

LA LOGICA EN VENEZUELA EN EL S. XVIII: EL CASO SUAREZ DE URBINA

Angel Muñoz García
Universidad del Zulia

Introducción

Siempre me pareció injusto el tratamiento que se ha dado a nuestros filósofos de la época colonial. No sólo porque se les ha considerado producto de una época filosóficamente vacía —lo cual podría discutirse— sino, más aún, como autores de los que se dice que se limitaron a repetir con años de retraso lo que sus colegas de otras latitudes habían escrito. Lo curioso del caso es que, al menos en lo que se refiere a nuestros autores venezolanos, éstos son todavía prácticamente desconocidos; pero, aún así, siguen recibiendo el remoque de obsoletos y retrasados —ya para su época—, desarraigados de los problemas de su entorno y unas cuantas torpezas más. Y uno no sabe a quién, si a los

maltraídos coloniales o a sus críticos fáciles, se aplica más aquella otra ironía de Cicerón: *"No puede decirse nada tan absurdo que no haya sido dicho por algún filósofo"*. (1)

Cuanto sigue no pretende ubicarlos como autores de avanzada o innovadores de primera línea. Sería caer —por el otro extremo— en el mismo defecto que critico. Léanse los textos, y juzgue cada quien según su criterio, pero ya con conocimiento de causa. Si quisiera restituir el mérito de quienes, casi de incógnito y desde el polvo del aula, pusieron lo mejor de su parte en pro de la formación de quienes de un modo u otro liderizarían la sociedad de su época. Una sociedad que llamó la atención de los viajeros de entonces por su inquietud cultural, y que inevitablemente desembocaría pocos años más tarde en la eclosión de ideas paladines para toda América Latina. Quizá ellos pudieran seguir pensando, en su época, en la generación espontánea; pero que hoy, finalizando el siglo XX, alguien pueda opinar que tales ideas surgieron de la nada, le colocaría a un nivel de atraso mucho mayor que el que a ellos se imputa.

Y como ya contamos —siquiera sea en parte— con ediciones de las obras de tales autores, es ya momento de comenzar a estudiarlos en sus textos, para no seguir hablando a humo de pajas. Me estoy refiriendo a la *Lógica* (2) que nuestro Suárez de Urbina dictara a sus alumnos —con la ingenuidad y buena fe de quien pretende transmitir los conocimientos que juzga más idóneos— allá por los años de 1755. Ya otras plumas han comenzado a comentar puntos específicos de nuestro autor. (3) Quiero, sin embargo, referirme ahora a la visión general que sobre la *Lógica* se desprende de los distintos pasajes en que Suárez de Urbina alude a ella.

La lógica

De entrada, es casi inevitable el que no esperemos encontrar una visión muy positiva de la *Lógica*. La época en que

se escribía era, por un lado, heredera aún de las invectivas que hacia su predecesora medieval habían lanzado los humanistas, Luis Vives a la cabeza. (4) Por otro —y seguramente en contra de sus propias convicciones— tales inventivas habían ido introduciendo en sus tratadistas el sentimiento de estar escribiendo algo casi vergonzoso, que había que estudiar por imperativos históricos o de *pensum*, pero del que era necesario salir cuanto antes.

Así, estos Tratados se reducen al mínimo y —sin un estudio a fondo, como lo hicieran los medievales— se convierten en formularios sin elaboración ni demasiada aplicación posterior en el *Cursus* de Filosofía. Y Suárez de Urbina, a pesar de valorar la Lógica, parece no escapar a este sentimiento. (5) Bien es cierto —en honor de la verdad— que, llegado el caso, sabe sobreponerse a él en aras de la claridad y de la doctrina: en su *Física*, todo el *Artículo* tercero de la *Quaestio* sobre el tiempo, dedicado a dilucidar el primer y último momento del ser, (6) está escrito por alguien a quien poco parecen importarle aquellas agrias críticas de Vives: (7)

Demasiado, Agustín, —dicho sea con el benevolente permiso de tu sabiduría y santidad— demasiado ignorante y miope eres. No ves objeción alguna en lo que adversan los buenos lógicos y teólogos, primer ser, primer no ser: último ser, último no ser. En la muerte es el primer instante del no ser, pues entonces deja de ser. Todavía no entiendes? Expónlo así: Ahora no es, e inmediatamente antes de esto fue. No entiendes lo que es “inmediatamente”? No es extraño, ya que no es expresión de tu tiempo, sino del nuestro, para que te enteres de que no sólo los Romanos eran expertos en latín. Expónlo de nuevo así: No puede darse instante alguno antes de éste, entre los cuales no fuera...

