no sólo de las categóricas, como pensaba santo Tomás. Esto indica que unían a esa obra aristotélica la aportación estoica y la posterior sobre los enunciados hipotéticos. Pero la división de la proposición en simple y compuesta es análoga. El enunciado mental es un compuesto de conceptos y cualidades simples. Trata luego el nombre, el verbo, la oposición. Termina el primer libro con el tema de los futuros contingentes, rechazando todo concurso previo y admitiendo sólo el simultáneo, como los autores de la Compañía. Esos enunciados tienen verdad-falsedad determinada, pero contingente. En el segundo libro estudia solamente los enunciados modales y su oposición, resumiendo mucho (Rubio, 1933, 388, 420, ed. 1610; 511, ed. 1620; Quiles, 1951, 39).

Los *Primeros Analíticos* inician la tercera parte de la Dialéctica y la tercera operación del entendimiento. Su objeto y finalidad es obtener silogismos perfectos. Se dividen en dos partes: la primera estudia el silogismo

en su materia próxima (las proposiciones) y remota (los términos), la conversión de proposiciones, las figuras y los modos; la segunda parte trata de las propiedades y poderes del silogismo.

Recuerda la atribución a Galeno de la cuarta figura. Rubio piensa que es contraria al pensamiento de Aristóteles, es antinatural y contra la naturaleza de la proposición (p. 434, ed. 1610)²⁵.

Los *Segundos Analíticos* tratan de la demostración y del silogismo demostrativo. Es el tema de mayor perfección y a él se ordenan las dos partes primeras de la lógica. Cardillo de Villalpando, que estaba muy de moda en Alcalá, sostenía que los *Primeros* y *Segundos Analíticos* son dos partes de una misma obra. Rubio refuta esa opinión y piensa que son dos obras distintas con mejor acierto. Los *Posteriora* se han de colocar después de los *Priora* y antes de *Topica*. Los *Segundos Analíticos* son la *parte judicativa* por excelencia. Rubio toma muy en serio la explicación de esta obra y las ocho cuestiones que propone, a propósito del cap. 1, constituyen un verdadero tomo acerca de la demostración. Llamen la atención los tratados que inserta para profundizar en la naturaleza de la ciencia: *Tractatus de subalternatione scientiarum* (pp. 519-28), *Tractatus de habitu principiorum* (pp. 531-37), *Tractatus de habitu scientiae* (pp. 538-45), *Tractatus de opinione et fide humana habitu scientiae* (pp. 538-45), *Tractatus de opinione et fide humana* (pp. 545-52; 455-6, 460, ed. 1610; Muñoz, 1971, 542; Cardillo, 1571, f. 5r).

Los *Tópicos* deben estudiarse inmediatamente después de los *Segundos Analíticos* porque, entre los diferentes tipos de silogismos, el dialéctico es el más perfecto después del demostrativo (p. 554, ed. 1610). Aristóteles, en los ocho libros de los *Tópicos*, enseña el método de la disputa acerca de cualquier tema y el silogismo dialéctico es el principal instrumento para ello. En esa obra se explica la naturaleza y las partes del silogismo dialéctico y después los *loci* de los que se pueden sacar argumentos probables (p. 553).

Los problemas o cuestiones acerca de cualquier tema son cuatro en la mente del Estagirita: definición, género, propio y accidente (lib. I, cap. 4). No hay ni una más ni una menos, mas en la definición se comprende la diferencia específica. Rubio critica severamente a Rodolfo Agrícola, que en *De Inventione Dialectica*, lib. I, cap. 3, opina que hay más de cuatro problemas. «Vera solutio ex doctrina eiusdem Aristotelis», replica Rubio (p. 556). Siempre repugna que dos contradictorias sean simultáneamente verdaderas, pero no repugna que sean probables al mismo tiempo; pero de la probabilidad de un enunciado no se sigue la de su contradictoria. El silogismo probable puede tener una o dos premisas probables.

El silogismo probable o dialéctico y el demostrativo se pueden comparar en el modo y figura y en ambas cosas pueden convenir; pero se

24. «Non datur analogia proportionalitatis, nec ens tale vocari debet, sed analogum attributionis, quia sola attributio vera analogia reputanda est» (pp. 188-90, ed. 1610; Quiles, 1951, 18-20).

25. «Communis consensus totius scholae tres tantum figuras ponit cum Aristotele. Et ita nobis sciendum est» (p. 488, ed. 1610).

distinguen siempre en el modo de concluir, porque el demostrativo concluye por un medio necesario y el dialéctico por un medio probable. Se diferencian pues, en la forma de concluir y en la materia (p. 560).

A los *Topica* también aplica Rubio la distinción entre *docens* y *utens*. El *usus locorum* pertenece a cualquier disciplina; pero su explicación pertenece sólo a la dialéctica.

Rubio clasifica los *loci* en *intrínsecos*, de los que cuenta nueve, y *extrínsecos*, que llegan hasta once. No menciona los lugares *medios*, como hacen casi todos.

Rubio también expone los *Elencos* (pp. 566-68, ed. 1610), procurando abreviar mucho. Enumera los lugares que dan origen a falacias, la naturaleza y división del silogismo sofístico, las finalidades o metas del sofista, examinando brevemente las falacias *in dictione* y *extra dictionem*.

CONCLUSION GENERAL:

LA LOGICA EN IBEROAMERICA EN EL SIGLO XVI

Hemos visto las instituciones para el estudio de las artes y filosofía, atendiendo especialmente a las dos universidades de Lima y México. También hemos recordado algunos textos impresos y manuscritos de profesores de lógica. Finalmente, hemos analizado con brevedad algunas obras dedicadas a la exposición de los temas de *Lógica* y *Súmulas*. Pienso que podemos resumir en los siguientes puntos nuestra posición.

1. Se enseña *Lógica* y *Súmulas* en los colegios provinciales de los religiosos y en algunos seminarios diocesanos que inician su andadura.

2. Comienzan a organizarse las universidades, especialmente en la Isla Española de Santo Domingo, en Lima y México. Con el tiempo se llega a los tres años de filosofía, como en Europa. Los dos primeros años estaban dedicados a *Súmulas* y *Lógica*.

3. Se admite la distinción y división de la doctrina lógica en *Súmulas* y *Lógica*, únicamente minimizada en el jesuita Antonio Rubio. Pero se intenta abreviar y resumir los temas de *Súmulas*, teniendo en cuenta las críticas renacentistas. El tratado *De insolubilibus* queda suprimido, aunque hay algunas alusiones. En cambio *De obligationibus* y *De consequentiis* pierden su independencia, pero se expone su doctrina absorbida en otros tratados.

4. Siguiendo la moda renacentista casi todos admiten la nueva división de lógica en *inventiva* y *judicativa*. De ahí también la importancia que dan a los *Topica* con la exposición y clasificación de los *loci*. Los *Segundos Analíticos* son también muy comentados y especialmente revalorizados.

5. Exageran la importancia y primacía monárquica del Estagirita en su intención, pero no saben distinguir bien entre elementos aristotélicos y no aristotélicos del acervo doctrinal lógico. Tampoco entienden al Estagirita desde su propia doctrina y sus propios presupuestos.

6. Interpretan al *Organon* desde las tres operaciones de la razón, suponiendo que ese patrimonio ha sido escrito pensando en la ordenación de las operaciones intelectivas. Algunos citan y toman tal clave interpretativa de los prólogos de Tomás de Aquino en sus *Comentarios al Peri Hermeneias* y a los *Analíticos Posteriores*.

7. Todos rechazan la cuarta figura del silogismo como algo antinatural. Tampoco admiten las dos reglas: *Ex impossibili sequitur quodlibet* y *Necessarium sequitur ex quolibet*.

8. Los modos de saber, es decir la definición, división y argumentación, rivalizan con el ente de razón al señalar el objeto de la lógica. Los *modi sciendi* son también muy importantes en Alcalá en la primera mitad del siglo (Muñoz, 1968, 161-218).

9. Es una lógica renacentista en sus inquietudes pedagógicas y didácticas. Pero esas preocupaciones están moderadas por cierta tendencia a resucitar la escolástica de los siglos precedentes en sus grandes autores, sobre todo Tomás de Aquino. La vía nominal pierde la importancia que tuvo en los años anteriores. Es una reforma moderada.

