

Revista de Filosofía, N° 34, 2000-1, pp. 91-101

La lógica en Venezuela en el S. XVIII: el caso Suárez de Urbina

Logic in XVIII Century Venezuela:
The Case of Suarez de Urbina

Angel Muñoz García
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Resumen

Ante la minusvaloración de la Filosofía Colonial Venezolana, por una parte, y la de la Lógica Aristotélica, por otra, el presente trabajo analiza la *Logica* que Antonio José Suárez de Urbina enseñó en la Universidad de Caracas, en la segunda mitad del Siglo XVIII. En referencia especial a la *Logica Parva*, se presenta el concepto y valoración de la misma por parte del caraqueño y los principales temas de la Lógica de los Términos.

Palabras clave: Filosofía Colonial Venezolana, Suárez de Urbina, Lógica de los Términos.

Abstract

In the face of the under-evaluated position of Venezuelan colonial philosophy on the one hand, and Aristotelian Logic on the other, this paper analyzes the *Lógica* that Antonio José Suárez de Urbina taught in the University of Caracas in the second half of the XVIII century. Special reference is made as to *Lógica Parva*, in which the concept and evaluation of the same in reference to Caracas is presented, as well as the principal themes found in relation to Logic of Terms.

Key words: Venezuelan colonial philosophy, Suarez de Urbina, logic of terms.

Con relativa frecuencia se ha considerado a la Filosofía producida en las colonias americanas como excesivamente pobre. No sólo como producto de una época filosóficamente vacía -lo cual podría discutirse- sino también porque sus autores se habrían limitado a repetir, con años de retraso, lo que sus colegas de otras latitudes habían escrito. Los filósofos criollos resultarían así obsoletos y retrasados -ya para su época- y desarraigados de los problemas de su entorno.

Acorde con el desinterés que escritos precedentes tuvieron hasta hace unos años (*logica sunt, non leguntur*), esta censura se hace más fuerte cuando se refiere a los Tratados de Lógica. La época en que se escribían era heredera aún de las invectivas que hacia su predecesora medieval habían lanzado los humanistas, Luis Vives a la cabeza¹. Invectivas no siempre justificadas, por cierto. A pesar del tan aducido ejemplo de la discusión sobre cuántos ángeles pueden caber en la cabeza de un alfiler. Muy posiblemente en esto se habla muchas veces sin conocimiento de causa, sin haberse molestado en el estudio del caso. Olvidándose de que ésta y otras cuestiones similares no se planteaban, en la mayoría de los casos, sino como ejercicio dialéctico. Los alumnos de Lógica discutieron, por ejemplo, sobre si el continuo es divisible al infinito, o si el punto es indivisible, y sobre otros tantos problemas que, en su contexto, resultaban tan “absurdos” como el de los apretados ángeles. “Absurdos” (así, entre comillas) por cuanto, sin haberse iniciado aún en los problemas de la Física o Metafísica, aquellos estudiantes no podrían dar todavía una respuesta adecuada sobre conceptos como la cantidad, la extensión, el infinito y otros. Pero que dejan de parecer absurdos cuando se toma en cuenta que en tales disputas se buscaba no tanto la discusión conceptual de unos temas desconocidos aún para el alumno, sino la habilidad dialéctica o la comprensión de conceptos *lógicos*. No tanto, por ejemplo, la divisibilidad del punto, sino el valor semántico de un término privativo como *indivisible*, o -si se prefiere- la función negativa del prefijo *in* como distinta a la de *no*; la precisa diferencia semántica de términos como *no justo e injusto*.

De ahí que, al iniciar la lectura de estos Tratados, es casi inevitable no esperar encontrar una visión muy positiva de la Lógica. En verdad, muchos de sus autores parecen estar escribiendo sólo por imperativos del *pensum* universitario, y como con la intención de pasar cuanto antes a otros temas. Sea a causa de las críticas humanistas, sea por propia convicción. Recuérdese cómo autores a los que en nada se les puede calificar de frívolos, recomendaban también abreviar el tiempo dedicado a los estudios de la Lógica: Domingo Soto, en el Prólogo a las *Summulae*, piensa que es suficiente un semestre; a Báñez, más radical, le bastarían dos meses.

1 Cfr. MUÑOZ GARCIA, A., “Géneros Literarios Filosóficos en la Edad Media”, en *Revista de Filosofía*, n. 14, 1991, pp. 72s. (en adelante cit. como MUÑOZ *Géneros*).