Importancia de la Lógica:

Para Aristóteles, la auténtica ciencia consiste en el conocimiento de las cosas a partir de éstas, en cuanto ellas mismas nos manifiestan su propia razón. Es decir: podemos afirmar una propiedad de algo (*S es P*), cuando *S* se nos manifiesta desde sí mismo como poseyendo por sí mismo la razón (*M*) de tener *P*. Esto tiene lugar con la ayuda de varias aserciones o logos:

S es M

M es P

S es P

Es decir: como *S* tiene la propiedad *M* y ésta fundamenta la necesidad de ser *P*, resulta que, necesariamente, *S es P*. Es mediante esta conjunción de *logos* o silogismo —*syn-logoi*—, cuya estructura estudia la Lógica, como penetramos en la esencia interna de las cosas para poderlas conocer noéticamente. Esta ciencia nos conduce a la verdad (8) y a la libertad, cuya posesión es la auténtica felicidad del hombre. Sin duda, es algo más que mera coincidencia aristotélica la similitud del comienzo de la *Metafísica* (*todos los hombres tienen por naturaleza el impulso de saber*) (9) y el del *Protréptico* (*todos los hombres queremos ser felices*). (10)

Suárez de Urbina, aristotélico medular, se pliega fielmente a esta concepción. Según él, la ciencia filosófica es apetecida naturalmente por el hombre: (11) un propio de éste —junto con el tradicional de *risible*— es el ser *disciplinable*, (12), esto es “discípulo”, y por tanto en continua tensión por la consecución de la verdad. Dicha ciencia consiste en que el entendimiento, a partir de las cosas, penetre en ellas (13) para entenderlas; apela incluso a la etimología de *intelligere* como *intus legere*, lectura interna. (14)

Con tal penetrante lectura, el hombre puede formarse el concepto o *verbum mentis*, (15) que podrá predicar en las proposiciones de la ciencia, (16) consiguiendo así la verdad. Para ello, el hombre cuenta con la ayuda de la Lógica. (17) Y precisamente en lo que inicialmente sería el colofón de su *Lógica Parva*, y a propósito del silogismo, nos recuerda que éste es el modo de conseguir la verdad, que es nuestra suma felicidad. (18)

Es un planteamiento básico para toda una concepción aristotélica de la Lógica; concepción que se manifestará asimismo en todo su *Cursus*, a pesar del ambiente contrario que pudiera haber tenido en torno cuando escribía (no faltaba tanto para aquel 1 de agosto de 1770, en el que Valverde —ciertamente rebatido por el Conde San Javier— se despachó a su gusto contra el de Estagira). (19) Hasta pareciera que nuestro autor quiere salir al paso de las objeciones antiaristotélicas que se le pudieran hacer, cuando a punto ya de viajar a México y previendo una ausencia que le impediría defenderse personalmente, cierra su *Cursus* con aquellas palabras: *Hasta aquí, dilectísimos, acerca de los textos aristotélicos, que han de consultarse si no por sus méritos, en ningún modo superficialmente.* (20) Por más que sea —parece decir—, por equivocado que pudiera estar, Aristóteles no puede menospreciarse y habrá de tenersele siempre en cuenta.

Retornemos al tema de su Lógica: a fuer de cristiano, esa verdad, libertad y felicidad que proporciona tal disciplina no podría darse para nuestro autor sino lejos del pecado. Por eso incluso llega a considerar a la Lógica como remedio del pecado original: si éste oscureció la luz natural de la mente humana, la Lógica será el sol radiante que volverá a iluminarla, sacándola de las sombras de tal pecado original. (21)

Por eso, no puede reprimir su pluma en aquel párrafo que condensa su aprecio por esta disciplina y que constituye un verdadero *Canto a la Lógica*: (22)

...la Lógica, a la que invocan en masa los sabios como instrumento de las ciencias, Arte de las Artes, Maestra de la mente, piedra de toque de la verdad a investigar, y nitidísima Osa en los amenazantes torbellinos de los errores. Ella sola —al decir de Clemente Alejandrino— nos lleva de la mano a la verdadera sabiduría y proporciona lo que es óptimo y más excelente, para que conozcamos convenientemente al hombre y a Dios.