BIBLIOGRAFIA

- Actas (1988), *Actas I Congreso Internacional: los dominicos y el Nuevo Mundo*, Deimos, Madrid.
- Actas (1990), *Actas II Congreso Internacional: Los dominicos y el Nuevo Mundo*, San Esteban, Salamanca.
- Actas (1987), *Actas I Congreso Internacional: los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Deimos, Madrid.
- Actas (1988), *Actas II Congreso Internacional: los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Deimos, Madrid.
- Akkerman, F. y Vanderjagt, A. J. (eds.) (1988), *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485)*, E. J. Brill, Leiden.
- Alegre, F. J. (1956-1960), *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, Roma, 4 vols.
- Álvarez Turienzo, S. (coord.) (1988), *Evangelización de América. Los agustinos*, Caja de Ahorros, Salamanca.
- Ashworth, E. J. (1973), «The doctrine of Exponibilia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries»: *Vivarium* II, 137-67.
- Ashworth, E. J. (1973), The theory of consequence in the Late Fifteenth and early Sixteenth Centuries, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 14, 289-315.
- Bataillon, M. (1930), *Erasmé au Mexique. Deuxième Congrès National de Sciences Historiques*, Alger.
- Beltrán de Heredia, V. (1972-73), *Miscelánea. Colección de artículos sobre historia de la Teología española*, OPE, Salamanca.
- Beuchot, M. (1983), «La lógica formal en las Súmulas de Tomás Mercado»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, 10, 141-156.
- Beuchot, M. (1982), «La semántica en la lógica de Tomás Mercado»: *Crítica*, 14/42, 49-63.
- Beuchot, M. (1987), «Lectores conventuales de la Provincia de México durante el siglo XVI»: *Archivo Dominicano*, 8, 51,63.
- Beuchot, M. (1984), «La lógica proposicional de Tomás Mercado»: *Dianoia*, 30, 211-19.

- Beuchot, M. e Iñiguez, J. (1990), *El pensamiento filosófico de Tomás mercado. Lógica y Economía*, UNAM, México.
- Beuchot, M. y Melcón, A. (1989), «Presencia dominicana en la Universidad de México. Siglo XVI»: *Archivo dominicano*, 10, 83-136.
- Bochenski, I. M. (1967), *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid.
- Bonilla y San Martín, A. (1981), *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Madrid, 2ª ed.
- Calancha, A. de la, y Torres, B. de, (1972), *Crónicas agustinianas del Perú*, CSIC, Madrid, 2 vols., ed. y notas de M. Merino.
- Canal Gómez, M. (1934), *El convento de Santo Domingo en la Isla de este nombre. Breves apuntes sobre sus orígenes y sobre la fundación y vicisitudes de su Estudio General*, Roma.
- Cardillo de Villalpando (1971), *In libros de Priori resolutione*, Alcalá.
- Cardillo de Villalpando (1577), *In Porphyrium*, Alcalá.
- Carreño, A. M. (1963), *Efemérides de la real y pontificia Universidad de México según sus libros de Claustros*, México, 2 vols.
- Castañeda Paganini, R. (1947), *Historia de la real y pontificia Universidad de San Carlos de Guatemala: época colonial*, Guatemala.
- Castro Seoane, J. (1956), *Aviamento y catálogo de las misiones que en el siglo XVI pasaron a Indias y Filipinas según los libros de contratación*, Madrid, separata.
- Cervantes de Salazar, F. (1554), *Ad Ludivici Vives valentini exercitationem aliquot Dialogi*, México.
- Cordero, A. (1956), *Estudios para la historia de la filosofía en Santo Domingo*, Ciudad Trujillo.
- Córdoba Salinas, D. de (1957), *Crónica franciscana de las Provincias del Perú*, Washington.
- Cuesta Mendoza, A. (1946), *Los dominicos en el Puerto Rico colonial 1521-1821*, México.
- Cuesta Mendoza, A. (1946), *Historia de la educación en el Puerto Rico colonial (1508-1821)*, México.
- Cuevas M. (1946-47), *Historia de la Iglesia en México*, México, 5 vols.
- Dávila Padilla, A. (1625), *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y cosas notables de Nueva España*, Bruxelles.
- Díaz y de Ovando, C. (1951), *El colegio máximo de San Pedro y San Pablo*, México.
- D'Ors, A. (1986), «La doctrina de las proposiciones insolubles en las *Summulae* de Domingo de Soto»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (Salamanca) 13, 179-203.
- Dussel, E. D. et al. (1983), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Sígueme-Cehila, Salamanca.
- Egaña, A. de (1966), *Historia de la Iglesia en la América Española. Hemisferio Sur*, BAC, Madrid.
- Eguiguren, L. A. (1939), *Alma Mater. Orígenes de la Universidad de San Marcos, 1551-1576*, Lima.
- Eguiguren, L. A. (1951), *Historia de la Universidad I. La Universidad en el siglo XVI. II. Las constituciones de la Universidad y otros documentos*, Lima, 2 vols.
- Esperabé y Arteaga, E. (1914-1917), *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, 2 vols.
- Espindola, W. H. (1963), *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, Santiago de Chile.
- Espinell Marcos, J. L. y Hernández Martín, R. (1988), *Colón en Salamanca. Los dominicos*, Caja de Ahorros, Salamanca.
- Ferreira Deusdado, M. A. (1978), *A filosofía tomista em Portugal*, Porto.
- Furlog Cardiff, G. (1952), *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires.
- Gallegos Rocafull, J. M.ª (1951), *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México.

- García Icazbalceta, J. (1954), *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México.
- Gómez Hellín, L. (1940), «Toledo, Lector de filosofía y teología en el Colegio Romano»: *Archivo Teológico Granadino*, 3, 7-20.
- Gómez Robledo, J. (1954), *Humanismos en México en el siglo XVI. El sistema del colegio de San Pedro y San Pablo*, México.
- Grijalva, J. de (1624), *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de Nueva España*, México.
- Guede, L. (1990), *Málaga misionera*, Málaga.
- Guerlac, R. (1979), *Juan Luis Vives against the Pseudodialecticians. A Humanist Attack on Medieval Logic*, D. Reidel, Dordrecht.
- Hanish Espindola, W.: V. Espindola.
- Harding, I. (1987), «Institucionalización de la enseñanza de la matemática en Chile, entre la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII», en *Universidades Españolas y Americanas*, Generalitat Valenciana, Valencia, 253-77.
- Hernández, R.: V. Espinel Marcos, J. L.
- Ibargüengoitia, A. (1967), *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*, México.
- Iñiguez, J.: V. Beuchot, M.
- Jiménez Rueda, J. (1951), *Las constituciones de la antigua Universidad*, México.
- Kretzmann, N. y otros (1982), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (1100-1600)*, Cambridge University Press.
- Larroyo, F. 1978, *La filosofía iberoamericana*, Porrúa, México.
- Leite, S. (1938), *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa-Río.
- Levillier, R. (1919), *Organización de la Iglesia y órdenes religiosos en el virreinato del Perú en el siglo XVI*, Madrid.
- Lohr, Ch. H. (1988), *Latin Aristotle Commentaries. II. Renaissance Author*, L. S. Olschki, Florencia.
- Lopetegui, I. y Zubillaga, F. (1965), *Historia de la Iglesia en la América Española*, BAC, Madrid.
- Machado Santos, M. A. (1972), «Ensaio de síntese panorámica da filosofia dos portugueses no século XVI», en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, Salamanca, IV, 261-343.
- Machado Santos, M. A. (1951), *Manuscritos de filosofía do século XVI, existentes em Lisboa*, Coimbra.
- Martí, A. (1972), *La preceptiva retórica española en el siglo de Oro*, Gredos, Madrid.
- Mateos, F. (ed.) (1944), *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*, Madrid.
- Melcón, A.: V. Beuchot, M.
- Meléndez, J. (1681-82), *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú, Orden de Predicadores*, Roma, 3 vols.
- Méndez Nieto, J. (1989), *Discursos medicinales*, Universidad de Salamanca.
- Méndez Plancarte, G. (1946), *Humanismo mexicano del siglo XVI*, México.
- Menéndez y Pelayo, M. (1962), *Historia de las ideas estéticas*, CSIC, Madrid, t. II.
- Mercado, T. de (1986), *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, introducción y traducción de M. Beuchot, UNAM, México.
- Mesanza, A. (1938), *El convento dominicano de Nuestra Sra. del Rosario en Santa Fe y su Universidad tomística*, Chiquinquirá.
- Millares Carlo, A. (1980), *Cuatro estudios biobibliográficos mexicanos*, FCE, México.
- Molina, Tirso de (Gabriel Téllez) (1973-74), *Historia general de la Orden de Nuestra Sra. de las Mercedes*, Madrid, 2 vols.
- Muñoz Delgado, V. (1950), «Gregorio Arcisio, reformador de la Facultad de Artes en Salamanca»: *Estudios* (Madrid) 6, 97-117.

