CENTRO RAMÓN PIÑEIRO
PARA A INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

# SUMA DA LÓXICA

*Guillerme de Ockham*

XUNTA DE GALICIA

## TÍTULOS PUBLICADOS:

1. *Lembranza de Ramón Piñeiro: Catro discursos*
2. *Aturuxo. Revista de Poesía e Crítica (Edición facsimilar, Ferrol, 1952-1960)*
3. *A Filosofía Krausista en Galicia*
4. *Estudios galegos en homenaxe ó profesor Giuseppe Tavani*
5. *Guía de alimentación*
6. *Refraneiro galego da vaca*
7. *O Padre Feixoo, escolástico*
8. *Alba. Hojas de poesía. Follas de poesía (Edición facsimilar, A Coruña, 1948-Vigo, 1956)*
9. *Posío, (Edición facsimilar, Ourense, 1945-1946)*
10. *Hamlet e a realidade cunqueirana*
11. *Repertorio Bibliográfico da Lingüística Galega*
12. *Gelmírez. Hojas de otoño a primavera (Edición facsimilar, Santiago de Compostela, 1945-1946)*
13. *Plumas e Letras en "La Noche" (1946-1949)*
14. *Informe de Literatura 1995*
15. *Terra, Mar e Lume*
16. *Castelao, humorista*
17. *Posío. Arte y Letras (Edición facsimilar, Ourense, 1951-1954)*
18. *Poética da Novela de Autoformación. O Bildungsroman galego no contexto narrativo hispánico*
19. *Lírica profana Galego-Portuguesa*
20. *La Noche "Suplemento del Sábado" (Santiago de Compostela, 1949-1950)*
21. *O pensamento rexeneracionista de Eloy Luis André (Do europeísmo ó galeguismo)*

# SUMA DA LÓXICA

## *Guillerme de Ockham*

**Prólogo**
Xosé Luis Barreiro Barreiro

**Introducción e notas**
Xosé Calviño Pueyo

**Traducción**
Xosé Calviño Pueyo
Xosé Mª Liñeira Reboredo

# PRESENTACIÓN

Pensa-la vida académica dun profesor, motivada pola esperanza e asolagada na crenza do seu labor, ha ter sempre o mesmo resultado, expresado no dito: pagou a pena. Así pensamos que pode ser resumido o percorrido académico dun profesor que fixo escola e traballou con profesionalidade a súa disciplina. Mostra dese labor é esta derradeira tarefa: facer posible a lectura de Guillerme de Ockham en lingua galega.

Con este libro presentámo-la imaxe de Xosé Calviño Pueyo como coidador do incerto e do futuro —no eido educativo as colleitas son temporeiras— dos alumnos nos que ía anovando e probando a mellor maneira de aprender a perfecciona-la condición humana. Para el, pois, as nosas primeiras palabras de lembranza e agradecemento; para el a nosa sinxela homenaxe. Como Conselleiro de Educación doulle as gracias pola fe, esperanza e tarefa docente con que tanto alentou a tódolos grupos de traballo nos que participou e sobre todo ó Instituto Arcebispo Xelmírez.

O Centro Ramón Piñeiro, coa presentación desta obra, engade un sumando máis ó labor de lle dar cheda á lingua galega nos ámbitos da pedagoxía humanística e da promoción lingüística. E sobre todo, como é o caso, cando se trata da primeira traducción a unha lingua distinta do latín dun clásico da filosofía.

Nas panorámicas da sociolingüística galega non sobran as preguntas pola cartografía mental; a comprensibilidade pide antes ca nada ter clara a correlación entre os ámbitos físico, fisiolóxico, psicolóxico e mais social. Velaquí un quefacer ó que pretende axudar esta publicación.

Celso Currás Fernández
Conselleiro de Educación e Ordenación Universitaria

# SUMA DA LÓXICA

*Guillerme de Ockham*

**Edita:**
Xunta de Galicia

Consellería de Educación
e Ordenación Universitaria

Centro Ramón Piñeiro para a
investigación en humanidades

**Conselleiro de Educación e Ordenación Universitaria**
Celso Currás Fernández

**Director Xeral de Política Lingüística**
Manuel Regueiro Tenreiro

**Coordinador Científico**
Constantino García

**Realiza:** PLANA, S.L.

**ISBN:** 84-453-2571-X

**Depósito Legal:** C-1865-99

# PRÓLOGO

Cando a un lector coma min se lle ofrece a oportunidade de prologar, traducida ó seu propio idioma, unha das obras máis representativas na historia do pensamento filosófico, obra dunha figura tan controvertida como a de Guillerme de Ockham (censurada, condenada, perseguida, excomungada), non pode se non experimentar un fondo sentimento de satisfacción e, ó mesmo tempo, de respecto, xustamente polo significado deste autor no seu contexto histórico-ideolóxico e no decurso posterior do pensamento: por se tratar dun elemento activo nas contendas filosófico-teolóxicas, relixiosas e políticas do mundo medieval, por ser testemuña do devalar dunha época e dun *statu quo*, teoloxicamente sancionado, e, en definitiva, por encetar os vieiros da modernidade.

Nesta perspectiva de análise plurivalente, vaia por adiantado a miña felicitación ós traductores (Xosé Calviño / Xosé Mª Liñeira), tanto polo traballo realizado, como polo acerto na elección; felicitación non casual, senón que xorde de, ou se fundamenta en diversos niveis de consideración.

## Unha figura silenciada, unha figura redimida.

Guillerme de Ockham (c.1285/1349) é coñecido na Historia cos apelativos de *Venerabilis Inceptor* ("venerable principiante"), polo feito, ó parecer, de non chegar a exercer o ensino como doutor, ou, noutras versións, como *Venerabilis Inceptor invictissimae scholae nominalium, Princeps nominalistarum, Doctor invincibilis,* etc. Nace na vila de Ockham, que lle dá nome, na Inglaterra

meridional. Entra moi xove na orde franciscana; realiza estudios de filosofía e teoloxía na Universidade de Oxford, na que acada o grao de bacharel, e nela comeza a impartir aulas sobre as Escrituras e a comentar as *Sentencias* de Pedro Lombardo (probablemente desde 1312 a 1323). Pero axiña as súas doutrinas levantaron sospeitas e dúbidas sobre a ortodoxia por mor dunha nova lóxica que, aplicada ós ámbitos do dogma, implicaba, se non conclusións heréticas, alomenos proposicións ou formulacións perigosas para a fe e a teoloxía secularmente establecida. A tal punto chegou o clima de sospeita que o chanceler da Universidade, Xoán Lutterell, síntese en conciencia na obriga de informar e denuncialo a Santa Sé, ubicada daquela en Avignon.

Aquí remataría, escenificando, o *primeiro acto* -de aprendizaxe e docencia, ó que corresponde unha actividade literaria fundamentalmente filosófico-teolóxica- do seu drama persoal; drama que continúa, nun *segundo acto* ou momento vital, coa chamada a Avignon no 1324 para dar conta das súas leccións e doutrinas. No proceso, que dura dous anos, fóronlle censuradas -e non formalmente condenadas- 51 proposicións, tomadas sobre todo dos seus comentarios ás *Sentencias* de Pedro Lombardo. (A dimensión desta censura, non totalmente negativa, foi estudiada por A. Pelzer). Sen embargo, para evitar o perigo do espallamento destas ideas, prohíbeselle o ensino e o abandono de Avignon.

A estadía en Avignon vai propiciar un encontro que marca un *terceiro acto* no seu proceso vital. A polémica que o movemento dos espirituais franciscanos (*fraticelli*) viña mantendo co Papa Xoán XXII sobre a pobreza de Xesús chegara a tal punto que Miguel de Cesena, Xeral dos Franciscanos, nunha carta aberta a toda a cristiandade, rebatía a doutrina exposta nunha bula pontificia, sostendo Cesena que nin Cristo nin os apóstolos tiveran propiedade de cousa algunha, nin bens productivos, nin bens de consumo, tanto a nivel privado como a nivel comunitario. No 1327 M. de Cesena é chamado tamén a Avignon, producíndose deste xeito o encontro persoal deste con G. de Ockham. (A este momento corresponde unha segunda fase polémico-relixiosa na actividade literaria de Ockham: a defensa da doutrina de M. de Cesena sobre a pobreza absoluta de Cristo).

A polémica sobre a pobreza complícase (*cuarto acto*) co conflicto político –a contenda polo "dominium mundi"- entre o Papa Xoán XXII e Luís de Baviera. Pese á victoria obtida por este sobre Federico de Austria, o Papa defendía o dereito pontificio a examinar, sancionar as peripecias relativas á elección e non recoñecelo como emperador, mentres non aceptase o acto da coronación pontificia. Luís de Baviera soergue contra do Papa ós xibelinos italianos, feito que provoca a súa excomuñón. A resposta de L. de Baviera non se deixa esperar: uníndose á polémica sobre a pobreza de Cristo, declara herético ó mesmo Papa e, no 1328, fai elexir en Roma outro Papa (o anti-Papa Clemente V), na persoa do franciscano Pedro Rainalducci. No mesmo ano, G. de Ockham, Miguel de Cesena e Bonagrazia de Bérgamo fuxen de Avignon, e son acollidos en Pisa por Luís de Baviera. É xusto nesta circunstancia cando a tradición pon na boca de Ockham aquela famosa expresión, en ton de súplica: *Oh, Imperator, defende me gladio et ego defendam te calamo* ("Emperador, deféndeme coa espada, e eu defendereite coa pluma").

*Quinto acto*: o Papa, amais de condenar ós fuxitivos, presiona ó Capítulo Xeral dos Franciscanos, que destitúe a Miguel de Cesena, elixe un novo Xeral e sométese á autoridade papal. Ó mesmo tempo as circunstancias vánselle tornando adversas a Luís de Baviera: tense que marchar a Munich, ó perder os seus apoios en Italia; os *fraticelli* acompáñano, se ben chega tamén a perder a súa condición de emperador, ó ser elexido como tal Carlos IV. En Munich morre Miguel de Cesena (1342), non sen facer entrega primeiro do selo (*sigillum*) da Orde a Guillerme de Ockham; selo que este remite ó novo Xeral da Orde, Guillerme Farinier, no Capítulo Xeral de Verona. Semella que, no 1349, Clemente VI -segundo sucesor do Papado despois de Xoán XXII- lle otorgou o perdón a Ockham; pero non consta que este acatase a autoridade papal. O que si consta é que o sartego de Ockham –falecido probablemente no 1349, e enterrado no mosteiro dos Franciscanos de Munich- foi destruído a comezos do século dezanove polo "rostro da barbarie". (A esta fase polémico-política corresponde a actividade literaria de Ockham, desenvolta principalmente en Munich, na que salientan o *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*, e *Breviloquium de principatu tyrannico papae*).

É preciso, non obstante, lembrar que, pese á aposta nidia de Ockham polo *cesaropapismo* fronte ó *teocratismo*, procura manter un posicionamento intermedio entre a tese teocrática de certos teólogos (como Agostiño de Ancona e Alvaro Pelaio) e a tese oposta (cesaropapista), de Marsilio de Padua. Ockham mantén c ue, en definitiva, todo poder provén de Deus, aproximándose neste senso máis ás teses de Xoán de París -que procuraba establecer e defender a distinción dos dous poderes, independentes, lexítimos ambos-. (Nesta liña hai que situar a interpretación de A. Hamman sobre o *Breviloquium*; e tamén a de A. Uña Juárez na perspectiva dun retorno histórico sobre Santo Agostiño).

Ata aquí, pois, a sinopse do drama vital dunha figura realmente controvertida, á que trataron de facer calar, e silenciar, desde os inicios. Ás 51 proposicións censuradas en Avignon sucederon, poucos anos despois, diversas condenas formais: dúas na Universidade de París (1939, 1940), como continuación doutras dúas precedentes, en Avignon e París, relativas ás doutrinas afíns de Nicolás de Autrecourt e Xoán de Mirecourt. Pero as censuras e condenas non son o mellor método para convencer e para frear o espallamento das ideas; pola contra, neste caso concreto orixinaron un debate caloroso entre "nominales" e "reales" que supuxo, amais da difusión, a consolidación do ockhamismo nas principais universidades de Europa durante os séculos XV-XVI, comezando pola de París, e o interese polo seu pensamento; interese amosado na edición das obras máis representativas a cargo de Marcos Benevento -frade bieito celestino, astrónomo, suposto coñecedor persoal de Copérnico- a fins do século XV en París, Lyon, Bolonia e Estrasburgo; seguidas doutras edicións, xa nos séculos XV-XVII, en Roma, Venecia, Francoforte, Oxford... Así os ecos do ockhamismo extenderanse ata ó reformador M. Lutero, polo que a reivindicación deste pensador implicará tamén, no seu día, unha recuperación da figura de Ockham.

Pero, superado o século XVII -e a asunción de determinadas teses ockhamistas por parte de F. Suárez no seu intento de renovación da filosofía escolástica-, o seu pensamento, ó ser considerado herético (é dicir, non normal, disidente) e destructor da síntese escolástica elaborada polos grandes mestres do século XIII, foi oficialmente silenciado desde as instancias filosófico-teolóóxico tradicionais (isto é, desde o poder doutrinal ortodoxo).