Quien así se expresa no puede menos de ser alguien convencido de la importancia e imperiosa necesidad de la Lógica. La llama incluso *Sol*, (23) lo que en un escolástico significa más que ser el centro del universo: primado entre los planetas, (24) no sólo es causa necesaria (25) que produce todos los efectos del mundo sublunar, (26) origen de todas sus riquezas y vida, incluso del preciado oro; (27) sino que —para un hombre religioso como él— estaba cargado de toda una abundante simbología cristiana: figura de Cristo *sol de justicia*, (28) luz de las naciones (29) que brilla sobre los hombres, (30) es el *vaso admirable*, la obra del *Excelso* por antonomasia. (31) La Lógica es pues la ciencia que restituirá la imprescindible luz de la inteligencia humana para comprender todo conocimiento ulterior.

Pero en un texto filosófico no puede pasarse por alto la expresión *vaso admirable*. Ya los *Conimbricenses* habían acotado que *cuanto sucede en lo alto ocasiona en quienes lo ven una mayor admiración*. (32) Lo mismo que Descartes: *Nos ocasiona más admiración lo que está por encima de nosotros que lo que está a nuestra misma altura o por debajo*. (33). Admiración que mantiene a la mente en suspenso, pero a la vez en situación inquisitoria de la verdad. Por eso ella, como la Lógica, está al comienzo de toda filosofía: (34) *comienzan todos admirándose de que las cosas sean así*. (35)

Pero anotábamos antes que, tras los humanistas, los lógicos se avergonzaban casi de sus enseñanzas; sobre todo en una época como la de nuestro autor, en que los intereses de sus colegas filósofos —como los de él mismo— estaban enfocados, por fuerza de los tiempos, hacia la Filosofía de la Naturaleza. Si la mayoría de sus predecesores medievales pretendieron abreviar sus Tratados (36) o resaltar la prioridad metodológica y no en dignidad de la Lógica, (37) que Suárez de Urbina también lo haga (38) puede tener además otros motivos más “vergonzantes”. Quizá por eso cuando, terminada la *Lógica*, comienza su *Física*, traslada a ésta el brillo solar que había atribuido a aquélla: *Post nubila, Phoebus, sententia*: (39) tras las fatigas y dificultades, temas más amenos. Aunque sus frases no dejen de sugerir que tal amenidad se deba precisamente a la agilidad mental producida por la Lógica ya aprendida. O que lo áspero de ésta se deba precisamente a su dificultad y abstracción y a no ser experimental ni concreta como la *Física*. (40)

Su concepción de la Lógica:

Está claro, con lo dicho, que nuestro autor estima y valora la Lógica. Pero, de qué Lógica se trata? Cuál es su concepto de Lógica y cuál el objeto de ésta?

Los últimos grandes lógicos del S. XIV, y sobre todo a partir de Ockham, la concebían decididamente como una *scientia sermocinalis*. Para Santo Tomás, miembro de una orden religiosa llamada de *Predicadores* de la verdad, pesa más en la Lógica el lado intelectualista, y la califica como *scientia rationalis*, (41) en cuanto se ocupa de dirigir las tres operaciones del intelecto. (42)

Es la línea que seguirán, en general, los autores tomistas y muchos otros. Y, a pesar de que parece colocar la facultad humana del lenguaje a la par que la risibilidad, como otro propio del hombre, (43) nuestro Suárez de Urbina es un autor más a

añadir en esta línea: señalábamos ya que para él también *disciplinable* —esto es, capaz de aprender, ser *discipulus*— es otro propio del hombre; y la Lógica es —nos dice— una *scientia rationalis* (44) o *speculativa*, (45) *directiva de la razón, a la que dicta el modo de descubrir la verdad, dedicada por completo a dirigir al entendimiento*, (46) *de cuyas tres operaciones se ocupa*; (47) operaciones estas —aprehensión, juicio y discurso— definidas las tres como *conocimiento*. (48) Y el objeto formal de la Lógica —finalmente— son las segundas intenciones, y por tanto el ente de razón. (49)