- Muñoz Delgado, V. (1954), «La enseñanza de la lógica en Salamanca durante el siglo XVI»: *Salmanticensis*, 1, 133-167.
- Muñoz Delgado, V. (1960), «Domingo de Soto y la ordenación de la enseñanza de la lógica»: *Ciencia Tomista*, 87, 467-528.
- Muñoz Delgado, V. (1964), *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*, Madrid, 450 pp.
- Muñoz Delgado, V. (1963), «Narciso Gregori y la lógica del humanismo en Salamanca durante la segunda mitad del XVI»: *Estudios*, 19, 247-55.
- Muñoz Delgado, V. (1964), *Lógica formal y filosofía en Domingo de Soto*, Madrid.
- Muñoz Delgado, V. (1965), «Domingo Báñez y las Súmulas en Salamanca a fines del siglo XVI»: *Estudios*, 21, 3-20.
- Muñoz Delgado, V. (1967), «La lógica en Salamanca durante la primera mitad del siglo XVI»: *Salmanticensis*, 14, 171-207.
- Muñoz Delgado, V. (1968), «La lógica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del siglo XVI»: *Salmanticensis*, 15, 161-218.
- Muñoz Delgado, V. (1971), «Cardillo de Villalpando y la lógica renacentista en Alcalá»: *Estudios*, 27, 511-55.
- Muñoz Delgado, V. (1972), «Lógica hispano-portuguesa hasta 1600. Notas bibliográfico-doctrinales», en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, Salamanca, IV, 9-122. Separata con índices y paginación aparte.
- Muñoz Delgado, V. (1973), «Luis de Lemos y su crítica de la lógica humanista»: *Cuadernos de Historia de la Medicina española*, 12, 415-432.
- Muñoz Delgado, V. (1974), «Alonso de la Veracruz ante la reforma humanista de la lógica»: *La Ciudad de Dios*, 187, 455-73.
- Muñoz Delgado, V. (1975), «Introducción al patrimonio escolástico de Lógica»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 2, 45-75.
- Muñoz Delgado, V. (1980), *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, CSIC, Madrid, 72 pp. Antes en (1978), *Revista Española de Teología*, 38, 205-71.
- Muñoz Delgado, V. (1981), «Lógica, ciencia y humanismo en Salamanca (1480-1550)», en *Lógica, epistemología y teoría de la ciencia*, MEC, Madrid, 251-287.
- Muñoz Delgado, V. (1982), «La lógica hispano-portuguesa e iberoamericana en el siglo XVII. Introducción, bibliografía, fuentes»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 9, 279-390.
- Muñoz Delgado, V. (1983), «Pedro de Espinosa (+ 1536) y la lógica española del XIV al XVI»: *Anuario Filosófico* (Navarra), 16, 119-209.
- Muñoz Delgado, V. (1984), «Las propiedades lógicas de los términos en Juan de Oría y otros lógicos salmantinos»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 11, 365-411.
- Muñoz Delgado, V. (1985), «La obra lógica de Agustín de Esbarroya (c. 1495-1554)»: *Azafea* (Salamanca), 1, 45-87.
- Muñoz Delgado, V. (1986a), «La Suposición de los términos en Juan de Oría y otros lógicos salmantinos (1510-1535)», en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, FUE, Madrid, IV, 335-367.
- Muñoz Delgado, V. (1986b), «Los mercedarios en el Perú durante el período español. Colaboración hispano-peruana en estudios, profesores, colegios, universidades y escritos», en *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Universidad de Salamanca, 77-173.
- Muñoz Delgado, V. (1986), «Nominalismo, lógica y humanismo», en M. Revuelta y C. Morón Arroyo (eds.), *El erasmismo en España. Estudios de literatura y pensamiento hispánicos*, Sociedad Menéndez y Pelayo, Santander, 109-74.
- Muñoz Delgado, V. (1988a), «La crítica de los humanistas a la ciencia y a la lógica de la escolástica tardía», en *Filosofía y ciencias en el Renacimiento*, Universidad de Compostela, 341-56.

- Muñoz Delgado, V. (1988b) «Profesores mercedarios en la real y pontificia Universidad de México hasta 1821», en *Actas del V Seminario de historia de la filosofía española*, Universidad de Salamanca, 447-97.
- Muñoz Delgado, V. (1988c), «El *Tractatus Obligationum* (1518) de Juan de Oría, profesor de la Universidad de Salamanca»: *Analogía*, (México) 2, 57-82.
- Muñoz Delgado, V. (1988d), «Fernando de Enzinas (+ 1523), eminente lógico vallisoletano», en *Homenaje a Alfonso Candau*, Universidad de Valladolid, 273-87.
- Muñoz Delgado, V. (1990), «El análisis de los enunciados de *incipit et desinit* en la lógica de Juan de Oría y en la de otros lógicos españoles hasta 1540», en *Estudios de historia de la lógica. Actas del II Simposio*, Pamplona, 413-88.
- Muñoz Delgado, V. (1990), «Los enunciados insolubles en las Súmulas (1518) de Juan de Oría», en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the eighth international Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki, II, 586-98.
- Muñoz Delgado, V. (1991), «Filosofía, teología y humanidades en la Universidad de Salamanca durante los estudios de San Juan de la Cruz (1564-1568)», en O. Seteggink (coord.), *Juan de la Cruz, espíritu de llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, Instituto Carmelitano, Roma-Kampen, 175-212.
- Osores Sotomayor, F. (1929), *Historia de todos los colegios de la ciudad de México desde la conquista hasta 1780*, México.
- Osores Sotomayor, F. (1908), *Noticias bibliográficas de alumnos distinguidos del colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso*, México.
- Parra León, C. (1932), *La instrucción en Caracas: 1567-1725*, Caracas.
- Pérez, P. N. (1924), *Religiosos de la Merced que pasaron a la América española (1514-1777) con documentos del Archivo General de Indias*, Sevilla.
- Placer López, G. (1968-1983), *Bibliografía Mercedaria*, Madrid, 3 vols.
- Plaza y Jaén, C. B. (1931), *Crónica de la real y pontificia Universidad de México*, 2 vols.
- Quiles, I. (1951), «Ubicación de la filosofía del P. Antonio Rubio, SI, dentro de la historia de la escolástica»: *Ciencia y Fe*, 7, 7-46.
- Quiles, I. (1950), «Traducción de dos cuestiones de la *Dialectica resolutio* de Alonso de la Veracruz»: *Ciencia y Fe*, 6, 87-92.
- Redmond, W. B. (1972), *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, M. Nijhoff, La Haya.
- Redmond, W. B. (1982a), «La lógica Mexicana de Antonio Rubio: una nota histórica»: *Dianoia*, 28, 309-330.
- Redmond, W. B. (1981), «Un ejemplo de cuantificación múltiple en la lógica del siglo XVI»: *Revista de Filosofía* (México), 14.
- Redmond, W. B. (1983), «Modal Logic in Sixteenth-Century Mexico»: *Crítica*, 15, 31-50.
- Redmond, W. B. y Beuchot, M. (1988), *La lógica mexicana en el siglo de oro*, UNAM, México.
- Redmond, W. B. y Beuchot, M. (1987), *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México.
- Redmond, W. B. (1982b), «El tratado sobre la suposición de fray Alonso de la Veracruz»: *Revista de Filosofía* (México), 15.
- Remesal, A. (1964), *Historia general de las Indias Occidentales y en particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Atlas (BAE), Madrid.
- Rico Verdú, J. (1973), *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, CSIC, Madrid.
- Risse, W. (1964), *Die Logik der Neuzeit. 1 Band 1500-1640*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Robles, O. (1950), «Fray Tomás Mercado, O.P., traductor de Aristóteles y comentador de Pedro Hispano en la Nueva España del siglo XVI»: *Revista de Filosofía* (Madrid), 9, 541-59.
- Robles, O. (1952), *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México*, Porrúa, México.