Só de xeito específico -a fins do século XIX e inicios do século XX- o seu pensamento comezou a ser reivindicado e a se pór de manifesto o interese pola súa obra, salientando dúas vertentes fundamentais: a lóxica, na obra monumental de Karl Prantl, *Historia da lóxica no Occidente*, 4 vols. (1855-1870), e o punto de vista científico, en calidade de precursor da ciencia moderna, na aínda máis voluminosa obra de Pièrre Duhem *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon á Copernic* (1913-16, vols. I-V; 1954-59, vols. VI-X, póstumos). Estudios posteriores, ó longo do século XX, salientaron diversos aspectos dun pensamento plural, polisémico, polivalente: en canto nominalista e iniciador da ciencia experimental moderna (Paul Vignaux, P. Duhem, se ben sobre os mesmos aspectos outros intérpretes -como E. A. Moddy- se pronuncian negativamente) con presencia posterior tanto na filosofía renacentista (Cusano, Telesio, G. Bruno, Campanella), como na corrente empirista (Bacon, Hobbes, Locke, Hume); en canto senta as bases do subxectivismo e do espírito laico modernos (N. Abbagnano, G. Giacon, C. Vasoli, G. de Lagarde...); en canto "herdeiro" dalgún xeito do pensamento escolástico (tal é a lectura, con distintos indicadores, do primeiro editor crítico da súa obra lóxica e das súas implicacións, Philoteo Boehner (para que, pese á crítica destructiva de certas teses claves, dun modo semellante a S. Bonaventura e a Duns Scoto, Ockham vén ser, en definitiva, un típico representante da filosofía franciscano-cristiana); en canto posibilita unha lectura trascendentalista -en clave kantiana- ó negar a realidade de tódalas categorías, agás da substancia e da cualidade (G. Martin); e en canto á interpretación novidosa -desde un punto de vista lóxico e epistemolóxico- de Teodoro de Andrés, o nominalismo como filosofía da linguaxe.

Para completar un pouco máis o estado da cuestión bibliográfica -a partir dos anos setenta en que se publica a monografía de T. de Andrés-, engadiriamos selectivamente os seguintes títulos, segundo diversos aspectos: *Lóxico-epistemolóxico-semántico*: Fortuny, B. F., *Guilem d' Ockham assaig hermeneutic d' una filosofía medieval*, Barcelona (1980); Tachau, K.H., *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundation of semantics, 1250-1345*

(1988); Gutiérrez Aranda, V., *Los principios de omnipotencia y no-contradicción en G. de Ochham*, Univ. Granada -tese doutoral microfilmada- (1988); Michau, C., *Nominalisme: La theorie de la signification d' Ockham*, París (1994). *No aspecto político*: McGrade, A. St., *The Political Thougt of Villiam of Ockham: personal and institutional principles*, Cambridge (1974). *Como encetador da vía moderna*: Wilks, M. / Hudsson, A., *From Ockham to Wiclif*, Oxford (1987); Dupre, L., *Passage to modernity: an essay in the hermeneutics of nature and culture*, Yale (1993); Mínguez Pérez, C., *De Ockham a Newton: la formación de la ciencia moderna*, Madrid (1994); Rábade Romeo, S., *Ochham (1285?-1349)*, Madrid (1998).

Con toda esta literatura pódese afirmar que G. de Ockham -que pagou, como moitos outros autores, un longo tributo de silencio ó tempo-, desde os inicios deste século, que xa está a rematar, planea con seguridade sobre o tempo do silencio redimido. Ben é certo que as edicións críticas das súas obras filosóficas e teolóxicas de E. M. Buytaert / G. Mohan, en Lovaina, e a edición da Universidade St. Bonaventura, N.York (ambas en proceso aínda de publicación), e a edición das obras de carácter político, preparada por R. F. Bennet / H. S. Hoffler, propiciarán novas lecturas, novas dimensións e novos tempos (definitivamente redimidos) do pensamento ockhamista.

**Unha traducción circunstanciada, e de actualidade.**

Configurada a dimensión polisémica de G. de Ockham, é preciso, nun segundo momento e de forma directa, facer referencia expresa á obra traducida e ó seu marco ambiental. A Introducción precedente -coa presentación, notas críticas, glosario de termos, índice de autores citados e sucinto guieiro bibliográfico engadido ó remate- aclara, axuda a comprender e orienta a lectura do texto traducido. Especialmente interesante resulta ser a presentación do autor do texto no seu contexto histórico-doutrinal, cumprimentando e aplicando -aínda que sen mención específica- as tres regras de interpretación propostas por Spinoza no capítulo VII do seu *Tratado teolóxico-político*: coñecer a natu-

reza e propiedades da lingua na que foi escrito o libro; reducir a unhas poucas as sentencias de cada libro, e coñecer tódalas peripecias do libro que chegou ás nosas mans (isto é, a vida, os costumes, a formación do autor do libro: quen foi, con que motivo, en que tempo e lingua escribiu, e, logo, cal foi a fortuna do libro no decurso da historia, en que mans caeu, cantas interpretacións se fixeron del, etc., etc.). Regras que implican, as dúas primeiras, unha lectura interna do texto na súa contextura lingüística e, a terceira, unha lectura externa do texto no seu contexto, é dicir, na época histórico-doutrinal na que xorde o texto en cuestión. Dimensión esta que acadan os traductores, de xeito sintético, pero preciso, nos dous primeiros epígrafes (*O autor e a súa obra.- O pensamento de Ockham*). Neste senso as referencias ás transformacións socio-políticas que teñen lugar nos séculos XIV-XV -motivadas polas mutacións profundas no sistema económico, que van supor o debilitamento e derriba do sistema feudal e o conseguinte asentamento das bases da nova sociedade burguesa; a crise da harmonía entre o Papado e o Imperio; a crise mesma da unidade da cristiandade, tipificada no desterro dos Papas en Avignon; e o xurdimento de novos pobos con identidades nacionais diferenciadas-.

Sobre a traducción concreta da *Summa Logicae*, con moi bo criterio, ó meu ver, presentan a traducción só do Primeiro Libro -e, de modo especial, os primeiros vintecinco capítulos-, e non toda a obra lóxica, por se limitaren os traductores ó que designan como "... obra didáctica [...], pois amais de ter unha unidade temática clara, inclúen o máis esencial da teoría significativa, do termo e do universal en Ockham..."-. O resto do Primeiro Libro é traducido en letra miúda e sen notas explicativas. A estructuración destes capítulos en dúas partes (1. A significación dos termos -Consideracións e división xeral dos termos; termos de segunda e primeira intención-. 2. A suposición dos termos na proposición) parécenos adecuada pola súa intencionalidade didáctica e clarificadora. Outro tanto cabe dicir respecto da síntese-resumo do contido dos vintecinco primeiros capítulos que anticipan os conceptos fundamentais da traducción directa que vén a continuación. O glosario de conceptos (absoluto, accidente, categoremático, connotativo, diferencia, individual, especie, *distinctio formalis*,

imposición, intención da alma, natureza, proposición, significado, signo, sincategoremático, suposición, suposto, universal, modos...), o elenco de autores citados ó longo da obra e a sucinta bibliografía engadida ó remate confirman a vontade de comprensión, o desexo de orientación e o interese pedagóxico da presente traducción. Non en van, un dos traductores (Xosé Calviño) ten realizada e defendida unha tese de Doutoramento en Filosofía sobre unha experiencia didáctica co seguinte título: "Avaliación dun programa de innovación integral en BUP (1° e 2°) no I.B. Arcebispo Xelmírez I" (Facultade de Filosofía e CC. da Educación, Universidade de Santiago, 1991). Polo que atinxe á traducción en si mesma, cómpre dicir que é absolutamente fiel ó texto latino.

En canto a que esta traducción é circunstanciada, e resulta ser asemade actualizada, quixeramos facer algunhas alusións concretas relativas á importancia tanto da traducción desta obra, como do autor da mesma a diversos niveis. Deixando á marxe a relevancia teolóxico-relixiosa e político-social do conxunto do pensamento ockhamista en xeral -ó que xa temos feito referencia-, convén subliñar o significado específico da lóxica ockhamista non só no tratamento dos seus problemas clásicos (fundamentalmente o problema dos universais e os seus derivados de tipo gnoseolóxico, ontolóxico, moral e teolóxico), senón tamén desde a perspectiva dunha reconsideración actual, xa mencionada, de T. de Andrés (*El nominalismo de G. de Ockham como filosofía del lenguaje*, 1969); liña á que decididamente se vincula a presente interpretación e coa que estamos absolutamente de acordo.

Pero é preciso asemade -a nivel dunha realidade histórica circunstanciada, para o marco concreto do pensamento español, e mesmo do pensamento galego- rememorar a súa puntual significación. Para a Historia da Filosofía en España a presencia do nominalismo nas Universidades de Salamanca e de Alcalá de Henares constitúe un capítulo de obrigada referencia. Os estudios de Beltrán de Heredia ("Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca", 1942); Vicente Muñoz (*La Lógica nominalista en Salamanca, 1520-1530*, 1964); José Luis Fuertes Herreros (*Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529. Mandato de Pérez de Oliva, Rector*, 1984); Pilar Valero García (*La Universidad*

*de Salamanca en la Época de Carlos V*, 1988), e outros, non deixan lugar a dúbidas, e amosan que a presencia do nominalismo nas aulas universitarias -pese ás circunstancias adversas- non foi un fenómeno tan efímero, como algúns pensan.

Para o caso concreto de Galicia, o ockhamismo resulta igualmente interesante e suxerente polas liñas de prolongación -ou ponte- que se poden establecer desde ó mesmo Ockham (se ben hai que lembrar que o seu nome -por ser considerado perigoso- era pouco citado expresamente entre os nominalistas, mesmo nas aulas salmantinas; os máis nomeados eran Durando e Gregorio de Rímini), pasando polo noso famoso Gómez Pereira (1500-1558), ata Amor Ruibal. Entre éste e Ockham temos realizada unha breve confrontación, na que se amosan as semellanzas (tanto na crítica á filosofía escolástica, como en aspectos positivos: na opción clara e decidida polo singular fronte ó universal; na simplificación do proceso de coñecemento sen especies, nin intermediarios de ningún xénero; na formación do universal mediante semellanzas, e no carácter signitivo do concepto), e mesmo as diferencias entre ambos autores.

Polo que respecta a Gómez Pereira -médico medinense e discutido anticipador de Descartes tanto na formulación do *cogito*, como na tese do mecanicismo animal; discípulo do célebre Martínez Silíceo en Salamanca, nas primeiras décadas do século XVl; formado por nominalistas e no ambiente nominalista reinante nas aulas salmantinas-, temos preparada a traducción da súa obra filosófica máis representativa, a *Antoniana Margarita*. Nesta perspectiva (tendo en conta que Martínez Silíceo fora preceptor do Príncipe, logo Felipe II), a reconstrucción do mundo histórico de Gómez Pereira, ou, se se quere, da súa circunstancia histórica, sitúanos, e ilústranos, sobre un tema de relativa actualidade: a conmemoración, no ano que estamos a piques de rematar (1998), do IV Centenario do pasamento de Felipe II, co intento de recuperación da súa imaxe e de reconversión da súa lenda negra en algo máis positivo: un home traballador, responsable, fornecido de principios morais e relixiosos, menos sometido do que se pensaba ás veleidades da princesa de Éboli, con memos relevancia outorgada ós autos de fe e ás actuacións da Inquisición, etc.

Pero aínda nos queda unha última referencia ou curiosidade, non exenta de fundamentación histórica: a confrontación entre dous persoeiros, coincidentes parcialmente no seu decurso temporal, participantes ambos en polémicas de distinto signo, e representantes de dous tipos paradigmáticos de discurso. Son, dunha banda, o autor en cuestión, Guillerme de Ockham (c.1285-1349) –pertencente a unha orde mendicante e sintonizante co movemento espiritualista dos *fraticelli*-, que representa un tipo de discurso simbólico, polisémico, polivalente, correspondente ó discurso do pobo; e, doutra, D. Berenguel de Landoira (1262-1330), Arcebispo de Santiago -francés, superior xeral da orde dos Predicadores-, representante dun discurso sígnico, plano, monosémico, monovalente, establecido desde o poder e para o poder. A contraposición entre estes dous tipos de discurso é manifesta. Como xa nos temos ocupado do primeiro, convén facer algunha que outra consideración sobre Berenguel de Landoira, rexedor da Sé Compostelá de 1317 a 1330 (xusto nos mesmos anos en que Ockham ensinaba, era denunciado e fuxía de Avignon). Berenguel de Landoira pasou á historia por unha fazaña tristemente famosa: o degolamento de Alonso Suárez de Deza e doutros dez representantes do Concello de Santiago no pazo arcebispal de A Rocha (16/9/1320). Era a forma máis salvaxe de acabar coa oposición e de facerse recoñecer como *señor* do Arcebispado, da cidade de Santiago e das "Terras de Santiago". Neste marco de conflicto, o Prof. M. Díaz *et alii* (Introducción, edición crítica e traducción dos *Gesta Berengarii de Landoira archiepiscopi Compostellani*, 1983) fai a seguinte descripción valorativa da masacre: "Desde el 1322 Berenguel de Landoira podía sentirse dueño y señor del arzobispado de Santiago a todos los efectos. Era obedecido por los vasallos. Era cotizado como hombre poderoso de la Corte Castellana, representaba para la Corte de Avignon, y especialmente para su amigo el Papa Juan XXII, un bastión en la defensa y realización de los programas pontificios para España. Por su parte, estaba ahora en disposición de poner en marcha sus proyectos episcopales".

Naturalmente que o autor-relator dos *Gesta* (posiblemente Aimerico de Anteiac) transmite un relato amañado á medida da vontade do seu señor, a quen exculpa deste feito sanguinario e macabro, e a quen adorna, unha e outra vez, cos

calificativos máis positivos (prelado exemplar, home relixioso e de bos costumes, pai piadosísimo, santo varón, prudente e humilde...), mentres que o seu opositor, Alonso Suárez de Deza, é calificado sempre de traidor e satélite de satán.