Con esto, muchos de 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. Suárez de Urbina, a pesar de valorar la Lógica, parece no escapar a este sentimiento. 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 ser², está escrito por alguien a quien poco parecen importarle aquellas agrias críticas de Vives:

“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...”³.

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 silo-

2 SUAREZ DE URBINA, A., *Cursus Philosophicus*, nn. 1635-1640 de la edición actualmente en prensa; en adelante las referencias a esta obra se harán solamente citando el número o números correspondientes.

3 LUIS VIVES, *Comentario a “La Ciudad de Dios”*, L. 13, c. 11.

gismo *-syn-logoi-*, cuya estructura estudia la Lógica, como penetramos en la esencia interna de las cosas para poderlas conocer noéticamente. Así, esta ciencia nos conduce a la verdad⁴ 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”)⁵ y el del Protréptico (“todos los hombres queremos ser felices”)⁶.

Suárez de Urbina, aristotélico por convencimiento o por imposición institucional, se pliega a esta concepción. Según él, la ciencia filosófica es apetecida naturalmente por el hombre: un propio de éste -junto con el tradicional de risible- es el de disciplinable⁷, esto es, capaz de disciplina; y *disciplina* es palabra que se deriva de *discípulo* y ésta de *discere, aprender*. Lo que equivale a decir que es propio del hombre el estar en continua tensión por la consecución de la verdad. Dicha ciencia consiste en que el entendimiento, a partir de las cosas, penetre en ellas para entenderlas; y también Suárez apela a la etimología de *intelligere* como *intus legere, lectura interna*⁸.

Con tal penetrante lectura, el hombre puede formarse el concepto o *verbum mentis*, que podrá predicar en las proposiciones de la ciencia, consiguiendo así la verdad. Para ello cuenta con la ayuda de la Lógica. Y precisamente en lo que inicialmente sería el colofón de su *Logica Parva*, y a propósito del silogismo, nos recuerda que éste es el modo de conseguir la verdad, nuestra suma felicidad⁹.

Es un planteamiento básico para toda una concepción aristotélica de la Lógica; concepción que se manifestará asimismo en todo el *Cursus* de Suárez de Urbina, 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 -en su pública polémica con el Conde de San Javier- se despachó a su gusto contra el de Estagira¹⁰). 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”¹¹.

4 P. ej., 1139b 12.

5 980a 21.

6 WALZER, R., *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florencia, 1934, fr. 4.

7 Cfr. nn. 1009, 103s.

8 Cfr. nn. 2123, 1009, 1012.

9 Cfr. nn. 394, 655s., 2, 31, 200, 258.

10 Véase PARRA LEON, C., *Filosofía Universitaria Venezolana*, Caracas, 1989, pp. 46ss.

11 N. 2137.

Por más que sea -parece decir-, por equivocado que pudiera estar, Aristóteles no puede menospreciarse y habrá de tenerse siempre en cuenta.

Retornando 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 contraparte 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 pecado¹².

Con esto el caraqueño está concediendo a la Lógica intervención incluso en terrenos de la ética. Porque no se puede olvidar la concepción medieval de la esclavitud, básicamente vigente todavía en la época de Suárez de Urbina. Para el mundo medieval no había esclavitud por naturaleza; un estado así sólo era consecuencia del pecado original¹³. Si éste alteró el orden natural, la naturaleza misma exige que se restaure ese orden y que el pecador pague su pena. La esclavitud es, por tanto, expiación y pena a satisfacer por el pecado¹⁴ y medio de obtener la auténtica libertad. Libertad que, por su parte, también proporciona la Lógica en su búsqueda de la verdad, búsqueda propia del hombre, el ser racional y, por tanto, libre.

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*:

“...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”¹⁵.

Quien así se expresa no puede menos de ser alguien convencido de la importancia e imperiosa necesidad de la Dialéctica. La llama incluso *Sol*¹⁶; y hay que tener muy presente todo lo que en un contexto escolástico puede significar esta concepción. La Lógica es, pues, la ciencia que restituirá la imprescindible luz de la inteligencia humana para poder emprender y comprender todo conocimiento ulterior.