- Rodríguez Cruz, A. M. (1973), *Historia de las universidades Hispanoamericanas. Período hispano*, Bogotá, 2 vols.
- Rodríguez Cruz, A. M. (1977), *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Universidad de Salamanca.
- Rodríguez Molinero, J. L. y Vicente Castro, F. (1986), *Bernardino de Sahagún, primer antropólogo en Nueva España (siglo XVI)*, Universidad de Salamanca.
- Rubio, D. (1933), *La Universidad de San Marcos de Lima durante la colonización española*, Madrid.
- Salazar, J. A. (1946), *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*, CSIC, Madrid.
- Solana, M. (1941), *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)*, Madrid, 3 vols.
- Soto, D. de (1554), *Summulae*, Salamanca.
- Soto, D. de (1548), *In Dialecticam Aristotelis Commentarii*, Salamanca.
- Steck, F. B. (1944), *El primer colegio de América: Santa Cruz de Tlatelolco*, México.
- Téllez, G.: V. Tirso de Molina.
- Toledo (1589), *In Universam Aristotelis logicam*, Colonia.
- Torres, B.: V. Calancha, A. de la.
- Utrera, C. de (1932), *Universidades de Santiago de la Paz y de Santo Tomás de Aquino y Seminario Conciliar de la Ciudad de Santo Domingo de la Isla Española*, Santo Domingo.
- Urriza, J. (1941), *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el siglo de Oro, (1509-1621)*, CSIC, Madrid.
- Valverde Téllez, E. (1896), *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, México.
- Vanderjagt, A. J.: V. Akkerman, F.
- Vences Vidal, M. (1990), «Fundaciones, aceptaciones y asignaciones en la Provincia dominicana de Santiago de México»: *Archivo dominicano*, 11, 119-180.
- Veracruz, A. de la (1562), *Recognitio Summularum*, Salamanca.
- Vicente Castro, F.: V. Rodríguez Molinero, J. L.
- Yhmhoff Cabrera, J. (1975), *Catálogo de obras manuscritas en latín en la Biblioteca Nacional de México*, México.
- Zamora, A. (1976), «Mercenarios en México en el siglo XVI»: *Boletín de la Orden de la Merced*, 48, 521-25.
- Zubillaga, F. (1954), *Las humanidades del colegio romano en los colegios de México, 1572-1578*, Roma. V. Lopetegui, L.

INDICE ANALITICO

- Alter ego: 114-115
- Antropología: 207-208, 212-215, 238-241, 256-259, 281-283, 285-286, 289, 292-294, 296-300, 304, 342-344
- cultural: 186-187
- sobre los aztecas: 263-266, 268-272, 274-277, 295-296
- Aristotelismo: 52-55
- Aristotelismo español: 159-160
- Astrología: 12, 69-72
- Causalidad: 54, 65, 67
- Ciencia:
- aristotélica: 53-55
- baconiana: 54-56, 58
- de los calculadores: 23, 52
- de los ockhamistas: 52
- división: 53, 69
- libre: 168-169
- media: 168-169
- mixtas: 58
- moderna: 53-69
- natural: 168-170
- Ciencia y experiencia: 54-55
- Ciencia y técnica: 55-58
- Códices:
- mayas: 99-100
- prehispanos: 80-82
- Conquista:
- influencia en la concepción del tiempo indígena: 323-325
- interpretación mística: 255-256, 318-321, 343
- legitimación moral (ver Derecho a la colonización): 173-176, 193-201, 207-208, 212-215, 238-241, 256-259, 281-283, 285-286, 289, 292-294, 296-300, 304, 342-344
- título: 202, 232-234, 238-240, 293-300
- Contrarreforma: 155-156, 164-166, 169-171, 232, 339
- Conversión de los judíos: 41, 158-159
- Cosmogonía: 109-111, 113
- Cosmología maya: 100-117
- Cosmos: 100-101, 103, 114
- Cristianismo-Islamismo (ver Islam): 39-40
- Cronistas: 318-319, 326-327
- Cuerpo místico de Cristo (ver *Philosophia Christi*): 158, 166-167
- Cursos y disciplinas académicas en España del siglo XV: 18-21
- Derecho:
- a la colonización: 173-176, 204
- al libre paso: 175
- de los españoles en el Nuevo Mundo: 254-259
- de guerra: 203, 233, 238-239, 285, 290-300
- de los indios: 164, 196, 199, 201, 208, 211-215, 253-254, 281, 284-287, 290, 296, 301, 337
- fundamentación filosófica: 175
- tipos:
- de gentes: 176, 238, 241, 258, 293, 296, 302-303

- internacional: 176, 200-201, 203, 234-236, 238-239, 241
- natural: 175-176, 197, 200-201, 208, 211-212, 235, 238-241, 258, 293, 296, 302-304
- Dialéctica: 159, 161, 188, 351-354, 368, 374-380, 383-385, 389-391, 393, 395, 397, 399
- Dios:
 - como causa: 163, 168
 - conocimiento: 167-169
- Dios (Wiracocha): 128
 - como hacedor: 137-138, 140
 - como poder y mando de lo existente: 129, 139-140
 - en el mito: 130-134
 - en la poesía: 135-136
- Erasmismo (*ver* Humanismo): 12, 155-159, 164, 166-167, 172, 180-182, 187, 189, 226-227, 289, 353
- Esclavitud: 13, 250-251, 256-258, 281-285, 288-291, 301-305
 - legal: 208-211
 - natural: 208-211
- Escolástica:
 - aristotélico-tomista: 25
 - en el Nuevo Mundo: 187
 - española: 11, 155, 164, 166, 171-172, 187, 189, 193, 198, 223
- Escuelas:
 - de Padua: 52, 54
 - de París: 52
- Ética aristotélica: 26
- Ética indígena: 147-152
- Etnografía: 263-266, 268-272, 274-277
- Evangelización: 189, 237-238, 281, 285, 289, 293-294, 297, 300, 304, 319, 331, 336, 339-340, 342-343, 345
- Filosofía crítica española (*ver* Precartesianos españoles): 159-161
- Historia:
 - concepción cristiana: 316-318
 - plan providencial: 331-333, 341, 394
- Hombre (Runa): 128, 145
 - en el mito: 145
 - en la poesía: 146
- Humanismo (*ver* Erasmismo): 12, 155-156, 158-159, 172-173, 176, 189, 226-230, 240, 252, 281, 286, 290-292, 305, 318, 348-355, 368, 372, 374-375, 379, 393-394
- Imagen:
 - de la tierra: 12, 60-64
 - de los cielos: 69-72
- Influjo de Séneca: 43, 45-47
- Islam (*ver* Cristianismo-Islamismo): 16, 39-40
- Libertad y responsabilidad humanas: 167-169
- Licitud de la guerra contra los indios (*ver* Derecho de guerra): 176-177, 180
- Lógica:
 - aristotélica: 11, 20, 22-23, 26
 - división: 351-352, 362, 371, 378-379, 394-395, 397-398
 - escolástica: 347-352, 399
 - naturaleza: 347, 383, 390, 394-395, 399
- Magia: 72-73
- Mecánica:
 - como arte: 31-34, 68-69
 - como ciencia: 67-68
- Médicos filósofos: 160-163
- Método de campo (*ver* Antropología): 268, 272
- Mito: 100-101, 309-312, 315
- Movimiento: 67-68
- Mundo:
 - concepción cristiana: 333-336
 - concepción de los mexica: 87-88
 - concepción tolteca: 82-88
- Mundo (Pacha): 128, 140
 - en el mito: 141
 - en la poesía: 142
- Naturaleza:
 - de los indios: 179, 211-212, 219, 252, 281, 338
 - humana: 223, 235-236, 238, 253, 337
- Neoplatonismo: 159
- Nominalismo: 22, 226, 228, 396, 399
- Origen de los indios: 337
- Paz y guerra (*ver* Derecho de guerra): 223, 232, 238-239
- Pensamiento maya: 12, 99, 102, 108, 116
- Philosophia Christi* (*ver* Cuerpo místico de Cristo): 158, 166-167

- Politeísmo: 274
- Precartesianos españoles (*ver* Filosofía crítica española): 159-161
- Razón:
 - operaciones: 348-349, 381, 384-385, 390, 394-396, 399
- Reconstrucción indígena de su pasado: 316, 323-324, 326-328
- Reforma: 155-156, 165-166, 171, 223, 331
- Registro histórico: 314-315
- Religión maya: 12, 101-109
- Renacimiento español: 155, 157, 171-172
- Retórica: 352, 361-363, 367, 373-376, 383-384
- Súmulas: 350-351, 353-355, 360, 362, 364-376, 379-380, 382-383, 385-386, 389, 391, 394, 398
- Suppositio*: 381, 380, 387, 391
- Tiempo:
 - cíclico: 311, 325
 - concepción del tiempo:
 - en la América prehispánica: 309-315
 - en los cristianos: 333-334
 - en la cultura hebreo-cristiana: 317
 - en los griegos: 331-332
 - en los hebreos: 332-333
 - lineal: 312, 314, 317
 - primordial: 309-312
- Trivium: 352
- Utopía: 181-183, 235, 306, 320
 - *ver* Erasmismo
 - *ver* Humanismo