Para unha maior comprensión da actitude e comportamento de B. de Landoira, cómpre lembrar que o seu nomeamento para o Arcebispado de Santiago era unha compensación polos servicios prestados ó Papado de Avignon. Efectivamente Berenguel figura entre os xuíces dos *fraticelli* e entre os teólogos vixiantes da ortodoxia e do mantemento do *statu quo* (a estricta orde feudal, da que Landoira é un xenuíno representante) na polémica sobre a pobreza de Cristo. Discurso, pois, de tipo sígnico-monosémico (sen ser preciso aludir á súa labor doutrinal-normativa sinodal, e ás cuestións administrativas e disciplinares, que revelan o mesmo tipo de discurso), mantido e imposto desde o poder, e desde un poder violento. Máis adiante M. Díaz segue precisando: "Don Berenguel y sus gentes, ahora seguros de poder dictar la última palabra, decidieron decapitar el problema. Fue la hora de la espada, una orgía de sangre [...]. El 16 de septiembre de 1320 fue, por tanto, el *dies irae*. Rodaron las cabezas de Suárez de Deza y de diez representantes del Concejo Compostelano..."

Á luz destes datos e relatos, a relación diverxente entre os mencionados persoeiros non é meramente circunstancial -pola simple coincidencia histórico-vital-, senón tamén de conflicto real, traducido na persecución dos *fraticelli*; datos que nos permiten confirmar o dobre tipo de discurso que cada un deles representa: o sígnico, do poder (Landoira); o simbólico, do pobo (Ockham).

Quixeramos aínda engadir algunhas razóns de conveniencia, que propician e xustifican a publicación deste traballo: a carencia de traduccións do texto en cuestión ó español; a dificultade de localización e manexo do texto latino, mesmo da edición crítica de Philoteo Boehner, que os traductores acadaron por medio dunha copia facilitada por D. Manuel Ferro Couselo -Coengo compostelán, estudioso do pensamento de Ockham, matemático, filósofo, de mente intuitiva e cartesiana, abstraído ata tal punto de copiar en Roma, segundo se conta, partes dos Comentarios de Ockham ós libros das *Sentencias* de P. Lom-

bardo, sen se decatar da existencia na Biblioteca do Seminario Conciliar de Santiago dun preciado e precioso incunable da edición de Lyon, *Ockham Gulielmus: Quaestiones et decisiones in quattuor libros sententiarum; Centiloquium theologicum*, Lugduni, Johannes Trechsel, 1495-. [Servan estas verbas como lembranza garimosa de D. Manuel Ferro, xusto cando se está a cumprir o primeiro cabodano do seu pasamento]. Engádense, amais, os escasos traballos de investigación, realizados no ámbito do pensamento español (Montero Díaz, Sergio Rábade, M. Ferro, R. López, Rubert Candau, T. de Andrés, B. F. Fortuny, R. M. Torello, P. Rodríguez Santidrián, Gutiérrez Aranda, ...); e mesmo o feito da traducción ó idioma galego, feito que está a amosar -sen ningunha caste de chauvinismo- as posibilidades científicas e filosóficas da nosa lingua, tan axeitada como outra calquera para a concepción, expresión e traducción dos pensamentos filosóficos e científicos.

Tódalas razóns expostas constitúen, ó meu ver, un aval suficiente para a publicación desta traducción; e xa que estamos na época en que se anda á procura da recuperación das fontes clásicas e dos mestres pensadores, coidamos un acerto a decisión de dar á luz, facéndoa asequible, unha obra tan representativa, e dunha figura tan significada, crucial no seu tempo, profética en boa medida, e mesmo de manifesta actualidade nos tempos que están a correr.

## Unha homenaxe póstuma

Non me resta se non reiterar a miña felicitación ós traductores polo traballo realizado e polo acerto na elección. Pero, chegados a este intre final, é de xustiza facer unha referencia sentida e obrigada: Un dos autores da presente traducción, Xosé Calviño, compañeiro e amigo, entregoume no seu día (6 de xullo) o texto traducido, solicitándome o meu parecer sobre a viabilidade, oportunidade e conveniencia da súa publicación. Mal podía eu pensar (aínda que era consciente de que unha letal doenza lle afectaba) que dous días despois se ía producir o fatal desenlace. Aprobada a publicación do devandito texto polo Centro Ramón Piñeiro de Investigación en Humanidades, Xesús Ferro Ruibal,

compañeiro tamén e amigo común, solicitoume un prólogo ou presentación para a traducción realizada. Quixera, soamente, que estas miñas verbas de presentación poideran servir, modestamente, como homenaxe sinxelo e para manter na memoria histórica a imaxe dun compañeiro e amigo, exemplar profesional do ensino, investigador incansable, que traballou arreo ata o seu derradeiro instante vital, e que soubo, en definitiva, vivir e morrer con dignidade.

Xosé Luis Barreiro Barreiro
Santiago, outubro de 1998

# INTRODUCCIÓN

## O AUTOR E A SÚA OBRA

Foi a principios do noso século XX cando a figura de Guillerme de Ockham comezou a ser revalorizada como símbolo dun novo xeito de entender a realidade e o coñecemento. E hoxe é cousa aceptada que o pensamento do século XIV significa a ponte que se extende entre a filosofía escolástica, que entra en crise interna, e o pensamento moderno, que se vai asentar sobre principios claramente defendidos por Ockham.

Este novo pensamento, do que falaremos algo máis no apartado seguinte, expresa e interactúa coas importantes transformacións socio-políticas que se producen nos séculos XIV e XV. Estas transformacións teñen a súa raíz nun cambio profundo no sistema económico, que implica o debilitamento do sistema feudal medieval e o asentamento das bases do que será a sociedade burguesa. De entre as transformacións socio-políticas que se producen nestes séculos, podemos subliñar as seguintes:

1ª. Ó tempo que declina o sistema feudal vai crecendo o poder da burguesía e a importancia das cidades. Neste sentido destaca o comercio das cidades italianas e as da Liga Hanseática.

2ª. A harmonía entre os dous poderes do Imperio cristián, que se inicia con Carlomagno no século IX, entra nunha profunda crise no século XIV. Isto ponse ben de manifesto no enfrontamento entre o Papa Xoán XXII e o Emperador Luís de Baviera. Esta separación dos dous poderes incluso chega a ser defendida polo propio Ockham na súa obra *Dialogus.*

3ª. O poder da Igrexa, que tiña xogado un importantísimo papel na organización e estructuración do sistema feudal medieval, tende a debilitarse. Como feitos que simbolizan e expresan esta crise da cristiandade cabe salientar, en primeiro lugar, o desterro dos papas a Aviñón (1308-1377), presionados por Felipe o Fermoso, e, logo, o Cisma de Occidente, que dividiu o mundo cristián dende 1378 ata 1417.

4ª. Esta crise da relación entre a Igrexa e o Poder temporal e a decadencia do Imperio permiten o xurdimento da identidade nacional en moitos pobos que tenden a convertirse en nacións coa súa individualidade e, inclusive, con intereses encontrados, como se pon de manifesto na chamada Guerra dos Cen anos (1337-1453).

Neste contexto é no que aparece Guillerme de Ockham, reflexando na súa vida e nos seus escritos este espírito revolucionario e transformador que caracteriza a súa época.

Guillerme naceu probablemente en Ockham, no condado de Surrey, ó sur de Londres, entre o ano 1290 e 1300. A súa pertenza á Orde franciscana influirá, sen dúbida, no seu interese e preocupación pola observación e estudio da natureza. Estudiou en Oxford e non chegou a exercer o ensino como doutor -tal vez por iso se lle chamou o *Venarabilis Inceptor* (Venerable Principiante)-, debido ós graves problemas e enfrontamentos que tivo coas autoridades eclesiásticas.

A axitada vida de Ockham empeza arredor do ano 1324, cando é chamado a Aviñón para responder das súas teorías perante o Papa Xoán XXII. O proceso contra Guillerme e as súas doutrinas ía por mal camiño, pois, alén de que algunhas das súas teses foron consideradas heréticas, foi excomungado en 1328 e tivo que escapar a refuxiarse na Corte do Emperador Luís de Baviera. Nesta fuxida, Ockham xúntase cos franciscanos espirituais que estaban en aberta loita co Papa, pois, fronte ó luxo esaxerado da Corte pontificia e de moitos mosteiros doutras ordes relixiosas, estes franciscanos defendían o total desprendemento de bens e riquezas e unha vida de total pobreza.

E é precisamente no seu refuxio de Munich onde escribiu Ockham os seus importantes libros de teoría política, de entre os que salientamos o seu famoso *Dialogus* (Diálogo entre un mestre e un discípulo sobre o poder do Emperador e o do Papa), no que defendeu a independencia do poder do Estado fronte ó poder do Papa.

En canto ás obras filosóficas e teolóxicas de Ockham, que dende o punto de vista da obra que presentamos son as que máis interesan, seguiremos a clasificación e a orde cronolóxica que establece Ph. Boehner no seu artigo "Der Stand der Ockhams Forschung":

1°. *Comentario ás Sentencias.* Esta obra divídese en *Reportatio* (1318) e *Ordinatio* (1323).

2°. *Expositio Aurea.* Con este título publicou Marcos Benevento os seguintes comentarios a libros lóxicos:

- *Expositio super Porphyrium.*
- *Expositio super librum Praedicamentorum.*
- *Expositio super duos libros Perihermeneias.*
- *Expositio super duos libros Elenchorum.*

Estes comentarios son posteriores a 1318.

3°. *Expositio super Libros Physicorum* (1324).

4°. *Tractatus de praedistinatione, praescientia Dei et de futuris contingentibus.* Boehner data este dunha época cercana ó *Comentario ás Sentencias.*

5°. *Summa Logicae*, rematada entre 1324 e 1328.

6°. *Quodlibetanos.* É posible que foran iniciados en Oxford antes de 1324 e rematados en Aviñón antes de 1328, ou en Munich, antes de 1333.

7°. *Quaestiones super libros Physicorum.* Esta obra incompleta é datada como os *Quodlibetanos.*

8º. *Summulae in libros Physicorum* (tamén chamada *Summulae Physicales* ou *Phylosophia naturalis*). Discútese se foi escrita antes ou despois da *Summa Logicae*, aínda que Boehner pensa que é posterior.

9º. *Tractatus de Corpore Christi* e *Tractatus de Sacramento Altaris*. Estes tratados eucarísticos non son fáciles de datar. Sen embargo, Boehner pensa que o primeiro é posterior ó *Comentario ás Sentencias* e ós libros lóxicos, e que o segundo é posterior a 1323.

10º. *Compendium Logicae* (ou *Tractatus Logicae Minor*) e *Elementarium Logicae* (ou *Tractatus Logicae Medius*). Estes compendios son datados por Boehner na época de Munich.

Ó morrer Luís de Baviera, no ano 1347, Ockham tentou reconciliarse coas autoridades eclesiásticas sen que se saiba en que remataron estas tentativas. No ano 1349 morreu Ockham en Munich, tal vez víctima da terrible "peste negra" que asolou Europa.

## O PENSAMENTO DE OCKHAM

Non é fácil compendiar o pensamento de Ockham, pois, á complexidade e diversidade temática dos seus escritos, hai que engadir o feito de que as súas teorías non teñen unha única interpretación por parte dos seus estudiosos. Recoñecidas estas dificultades e conscientes de que toda interpretación dun pensador tan discutido implica sempre optar por unha das posibilidades, imos sinalar as que nos parecen liñas principais do seu pensamento, seguindo, no fundamental, a dirección marcada polo que foi gran intérprete de Ockham nos nosos días, Teodoro de Andrés.

E comezaremos por sinalar dous criterios dende os que se pode buscar unidade á obra ockhamista. Dende o punto de vista temático, está claro que Ockham traballou en tres campos: o teolóxico, o filosófico e o político. E polo que se refire ó momento en que foron escritas as súas obras máis importantes, podemos distinguir dúas etapas: a que ten lugar en Oxford e Aviñón, e que remata no ano 1328, coa súa fuxida do poder papal -e na que sobresaen os seus estudios de carácter teolóxico e lóxico-filosófico-, e a etapa de Munich -onde se dedica a escribir as súas importantes obras de carácter político-.

Así, pois, tratando de unir estes dous criterios, podemos distinguir dous grandes momentos no pensamento de Ockham: 1º) o dos estudios teolóxico-filosóficos, que coincide coa súa estancia en Oxford e Aviñón, e 2º) o dos escritos políticos, na época de Munich.

A teoría teolóxico-filosófica de Ockham foi a que tivo un maior peso nese tránsito que se produce na súa época dende o pensamento medieval ó pensamento novo, sentando, sen dúbida, a teoría ockhamista sobre o coñecemento e a realidade, as bases do que será o saber moderno. E, aínda que non sexa fácil resumir o seu pensamento neste campo, imos enumerar algunhas características principais do mesmo, conscientes de que as máis importantes serán tratadas con máis detenemento no apartado seguinte e, o que é máis importante, seguros de que serán vistas directamente polo lector na propia obra que presentamos.

En primeiro lugar, hai que recoñecer que o punto de partida de Ockham é o do teólogo crente e crítico. Dende esta perspectiva podemos dicir que Ockham pretende, sobre todo, deixar ben defendida a **vontade omnipotente** e a **liberdade** de Deus, ó libertala de toda necesidade que el consideraba herdada do paganismo grego.

En segundo lugar, e en consonancia co anterior, Ockham nega a existencia do universal entendido como substancia ou natureza con existencia real fóra da alma. Non hai nada universal nin necesario na realidade, pois a única realidade son os individuos singulares.

En terceiro lugar, do anterior dedúcese que o noso coñecemento só pode selo dos singulares. E xa que non existen os universais e, polo tanto, non son obxecto de coñecemento, non necesitamos admitir ningún proceso de abstracción no noso coñecemento. O coñecemento é **intuición**, é dicir, captación directa dos singulares que se nos presentan. Por exemplo, coñecer a Sócrates non é chegar ó coñecemento dalgunha natureza humana que se individualiza en Sócrates, senón que coñecer a Sócrates é comprendelo pola intuición directa do que é como individuo humano, captando non só un conxunto de sensacións, senón tamén aprehendendo o que Sócrates é.