Quedó anotado cómo, 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 pre-

12 Cfr. n. 214.

13 SAN AGUSTIN, *De civitate*, 19, 15.

14 SANTO TOMAS, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 5, ad 3.

15 N. 215.

16 N. 214.

decesores medievales pretendieron abreviar sus Tratados o resaltar la prioridad metodológica y no en dignidad de la Lógica, el que Suárez de Urbina también lo haga puede tener además otros motivos más vergonzantes¹⁷. Por más que las considere una misma ciencia¹⁸, distingue claramente entre la *Logica Parva* o Dialéctica, y *Logica Magna*; ésta con un amplio desarrollo en su *Cursus*, por la utilidad que proporcionará en el manejo de los conceptos de la Filosofía; mientras que la *Parva*, objeto principal de las ironías humanistas, la reduce a su mínima expresión.

Quizá por eso cuando, terminada la Lógica, comienza su Física, traslada a ésta el brillo solar que había atribuido a aquélla: “Post nubila, Phoebus”, sentencia: 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 Física¹⁹.

Su concepción de la Lógica

Se ha comenzado actualmente a comentar puntos específicos de la filosofía de nuestro autor. Queremos, sin embargo, referirnos ahora a la visión general que sobre la Lógica se desprende de los distintos pasajes en que Suárez de Urbina alude a ella. Porque 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, sobre todo después de Ockham, la concebían decididamente como una *scientia sermocinalis*. Para Santo Tomás, sin embargo, miembro de una Orden Religiosa llamada de *Predicadores* de la verdad, pesaba más en la Lógica el aspecto intelectualista, y la califica como *scientia rationalis*, en cuanto se ocupa de dirigir las tres operaciones del intelecto²⁰.

Es la línea que seguirán, en general, los autores tomistas. Y, a pesar de que parece colocar la facultad humana del lenguaje a la par que la risibilidad, como otro propio del hombre²¹, nuestro Suárez de Urbina es un autor más a añadir en esta línea: se indicó ya que para él otro propio del hombre es también el ser disciplinable, esto es capaz de aprender, de ser *discipulus*; y la Lógica -nos dice- es el camino de acceso a las demás ciencias, una *scientia rationalis* o especulativa²²; directiva de la razón, a la que dic-

17 Cfr. MUÑOZ *Géneros*, pp. 77s.; SANTO TOMAS, *In Boetium: “De Trinitate”*, q. 5, 1, 2; q. 6, 1, 3; q. 17, 2; cfr. nn. 1 y 26.

18 N. 3.

19 Cfr. nn. 28, 214, 1009.

20 SANTO TOMAS, *In Periherm.*, Prooem. 2; ID., *In Anal. Post.* I, Prooem. 3.

21 Cfr. n. 1322.

22 Nn. 2, 4, 26ss., 214s., 228, 230, 300.

ta el modo de descubrir la verdad, dedicada por completo a dirigir al entendimiento; de cuyas tres operaciones se ocupa; operaciones éstas -aprehensión, juicio y discurso- definidas las tres como conocimiento²³. Y el objeto formal de la Lógica -finalmente- son las segundas intenciones, y por tanto el ente de razón²⁴.

Ciertamente hay una concesión al aspecto sermocinal cuando, con Diógenes Laercio, llama a la Lógica “ciencia de disputar correctamente”²⁵. Lo que, inevitablemente, tendrá consecuencias en toda la Filosofía; porque Suárez de Urbina parece enseñar la Lógica a sus alumnos para que puedan dialogar después sobre los temas filosóficos: sobre éstos argumenta, sí, en la tradicional forma del *argumentum princeps*, el silogismo; pero incluidos todos ellos en la también tradicional forma de la *disputatio*: concepción de la Lógica como búsqueda común de la verdad, como soporte de la racionalidad humana y también, por consiguiente, de su expresión en un lenguaje (la *hermeneia* aristotélica), soporte a su vez de la sociabilidad del hombre en el diálogo. Una búsqueda común y disputada: auténtica lucha por alcanzar la verdad, pero en cooperación con su oponente interlocutor; con la porfía de caballero en torneo y la cortesía de cortesano en corte²⁶.

Pero es un diálogo que, tras las huellas de la verdad, discurre por tortuosos caminos racionativos. En este sentido, hay un detalle digno de resaltar, por lo significativo: la *Logica Parva* había sido expuesta en Capítulos; pero la *Logica Magna* (y el resto del *Cursus*) continúa ya totalmente por el método discursivo-argumental de la disputa, debido a “lo que ayuda a progresar”²⁷ tal procedimiento, detallado por nuestro autor ya en la primera página de su obra, y a cuya explicación parecen estar dedicadas todas las de sus *Parva Logicalia*²⁸.