INDICE DE NOMBRES

- Abad: 188
 Abano, P. de: 53-54
 Abellán, J.L.: 12, 47, 158
 Abril, S.: 363
 Acosta, J. de: 130, 137-138, 143, 147,
 149-151, 186-187, 204-206, 217, 220
 Acuña, R.: 292
 Agia, M. de: 207
 Agrícola, R.: 352-354, 380, 383, 397
 Agripa, C.: 74
 Aguayo Spencer, R.: 288
 Agurto, P.: 367
 Agustín de Hipona: 188, 282, 297, 334
 Ailly, P. de: 69, 349
 Alberti, L.B.: 59-60, 64
 Alberto Magno: 22, 351, 378
 Alburquerque, B.: 187
 Alciato: 374
 Alegre: 188, 369
 Alejos Grau, C.J.: 286
 Alemán, M.: 158
 Alighieri, D.: 42
 Almain, J.: 228
 Alonso Getino, L.G.: 38, 233, 237
 Alva Ixtlilxochitl, F. de: 315, 327
 Alvarado, A. de: 363
 Alvarado Tezozomoc, F. de: 326
 Álvarez, M.: 374
 Álvarez Turienzo, S.: 357, 360, 368
 Amador de los Ríos, J.: 16
 Ángeles, F. de los: 340
 Antonio, N.: 360
 Aragón, P. de: 203, 220
 Aranguren, J.L.L.: 166
 Arcos, M. de: 194-195, 237, 293-294
 Aretino, L.: 26-31
 Arévalo Sedeño: 33, 374
 Arguto, P. de: 207, 218
 Arias, A.: 369, 373, 390
 Arias Montano, B.: 161, 363
 Arias Pinelo: 215-216
 Arias de Ugarte, F.: 204
 Arimio, G. de: 25
 Aristóteles (*ver* Estagirita): 20, 22-23,
 26-27, 29, 31, 37, 52-53, 64-67, 164,
 170, 179, 234, 273, 335, 347,
 349-354, 356, 375-380, 383, 385-386,
 390-391, 393, 395-398
 Arquímedes: 67
 Arriga, G. de: 151, 224-225
 Ashworth: 348
 Aveni, A.: 108
 Averroes: 22
 Avicena: 22
 Ávila, E. de: 207
 Ávila, J. de: 158
 Azor, J. de: 220
 Azpilcueta, M. de: 185, 203, 215, 229
 Bacon, R.: 54, 56, 58, 72, 75, 159
 Ballesteros Gaibrois, M.: 271
 Balthasar: 332
 Báñez, D.: 167-169, 202-203, 220, 301,
 305, 354
 Barbosa, P.: 216, 224

- Barrientos, L.: 31, 37-38, 47
 Barrón, V.: 201-202
 Basalenque, D. de: 368
 Basurto, R. de: 25
 Bataillon, M.: 15, 35, 156-157, 180, 243, 295, 376
 Beaudot, G.: 321-322
 Beaujouan, G.: 35
 Beauvais, V. de: 32
 Beccadelli: 43
 Behaim, M.: 63
 Beltrán de Heredia, P.: 24
 Beltrán de Heredia, V.: 224-225
 Benavente, J.A. de: 21, 25
 Benzi, U.: 54
 Beristáin de Souza, J.M.: 300-301
 Bersuire, P.: 229
 Betanzos, J. de: 131-134, 137, 145, 344
 Bethune, E. de: 352
 Beuchot, M.: 22, 366, 372, 378-379, 381, 383, 386-389, 394-395
 Biel: 193
 Bierman, B.: 292
 Blanchelli Faventino, M.: 22
 Blasius, Q.: 65
 Blüher, K.A.: 45
 Bochensky, I.M.: 347-349
 Boecio: 22, 43, 231, 352, 354, 375, 383, 395
 Bonilla y San Martín, A.: 155, 348
 Borges, P.: 340
 Botel, E.: 30
 Brading, D.: 328
 Briceño, A.: 187, 189-190
 Bricot, T.: 24, 376
 Brocense (*ver* Sánchez, F.): 160-161, 354
 Bruneschi, F.: 59-60
 Bruni de Arezzo, L.: 26-44
 Bruno, G.: 75
 Budé, G.: 376
 Bultmann, R.: 332
 Burckhardt, J.: 155
 Burgos, F. de: 339
 Buridán, J.: 24, 52, 67
 Burleign, W.: 22
 Cabello Valboa, M.: 139, 143
 Cabeza y Altamirano, A.: 358
 Calancha, A. de la: 358, 360
 Calderón, H.M.: 108
 Calderón, J.: 366
 Calepino, A.: 273
 Cambia: 322
 Campano: 33
 Canal: 358
 Canals, A.: 45-46
 Cano, M.: 201-203, 206, 211, 217, 230, 353
 Cantino: 63
 Capella, M.: 37
 Cardillo de Villalpando, G.: 160, 379-380, 397
 Carranza de Miranda, S.: 349
 Carreño: 284, 370
 Carrillo, I.: 373
 Cartagena, A. de: 43-44, 46-47
 Carvajal, J. de: 32, 38
 Carvajal, L. de: 349, 353, 375, 380
 Carvia, R.D.: 244
 Caso, A.: 312-313
 Cassel: 186
 Castant, G.: 30
 Castañeda: 356
 Castro, A.: 158
 Castro, A. de: 188, 202, 211, 220
 Castro, B. de: 379
 Castro, V.: 13, 267, 367
 Castro Seoane, J.: 352
 Castrovol, P. de: 22, 30
 Cayetano, T. de: 290-291, 293
 Celaya, J. de: 23-24, 228
 Cerezo de Diego, P.: 296-299
 Cervantes, J. de: 204
 Cervantes, M. de: 158, 160, 166
 Cervantes de Salazar, F.: 183-184, 206, 218, 353, 370-371, 373-375, 380
 Chacón: 25
 Chaves, D. de: 201-202
 Chuquet, N.: 66
 Cicerón: 30, 43, 56, 269, 273, 349, 352, 354, 374, 376, 383
 Cieza de León, P.: 131-134, 137, 221
 Ciruelo: 23, 395
 Ciudad Rodrigo, A. de: 263
 Clavijero, F.X.: 328
 Clenardo, N.: 229
 Clichtove: 379, 380
 Clitoveo: 353
 Cobo, B.: 130-131, 139
 Cohn, N.: 317, 345
 Colón, C.: 44, 316
 Compostelano, P.: 37
 Contreras, J.: 207, 368, 373

- Copérnico, N.: 59, 72
 Córdoba, M. de: 47
 Córdoba, P. de: 187, 246, 337, 358
 Córdoba Salinas: 360
 Coronel: 353, 380
 Corpus Christi, M. de: 203, 211
 Correa, L.: 216
 Cortés, H.: 316, 318-319
 Cortés, N.A.: 225
 Covarrubias, D. de: 202-203, 206, 208-211, 220
 Covarrubias, P. de: 229
 Coyolchiucqui, T.: 93
 Crawford: 35
 Cremona, G. de: 67
 Cresques, A.: 61
 Cristo, F. de: 215
 Crockaert, P.: 194, 228
 Cruz, A. de la: 224
 Cruz, D. de la: 218
 Cuesta: 357
 Cueto, R. de: 380
 Cuetzpaltzin, A.: 93
 Cuevas, D. de: 202
 Cuevas, M.: 367-370, 374
 Cusa, N. de: 32, 38, 40, 68
 Dávila Padilla: 206, 218, 301, 304-305, 366
 De Pie de Puerto: 26
 Decembrio, A.: 29
 Decembrio, P.C.: 47
 Delgado: 35
 Deman, Th.: 38
 Demócrito: 46, 59
 Descartes, R.: 68, 75, 159, 166, 171-172
 Deza, D. de: 44
 Díaz, F.: 383
 Díaz de Toledo, P.: 30-47
 Díaz del Castillo, B.: 318-319
 Dimitriu, A.: 349
 Diógenes Laercio: 27
 D'Olwer, N.: 268, 271
 Dolz de Castelar, J.: 24
 Dondi: 69
 D'Ors, A.: 350
 Duhem, P.: 56
 Dulardo de Gante, J.: 23
 Dullaert: 380
 Duns Scotto, J.: 193, 215
 Durán, D.: 336
 Durando: 25, 193, 215
 Dussel, E.D.: 356-358, 360, 366, 369
 Edmonson, M.S.: 311-312, 315
 Egaña, A. de: 358, 360-361, 365, 394
 Eguiguren, L.A.: 359-365
 Eiximinis, F.: 47
 Eliade, M.: 102, 104
 Enrique II: 34
 Enrique IV: 34
 Enzinas: 350, 353, 380
 Epicuro: 46
 Erasmo de Rotterdam: 23-24, 157, 181, 194, 226-227, 240, 286-287, 348-349, 351-353, 375-376
 Esbarroya, A. de: 353, 380
 Esperabé, E.: 350
 Espindola, W.H.: 358
 Espinel Marcos, J.L.: 358
 Espinosa, P. de: 26
 Estagirita (*ver* Aristóteles): 347, 349-351, 354, 356, 375, 378-379, 380, 383, 391, 393, 396-398
 Estanyol, A.: 22
 Esteve Barba: 322
 Euclides: 65-67
 Eymerich, N.: 22
 Faber Stapulensis, J.: 353, 379-380
 Facio, B.: 42-43
 Farfan, P.: 205, 370
 Farris, N.: 324-325
 Fazini: 33
 Feinier (*ver* Fenario, J.): 228
 Fenario, J. (*ver* Feinier): 228
 Fernández de Oviedo: 210, 318, 335
 Fernández Ramírez, J.: 243
 Ferrater Mora, J.: 171
 Ferreira: 355
 Ferrer, J.: 30
 Ferrer, V.: 21-22, 41
 Ficino, M.: 55, 72-74
 Fiore, J. de: 319, 344
 Flavio Josefo: 273
 Florencia, A. de: 229-297
 Florescano, E.: 13, 314-315, 317, 325-328
 Flórez, C.: 11, 25
 Fonseca, P. da: 355, 394-396
 Forcada, V.: 21-22
 Franco, A.: 301
 Freidel, D.: 310, 312
 Frías, D. de: 374
 Frías, M. de: 229
 Frías, J.: 357