En cuarto lugar, o coñecemento científico, que necesita falar da realidade con proposicións universais que permitan predicir dalgunha maneira o que vai suceder, atopa o seu fundamento no universal -universal natural, que é o concepto, e universais artificiais que son os termos falados e escritos-, en canto **signo** que pode **ser predicado** de moitos singulares e que pode **estar no lugar de (supoñer por)** eses moitos nas proposicións lingüísticas.

Polo que se refire á súa teoría ético-política, podemos subliñar estas dúas direccións ben definidas. En primeiro lugar, Ockham tivo moi claro dende sempre que o principal era salientar a omnipotencia e a libre vontade de Deus. Este **voluntarismo**, que segue a loitar contra calquera tipo de determinismo e necesidade impostos á vontade divina, remata por non admitir a existencia de ningunha lei natural necesaria, nin no ámbito físico nin no moral.

En segundo lugar, Ockham defende claramente, sobre todo na súa etapa de Munich, a necesidade de separar o poder temporal do poder eclesiástico, e chega a afirmar tamén a independencia do poder temporal fronte ó poder da Igrexa.

Algúns críticos tenden a ver nestas teorías de Ockham un preanuncio do que será "espírito laico", e outra vez sería como a ponte que, por un lado, se levanta sobre a crise do pensamento das esencias e leis naturais da Idade Media e, polo outro lado, serve de entrada a uns posicionamentos éticos e políticos más próximos á modernidade.

En calquera caso, o que si anuncia os tempos modernos é a súa definitiva defensa da soa existencia de individuos singulares, que son os únicos que poden ser obxecto de coñecemento e estudio, e a interpretación do universal como signo lingüístico co que entendemos e falamos das realidades individuais. E é, precisamente, na *Suma da Lóxica*, a grande e derradeira obra filosófica de Ockham, na que, como di Teodoro de Andrés, se produce "a fixación definitiva da concepción significativo-lingüística do concepto (...), onde os elementos alleos á interpretación do concepto como signo ceden o paso a unha visión clara e definitiva do concepto signo-lingüístico con todas as súas implicacións"[1]. Esta obra que fixa definitivamente o pensamento de Ockham como preanuncio do pensamento moderno é a que pasamos a presentar.

[1] DE ANDRÉS, T.: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje.* Gredos, Madrid, 1969, páx. 157.

## ANÁLISE DO TEXTO

A *Suma da Lóxica* representa, sen dúbida, o cumio da teoría do coñecemento ockhamista, entendida esta como teoría do signo. O coñecemento atopa o seu verdadeiro fundamento na capacidade significativa que teñen os termos, capacidade que é natural no termo concepto e que, finalmente, non é máis que a capacidade de referirse a moitos e de supoñer por eses moitos na proposición lingüística. E de acordo coa división tradicional que os lóxicos facían da súa disciplina, Ockham trata precisamente do termo e da súa capacidade significativa e suposicional no primeiro libro da súa *Suma da Lóxica,* que é o que aquí presentamos.

De entre as posibles formas de estructurar o contido deste importantísimo libro, e tendo en conta as características da colección da que vai formar parte, nós distinguimos os seguintes apartados, titulados e numerados aquí convencionalmente para facilitar unha mellor comprensión de conxunto do contido do libro:

LIBRO I DA *SUMA DA LÓXICA*: O TERMO

1. A SIGNIFICACIÓN DOS TERMOS: cap. 1-62.
   - 1.1. Consideracións e divisións xerais dos termos: cap. 1-13.
     - 1.1.1. O termo como signo: cap. 1-4.
     - 1.1.2. Os distintos modos dos nomes concretos e abstractos: cap. 5-9.
     - 1.1.3. Divisións xerais dos termos: cap. 10-13.
   - 1.2. Termos de segunda intención: cap. 14-37.
     - 1.2.1. O universal: cap. 14-17.
     - 1.2.2. Os cinco universais: cap. 18-25.
     - 1.2.3. Outros termos de segunda intención: cap. 26-37.
   - 1.3. Termos de primeira intención: os predicamentos: cap. 38-62.

2. A SUPOSICIÓN DOS TERMOS NA PROPOSICIÓN: cap. 63-77.

E posto que o tratamento pormenorizado de todo o contido do libro daría lugar a unha obra que se sairía dos límites desta colección, optamos por reducir a que poderiamos chamar **obra didáctica** ós 25 primeiros capítulos, pois, amais de ter unha unidade temática clara, inclúen o máis esencial da teoría significativa do termo e da análise do universal en Ockham. Así, pois, tanto esta análise do texto como as notas e os apéndices finais estarán en relación con eses 25 capítulos que constituirán a obra didáctica. Pero, tendo en conta, por unha parte, a importancia de todo o libro I da *Suma da Lóxica* (advírtase que, por exemplo, a teoría da suposición aparece nos últimos capítulos do libro), e dado que non hai traducción a ningunha lingua románica desta obra, que é a principal de Ockham ou, polo menos, a que presenta o seu posicionamento definitivo sobre o universal como signo lingüístico, non podemos menos de facer o esforzo de presentar nesta traducción galega o conxunto do libro. De todas formas, para non sobrepasar en exceso os límites da colección, os capítulos que quedan despois dos 25 da obra didáctica, preséntanse en letra máis miúda.

E xa comezamos a análise do texto segundo a estructuración que temos aceptada.

1. A SIGNIFICACIÓN DOS TERMOS: cap. 1-62.

Ockham afronta o problema do coñecemento dende a súa teoría do signo. O pensamento responde ante a realidade a través de signos, e é quen de construír un saber científico con conceptos e leis universais, porque hai signos que teñen unha capacidade significativa que non se limita a un só individuo, senón que representan a unha pluralidade. E Ockham dedica nada menos que sesenta e dous capítulos da súa *Lóxica* a tratar do carácter significativo dos termos.

1.1. Consideracións e divisións xerais dos termos: cap. 1-13.

Neste sentido, Ockham comeza por dedicar os trece primeiros capítulos ó estudio xeral do termo en canto signo.

1.1.1. O termo como signo: cap. 1-4.

E é precisamente nos catro primeiros capítulos onde Ockham aborda o estudio xeral do termo ou signo, que será a base da súa interpretación significativo-lingüística do coñecemento.

Neste estudio do termo ou signo salienta moito o capítulo 1º. Nel comeza Ockham por definir o termo como unha parte da proposición. E inmediatamente presenta unha división dos termos: o concepto e o falado ou escrito.

Un pouco máis adiante deixa ben clara a diferencia existente entre os termos escritos e falados por unha banda, e o termo concepto por outra. Mentres que "o concepto ou paixón da alma significa naturalmente aquilo que significa, en contra, o termo falado ou escrito non significa outra cousa máis que o que voluntariamente se estableceu". Así, pois, o concepto aparece como **signo natural**, e os termos falados e escritos como **signos artificiais**. E a continuación xa cita a segunda diferencia, consecuencia da anterior: "O termo falado ou escrito pode mudar o seu significado segundo se queira, mentres que o termo concepto non pode mudar o seu significado a gusto de cadaquén".

Aínda que Ockham deixa para máis adiante (cap. 14 e 15) aclarar definitivamente o que quere dicir cando afirma que o concepto significa "naturalmente" aquilo que significa, xa deixa claro dende este primeiro capítulo como significan as cousas, tanto os signos naturais (os conceptos) como os signos artificiais (as palabras faladas ou escritas), ó tempo que establece a relación que existe entre uns e outros. E, moi resumidamente, podemos dicir que a postura de Ockham é a seguinte: os signos artificiais significan dunha maneira **inmediata** as mesmas cousas que son significadas polos conceptos, pero dunha forma secundaria e subordinada ós conceptos, no senso de que os signos artificiais significan esas cousas, porque xa antes as significan, e dunha maneira primaria e natural, os conceptos.

Finalmente imos facer referencia a algo que xa aparece neste primeiro capítulo e que, como nos fai ver Teodoro de Andrés, sinala o verdadeiro sentido

que Ockham tenta darlle ó signo na *Suma da Lóxica.* Así, aínda que xa noutras obras de Ockham se ten en conta este sentido, normalmente a significación á que fai referencia nesas obras é a **significación representativa**, caracterizada polo carácter recordativo dalgúns signos que "non fan chegar a mente a un primeiro coñecemento desa cousa, como se mostrou noutro lugar (refírese ó *Comentario ás Sentencias*), senón a un coñecemento actual de algo xa habitualmente coñecido". Pois ben, agora na *Suma da Lóxica*, dinos Ockham: "Non falo do signo neste senso tan xeral", e preséntanos unha nova consideración do signo, é dicir, o signo con capacidade de **significación lingüística** como base da **teoría significativo-lingüística** coa que Ockham resolve o problema do coñecemento: "Noutro senso, enténdese por 'signo' aquilo que fai chegar ó coñecemento de algo e que é apto naturalmente para **supoñer** por el ou para estar xunto a un signo deste tipo nunha proposición". Aquí aparecen xa as dúas características do signo lingüístico:

1ª) Xa non queda limitado o carácter significativo á simple rememoración de algo coñecido, senón que aparece a posibilidade de xerar unha **intelección primaria** ("fai chegar ó coñecemento de algo").

2ª) Aparece claro o **carácter suposicional** do signo **nunha proposición.**

E é precisamente nesta posibilidade, tantas veces repetida por Ockham, de que o termo supoña polas cousas **nunha proposición** onde aparece claro o **carácter lingüístico** do signo, pois a capacidade de estar no lugar das cousas -propio de signo- só ten sentido na proposición lingüística.

Así, pois, deixa sentados neste importantísimo primeiro capítulo da *Suma* os principios fundamentais nos que se baseará a súa teoría significativo-lingüística do coñecemento:

1º. Os compoñentes das proposicións coas que expresamos o noso coñecemento da realidade son os termos.

2º. Os termos ou signos caracterízanse por significar ou facer chegar ó coñecemento de algo, ó coñecemento das cousas.

3º. Hai que distinguir entre signos artificiais (orais e escritos) e naturais ou conceptos. Todos eles significan ou fan chegar ó coñecemento das cousas, pero mentres que os conceptos son signos naturais da realidade, os signos artificiais significan as cousas por convención e polo feito de que xa son significadas polos conceptos.

4º. Os signos, tal como os entende aquí Ockham, non se limitan a unha significación representativa ou rememorativa de algo xa coñecido, senón tamén á capacidade que teñen de nos levar a un coñecemento novo. Isto é o característico da significación lingüística.

5º. A outra característica destes signos lingüísticos é que poden supoñer ou estar en lugar das cousas nas proposicións lingüísticas (mentais ou exteriorizadas).

No capítulo 2º Ockham fala dos sensos en que se pode tomar o termo, e presenta como senso máis preciso e estricto do termo, "e dende o punto de vista da significación, o poder ser suxeito ou predicado dunha proposición". Así volve a quedar manifesta a vinculación do termo coa proposición e, polo tanto, o seu carácter de signo lingüístico.

No capítulo 3º abórdase o importante problema da "correspondencia entre os termos vocais e os mentais". E Ockham toma como punto de partida unha correspondencia entre as 'voces' e as 'intencións da alma'. E, posto que o característico dos termos é o de formar parte das proposicións lingüísticas, a correspondencia entre os termos artificiais e os naturais estará baseada en principios relacionados coa función da proposición. E por iso, cando Ockham analiza neste capítulo se algúns signos artificiais ou algúns accidentes destes se corresponden cos correspondentes signos naturais, os criterios de decisión atópaos Ockham na **necesidade significativa** (por exemplo, cando dubida de se "ós participios falados ou escritos lles corresponden na mente certas intencións distintas dos verbos", a dúbida está baseada en que "sempre foron equivalentes na súa **significación** o verbo e o participio do verbo tomado xunto co verbo 'é'), ou na **verdade da proposición** (por exemplo, cando di que "hai que ter en conta o número e o caso do suxeito e do predicado para saber se unha proposición é verdadeira ou falsa).

No capítulo 4º, e tamén dende a perspectiva da significación, fai referencia Ockham á tradicional división dos termos en:

1) Termos categoremáticos: aqueles que "teñen unha significación determinada e precisa". Por exemplo, 'home', 'animal', 'brancura'.

2) Termos sincategoremáticos: aqueles que "non teñen significación determinada e precisa, pero poden axudar a precisar o significado dos categoremas ou realizar outro oficio xunto ós categoremas". Por exemplo, 'todo', 'algún', 'excepto'.

1.1.2. Os distintos modos dos nomes concretos e abstractos: cap. 5-9.

Despois de analizar o termo nos catro primeiros capítulos, e despois de presentar os termos como signos e, en concreto, despois de falarnos do concepto como signo natural que pode referirse a moitas cousas e supoñer por elas nas proposicións, está claro que Ockham non acepta a existencia de nada universal que como tal exista fóra da alma. Todo o que existe é singular, e o único universal é o carácter significativo dos signos. Ockham dedicará máis adiante algún capítulos (15, 16 e 17) a demostrar expresamente que non hai ningunha natureza ou substancia universal existente fóra da alma, e a manter o que xa queda dito de que o concepto (universal) non é máis que unha intención da alma. E é por esta preocupación que Ockham ten por negar a existencia dalgunha realidade universal existente realmente, polo que xa agora vai dedicar cinco capítulos a tratar o problema dos nomes abstractos e a súa relación cos concretos, pero deixando sempre ben sentado que nin sequera os abstractos como 'humanidade' se corresponden con ningunha **natureza** universal real.

En canto ós conceptos universais concretos, está claro que funcionan como signos que significan e supoñen polos singulares concretos. Así, o concepto universal concreto 'xusto' significa e supón polos individuos dos cales é signo o nome 'xusto'.

Polo que se refire ós conceptos abstractos, hai que distinguir entre os abstractos e concretos non sinónimos e os abstractos e concretos sinónimos.