Ciertamente hay una concesión al aspecto sermocinal cuando, con Diógenes Laercio, llama a la Lógica *ciencia de disputar correctamente*, (50) lo que no deja de suponer una concesión al uso dialogal del lenguaje; L. Velásquez se ha referido ya a este aspecto. (51) Pero es un diálogo que discurre por tortuosos caminos racionativos, tras las huellas de la verdad. En este sentido, hay un detalle digno de resaltar, por lo significativo: la *Lógica Parva* había sido expuesta en Capítulos; pero la *Lógica Magna* (y el resto del *Cursus*) continúa ya totalmente por el método discursivo-argumental de la disputa, debido *a lo que ayuda a progresar* (52) tal procedimiento, detallado por nuestro autor ya en la primera página de su obra, (53) y a cuya explicación parecen estar dedicadas todas las de *parva logicalia*.

No cabe, pues, la más mínima duda al respecto. La línea aristotélica de Suárez de Urbina pasa por Santo Tomás. Además de lo ya dicho y de otros aspectos que iremos señalando, su adhesión a la corriente tomista en cuestiones tan significativas como la analogía del ente, la distinción de la relación respecto a su fundamento, o el rechazo de la teoría de Scoto cuanto a la distinción formal (54) (por aludir sólo a los temas más lógicos) no dejan lugar a dudas.

Algunos aspectos de su Lógica Parva:

a) El signo

El pensamiento de nuestro autor sobre la significación ha sido estudiado ya, ubicándolo en el marco general de las corrientes principales al respecto. (55)

Por eso sólo será necesario señalar ahora algunas de sus particularidades. Es claro que sigue la línea de los autores tomistas de la época; una línea que parte de Domingo Soto, y que —principalmente por medio de Juan de Santo Tomás y Cosme de Lerma— se haría sentir ampliamente en las colonias americanas. (56) Como éstos, Suárez de Urbina presenta la teoría de la significación a partir de la división del objeto en motivo, terminativo y motivo-terminativo. (57) La división del signo en formal/instrumental y natural/convencional es similar asimismo a dichos autores, (58) omitiendo el signo consuetudinario, quizá porque —como Soto y Lerma— (59) lo considere mero signo natural. El resto de la clasificación del signo es también la que cabría esperar en un autor tomista.

b) La suposición

Velásquez (60) ha hecho notar que la suposición se presenta en nuestro autor como propiedad (sí en razón de los términos), pero de la proposición. Esto nos parece producto de una lectura apresurada de Suárez de Urbina a su modelo Juan de Santo Tomás. Ciertamente éste incluye la suposición entre las propiedades de la proposición; propiedades —acota— que se siguen de los extremos o partes de la misma. Pero tiene buen cuidado de aclarar de inmediato (lo que no hace nuestro Suárez de Urbina) *que la suposición es una de las propiedades de las partes de la proposición, que sólo les convienen en cuanto se hallan dentro de la proposición.* (61)

En la definición de suposición (*acepción pasiva del término en lugar de algo de lo que se verifica, de acuerdo a la exigencia de la cópula*), Suárez sigue también a Poincot tanto al decir que se trata de una *acepción pasiva*, como al subrayar que el término no está en lugar de lo que significa, sino de lo que se verifica. (62) Puntualización muy exacta y oportuna, que ya había sido señalada por Ockham, pero de lo que se habían apartado algunos coetáneos de Poincot, según él mismo dice. (63)

Si hay una diferencia de bulto en esta teoría entre Suárez y Poincot es en la división de la suposición. Juan de Santo Tomás había dividido la suposición propia en material, simple y personal. La inclusión ahí de la suposición simple (nada menos que al modo nominalista) no puede menos que causar extrañeza y sin duda hubo de herir los piadosos oídos tomistas de nuestro Suárez. El caso es que retorna decididamente a la clásica división bipartita de los realistas, distinguiendo la suposición en material y formal, y ésta en simple y personal. Por otro lado, termina toda la clasificación con la distinción de la personal en distributiva y colectiva, omitida —inexplicable e inexplicadamente— toda alusión a cualquier otro tipo de suposición. (64)