- Frías de Albornoz, B.: 206, 218
 Friede, J.: 322
 Frost, E.C.: 13
 Fuente, J. de la: 29, 372
 Furlong, G.: 357, 365, 376
- Gabriel: 215
 Galarza, J.: 326
 Galeno: 53-54, 397
 Galileo: 54, 68
 Gallegos Rocafull, J.M.: 366, 368-373
 Gallo, J.: 203
 García, G.: 335, 337
 García de Cartagena, A.: 27
 García del Castillo, L.: 203
 García Icazbalceta, J.: 243, 367-368, 374
 García Matamoros, A.: 375
 García y García: 43
 Gariano, C.: 182
 Garibay, A.M.: 268, 271, 309-310
 Garin: 70
 Gauthier, R.A.: 26
 Geraldini, Hnos.: 46
 Gerson, J.: 291
 Ghiberti, L.: 56
 Gil de la Nava, J.: 202
 Gillespie, S.: 324
 Giménez Fernández, M.: 243
 Ginés de Sepúlveda, J.: 160, 176, 179, 208-209, 211, 218, 220, 245, 247, 249, 251, 298, 363
 Goana, J. de: 367
 Gómez, H.: 389
 Gómez Pereira: 160
 Grabmann, M.: 223
 Graces, J.: 187
 Granada, L. de: 363, 367
 Greenleaf, R.E.: 286
 Gregori, N.: 375
 Grice-Muntchinson, M.: 185
 Grocio, H.: 171, 176, 224
 Gruzinski, S.: 324, 326
 Gual Camarena: 36
 Guede: 359
 Guerlac: 348-349
 Guevara, J. de: 203, 211, 219
 Gutiérrez de la Veracruz (*ver* Veracruz, A. de la): 13, 187-188, 190, 204-207, 211, 218, 221, 281, 283, 295-300, 353, 355, 372, 374-377, 379-380, 382-383
 Guzmán, D. de: 203
- Haly Ibn Ridwan: 54
 Hanke, L.: 177, 189, 243, 286, 294-295, 300-302
 Harding: 358
 Harrey: 326
 Hebreo, L.: 159
 Heredia, B. de: 231-232, 357
 Hernández, R.: 13, 44, 233, 236
 Hernández, F.M.: 293
 Hernández Montes, B.: 39
 Herrejón Peredo, C.: 284, 291
 Herrera, A.: 218
 Herrera, H.A. de: 352, 354
 Herrera, J. de: 207, 368, 372, 374
 Hervias, A. de: 207
 Horacio: 273, 363
 Huarte de San Juan, J.: 162
- Ibargüengoitia, A.: 369, 373
 Icazbalceta, G.: 219, 221, 283
 Iglesia, R.: 319
 Ignacio de Loyola: 165
 Inghen, M. de: 23
 Insúa Rodríguez: 188
- Jakobson, R.: 161
 Javelli, C.: 375
 Jesús, T. de: 158
 Jiménez de Cisneros, cardenal: 352
 Jiménez Moreno: 266, 267
 Jiménez Rueda, J.: 355, 370-371, 374
- Koyré, A.: 72
 Kretzmann, N.: 349
 Kristeller, P.O.: 15
 Kuhn, Th.: 58
- La Garza, M. de: 12, 103, 109, 114-115, 117
 Laboa: 33
 Lactancio: 231
 Ladrada, J. de: 356
 Ladrada, R. de: 248
 Lafaye, J.: 328
 Laguna, A.: 25, 157, 160
 Landa, D. de: 112
 Lara, D. de: 187
 Larios, J.: 373
 Larraz, J.: 186
 Larroyo, F.: 188, 361, 368, 372-373
 Las Casas, B. de: 13, 158, 177-180, 204, 211, 216, 221, 243-244, 246-252, 259, 281-285, 287, 293, 295-299, 304, 336-338

- Lax de Sariñena, G.: 23-24, 350, 353, 380
 Ledesma, B. de: 187, 201, 206, 219, 224, 358, 366, 369, 371
 Ledesma, M. de: 215, 217
 Legio, L.: 216
 Leibniz, G.W.: 74-75, 171
 Leite, S.: 358
 Lenoci, V.: 368
 León, L. de: 158, 203, 211
 León, N.: 292
 León-Portilla, M.: 12
 Leonardo da Vinci: 11, 56-60, 64, 68
 Lessio, L.: 224
 Leto, P.: 32-33
 Levillier, R.: 219, 359
 Liévana, B. de: 60, 81
 Locke, J.: 224
 Lockhart, J.: 326
 Logroño, A. de: 225
 Lohmann Villena, G.: 265
 Lohr, C.: 360, 377, 390, 394
 Lombardo Toledano, V.: 292
 Lopetegui, L.: 358, 366-369, 371-373, 389
 López, G.: 203
 López, L.: 204, 207, 217, 219
 López de Gómara, F.: 13, 137, 318, 331, 335
 López de Palacios Rubios, J.: 198-199, 297
 López de Salamanca, J.: 44
 López de la Parra, P.: 368
 Lorenzen, P.: 349
 Lorezana, J. de: 207
 Löwith, K.: 317, 332
 Lucena, J. de: 30, 41-43, 47
 Luciano: 320
 Luis, P.: 216
 Lulio, R.: 339-341
 Lutero, M.: 339, 342
- Machado Santos, M.A.: 355, 358
 Madrigal, A. de (*ver* Tostado): 29, 32, 35
 Maffei, A.: 32-33
 Magalhaes Godino, V.: 61-62
 Maimónides: 35, 37
 Mair (Major), J.: 23, 228, 282, 353
 Maldonado, F.: 216
 Maldonado, J.: 157, 224
 Maluenda, T. de: 335
 Mancio: 206, 217, 219
 Manetti, G.: 47
- Mannelli, L.: 45-46
 Mantua, P. de: 348
 Maravall, J.A.: 15, 158
 Marcus, J.: 313
 Margallo, P.: 26
 Marieta: 22
 Martellus, E.: 62
 Martí: 375
 Martínez, M.: 244
 Martínez, P.: 37, 373
 Martínez Brea, P.: 160
 Martínez Silíceo, J.: 24, 26, 229
 Martínez de Osma, P.: 30, 36, 43-44, 53
 Mártir de Anglería, P.: 46, 318
 Mateos, F.: 360
 Matienzo, J.: 219
 Medina, B. de: 202, 203, 217
 Melanchthon, Ph.: 170
 Melcón, A.: 372
 Meléndez, J.: 362
 Mella, J. de: 32
 Mena, J. de: 43
 Méndez Nieto, J.: 353
 Méndez Plancarte, G.: 367
 Mendieta, J. de: 262, 267, 319-320, 339-342, 344-345, 367
 Mendoza, D. de: 187, 265
 Menéndez Pelayo, M.: 155-156, 160, 244, 363
 Menéndez Pidal, R.: 225, 244
 Meneses, L. de: 356
 Mengho Blanchelli, F.: 22
 Mercado, P.: 368
 Mercado, T. de: 184-186, 204, 206, 211, 219, 281, 366, 376, 385-389
 Merino, L.: 46
 Mesanza, A.: 357
 Metz, J. de: 22
 Mexia, L.: 184
 Millares, A.: 366, 373-374, 376
 Millon, R.: 310
 Miranda, F. de: 287-288
 Moguer, A. de: 187
 Molina, C. de: 131, 133-134, 137-138, 141
 Molina, L. de: 167-169, 215-217
 Momigliano, A.: 317
 Montalvo, J.: 367
 Montesinos, A. de: 187, 245, 250, 337
 Monzón, J.: 22
 Morales, A. de: 184