No capítulo 5º fala dos abstractos e concretos non sinónimos, pois "algunha vez o concreto significa ou connota ou comporta unha cousa pola que tamén supón, que o abstracto non significa de ningún modo nin supón por ela, como é o caso de 'xusto' e 'xustiza', 'branco' e 'brancura', e outros semellantes". E aínda distingue tres maneiras de relacionarse estes nomes concretos e abstractos non sinónimos:

a) "Cando o abstracto supón por un accidente ou por unha forma calquera inherente ó suxeito, e o concreto supón polo suxeito dese accidente ou forma, ou viceversa". Como nestes casos: 'brancura-branco', 'calor-cálido'.

b) "Cando o concreto supón pola parte e o abstracto supón polo todo, ou viceversa, como nestes casos: 'ánima-animado'".

c) "Cando o concreto e o abstracto supoñen por distintas cousas, das que ningunha é suxeito nin parte da outra".

Pero en todos os casos, o abstracto sempre significa algo singular e concreto, xa sexa un accidente singular e concreto (primeiro caso), xa sexa o todo ou unha parte do mesmo singular que é significado polo concreto (segundo caso), ou xa sexan cousas que, aínda que distintas das significadas polos concretos, son singulares e relaciónanse con estes con relación causa-efecto, signo-significado, etc. (terceiro caso).

E despois de presentarnos no capítulo 6º os nomes abstractos e concretos sinónimos e falarnos das diversas modalidades que poden presentar tales nomes, no capítulo 7º aborda o tema da significación de abstractos máis problemáticos como é o caso de 'humanidade'. A solución está clara en Ockham: estes nomes son sinónimos dos correspondentes concretos e, polo tanto, "ningunha cousa imaxinable é significada polo nome 'home' que non sexa igualmente significada polo nome 'humanidade', e viceversa".

No capítulo 8º detense Ockham en facer ver como algunhas veces podemos utilizar un abstracto, por exemplo 'humanidade', co valor dun sincategorema, por exemplo como 'home en canto home'. Pero isto non presenta ningún novo problema de significación, pois só é un problema de construcción lingüística.

Finalmente, no capítulo 9º, toca moi por riba o tema de como a nomes concretos que só poden ser verificados respecto dun individuo, por exemplo 'plebeo', lles pode corresponder un abstracto que só supón por moitos tomados simultaneamente, como, por exemplo, 'plebe'. Pero tamén neste caso aparece claro que o abstracto significa moitos singulares, aínda que sexan tomados simultaneamente.

1.1.3. Divisións xerais dos termos: cap. 10-13.

Nos catro capítulos seguintes Ockham vainos falar de certas divisións dos termos, todas elas relacionadas co carácter significativo propio dos termos.

No capítulo 10º preséntanos unha división dos nomes en connotativos e absolutos.

Os **nomes absolutos** son aqueles que non establecen diferencias á hora de significar, senón que, todo canto significan, significano ó mesmo nivel. Por exemplo, o nome 'animal' significa bois, asnos, homes, etc., e non significa uns primariamente, e outros secundariamente.

Os **nomes connotativos** son os que significan algo primariamente e algo secundariamente, de maneira que, cando se definen, unha parte da definición ponse 'en recto', e outra 'en oblicuo'. Así, o nome 'branco' significa primariamente as cousas brancas, e secundariamente a cualidade de brancura. E se definimos o nome como "algo informado pola brancura", o 'algo' está significando 'en recto' as cousas brancas, e 'pola brancura' significa 'en oblicuo' a cualidade inherente ás cousas brancas.

No capítulo 11º fala dunha división que lles corresponde ós termos convencionais ou impostos: nomes de primeira imposición e nomes de segunda imposición.

Os **nomes de segunda imposición** "son os nomes impostos para significar signos convencionais e aquelas cousas que seguen a tales signos, pero só en canto son signos", tanto no caso de que estes nomes poidan ser comúns ou non

ás intencións da alma, senso amplo, ó que pertencen nomes como 'nome', 'pronome', 'verbo', etc., como se eses nomes non se poden referir a intencións da alma, senso estricto, ó que pertencen nomes como 'figura', 'conxugación', etc.

Os **nomes de primeira imposición** son os nomes convencionais que non son de segunda imposición, xa se tome en senso amplo, que inclúe tamén ós signos sincategoremáticos, tales como 'todo', 'ningún', etc., xa se tome en senso estricto, que en tal caso só se consideran de primeira imposición os nomes categoremáticos que non son de segunda imposición.

No capítulo 12º vai falar dos termos conceptos, ou intencións da alma, e da importante división destes termos en termos de primeira intención e termos de segunda intención.

Pero antes de nada quere precisar o que se entende por intención da alma: "algo nacido na alma para significar outra cousa". E volve a repetir agora aquí que, así como a escritura é signo secundario respecto das voces, así tamén as voces son signos secundarios daquelas cousas das que as intencións da alma ou conceptos son signos primarios. Así, pois, o característico da intención da alma é ser signo (signo primario).

E a continuación pasa a analizar a natureza mesma do signo. E, por iso, expón as diversas opinións que hai sobre a natureza do signo:

a) Algúns din que é **algo finxido** pola alma (*quoddam fictum*).

b) Outros din que é una **cualidade subxectiva** (*qualitas subiective existens in anima*).

c) Finalmente, outros din que é o mesmo **acto de entender** (*actus intelligendi*).

E inmediatamente pasa a aportar razóns a prol desta terceira opinión, dando a entender que é a que parece aceptar definitivamente, e que, como veremos, é a que mellor concorda co seu postulado básico do principio de economía. E así, a razón que cita Ockham en defensa da terceira postura, isto é, da

que identifica o concepto ou signo natural co propio acto de entender, é a de que "inutilmente se fai por moito o que se pode facer por pouco". E "supoñer por outra cousa e significar outra cousa pode corrresponderlle ó acto de entender o mesmo que a outro signo".

Remata esta análise do signo resumindo o que entende pola intención que é o concepto: **algo existente na alma, que é un signo que significa algo de maneira natural, que pode supoñer por ese algo ou, o que é o mesmo, que pode ser parte dunha proposición mental.**

Unha vez máis aparece claro neste importantísimo capítulo que os signos convencionais están subordinados ó signo natural que é o concepto. E este, en canto que significa e supón polas cousas na proposición mental, é un verdadeiro signo lingüístico que, segundo a postura definitivamente aceptada por Ockham na *Suma da Lóxica*, é o "propio acto de entender". Así, pois, e aínda que máis adiante volverá a referirse a esta interpretación do concepto, xa queda aquí ben claro que para Ockham o entender a realidade é a capacidade natural do entendemento para responder ante esa realidade mediante signos capaces de estar por ela, de supoñer por ela nas proposicións, é dicir, mediante signos lingüísticos, primariamente articulados nunha linguaxe natural, e secundariamente e subordinadamente articulados nunha linguaxe convencional. Por iso di Ockham que "sempre que alguén enuncia unha proposición vocal, antes forma interiormente unha proposición mental, que non é propia de ningún idioma".

Logo, xa pasa a analizar a diferencia que existe entre os signos de primeira e segunda intención.

Son **signos de primeira intención** aquelas intencións que significan cousas, que significan a realidade exterior. Son, polo tanto, os conceptos que se refiren ás cousas. Por exemplo, a intención que é predicable de todos os homes, é dicir, o concepto 'home', que é predicable de todos os homes.

Son **signos de segunda intención** aquelas intencións que significan as intencións primeiras, é dicir, que significan os conceptos. Son, polo tanto, con-

ceptos que significan outros conceptos. Por exemplo, o concepto 'xénero' ou o concepto 'especie'.

Esta é unha división dos conceptos ou intelecciónS da alma moi importante, xa que a partir dela Ockham vai analizar o concepto "universal", os cinco "predicables" e a "definición" como intencións segundas (cap. 14-37), e os "predicamentos" como primeiras intencións (cap. 38-62).

No capítulo 13 volve a falar dunha división dos termos convencionais, esta vez da división en termo unívoco e termo equívoco, pois, falando con propiedade, só poden ser unívocos ou equívocos os signos artificiais, e nunca os signos conceptos ou intencións da alma.

**Equívoco** é aquel termo que, significando moitas cousas, non é un signo subordinado a un só concepto, senón que se subordina a moitos conceptos.

**Unívoco** é o nome que está subordinado a un só concepto, xa signifique moitas cousas ou non. Pero falando con propiedade, só é unívoco se pode significar moitas cousas ó mesmo nivel, e isto porque un concepto, ó que se subordina o nome, significa tamén esa pluralidade.

1.2. Termos de segunda intención: cap. 14-37.

Neste apartado abórdase xa o estudio directo do **universal**, así como doutros termos de segunda intención (definición, división, etc.). De acordo coa delimitación que temos establecida para a obra didáctica, fixarémonos agora con certo detenemento nos capítulos que van do 14 ó 25, que son precisamente os que se dedican ó estudio pormenorizado do **universal**.

1.2.1. O universal: cap. 14-17.

Nestes catro capítulos Ockham vai abordar dunha maneira directa e definitiva o tema da natureza do universal.

No capítulo 14 comeza dicindo que para o lóxico é preciso facer un estudio máis minucioso que o que se leva feito sobre os termos. E por iso vai comezar polo estudio dos termos de segunda intención, e logo tratará dos de pri-

meira intención. Así, pois, vai falar das primeiras intencións, isto é, de **conceptos** tales como 'xénero', 'especie', etc. É dicir, vai falar dos cinco universais (cap. 18 e ss.). Pero antes tratará do **común universal**.

En primeiro lugar di que todo universal é un singular en canto ó número, isto é, en canto á súa existencia real na alma, é dicir, en canto a que é unha soa cousa. E de seguido xa deixa moi claro que **todo universal é tal pola significación**, porque **é signo de moitos**. Así, pois, a intención da alma, ou concepto, é singular en canto que é unha cousa soa, pero é universal porque é "un signo predicable de moitos".

E logo deixa xa ben establecido que hai un universal convencional e un universal natural.

Universal por convención é calquera signo artificial (falado ou escrito) común, que, polo acordo dos homes, se usa para significar moitas cousas.

Pero logo temos o universal natural, é dicir, aquel que "é signo predicable de moitos dun modo natural, do mesmo xeito como proporcionalmente o fume significa dun modo natural o lume, o xemido do enfermo significa a dor, e o riso a ledicia interior. E tal universal non é outra cousa máis que unha intención da alma", é dicir, que Ockham deixa ben claro que o signo natural, isto é, o universal, que dunha maneira natural significa unha pluralidade de cousas, é o concepto, e os termos convencionais só son signos universais secundariamente, isto é, porque antes xa é signo o concepto. E é precisamente do concepto universal, en canto signo natural predicable de moitos, do que vai falar nestes capítulos.

O capítulo 15º é o capítulo central no que Ockham deixa establecido dunha maneira definitiva que non existe ningún universal fóra da alma, é dicir, que non existen substancias universais máis alá da nosa mente. O único que existe fóra da mente son **singulares**, e o único universal é o carácter de signo -a significación universal- dos conceptos ou intencións da alma, e secundariamente e por convención os signos artificiais, orais ou escritos.

E para probar que "ningún universal é algunha substancia existente fóra da alma" aduce argumentos e autoridades.

En canto ós argumentos, cita os seguintes:

1º) Se o universal é unha substancia existente como tal substancia, ou é unha cousa ou é moitas. Se é unha, xa non é universal (en canto ó número, que é do que se trata). Se é moitas, ou é moitas cousas singulares ou moitas cousas universais. Se é moitas cousas singulares, entón teriamos que unha substancia sería moitas substancias singulares, e esa substancia non se distinguiría do conxunto dos particulares. E se algunha substancia fose moitas cousas universais, tomo unha destas cousas universais e comezo un proceso similar ó anterior. E ou se produce un proceso infinito, ou se admite que ningunha substancia é universal.

2º) Se o universal fose unha substancia que existe nos singulares e que é distinta destes, podería existir sen eles, o cal é absurdo. O home sería unha realidade que podería existir separada dos homes concretos.

3º) Non podería haber nin creación nin aniquilación.

Non podería haber creación no sentido de que Deus faga algo da nada, pois antes de calquera individuo estaría sempre ese universal que xa estivo noutros.

E se Deus quixese aniquilar un individuo, tería que aniquilar todo o que hai nel e, polo tanto, tamén o universal que está nel e nos outros individuos; de maneira que, ó aniquilalo a el, tamén aniquilaría ós outros, ó aniquilar o universal que tamén está neles.

4º) Ese universal formaría parte da esencia dos individuos e, por conseguinte, os individuos serían singulares, pero tamén universais.

5º) Se hai algo universal que existe realmente nos individuos, ó ser danado ese universal, por exemplo, en Xudas, tamén estaría danado, por exemplo, en Cristo, o cal é absurdo.

En canto ás autoridades, Ockham cita a Aristóteles, a Averroes e a Avicena, mostrando como todos coinciden en que ningún universal é unha substancia.

De seguido, Ockham volve a insistir claramente en que "calquera universal é unha intención da alma, que, segundo unha probable opinión, non se distingue do acto de entender. Por iso din que a intelección, coa que entendo ó home, é un signo natural dos homes, tan natural como o xemido é signo da enfermidade ou da tristura ou da dor, e é un signo tal que pode poñerse no lugar dos homes nas proposicións mentais, como a voz pode poñerse no lugar das cousas nas proposicións vocais".

E máis adiante insiste en que "só a intención da alma ou o signo instituído voluntariamente é apto naturalmente para ser predicado e non algunha substancia. Por iso, só unha intención da alma ou un signo voluntariamente establecido é universal; mais aquí non uso 'universal' como signo voluntariamente establecido, senón como aquilo que é universal por natureza...".