Y ahí termina todo. Es quizá este tema de la suposición el que más motiva a sostener lo que más arriba se decía acerca del recelo con que muchos autores postmedievales parecían escribir sus tratados de Lógica. Mientras sus predecesores lo hicieron en escritos ostentosamente voluminosos (a pesar de la intención casi siempre manifiesta de imprimirles la brevedad posible), (65) nuestro Suárez —por más que lo exigiera el inevitable carácter de resumen de su *Cursus*— dedica a la suposición una simple y casi mísera página. No sólo omite tipos importantes de suposición; en su *Lógica* nada encontramos de reglas sobre su uso, nada sobre el *descensus* requerido por cada uno de los tipos, ni una sola aplicación de ella en ninguno de los innumerables

argumentos de que está plagado su *Cursus*. Con una única excepción que —por lo poco dicho— cabía esperar: concebida la suposición como la acepción del término en lugar *de lo que se verifica*, (66) la proposición verdadera se define precisamente en base a la suposición. (67)

c) La proposición

Leemos en su *Lógica* que Suárez concibe la proposición como predicación, (68) lo cual —a pesar de no haber sido subrayado demasiado usualmente por sus predecesores medievales— parece muy acertado: ciertamente no puede haber proposición si no se da predicación. Pero, con tal concepción, cabe preguntarse de inmediato si se da predicación o no (que equivaldría a preguntarse si hay o no proposición) en el caso de las proposiciones negativas. Por eso, al leer a Suárez de Urbina, lamentamos que no haya incluido en sus explicaciones alguna referente al tema conexo de la negación. Un tema tan fértil en los lógicos medievales, con sus diferencias entre la negación negante, inditante y privante, (69) está ausente por completo en nuestro autor. Apenas una alusión indirecta, que nada aclara al respecto. (70) Lamentable decimos, porque, habiendo partido tan explícitamente de tal definición, hubiera sido interesante saber si proposiciones del tipo *S no es P* o incluso *S es no P*, las consideraba o no auténticas proposiciones, ya que en ellas —entendidas como con negación negante— nada se predica, no hay auténtica predicación.

El tema de la proposición nos proporciona otro ejemplo de la suma concisión de nuestro autor en su *Lógica*. Y puede resultar paradigmática la función de la partícula *es* en la proposición. Un tema iniciado ya en el *Perihermeneias* aristotélico y muy ampliamente debatido también por los lógicos medievales, (71) y que Suárez vuelve a resumir en cinco escuetas palabras: "*est haber munus praedicati partialis*. (72)

Sin embargo, parece claro que toda esa concisión no se debe ni a ignorancia de la Lógica, ni al de su historia. Es de notar, al respecto, cómo nuestro autor aprovecha ciertos temas de Filosofía de la Naturaleza para hacer alusión —suficientemente explícita para un lector mínimamente avisado— a temas ampliamente debatidos por sus predecesores lógicos medievales. Nos referimos, por ejemplo, a proposiciones con amplia implicancia en dicha Filosofía, y a las que Suárez de Urbina alude: *continuum potest esse divisum in infinitum*; (73) y otras como *homo est dignissima creaturarum*. (74)

Por lo demás, al estudio que hace Suárez de Urbina de la proposición no presenta puntos especiales que resaltar, y no exigiría otro comentario. Pero sí nos brinda la oportunidad de insistir una vez más en las subyacentes raíces aristotélicas del autor. El no se plantea específicamente el tema; pero, no deja lugar a dudas: desde su subconsciente, aflora —aquí y allá— la intención del Estagirita de referir su estudio a las proposiciones aptas para ser utilizadas en la ciencia. Así es el interés de Suárez de Urbina por establecer que las proposiciones necesarias son de verdad perpetua, (75) no importando que traten de algo contingente y corruptible, mientras se dé necesidad en la conexión de sus términos; (76) que predicaciones per se son proposiciones necesarias; (77) que las indefinidas en materia necesaria equivalen a universales (y las de materia *contingente* a particulares); (78) que las modales de necesario e imposible equivalen también a proposiciones universales (y las de posible y contingente a particulares); (79) sin que añada mucho más sobre las proposiciones modales. Quizá haciéndose eco de aquel dicho de la picaresca estudiantil medieval de que *de modalibus non gustat asinus...* (80)

NOTAS

- (1) *Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum: CICERON, De divinatione, II, 58, 119.*