No cabe, pues, la más mínima duda al respecto. La línea aristotélica de Suárez de Urbina pasa por Santo Tomás. Además de lo dicho y de otros aspectos que se irán 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 Scotus cuanto a la distinción formal²⁹ (por aludir sólo a los temas más lógicos) no dejan lugar a dudas.

23 Nn. 2, 11, 14, 16, 30, 258.

24 Nn. 236, 326.

25 N. 1; cfr. DIOGENES LAERCIO, *Vitae Philosophorum*, Oxford, 1964, I.VII.42.8.

26 Véase cómo describe en nn. 9-25 la conducta que deben observar los disputantes.

27 N. 216.

28 Ha sido comentado por PIACENZA, E., “El ‘ars disputandi’ de un manuscrito caraqueño del Siglo XVIII”, en GUTIERREZ, C. (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el Continente*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, 1995, pp. 495-502.

29 Cfr. nn. 768ss., 932ss. y 543ss. respectivamente.

Algunos aspectos de su *Logica 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 respecto³⁰. 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 americanas³¹. Como éstos, Suárez de Urbina presenta la teoría de la significación a partir de la división del objeto en motivo, terminativo y motivo-terminativo. Similar asimismo a dichos autores es la división del signo en formal/instrumental y natural/convencional, omitiendo el signo consuetudinario, quizá porque -como Soto y Lerma³²- lo considere mero signo natural. El resto de la clasificación es también la que cabría esperar en un autor tomista.

A partir de Ockham el signo lógico había quedado caracterizado ya como un signo lingüístico, un signo proposicional. Incluso adquiere su significado mediante el uso proposicional, resultando así que su significación es posterior a -y depende de- su suposición. Pero para Suárez -para quien la Lógica es ciencia de las segundas intenciones- el signo no tiene tal carácter proposicional. Sólo el término, concebido como un subgénero del signo, tiene de algún modo ese carácter, en cuanto -y sólo en cuanto- es considerado como parte de la proposición³³. Tampoco aparece en Suárez el aspecto significativo-objetual que el signo tenía en Ockham. Mientras para éste el signo significa directamente objetos, para el caraqueño el signo sigue siéndolo sólo de conceptos, de segundas intenciones³⁴.

b) La suposición

Llama la atención el título del Capítulo dedicado a la suposición: *Sobre las propiedades de la proposición en razón de los términos*³⁵. En efecto, para nuestro autor -y en contra de la tradición escolástica- la suposición no es una propiedad del

30 VELASQUEZ, L., "La 'Lógica' de Suárez de Urbina", en MUÑOZ-VELASQUEZ-LIUZZO, *Antonii Iosephi Suarethii de Urbina. Logica*, Maracaibo, 1995, pp. 92-121.

31 Cfr. BEUCHOT, M., *La Escolástica Ibérica Postmedieval. Algunas Teorías del Signo*, Maracaibo, 1995, pp. 9ss. (en adelante cit. como BEUCHOT *Escolástica*).

32 Cfr. nn. 51ss. y 60; para Soto y Lerma, cfr. BEUCHOT *Escolástica*, pp. 28s., 30ss., 34, 173.

33 N. 41.

34 N. 226.

35 N. 131.

término, sino de la proposición (si bien es cierto que ésta tiene dicha propiedad en razón de los términos). Esto 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”³⁶.

Así, mientras resulta lógico, por un lado, que Suárez sostenga que la suposición tiene que ver con los términos y no precisamente con los signos, ya que en éstos no hay -según él- ningún aspecto proposicional, no es tan congruente cuando afirma que la suposición (que no es otra cosa que la significación precisa, objetual e *hic et nunc* de un signo) sea una propiedad que tiene la proposición precisamente en razón de los términos, cuando éstos, en cuanto signos, sólo apuntarían al mundo conceptual.

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 Poinot 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. Puntualización muy exacta y oportuna, que ya había sido señalada por Ockham, pero de lo que se habían apartado algunos coetáneos de Poinot, según él mismo dice³⁷.

Si hay una diferencia de bulto en esta teoría entre Suárez y Poinot 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 de 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 suposición³⁸.