E remata falando do contexto ou marco significativo do universal que é a proposición: "Polo tanto, consta que ningunha proposición se pode compoñer de substancias; sen embargo, a proposición componse de universais; polo tanto, os universais non son substancias de ningún modo".

Nestes tres párrafos citados aparece o máis esencial da teoría do coñecemento en Ockham:

1) O universal é unha intención da alma que coincide coa mesma intelección.

2) Esa aptitude do universal para entender e significar os individuos é algo tan natural como o xemido é signo da enfermidade ou da dor. Hai, polo tanto, como unha "preordenación natural" no pensamento para entender e coñecer a realidade a través de signos, así como hai unha preordenación do home a responder á dor co xemido ou á ledicia co riso.

3) Este valor significativo encontra o seu sentido nas **proposicións**. É aí, na proposición, onde se poñen os signos para supoñer e significar unha pluralidade de individuos. Así queda outra vez claro o carácter de signo lingüístico dos conceptos (e as voces) cos que o home coñece, pensa e fala da realidade.

4) Os signos voluntariamente instituídos (artificiais) tamén poden ter o

carácter de signos universais, e poden ser utilizados nas proposicións artificiais, orais ou escritas.

5) Pero o que é universal por natureza é o concepto. Isto quere dicir que, así como a resposta **espontánea** ante a dor é o xemido, así tamén a resposta **espontánea** (natural) ante os obxectos é o concepto. Por iso pode dicir Teodoro de Andrés que "o signo conceptual en canto signo é o único que, ós ollos de Ockham, pode explicar a universalidade".

Así, o concepto -e secundariamente os signos convencionais-, en canto signo que naturalmente significa moitas cousas e que pode poñerse no lugar delas nas proposicións, é a base da ciencia e do seu carácter universal, que lle permite ir máis alá da mera constatación ou recopilación de singulares.

É dicir, o carácter universal da ciencia está baseado nas proposicións universais. E estas teñen o seu fundamento nos termos (primariamente non conceptos), en canto signos que significan dunha maneira natural unha pluralidade de individuos e supoñen por eles nas proposicións lingüísticas.

Aínda que Ockham xa leva insistido moito en que o universal non é máis que unha intención da alma, que a universalidade só se explica polo carácter significativo do concepto (e secundariamente das voces), e inclusive que o universal en canto que é unha soa realidade é singular, aínda así vai dedicar dous capítulos (16-17) a loitar contra a máis mínima insinuación de que baixo o concepto universal poida agacharse algún tipo de natureza universal á que se refira aquel en canto signo.

Así no capítulo 16º rexeita a opinión de Escoto, segundo a que, aínda que a natureza humana que se individualiza en Sócrates non se distingue realmente do propio Sócrates, si que se distingue formalmente, é dicir, que non son formalmente o mesmo a **natureza humana** (común a todos os homes) que hai en Sócrates e a **diferencia individual** propia de Sócrates, o cal implicaría que o universal **natureza humana** existiría dalgunha maneira fóra da alma nos individuos, distinta formalmente (non realmente) dos individuos nos que se contrae.

A continuación propón Ockham varios argumentos que negan esa distinción formal entre a natureza universal e a diferencia individual, argumentos que se poden sintetizar neste fundamental: "aquelas cousas que nas criaturas son distintas son realmente distintas e son cousas distintas, se unha e outra son unha cousa real". E, como en diversos argumentos demostra que non poden ser cousas realmente distintas que existan nas mesmas cousas, chega á conclusión de que "é inimaxinable que en Sócrates exista unha humanidade ou unha natureza humana distinta de Sócrates de ningún modo, á cal se engada unha diferencia individual que contraia aquela natureza".

E xa no capitulo 17º aínda insiste en probar que non existe de ningunha maneira o universal fóra da alma, dando resposta ás obxeccións que "moitas persoas de non pouca autoridade" fan ó posicionamento que defende Ockham.

Así expón cinco razoamentos en favor dalgún tipo de existencia do universal fóra da alma, e a continuación vai rebatendo, un por un, os cinco razoamentos e demostrando, polo tanto, unha vez máis, que nada universal existe fóra da alma.

1.2.2. Os cinco universais: cap. 18-25.

No capítulo 18º Ockham dinos que, despois de mostrar que é o universal, hai que examinar cantas clases de universal existen.

E a propósito dos dous primeiros universais -o xénero e a especie-, aborda un importante tema que é o da relación existente entre a **semellanza** das cousas e o universal que as significa.

Respecto deste tema, veremos de novo como Ockham rompe con posturas tradicionais, baseadas nun realismo inxenuo, e segue a defender a súa nova interpretación do coñecer universal fundada no carácter significativo do signo lingüístico. En efecto, as posturas máis ou menos cercanas a calquera tipo de realismo entenden o coñecemento como unha **representación** da realidade, e polo tanto defenden, se non que o concepto universal representa unha natureza universal realmente existente (realismo esaxerado), polo menos que representa

a semellanza realmente existente entre os individuos singulares, de tal forma que o fundamento da universalidade do concepto estaría nesa semellanza real dos individuos.

Esta postura, que aínda pretende atopar na mesma realidade un fundamento da universalidade do concepto, Ockham tíñaa xa superada ó defender que o fundamento verdadeiro da universalidade do concepto e do saber (da ciencia) radicaba na capacidade do signo -entendido na *Suma da Lóxica* definitivamente como o "propio acto de entender"-, para referirse dunha maneira espontánea, isto é, natural, a unha pluralidade de cousas simultaneamente e na súa capacidade de supoñer por esa pluralidade de singulares na proposición lingüística.

¿Por que aparece, pois, agora o tema da "semellanza"? O feito de que Ockham introduza este tema, por unha banda cando xa ten totalmente asumida a súa teoría significativo-lingüística do coñecer, e por outra parte cando empeza a explicar os distintos tipos de universais en función da amplitude de predicación dos mesmos, fainos ver que o tema da semellanza non aparece aquí como fundamento da universalidade do concepto e do saber (cousa que xa está totalmente resolta neste momento), senón como explicación de por que un universal é, por exemplo, xénero e outro especie, é dicir, como explicación de por que un universal ten máis amplitude significativa que outro, amplitude que si depende do número de singulares que sexan semellantes. Por iso di Teodoro de Andrés que "a semellanza non é (en Ockham) o constitutivo da universalidade do concepto universal, senón que esa "semellanza" é a condición de limitación do ámbito das cousas singulares significadas por cada un deses signos lingüísticos naturais".

Como confirmación do que levamos dito, podemos constatar que Ockham non fala da "semellanza" entre as cousas e o concepto universal, senón da "semellanza" existente entre os singulares, semellanza que marca o límite de significación e predicación universal dos conceptos (significación universal que xa ten de por si o concepto):

"Ou aquelas moitas cousas, das que se pode afirmar o universal, son todas semellantes, de tal sorte que todas coinciden no esencial (...), e así temos a especie especialísima. (Ou) non todas esas cousas das que se predica o universal coinciden desta maneira, senón que pode suceder que dúas cousas sexan diferentes en canto a súa totalidade e en canto ás partes que o compoñen (...). En efecto, 'animal' predícase do home e do asno, e, sen embargo, hai máis semellanza sustancial entre dous homes que entre un home e un asno. E o mesmo sucede coa 'cor' respecto do branco e o negro (...); e por iso, esta intención (...) non é especie especialísima, senón xénero".

Polo demais, Ockham neste capítulo 18º deixa aclarado cales son os cinco universais de acordo coa natureza e amplitude da súa predicabilidade: o **xénero** e a **especie** predícanse de moitos "*in quid*" (respecto do que é esa cousa, respecto de algo esencial). A especie predícase deses moitos cando son semellantes no esencial (por exemplo, 'home'), e o xénero, máis amplo, predícase de moitos que son desemellantes no esencial (por exemplo, 'animal').

Se o predicable non se predica *in quid*, ou ben expresa unha parte intrínseca da cousa, e entón temos a **diferencia**, como, por exemplo, 'racional' no caso do ser humano; ou significa algo que non é unha parte da cousa, e isto pode ser predicado continxentemente como no caso do **accidente** (por exemplo, a 'cantidade' pode ser considerada un accidente), ou necesariamente como no caso da **propiedade** (por exemplo, 'risible' é unha propiedade do home).

No capitulo 19º, e antes de analizar os cinco universais, fala dos individuos en canto que son as realidades ás que se refire calquera universal.

E xa dende o capitulo 20º ó 25º vai estudiando detidamente cada un dos cinco famosos universais, sempre dende a característica que os define, é dicir, dende a súa capacidade significativa e que os converte en "predicables".

Ockham esfórzase unha vez máis en deixar ben claro que os universais predicables non teñen ningún tipo de existencia real fóra da alma, senón que son intencións (e posto que non se predican das cousas existentes fóra da alma,

senón dos signos de tales cousas, son intencións segundas), e a súa universalidade radica na súa capacidade de significar simultaneamente moitos.

E remata Ockham o capítulo 25º dicindo que "abonde isto acerca dos universais", e recomendando a lectura doutras obras súas para quen queira saber máis acerca "dos universais e as súas propiedades". Asumindo, pois, con Ockham que estes vintecinco capítulos da *Suma da Lóxica* nos dan unha visión ben completa da teoría ockhamista do coñecemento, entendida esta como teoría significativo-lingüística baseada no carácter sígnico dos conceptos, damos por rematada a Introducción do que vai constituír o corpo desta OBRA DIDÁCTICA.

Pero como, polas razóns xa expostas, presentamos nesta obra toda a tradución do libro I da *Suma da Lóxica*, imos indicar moi por riba o contido do resto do libro, segundo a estructuración que convencionalmente establecemos ó principio da introducción.

1.2.3. Outros termos de segunda intención: cap. 26-37.

Cap. 26-29: Trata da **definición** e as súas clases. Sostén unha visión significativa da definición ó entendela como algo que "significa" nas súas diversas modalidades.

Cap. 30-32: Trata do **suxeito** e o **predicado** como elementos dunha proposición a través da que se produce a "predicación".

Cap. 33: É un importante capítulo no que se aborda o sentido de **significar**, que na súa acepción máis xeral consiste en que un signo remite a unha realidade nova distinta de si, e produce unha intelección desa nova realidade.

Cap. 34-37: Ockham fala doutras características do universal e a significación. Así, fala da **división**, do **todo**, da **oposición** das proposicións e da **paixón** como aspectos do universal.

1.3. Termos de primeira intención: os predicamentos: cap. 38-62.

Despois de tratar os termos de segunda intención, pasa a falar dos predicamentos en canto que intencións primeiras.

Cap. 38-39: Nestes capítulos fala de certos comúns a todos os predicamentos, isto é, do 'ente' e do 'un'.

Cap. 38-62: Analiza os dez **predicamentos** ou **categorías**, tamén dende unha interpretación significativa, e tendo en conta que "cada un dos predicamentos é un incomplexo de primeira intención, e isto porque significa cousas que non son signos".

## 2. A SUPOSICIÓN DOS TERMOS NA PROPOSCIÓN: cap. 63-77.

Finalmente, nos quince últimos capítulos aborda ese tema que, como xa queda dito, é central na interpretación signifcativo-lingüística que Ockham fai do coñecemento, pero que xa queda suficientemente insinuada na obra didáctica: **a teoría da suposición.**

## Capítulo 1º. *O TERMO EN XERAL*

Todos os estudiosos da lóxica tenden a afirmar que os argumentos se compoñen de proposicións, e as proposicións se compoñen de termos. Por iso o termo non é outra cousa máis que a parte próxima da proposición. Así, cando Aristóteles define o termo no libro 1º dos Primeiros Analíticos[2], di: "Chamo termo a aquel no que se resolve a proposición en canto predicado e en canto aquilo do que se predica, xa exista unido ou separado, xa non exista"[3].

Pero aínda cando todo termo é parte dunha proposición (ou pode selo), non todos os termos son da mesma natureza; e polo tanto, para chegar a un bo coñecemento do termo, é preciso coñecer previamente certas divisións dos termos.

Así, debe saberse que, da mesma maneira que segundo Boecio, no libro 1º de Perihermeneias[4], hai tres clases de oración, a saber, escrita, falada e pensada, que é a que só existe no entendemento, así tamén hai tres clases de termos: o escrito, o falado e o concepto. O termo escrito é unha parte da proposición trazada nalgún sitio e que se ve, ou se pode ver, a través do ollo corporal. O termo falado é unha parte da proposición proferida pola boca e apta para ser escoitada por medio do oído corporal. O termo concepto é unha intención ou paixón da alma que, significando ou consignificando algo dunha maneira natural, é naturalmente apta para ser parte dunha proposición mental (e apta naturalmente para supoñer polo mesmo)[5]. E por iso eses termos conceptos e as proposicións compostas con eles son aquelas palabras mentais das que o beato Agostiño di, no seu tratado Da Trinidade, libro 15º, que non son propias de ningunha lingua,

---

[2] Son dous libros que pertencen ós escritos lóxicos de Aristóteles e nos que trata, sobre todo, da inferencia. A estes seguíronlles os *Segundos Analíticos,* nos que trata da demostración e doutros temas lóxicos.

[3] Así, pois, os termos aparecen coma os elementos dunha proposición actual ou posible. E, por iso, o termo ven coincidindo co signo lingüístico, pois é na proposición lingüística -actual ou posible- onde fan referencia e supoñen (están no lugar de) as cousas.

[4] Unha das principais aportacións de Boecio á filosofía consistiu na traducción e comentarios das obras lóxicas de Aristóteles. Unha das obras traducidas e comentadas é o libro lóxico *De interpretatione* (en grego "perihermeneias").

[5] Aparece o concepto como signo lingüístico natural, que se caracteriza por ser unha **intención da alma** que **significa algo naturalmente** e que **supón por** (está no lugar de) algunha cousa nunha **proposición mental.**

que só están na mente e que non se poden exteriorizar, aínda que se poidan pronunciar exteriormente voces en calidade de signos subordinados a elas[6].