Morley, S.G.: 108
 Motolinía: 337, 341-344
 Mühlmann, W.: 271
 Muñoz, A.: 201, 373
 Muñoz Camargo, D.: 327
 Muñoz Delgado, V.: 13, 25, 43, 348-350, 354-356, 359-360, 363-364, 369, 378-380, 383, 394-395, 397, 399
 Murúa, M. de: 137, 143
 Naveros, J.: 354, 380
 Nebrija, A. de: 44, 159, 273, 295, 352, 354, 362-363
 Nedellech, H. de: 22
 Nezahualcōyotl: 12, 79, 93-97
 Nigro, P.: 21
 Núñez, F.: 30
 Núñez, H.: 225
 Núñez, P.J.: 160
 Núñez Coronel, A.: 23
 Núñez de Guzmán, H.: 229
 Núñez de Guzmán, J.: 373
 Ockham, G. de: 22, 348
 O'Gorman, E.: 186, 328
 Ojeda, D. de: 365
 Olmos, A. de: 337, 367
 Onís, F.: 155-156
 Ontiveros, F. de: 25
 Oré, L.J.: 359
 Oresme, N. de: 52, 68
 Oria, J. de: 26
 Ortega y Gasset, J.: 16, 26
 Ortigosa, P. de: 207, 220, 368-369, 373
 Ortiz de Calzadilla, D.: 25
 Oritz de Hinojosa, F. (H.): 207, 220, 372
 Osoreo, F.: 369
 Ostiense, El: 296-297
 Ovalle, N. de: 359
 Ovando, J. de: 252, 369
 Oven, J.: 31
 Ovidio: 273
 Pacheco Ocampo, A.: 360
 Pacioli, L.: 66
 Palacios, M. de: 202
 Palau: 360
 Palude, P.: 194
 Pardo, J.: 23, 353, 380
 Paso y Troncoso: 266, 271
 Paz, M. de: 198-199, 238
 Pedro Hispano: 21, 353, 376, 384-385
 Pedro Lombardo: 228, 231
 Pelacani de Parma, B.: 64-66
 Pelikan, J.: 334
 Pelzer, A.: 38
 Peña, J. de: 202, 211, 219
 Peña, P. de la: 207
 Pereña, L.: 12
 Pereyra, C.: 243
 Pérez, F.: 216
 Pérez, I.: 13
 Pérez, J.: 375
 Pérez, N.: 356-358
 Pérez de Ayala, M.: 378
 Pérez de Guzmán: 47
 Pérez de Mesa, D.: 210
 Pérez de Oliva, H. (F.): 26, 184, 374
 Pérez Menacho, J.: 207
 Perienio, J.: 27
 Peurbach, J.: 70
 Phelan, J.L.: 319-320
 Pico della Mirandola, G.: 71-72
 Pinciano, El: 354
 Pitágoras: 47, 164
 Placer, G.: 363
 Plátina: 32-33
 Platón: 26-27, 164, 234, 335
 Plauto: 273
 Plaza y Jaén, C.B.: 370-372
 Plinio: 273-277
 Plotino: 72
 Poggio: 27
 Policiano, A.: 353, 375
 Polo de Ondegardo, J.: 139, 148
 Polonio, N.: 25
 Poma de Ayala, G.: 143, 145, 146
 Pomar, J.B.: 327
 Pomponazzi, P.: 54, 71
 Pomponi: 33
 Ponce de la Fuente, C.: 181, 287
 Pontano: 43
 Porfirio: 19, 347, 350, 354, 377-378
 Pouille, E.: 63-64
 Poveda, E.: 21-22
 Pravia, P. de: 187, 207, 220, 371-372
 Prescott, W.H.: 16
 Prisciano: 352
 Psellos, M.: 20
 Pseudo-Gilberto: 379
 Ptolomeo: 60, 63, 69-70
 Publilio: 38
 Puffendorf, S.: 224
 Quiles, I.: 377, 394, 396
 Quintiliano: 273, 352, 376, 383.

Ramírez, J.: 207, 220, 224, 281, 283, 300-306
 Ramos, P.: 74, 170, 354
 Redmond, W.B.: 366, 368-369, 378-379, 381-382, 386-389, 394-395
 Regiomontano: 70
 Reifler Bricker, V.: 325
 Remesal, A. de: 187, 356, 361
 Reyes, A.: 182
 Rico Verdú, J.: 363, 375
 Rimini, G. de: 65
 Riquer, M. de: 37
 Risse, W.: 360, 378, 390, 395-396
 Rivara de Tuesta, M.L.: 12, 129
 Roa, F. de: 29
 Robertson, D.: 326
 Robles, L.: 11, 22, 26, 45, 385
 Rodríguez, F.: 215
 Rodríguez Cruz, A.M.: 356-361, 370-371, 373
 Rodríguez de Villafuerte, G.: 368
 Rodríguez Molinero, J.L.: 13, 267, 367
 Romano y Zamora: 137-138
 Romano, D.: 363
 Romero, B.: 368
 Rubio, A.: 187-188, 190, 369, 376-377, 393-396, 397-398
 Rubio, D.: 362
 Ruiz, F.: 160
 Ruiz, P.: 371-372
 Sabuco, M.: 162-163
 Saco, J.A.: 243
 Sahagún, B. de: 81, 186, 261-275, 277, 322, 324, 336, 338, 367
 Sajonia, A. de: 52
 Salas, J. de: 211, 216-217
 Salaya, J. de: 25
 Salazar, E.: 207, 221, 367
 Salazar, D. de: 207, 221
 Salazar, J.A.: 357
 Salustio: 273
 San Antón Muñón, D. F. de: 326
 San Juan, D. de: 26, 29
 San Porciano, D. de: 22
 Sánchez, F. (*ver* Brocense): 160-161, 354
 Sánchez, J.: 368
 Sánchez, L.: 251
 Sánchez, P.: 368
 Sánchez de Arévalo, R.: 23, 31-32, 34, 47
 Sánchez de Versial, C.: 47
 Sánchez Pascual, J.A.: 37
 Sánchez Sedeño, J.: 22
 Sanctis, D. de: 358
 Santa Cruz Pachacuti Yamqui, J. de: 135
 Santa María, A. de: 27-28, 41
 Santa María, P. de: 41
 Santa María, S. de: 207
 Santillana, marqués de: 38, 41, 43, 46-47
 Santo Domingo, A. de: 215
 Santo Domingo, B. de: 358
 Santo Tomás, D. de: 204, 207, 221, 361
 Sarmiento de Gamboa, P.: 130-131, 133-134, 137-138
 Sastre Varas: 384
 Sayons, A.E.: 185
 Schele, L.: 310, 312
 Schellhas, P.: 103
 Segovia, J. de: 31, 38-40
 Segusio, E. de: 199
 Séneca: 31, 37, 43, 45-47
 Sequera, F. de: 279
 Serrano y Sanz: 244
 Sibiuda, R.: 55
 Sículo: 46
 Simoens, P.: 216
 Simón Abril, P.: 160-161
 Soarez, M.: 215
 Sócrates: 37, 47
 Solana, M.: 155, 164, 168, 374, 377, 380, 384-385, 389-390, 392
 Solano, J.: 187
 Solaya, J. de: 25
 Sotelo, L.E.: 101, 104
 Soto, D. de: 13, 24-29, 201-203, 206, 211, 217, 220-221, 225, 236, 281, 284, 295, 347-348, 350-351, 353, 359, 362, 365-366, 370, 372-373, 375, 377-378, 380, 382, 394
 Soto, J.: 371
 Soto, P. de: 224
 Sotomayor, P. de: 202-203, 211, 217, 219
 Spinoza, B. de: 171
 Steck, F.B.: 339
 Straton: 67
 Stump: 349
 Suárez, F.: 166, 169-171, 202, 216, 224, 394, 396
 Talon: 354
 Tavares, M.: 215
 Temistio: 352, 383
 Terencio: 273
 Thompson, J.: 106, 108