- (2) Cfr. *Antonii Josephi Suarezii de Urbina "Cursus Philosophicus"*, col. I *Lógica*, ed. Muñoz García - Velásquez Liuzzo, Maracaibo, 1995.
- (3) Véase VELASQUEZ, L., *La "Lógica" de Suárez de Urbina*, Introducción a *op. cit.* pp. 87ss.
- (4) Cfr. MUÑOZ GARCIA, A., *Géneros literarios filosóficos en la Edad Media*, en "Revista de Filosofía", N° 14, 1991, pp. 72s.
- (5) Como señala ya VELASQUEZ, L., *op. cit.*, p. 120.
- (6) Volumen II de *op. cit.* en preparación, nn. 1635-1640.
- (7) LUIS VIVES, *Comentario a "La Ciudad de Dios"*, L. 13, c. 11.
- (8) P. ej., 1139b 12.
- (9) 980a 21.
- (10) WALZER, R., *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florencia, 1934, fr. 4.
- (11) N° 1009.
- (12) Cfr. nn. 103s.
- (13) Cfr. n. 2123.
- (14) N. 1009; y cfr, n. 1012.
- (15) N. 394.
- (16) Cfr., p. ej., nn 655s.
- (17) Cfr., p. ej., nn. 2, 31, 258.
- (18) *Logica Parva*, n. 200.
- (19) Véase la narración que de este episodio hace PARRA LEON, C., *Filosofía Universitaria Venezolana*, Caracas, 1989, pp. 46ss.
- (20) N. 2137
- (21) Cfr. N. 214.
- (22) N. 215.
- (23) N. 214.
- (24) N. 2068.
- (25) N. 1428
- (26) N. 1387
- (27) Nn. 1687, 2031
- (28) N. 137; cfr. Malaq. 3, 20.
- (29) Lc. 1, 78ss.
- (30) Ef. 5, 14
- (31) N. 2068
- (32) *Ea quae in sublime apparent majorem conspicientibus admirabilitate movent: CONIMBRICENSES, Commentarii*

in libros Meteorum Aristotelis Stagyrtae, Conimbricae, 1592, Prooemium.

(33) *Nous avons naturellement plus d'admiration pour les choses qui sont au-dessus de nous, que pour celles qui sont a pareille hauteur ou au-dessous: VI: Oeuvres de Descartes, ed. Adm-Tannery, vol. VI. Paris, Vrin, 196-, p. 231 3ss.*

(34) *Si autem petas in quonam horum proprie admiratio consistat? Respondemus videri consistere in illa fixatione mentis connotando suspensionem, licet praeter ignorationem superius explicatam, annexam interdum habeat inquisitionem latentis causae, vel conditionis aut circumstantiae quae ad rem spectet; inde enim est quod philosophia ab admiratione ortum habuisse dicitur, nimirum quia intuiti sunt homines effecta quorum causas cum nescirent, primun suspensi tantisper fuere, dum ejusmodi causas indagarunt, quod non est aliud quam philosophari: CONIMBRICENSES, Commentarii in tres libros de Anima Aristotelis, Conimbricae, 1598, Lib. III, cap. 13, q. 1, a 5).*

También en esto Descartes, repetidamente citado por nuestro Suárez de Urbina en su *Cursus*, abunda en la misma idea: *Lors que la premiere rencontre de quelque objet nous surprend, 7 que nous le jugeons estre nouveau, ou fort different de ce que nous connoissions auparavant, ou bien de ce que nous supposions qu'il devoit estre, cela fait que nous l'admirons & en sommes estonnez. Et pour ce que cela peut arriver avant que nous connoissions aucunement si cet objet nous est convenable, ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'Admiration est la premiere de toutes les passions: Oeuvres de Descartes, ed. Ch. Adm & P. Tannery, vol. XI, Des passions II, Paris, 1967, p. 373, 5-13. Y, todavía: aussi voyons nous que ceux qui n'ont aucune inclination naturelle á cette passion, sont ordinairement fort ignorans: Id., p. 384, 23ss.*

(35) ARISTOTELES, *Metaph.* I, c. 2, 983a 13.

(36) Cfr. MUÑOZ GARCIA, A., *Géneros literarios filosóficos en la Edad Media*, en "Revista de Filosofía", N^o 14, 1991, pp. 77s.

(37) P. ej. SANTO TOMAS, *In Boet. De Trinitate*, q. 5, 1, 2; q. 6, 1, 3; q. 17, 2

(38) Cfr. nn. 1 y 26.

(39) Cfr. nn. 214 y 1009.