E digo que as voces son signos subordinados ós conceptos ou intencións da alma, non porque tomando o vocablo 'signos' en senso propio as mesmas voces signifiquen sempre os mesmos conceptos da alma primeira e propiamente, senón porque as voces se utilizan para significar as mesmas cousas que se significan polos conceptos da mente, de forma que o concepto significa primariamente algo dunha maneira natural e secundariamente a voz significa aquilo mesmo no senso de que, unha vez instituída unha voz para significar algo significado por un concepto da mente, se ese concepto cambiase o seu significado, precisamente por iso, a voz cambiaría tamén o seu significado sen necesidade dun novo acordo. E por iso di o Filósofo[7] que as voces son manifestacións daquelas paixóns que están na alma. Tamén o entende así Boecio cando afirma que as voces significan conceptos; e en xeral, todos os autores que afirman que todas as voces significan paixóns ou que son manifestacións delas, o que queren dicir é que as voces son signos que significan secundariamente aquelas cousas que son comportadas primariamente polas paixóns da alma, aínda que algunhas voces comporten primariamente paixóns da alma ou conceptos, que sen embargo comportan secundariamente outras intencións da alma, como se verá máis adiante[8].

E o dito das voces respecto das paixóns ou das intencións ou dos conceptos vale proporcionalmente para aplicar á escritura con respecto ás voces.

---

[6] Quere dicir que non son propias de ningún idioma arbitrario, senón da linguaxe interior ou mental. Por iso, pódese dicir que para Ockham tamén os conceptos teñen o carácter de signos lingüísticos.

[7] Aristóteles.

[8] Esquema tradicional:

c-a-s-a > Concepto de casa > Casa real

Esquema da postura de Ockham:

Sen embargo atópanse algunhas diferencias entre estes termos. Unha é que o concepto ou paixón da alma significa naturalmente aquilo que significa; en cambio, o termo falado ou escrito non significa outra cousa máis que o que voluntariamente se estableceu. E de aquí séguese outra diferencia, e é que o termo falado ou escrito pode mudar o seu significado segundo se queira, mentres que o termo concepto non pode mudar o seu significado a gusto de cadaquén.

Sen embargo, por causa dos protervos hai que aclarar que o 'signo' pode tomarse en dous sensos. Nun senso, é todo aquilo que, ó ser aprehendido, fai chegar ó noso coñecemento outra cousa distinta, aínda que non faga chegar a mente a un primeiro coñecemento desa cousa, como se mostrou noutro lugar[9], senón a un coñecemento actual de algo xa habitualmente coñecido. E neste senso a voz significa naturalmente, como calquera efecto significa polo menos a súa causa e como tamén o círculo significa o viño na taberna. Pero aquí non falo do signo neste senso tan xeral. Noutro senso, enténdese por 'signo' aquilo que fai chegar ó coñecemento de algo e que é apto naturalmente para supoñer por el ou para estar xunto a un signo deste tipo nunha proposición, como é o caso dos sincategoremas, os verbos e aquelas partes da oración que non teñen unha significación determinada, ou aquilo que pola súa natureza se compón de tales signos, como é o caso da oración. E tomando así o vocablo 'signo', a voz non é signo natural de nada[10].

---

[9] No *Comentario ás Sentencias.*

[10] Primeiro senso do signo: fai chegar ó coñecemento de algo xa coñecido (= **signo representativo**). Exemplo: unha fotografía ou unha palabra serven para significar algo xa coñecido.

Segundo senso do signo: fai chegar ó coñecemento de algo (pode ser un coñecemento novo) nunha proposición (= **signo lingüístico**). Deste signo é do que vai tratar Ockham na *Suma da Lóxica*. Neste senso só é signo natural o **concepto** co que responde o noso entendemento ante as cousas que se nos presentan, aínda que sexa por primeira vez.

Así, pois, o signo en senso estricto, ademais da función **significativa** (que tamén se dá no signo representativo, como, por exemplo, na imaxe), ten a función ou capacidade de **suposición** (de poñerse no lugar das cousas nas proposicións). Pero, ademais, a capacidade significativa non é meramente lembrativa, senón que hai a posibilidade de que se produza unha **intelección nova**, e isto, precisamente, pola súa función suposicional; e dicir, pola capacidade que ten o pensamento para poñer signos no lugar das cousas a fin de poder pensalas e falar delas, aínda que estas cousas se nos presenten por primeira vez.

## Capitulo 2º. *OS TRES SENSOS DO TERMO*

Hai que saber que o nome 'termo' pode tomarse en tres sensos. En primeiro lugar chámase termo a todo aquilo que pode ser cópula ou extremo dunha proposición categórica, isto é, suxeito ou predicado, ou tamén determinación do extremo ou do verbo. Neste senso, tamén unha proposición pode ser termo así como pode ser parte dunha proposición. Pois é correcto dicir: "'O home é animal' é unha proposición verdadeira", onde toda a proposición 'O home é animal' é o suxeito, e 'proposición verdadeira' é o predicado. Outro modo de entender o nome 'termo' consiste en distinguilo da oración; neste senso todo incomplexo[11] é un termo. Este é o senso no que falei do termo no capítulo anterior.

O termo pode tomarse nun terceiro senso máis preciso e estricto como aquilo que, dende o punto de vista da significación, pode ser suxeito ou predicado dunha proposición[12]. Neste senso non son termos nin o verbo nin a conxunción nin o adverbio nin a preposición nin a interxección. Tampouco son termos moitos nomes, a saber, os nomes sincategoremáticos, porque tales nomes, aínda que poden ser extremos das proposicións se se toman material ou simplemente, sen embargo, cando se consideran significativamente, non poden ser extremos das proposicións. Polo que a oración "'le' é verbo" é congruente e certa se o verbo 'le' se toma no senso material; pero se se toma en canto ó que significa, non sería intelixible. O mesmo pode dicirse destoutras: "'todo' é nome", "'Recentemente' é adverbio", "'se' é conxunción", "'de' é preposición". Así é como entende o 'termo' o Filósofo cando o define no libro 1º dos Primeiros Analíticos.

Sen embargo, non só un incomplexo pode ser termo neste senso en que estamos tomando aquí 'termo', senón tamén algo composto de dous incom-

---

[11] É dicir, todo elemento simple e non composto (incomplexo: 'home'; complexo: 'home branco').

[12] Neste senso estricto, o termo ten, primeiro, que poder ser suxeito ou predicado dunha proposición, e segundo, que selo en canto á súa significación.

plexos, a saber, o composto de adxectivo e substantivo, e tamén o composto de participio e adverbio ou preposición co seu caso pode ser termo, así como pode ser suxeito ou predicado dunha proposición. Así, na proposición "Todo home branco é home", nin 'home' nin 'branco' é o suxeito, senón o conxunto 'home branco'. De igual modo, en "O que corre velozmente é un home", nin 'o que corre' nin 'velozmente' é o suxeito, senón o conxunto 'o que corre velozmente'[13].

Pero hai que saber que non só o nome en caso recto pode ser termo, senón que tamén o caso oblicuo[14] pode ser termo, porque pode ser suxeito e predicado da proposición. Sen embargo, o oblicuo non pode ser suxeito de calquera verbo. Por exemplo, non se pode dicir: "Do home ve o asno", pero pode dicirse: "Do home é o asno"[15]. Pero de que maneira e con que verbos pode ser suxeito un oblicuo, e con que verbos non pode selo, pertence ó gramático, que é o encargado de analizar as construccións lingüísticas.

## Capítulo 3º. *CORRESPONDENCIA ENTRE OS TERMOS VOCAIS E OS MENTAIS*

Unha vez que xa vimos os distintos sensos que pode ter o nome 'termo', debemos seguir tratando das divisións do termo incomplexo. Pois non só o termo incomplexo se divide en termo falado, escrito e concepto, senón que tamén cada un destes ten outras subdivisións. Pois, así como algunhas voces son nomes, algunhas son verbos, algunhas son outras partes, pois unhas son pronomes, outras participios, outras adverbios, outras conxuncións, outras preposicións, e o mesmo sucede coas palabras escritas, así tamén algunhas intencións da alma son nomes, algunhas son verbos, algunhas son outras partes, xa que

[13] En latín, *currens volociter*, exemplo de composto de participio e adverbio.

[14] Casos rectos: o suxeito (nominativo) e o vocativo. Casos oblicuos: os casos declinados con función de complemento.

[15] Texto latino: *Hominis videt asinum* e *Hominis est asinus*, respectivamente.

unhas son pronomes, outras adverbios, outras conxuncións, outras preposicións. En cambio, é dubidoso que ós participios falados e escritos lles correspondan na mente certas intencións distintas dos verbos, posto que non se ve moita necesidade de poñer esa pluralidade nos termos mentais. Pois sempre parecen ser equivalentes na súa significación o verbo e o participio do verbo tomado xunto co verbo 'é'[16]. Por iso, así como a diversidade dos nomes sinónimos non atopa a súa razón de ser na necesidade de significar, senón no ornamento da linguaxe ou noutra razón igualmente accidental, xa que aquilo que se significa polos nomes sinónimos tamén se pode expresar suficientemente por un só deles, e por iso non hai unha pluralidade de conceptos que se corresponda con esa diversidade de sinónimos, de igual maneira non parece que a distinción entre os verbos vocais e os participios se deba a unha necesidade de expresión; e por iso parece que non hai necesidade de que ós participios vocais lles correspondan conceptos distintos na mente. E igual dúbida pode ser plantexada respecto dos pronomes[17].

Sen embargo existe diferencia entre os nomes mentais e os vocais, porque, aínda que todos os accidentes gramaticais que corresponden ós nomes mentais tamén corresponden ós nomes vocais, non sucede así ó revés; pois algúns son comúns a estes e a aqueles, e algúns son propios dos nomes vocais e escritos, porque calquera deles corresponde tanto ós vocais coma ós escritos. Os accidentes comúns ós nomes vocais e mentais son o caso e o número. Porque, así como as proposicións vocais "O home é animal", "O home non é animais" teñen distintos predicados, pois un está en singular e outro en plural, así tamén as proposicións mentais, das que unha afirma, antes de calquera expresión vocal, que o home é animal, e a outra afirma que o home non é animais, teñen

---

[16] A construcción de participio con *est* é moi frecuente en latín.

[17] Segundo Ockham hai unha correspondencia entre as partes da oración na linguaxe artificial, e as correspondentes partes na linguaxe mental. Sen embargo, non parece que a todo signo artificial lle teña que corresponder un concepto. A razón é que a correspondencia está baseada na **función significativa** propia de toda linguaxe e, ás veces, na linguaxe artificial pode haber multiplicación ou modificación de signos por motivos ornamentais ou por outros motivos alleos á significación.

distintos predicados, dos que un pode dicirse que é do número singular e o outro do plural. De forma semellante, así como as proposicións vocais "O home é home" e "O home non é de home" teñen distintos predicados en función do caso, do mesmo modo hai que dicilo das proposicións que lles corresponden na mente.

Pola contra, os accidentes propios dos nomes vocais e escritos son o xénero e a figura[18]. Pois tales accidentes non lles corresponden ós nomes por necesidades de significación[19]. Por iso sucede algunhas veces que dous nomes son sinónimos, e sen embargo son de xéneros distintos, e outras veces de distintas figuras; por iso non é preciso atribuír esa diversidade ós signos naturais. De aí que calquera pluralidade e variedade de tales accidentes, que pode corresponder ós nomes sinónimos, pode ser perfectamente eliminada dos nomes mentais. E respecto á comparación, a cuestión de se só corresponde ós nomes establecidos convencionalmente, podería presentar algunha dificultade, que omito por non ser de moita importancia. Polo que se refire á cualidade, podería aparecer unha dificultade semellante, que tratarei en profundidade noutro momento.

E polo dito, o estudioso pode aprezar claramente que, aínda que algunha vez unha proposición pode ser verificada e outra falseada en canto ó que significan pola soa variación dos accidentes dos termos, a saber, do caso, do número e da comparación, sen embargo isto nunca sucede polo xénero ou pola figura. Pois, aínda que frecuentemente hai que atender ó xénero para conseguir a concordancia dunha oración -así é concordante esta: "O home é branco", e non concorda estoutra: "O home é branca", o que se debe exclusivamente á diferencia de xénero-, sen embargo, suposta a concordancia, non ten ningunha importancia cal sexa o xénero ou a figura do suxeito ou do predicado. Pero, en cambio, hai que ter en conta o número e o caso do suxeito e do predicado para saber se unha pro-

[18] "Figura" sería aquí xénero de elocuencia, xiro da linguaxe, figura de estilo.

[19] Tamén a correspondencia existente entre os accidentes gramaticais dos signos artificiais e dos naturais depende das "necesidades de significación".

posición é verdadeira ou falsa. Así, é verdadeira esta: "O home é animal", e estoutra é falsa: "O home é animais", e o mesmo sucede noutros casos.

E así como en canto ós nomes vocais ou escritos hai accidentes propios e hai outros que son comúns a aqueles e ós nomes mentais, algo semellante hai que dicir dos accidentes dos verbos. Son comúns o modo, o número, o tempo, o xénero e a persoa. O do modo é evidente, pois á oración vocal "Sócrates le" correspóndelle unha oración mental, e a estoutra, "Oxalá Sócrates lese", correspóndelle unha oración mental distinta. Igualmente é evidente o do xénero, pois ás oracións vocais "Sócrates ama" e "Sócrates é amado" correspóndenlles distintas oracións mentais. Sen embargo, na mente só hai tres xéneros; pois os deponentes e os comúns vocais non foron inventados por necesidade da significación, tendo en conta que os verbos comúns equivalen ós activos e pasivos, e os deponentes equivalen ós neutros ou activos; e por iso non parece necesario introducir tal pluralidade nos verbos mentais. En canto ó número, tamén resulta evidente, xa que distintas oracións mentais lles corresponden a estas: "Ti les", "Vós ledes". De igual xeito é evidente en canto ó tempo, pois a estas, "Ti les", "Ti liches", tamén lles corresponden distintas oracións mentais. E tamén é evidente en canto á persoa, pois ás oracións "Ti les", "Eu leo" tamén lles corresponden distintas oracións mentais.