- Thuillier, P.: 60
 Tirso de Molina: 363
 Titelmann, F.: 375, 380, 383
 Tito Livio: 273
 Toledo, A. de: 38
 Toledo, F. de: 216-217, 370, 374, 376, 389-391, 393-394
 Tolosa, I. de: 358
 Tomás de Aquino: 20, 22, 30, 38, 44, 53, 73, 167, 193, 205, 228-231, 252, 296-299, 301, 351, 355, 378, 386, 390, 396, 399
 Tomás Moro: 24, 181-183, 286, 292, 305, 320
 Tordehumos, A. de: 207, 221
 Torquemada, J. de: 262, 335-337, 343, 345
 Torre, A. de la: 35-36, 38, 74
 Torre, F. de la: 28
 Torre, T. de la: 187, 246
 Torres, B. de: 358, 360, 363, 365
 Torres, D. de: 25
 Tostado (*ver* Madrigal): 29, 32, 35
 Trebisonda, J. de: 32-33
 Trentman, J.A.: 22
 Truyol y Serra, A.: 224
 Tudeschis, N. de: 199
 Überweg, U.: 16
 Urriza: 360
 Utrera, C. de: 358
 Valcárcel, L.E.: 129
 Valdés, A. de: 157-228
 Valdés, J. de: 157-228
 Valdez, R.: 287
 Valencia, A. de: 369
 Valencia, G. de: 216, 224
 Valencia, M. de: 341, 344
 Valencia, P. de: 161, 378-379, 394
 Valera, B. de: 139, 149
 Valera, D. de: 47
 Valera, J. de: 357, 359
 Valla, L.: 43, 231, 351-352, 362, 374
 Vallés, F.: 163-164
 Valverde, P.V.: 366
 Valverde Téllez, E.: 368
 Vargas Uribe, G.: 295
 Vasco de Quiroga: 13, 181-183, 189, 220, 281, 283, 287-295, 305, 320, 369
 Vaseo, J.: 229
 Vázquez, G.: 394, 396
 Vázquez de Menchaca, F.: 203
 Vázquez de Oropesa, B.: 229
 Vega, G. de la: 159
 Velasco: 216
 Vences, M.: 366
 Venecia, P. de: 54, 348-349
 Véneto, P.: 22
 Veracruz, A. de la (*ver* Gutiérrez de la Veracruz): 13, 187-188, 190, 204-207, 211, 218, 221, 281, 283, 295-300, 353, 355, 367, 372, 374-377, 379-380, 382-383
 Vergara, J. de: 160, 228
 Veri, M.: 30
 Verrochio, El: 55
 Versorius, J.: 353
 Vespucio, A.: 63, 181
 Vicente, J.: 203
 Viciano, M. de: 31
 Vico, D.: 187
 Vilar, P.: 185
 Villa Dei, A. de: 352
 Villalpando, C. de: 354-355, 362, 370, 374
 Villarrubia, D. de: 368
 Villavicencio, L. de: 375
 Villoro, L.: 14
 Villoslada, R.G.: 157
 Virgilio: 269, 273
 Visconti, P.: 61
 Vitoria, D. de: 226-227
 Vitoria, F. de: 12, 13, 24, 158, 175-177, 187, 193-208, 211-221, 223-241, 281-282, 284, 293, 295-296, 298-299, 337
 Vitruvio, P.M.: 56
 Vives, L.: 23-24, 157, 159, 162, 181, 184, 194, 227-228, 240, 348-349, 352-353, 362-363, 373, 376
 Waldseemüller, M.: 63
 Wantoch, H.: 16, 155
 Warren, F.B.: 287
 Watson, F.: 159
 Yates: 75
 Yhmhoff Cabrera, J.: 374
 Zabala, S.: 282, 286, 291-293, 305-306, 320
 Zacuto, A.: 25
 Zamora, A.: 369
 Zapata, J. de: 206, 221
 Zapata y Alarcón, J.: 367

- Zapata y Sandoval, J.: 207
 Zorita, A. de: 341
 Zubillaga, F.: 358, 366-369, 371-373, 389
 Zumárraga, J. de: 13, 181, 183, 263, 281, 283-287, 305, 344
 Zumel, F.: 359
 Zurita, F.: 221-222

NOTA BIOGRAFICA DE AUTORES

José Luis Abellán (1933). Especialista en historia de la filosofía española. Profesor de la Universidad Complutense de Madrid. Autor de *El pensamiento español. De Séneca a Zubiri* (1977), *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa* (1977), *Historia crítica del pensamiento español*, 4 vols. (1979-1984), *De la guerra civil al exilio republicano* (1983).

Mauricio Beuchot (1950). Especialista en metafísica, filosofía del lenguaje, filosofía medieval y novohispana. Profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México. Autor de *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* (1981), *Lógica y ontología* (1986), *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje* (1987), *Ensayos de historia y filosofía novohispanas* (1991), *Esencia y existencia en la filosofía medieval y en la filosofía analítica* (1992).

Enrique Florescano (1937). Especialista en historia. Realiza su labor académica en el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México. Autor de *Precios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1812* (1986), *Memoria mexicana* (1987), *El nuevo pasado mexicano* (1991).

Cirilo Flórez Miguel (1940). Especialista en historia de la filosofía. Catedrático en la Universidad de Salamanca. Miembro de la Sociedad Española de Filosofía. Autor de *Dialéctica, historia y progreso* (1968), *Kant, de la Ilustración al socialismo* (1976), *Génesis de la razón histórica* (1983), *El Humanismo científico* (1988).

Elsa Cecilia Frost (1929). Especialista en filosofía y en historia de las ideas en Latinoamérica. Realiza su labor académica en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. Autora de *El profeta Daniel y el milenarismo franciscano en México* (1976), *Educación e Ilustración en Europa* (1987), *Las categorías de la cultura mexicana* (1990).

Mercedes de la Garza (1939). Especialista en cultura maya. Realiza su labor académica en el Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México. Autora de *La conciencia histórica de los antiguos mayas* (1975), *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya* (1978), *Literatura maya* (1980), *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya* (1990).

Ramón Hernández (1932). Especialista en historia del pensamiento teológico. Profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca. Autor de *Un español en la ONU. Francisco de*

Vitoria (1977), *Derechos humanos en Francisco de Vitoria* (1984), *Humanismo cristiano* (1989), *Bartolomé de Las Casas. Tomo 10. Los Tratados de 1552* (1992).

Miguel León-Portilla (1926). Especialista en cultura náhuatl. Diplomático. Delegado permanente de México ante la UNESCO. Autor de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1959), *Visión de los vencidos* (1961), *Los antiguos mexicanos al través de sus crónicas y cantares* (1961), *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl* (1981).

Vicente Muñoz Delgado (1922). Especialista en lógica y metodología de las ciencias. Profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca. Autor de *De la axiomática a los sistemas formales* (1961), *Lógica matemática y lógica filosófica* (1962), *La lógica en la Universidad de Salamanca, 1510-1530* (1964), *La obra lógica de Pedro de la Serna, 1642* (1966), *Leciones de lógica*, 2 vols. (1972, 1974).

Luciano Pereña (1920). Especialista en aspectos éticos y legales de la conquista de América. Realiza su labor académica en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. Autor de *Juan de la Peña: «De bello contra insulanos»* (1982), *La ética en la conquista de América* (1984), *Carta Magna de los indios: Fuentes constitucionales* (1988), *Inculturación del indio* (1988).

Isacio Pérez Fernández (1922). Especialista en teoría crítica del conocimiento, filosofía de la naturaleza, historia de América (s. XVI, Bartolomé de Las Casas). Desarrolla su labor académica en los Institutos Pontificios de Filosofía y Teología «Santo Tomás», Madrid. Autor de *Inventariado documental de los escritos de fray Bartolomé de Las Casas* (1981), *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de Las Casas* (1984), *Bartolomé de Las Casas en Perú (1531-1573)* (1988), *Brevisima relación de la destrucción de África* (1989), *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?* (1991).

María Luisa Rivara de Tuesta (1928). Especialista en historia de las ideas. Profesora emérita en la Universidad Nacional de San Marcos, Lima. Autora de *José de Acosta. Un humanista reformista* (1970), *Ideólogos de la emancipación peruana* (1972), *Pensamiento incaico: Wiracocha, Las ideas en el Perú: Ilustración y Romanticismo (1780-1826)* (1986).

Laureano Robles (1933). Especialista en historia de la filosofía española. Realiza su labor académica en la Universidad de Salamanca. Autor de *Aristóteles latinos. Repertorio de manuscritos españoles* (1970), *La filosofía en la Edad Media. La primera escolástica* (1983). Editor de *Epistolario completo Ortega-Unamuno* (1987), *Miguel de Unamuno. Epistolario inédito* (1992).

José Luis Rodríguez Molinero (1940). Especialista en antropología. Catedrático de la Universidad de Salamanca. Autor de *Datos fundamentales para una historia de la antropología filosófica* (1977), *La antropología filosófica de Karl Rahner* (1978) y, en colaboración con Florencio Vicente Castro, de *Bernardino de Sahagún. Primer antropólogo en la Nueva España* (1986).

Florencio Vicente Castro (1944). Especialista en antropología cultural e hispanoamericana, filosofía y psicología social. Catedrático de la Universidad de Extremadura. Co-autor de *Bernardino de Sahagún. Primer antropólogo en la Nueva España* (1986); coordinador general y autor de diversos capítulos de la obra *Extremadura y América*, 4 vols. (1987-1991).