- (40) Cfr. nn. 28, 1009.
- (41) *In Perihermeneias*, Prooem. 2; *In Anal. Post. I*, Prooem. 2.
- (42) *In Periherm.* Prooem. 2; *In Anal. Post. I*, Prooem. 3.
- (43) Cfr. n. 1322.
- (44) Nn. 2, 228, 230.
- (45) N. 300.
- (46) Nn. 2, 258.
- (47) *Id.* nn. 11, 30.
- (48) Nn. 11, 14, 16
- (49) Nn. 236, 326.
- (50) N. 1; cfr. DIÓGENES LAERCIO, *Vitae Philosophorum*, Oxford, 1964 m. 1. VII, 42.8.
- (51) VELASQUEZ, L. *Id.*, Introducción: Lógica y Dialéctica, p. 79.
- (52) N° 216.
- (53) Ha sido comentado por PIACENZA, E., *El "ars disputandi" de un manuscrito caraqueño del siglo XVIII, ponencia presentada en las III Jornadas Nacionales de Investigación Humanística y Educativa*, Mérida, noviembre, 1995.
- (54) Cfr. nn. 768ss, 932 ss, y 543ss. respectivamente.
- (55) VELASQUEZ, L. *ed. cit.*, pp. 92-121.
- (56) Cfr. La introducción de BEUCHOT, M., a la *Escolástica Ibérica Postmedieval. Algunas teorías del signo*, Maracaibo, 1995, pp. 9ss.
- (57) Cfr. S. de URBINA, nn. 51ss.; SOTO, en BEUCHOT, M., *ed. cit.* pp. 28s.
- (58) Cfr. S. DE URBINA, nn. 57ss. y 60; SOTO, pp. 30 y 31s. respectivamente de las correspondientes ediciones.
- (59) Cfr. BEUCHOT, M., *ed. cit.*, pp. 34 y 173 respectivamente .
- (60) *Op. cit.* p. 120.
- (61) JUAN DE STO. TOMAS, *Compendio de Lógica*, ed. M. Beuchot, México, 1986, pp. 52s.
- (62) SUAREZ DE URBINA, *ed. cit.*, n. 131; JUAN DE ST. TOMAS, *ed. cit.*, p. 53.
- (63) *Ibidem.*
- (64) JUAN DE STO. TOMAS, *ed. cit.*, p. 57; SUAREZ DE URBINA, *ed. cit.*, nn. 132ss.
- (65) Cfr. MUÑOZ GARCIA A., *Géneros literarios filosóficos medievales*, en "Revista de Filosofía", 14, 1991, pp. 77s.
- (66) SUAREZ DE URBINA, *ed. cit.*, n. 131; JUAN DE STO.

- TOMAS, ed. cit., p. 53.
- (67) Cfr. n. 591.
- (68) Cfr. n. 591.
- (69) Cfr. MUÑOZ GARCIA A., *La negación medieval*, en "Revista de Filosofía", n. 16-17, 1993, pp. 1-26; y 18, 1993, pp. 1-31.
- (70) Cfr. nn. 495s.
- (71) Cfr. MUÑOZ GARCIA, A., *Alberti de Saxonia "Quaestiones in Artem Veterem"*, Maracaibo, 1988, "Introducción", pp. 61-74.
- (72) N. 117.
- (73) Cfr. n. 1671; ALBERTO DE SAJONIA, *Sophismata*, P. I, París, 1502, Soph. LIX y LX.
- (74) Cfr. n. 1550; WALTER BURLEIGH, *De Puritate Artis Logicae Tractatus Longior*, P.I, c. 3, ed. Ph. Boehner, St. Bonaventure, 1955, pp. 11ss.; y ya antes PEDRO HISPANO, *Tractatus*, Tr. VI, c. 8, ed. L. Rijk, Assen, 1972, p. 83; e incluso otros Tratados, tales como la Lógica "Ut dicit", en RIJK, L., *Lógica Modernorum II-2*, Assen, 1967, p. 409; *La lógica Cum sit nostra*, id., id., p. 447; *La Dialectiva Monacensis*, id., id., p. 612; y el *Tractatus de proprietatibus sermonum*, id., id., p. 713; entre otros.
- (75) Cfr. nn. 585ss.
- (76) Cfr. n. 1030.
- (77) Nn. 979ss.
- (78) N. 129.
- (79) N. 154.
- (80) Nn. 152ss.