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 post-medievales parecían escribir sus tratados de Lógica. Mientras sus predecesores lo

36 JUAN DE SANTO TOMAS, *Compendio de Lógica*, ed. M. Beuchot, México, 1986, pp. 52s. (en adelante cit. como POINSOT)

37 N. 131; POINSOT, p. 53.

38 Nn. 132ss.; POINSOT, p. 57.

hicieron en escritos ostentosamente voluminosos (a pesar de la intención casi siempre manifiesta de imprimirles la brevedad posible³⁹), nuestro Suárez -por más que lo exigiera el inevitable carácter de resumen de su *Cursus* y, más aún, el del apunte dictado a los alumnos que luego desarrollaría en la explicación- dedica a la suposición una simple y casi mísera página. No sólo omite clasificaciones importantes de suposición; en su *Logica* 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 ya cabía esperar: entendida la suposición como acepción del término en lugar de lo que se verifica, la proposición verdadera se define precisamente en base a la suposición⁴⁰.

c) La proposición

Leemos en su *Logica* que Suárez concibe la proposición como predicación⁴¹; lo cual -a pesar de no haber sido demasiado subrayado 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 (esto es, si hay o no proposición) en el caso de las proposiciones negativas; si al decir *Sócrates no es marciano* se está realmente atribuyendo alguna propiedad a Sócrates. Por eso se echa de menos que Suárez de Urbina 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, infinitante y privante, está ausente por completo en nuestro autor. Apenas una alusión indirecta (al tratar acerca de la diferencia entre naturaleza *non divisa* y naturaleza *indivisa*), que nada aclara al respecto⁴². Se echa de menos, decimos, porque, habiendo partido tan explícitamente de una 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- se predica, no hay auténtica predicación.

El tema de la proposición proporciona otro ejemplo que pudiera resultar también paradigmático cuanto a la extrema concisión de nuestro autor en su *Logica*; es el referente a la función de la partícula *es* en la proposición. Un problema tratado ya en el *Perihermeneias* aristotélico, muy ampliamente debatido también por los

39 MUÑOZ *Géneros*, pp. 77s.

40 Cfr. nn. 131, 591; POINSOT, p. 53.

41 Cfr. *Ibidem*.

42 Cfr. nn. 495s.; MUÑOZ GARCIA, A., "La negación medieval" (I y II), en *Revista de Filosofía*, n. 16-17, 1993, pp. 1-26; y n. 18, 1993, pp. 1-31.

lógicos medievales, y que Suárez vuelve a resumir, lacónicamente, en cinco escuetas palabras: “*est habet munus praedicati partialis*”⁴³.

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 aspectos que aparecen repetidamente en sus predecesores lógicos medievales. Nos referimos, por ejemplo, a proposiciones con amplia implicancia en dicha Filosofía, que tanto dieron que hablar a los lógicos medievales y a las que Suárez de Urbina alude: la ya citada de “*continuum potest esse divisum in infinitum*”; y otras como “*homo est dignissima creaturarum*”⁴⁴.

Por lo demás, el estudio que hace Suárez de la proposición no presenta puntos especiales que resaltar, y no exigiría otro comentario. Pero sí 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, en el interés de Suárez de Urbina por establecer que las proposiciones necesarias son de verdad perpetua, no importando que traten de algo contingente y corruptible, mientras se dé necesidad en la conexión de sus términos; qué predicaciones *per se* son proposiciones necesarias⁴⁵; que las proposiciones indefinidas, en materia necesaria, equivalen a universales (y las de materia contingente a particulares); que las modales de *necesario e imposible* equivalen también a proposiciones universales (y las de *posible y contingente* a particulares); sin que añada mucho más sobre las proposiciones modales. Quizá haciéndose eco de aquel dicho de la picaresca estudiantil medieval que “*de modalibus non gustat asinus...*”⁴⁶.

43 Cfr. n. 117; MUÑOZ GARCIA, A., *Alberti de Saxonia “Quaestiones in Artem Veterem”*, Maracaibo, 1988, pp. 61-74.

44 Nn. 1550, 1671; cfr. ALBERTO DE SAJONIA, *Sophismata*, P. I, Paris, 1502, *Soph. LIX y LX*; WALTER BURLEIGH, *De Puritate Artis Logicae Tractatus Longior*, P. I, c. 3, ed. Ph. Boehner, St. Bonaventure, 1955, pp. 11ss.; PEDRO HISPANO, *Tractatus*, Tr. VI, c. 8, ed. L. Rijk, Assen, 1972, p. 83; *Logica “Ut dicit”*, en RIJK, L., *Logica Modernorum II-2*, Assen, 1967, p. 409; *Logica “Cum sit nostra”*, id., p. 447; *Dialectica Monacensis*, id., p. 612; *Tractatus de proprietatibus sermonum*, id., p. 713, entre otros.

45 Cfr. nn. 585ss., 979ss., 1030.

46 Nn. 129, 152ss.