Pero que é preciso establecer tales nomes mentais, e verbos, e adverbios, e conxuncións, e preposicións, conclúese claramente do feito de que a toda oración vocal lle corresponde outra mental na mente. E por iso, así como aquelas partes da proposición vocal que veñen esixidas por necesidades de significación, son distintas, así tamén son distintas as correspondentes partes da proposición mental. Por isto, así como os nomes vocais e os verbos e os adverbios e as conxuncións e as preposicións son necesarios para as diversas proposicións e oracións vocais, de tal maneira que é imposible expresar só a través dos nomes e dos verbos todas aquelas que se poden expresar por esas e as outras partes, así tamén para as proposicións mentais son necesarias distintas partes semellantes a aquelas.

En cambio, os accidentes propios dos verbos convencionais son a conxugación e a figura. Sen embargo, algunha vez verbos de distintas conxugacións poden ser sinónimos, e igualmente verbos de distinta figura.

Polo dito, o estudioso pode advertir facilmente como se pode dicir algo semellante das outras partes da oración e dos seus accidentes. E que ninguén se estrañe se digo que algúns nomes e verbos son mentais, máis ben que lea a Boecio en Perihermeneias, e alí atopará isto. E por iso cando Aristóteles define o nome e o verbo pola voz, toma alí o nome e o verbo no seu senso máis estricto, isto é, como nome e verbo vocal.

## Capítulo 4º. *TERMO CATEGOREMÁTICO E SINCATEGOREMÁTICO*

Aínda se dividen doutra maneira tanto o termo vocal coma o mental, pois uns termos son categoremáticos, e outros sincategoremáticos. Os termos categoremáticos teñen unha significación determinada e precisa, como o nome 'home' significa todos os homes, e o nome 'animal' todos os animais, e o nome 'brancura' todas as brancuras.

En cambio, os termos sincategoremáticos, tales como 'todo'[20], 'ningún', 'algún', 'todo'[20], 'excepto', 'soamente', 'en canto', e outros semellantes, non teñen significación determinada e precisa, nin significan cousas distintas das cousas significadas polos categoremas. E da mesma maneira que nun algoritmo a cifra en si non significa nada, pero engadida a outro símbolo fai que este signifique, de igual maneira o sincategorema, falando con propiedade, non significa nada, e máis ben, unido a outro, fai que este signifique algo ou fai que este supoña por algunha ou algunhas cousas dun modo determinado, ou realiza outro oficio xunta o categorema. Así o sincategorema 'todo' non ten un significado preciso, pero unido a 'home' fai que este estea ou supoña por todos os

[20] *Omnis*, "todo" nun senso comprensivo e distributivo (todos e cada un); *totus*, "todo" no senso da totalidade (todas as partes dun todo).

homes neste momento dun modo comprensivo e distributivo; en cambio, unido a 'pedra' fai que esta represente a todas as pedras; e unido a 'brancura' fai que esta represente a todas as brancuras. E o que dicimos para o sincategorema 'todo' vale proporcionalmente para outros, aínda que ós diversos sincategoremas lles corresponden distintos oficios, como teremos ocasión de ver máis adiante a propósito dalgún deles.

E se alguén insiste en que a dicción 'todo' é significativa e que polo tanto significa algo, cómpre precisar que non se considera significativa porque signifique ou supoña ou estea por algo, tal como quedou aclarado. E así como o nome 'todo' non significa nada dunha forma determinada e precisa, segundo a forma de falar de Boecio, hai que dicir o mesmo de todos os sincategoremas e, en xeral, das conxuncións e as preposicións.

En cambio, hai que dicir outra cousa dalgúns adverbios, pois algúns significan determinadamente aquelas cousas que significan os nomes categoremáticos, se ben importan unha forma peculiar de significar.

### Capítulo 5º. *OS CONCRETOS E ABSTRACTOS NON SINÓNIMOS*

Deixando a un lado outras partes da oración, hai que falar dos nomes, e en primeiro lugar hai que tratar da división do nome en concreto e abstracto.

E hai que advertir que o concreto e o abstracto son nomes que comezan de forma similar en canto á voz, pero que non rematan igual; así aparece claro que 'xusto' e 'xustiza', 'forte' e 'fortaleza', 'animal' e 'animalidade' empezan por letras ou sílabas semellantes, pero non rematan de forma semellante. E sempre, ou frecuentemente, o nome abstracto ten máis sílabas que o concreto, como pode observarse nos exemplos anteriores. Tamén, o concreto soe ser adxectivo, e o abstracto substantivo.

Os modos dos nomes concretos e abstractos son moitos. Así, algunha vez o concreto significa ou connota ou comporta ou dá a entender unha cousa pola que tamén supón, que o abstracto non significa de ningún modo nin por con-

seguinte supón por ela de ningún modo, como é o caso de 'xusto' e 'xustiza', 'branco' e 'brancura', e outros semellantes[21]. En efecto, 'xusto' supón por home cando se di: "O xusto é virtuoso"; pero non pode supoñer por xustiza, porque a xustiza, aínda que é unha virtude, sen embargo ela non é virtuosa. En cambio o nome 'xustiza' supón pola cualidade e non polo home. E por iso sucede que unha predicación do concreto acerca do abstracto é imposible, porque o concreto e o abstracto sempre supoñen por cousas distintas[22].

E hai polo de agora tres diferencias destes nomes que son como tres especies inferiores. A primeira ten lugar cando o abstracto supón por un accidente ou por unha forma calquera inherente realmente ó suxeito, e o concreto supón polo suxeito dese accidente ou forma, ou viceversa. O primeiro modo dáse nestes casos: 'brancura-branco', 'calor-cálido', 'sabio-sabedoría', falando de criaturas, e así con outros. Pois en todos estes casos o abstracto supón por un accidente inherente ó suxeito e o concreto supón polo suxeito do mesmo[23]. Sucede o contrario en: 'lume (*ignis*)-lumínico (*igneus*)'. Pois 'lume' (*ignis*) supón polo suxeito e 'lumínico' (*igneus*), que é concreto, supón por un accidente seu. Así dicimos que o calor é ígneo e non lume (*ignis*). De maneira semellante dicimos que esta ciencia é humana e non home.

A segunda diferencia destes nomes dáse cando o concreto supón pola parte e o abstracto polo todo, ou viceversa, como nestes casos: 'ánima-animado', pois o home é animado, pero non é ánima, e así 'animado' supón polo home, e 'ánima' supón por unha parte do home; en cambio, en "A ánima é humana" e "A ánima non é home", 'home', que é abstracto, supón polo todo e 'humano' supón por ánima, que é unha parte[24].

---

[21] Cando o concreto significa e supón por algo que o abstracto non significa nin supón por el, podemos dicir que se trata dun concreto e un abstracto non sinónimos.

[22] Non se pode dicir, por exemplo, "a xustiza é xusta".

[23] Así, neste primeiro modo dos abstractos e concretos non sinónimos, o concreto supón por suxeitos singulares e o abstracto tamén supón por un accidente concreto dun suxeito concreto.

[24] Neste segundo modo, o concreto e o abstracto supoñen ou por un todo singular ou por unha parte deses singulares.

Sen embargo hai que advertir que algunha vez un mesmo concreto pode ser tomado equivocamente, pois nalgúns casos pode atoparse tanto na primeira diferencia como na segunda. Así, o nome 'animado' pode supoñer polo todo, pois dicimos que o home é animado, e pode supoñer polo suxeito recipiente da alma, porque podemos dicir que o corpo, que é a outra parte do composto, é animado. E así como sucede con este nome, o mesmo sucede con outros moitos que tamén poden ser tomados equivocamente.

A terceira diferencia destes nomes dáse cando o concreto e o abstracto supoñen por distintas cousas, das que ningunha é suxeito nin parte da outra. E isto pode producirse de varias maneiras. Pois tales cousas algunhas veces relaciónanse como causa e efecto, como cando dicimos que esta obra é humana e non home; outras veces relaciónanse como signo e significado, como cando dicimos que a diferencia do home é unha diferencia esencial, non porque sexa esencia, senón porque é signo dalgunha parte da esencia; e algunhas veces relaciónanse como lugar e o que pertence a ese lugar, como cando dicimos que este é inglés e non Inglaterra. E aínda hai moitos máis modos de manifestarse isto, pero déixoos para que os discutan os expertos[25].

E así como nos dous primeiros modos algún concreto supón pola parte ou pola forma, e o abstracto supón polo todo ou polo suxeito, e ás veces sucede ó revés, así ocorre neste caso. En efecto, algunhas veces o concreto supón polo efecto ou polo significado, e o abstracto supón pola causa ou polo signo, e outras veces ocorre ó revés. E así pasa nos demais casos deste apartado.

E así como pode que o mesmo nome sexa concreto en canto ós dous primeiros modos, pero entón tómase equivocamente, así ocorre que o mesmo concreto pode ser concreto en canto ó primeiro modo e ó terceiro, e incluso pode ser concreto nos tres modos. E por iso estes tres modos inferiores non se distinguen do primeiro modo principal ata o punto de que un deles sexa negado sempre polo resto, senón no senso de que calquera poida ser diferenciado nal-

[25] Tamén neste terceiro modo o concreto e o abstracto significan cousas singulares, aínda que relacionadas de diversas maneiras, por exemplo, o lugar, 'Inglaterra', e o que pertence a ese lugar, 'inglés'.

gúns casos doutro, o que é suficiente para distinguilos. De maneira semellante, tampouco hai inconveniente en que un mesmo nome sexa concreto e abstracto respecto de distintos casos.

Hai que ter en conta que algunha vez consideramos un concreto equivalentemente, ó que non corresponde ningún abstracto por escasez de nomes, tal como sucede co nome 'estudioso' cando se toma por virtuoso.

## Capítulo 6º. *OS ABSTRACTOS E CONCRETOS SINÓNIMOS*

Amais do modo tratado existen outros moitos modos dos nomes concretos e abstractos, dos que un é que o nome concreto e abstracto ás veces son sinónimos. Pero para non caer en equívocos, hai que saber que o nome 'sinónimo' se toma nun dobre senso, isto é, estricta e amplamente. En senso estricto, chámanse sinónimos aqueles que, todos os que os usan, tentan de usalos claramente polo mesmo; e aquí non falo dos sinónimos neste senso. En senso amplo, chámanse sinónimos aqueles que significan claramente o mesmo en todos os modos, de tal xeito que non hai nada que se poida significar dun modo determinado por un deles que non se poida significar do mesmo modo polo resto, aínda que non todos os que os usan crean que significan o mesmo, senón que, enganados, consideran que é significado por un deles algo que non é significado polo resto; como se algúns considerasen que o nome 'Deus' significa un todo, e 'Divinidade' unha parte súa. Neste segundo senso pretendo utilizar o nome 'sinónimos' neste capítulo e noutros moitos[26].

E afirmo que o concreto e o abstracto algunhas veces son sinónimos, como segundo o Filósofo son sinónimos estes nomes: 'Deus' e 'Divinidade', 'home' e 'humanidade', 'animal' e 'animalidade', 'cabalo' é 'cabalidade'. E de aí que teñamos moitos nomes semellantes ós concretos desta natureza, pero non semellan-

[26] O que chama aquí Ockham senso amplo de ser sinónimos dous nomes é o que realmente significa sinonimia, é dicir, cando dous nomes significan o mesmo en todos os modos, pois a intención ou conciencia do que fala non modifica realmente a sinonimia.

tes ós abstractos. E aínda que os autores frecuentemente poñen o nome 'humanidade' e o nome 'animalidade' e algunhas veces o nome 'cabalidade', que corresponden como abstractos ós nomes 'home', 'animal', 'cabalo', sen embargo rara vez ou nunca se atopan os nomes 'bovidade', 'asnidade', 'cabrinidade', 'branquidade', 'negridade', 'coloridade', 'docidade', aínda que si usamos frecuentemente os nomes 'boi', 'asno', 'cabra', 'brancura', 'negrura', 'dozura', 'color'. E así como para os antigos filósofos son sinónimos estes nomes: 'calor-caloridade', 'frío-frialdade', tamén eran sinónimos para eles: 'cabalo-cabalidade', 'home-humanidade'. E non intentaban nestes casos distinguir entre os nomes concretos e abstractos en canto á significación, aínda que un deles tivese máis sílabas e a forma dos abstractos considerados no primeiro modo, e o outro non, senón máis ben a forma dos concretos considerados no primeiro modo. Nin usaban desta diversidade de nomes a non ser por motivos de adorno da locución ou por outra razón accidental, como tampouco usaban dos nomes sinónimos.

Neste modo dos nomes concretos e abstractos intégranse, segundo a intención do Filósofo e do seu Comentador[27], todos os nomes das sustancias e os abstractos construídos a partir daqueles que non supoñen nin por un accidente nin por unha parte nin polo todo daquilo que se comporta polo nome concreto segundo a forma, nin por ningunha cousa distinta diso. E desta clase son, segundo eles, 'animalidade', 'cabalidade', etc. Pois 'animalidade' non está no lugar de ningún accidente de animal nin por unha parte nin por algún todo do que sexa parte animal, nin por algunha cousa extrínseca distinta realmente de animal.

Neste modo entran tamén todos os nomes abstractos que se poñen no xénero da cantidade, e todos os nomes que son propiamente paixóns dos que pertencen ó xénero da cantidade, e isto segundo a opinión daqueles que consideran que a cantidade non é unha cousa distinta da substancia e da cualidade, pero non segundo a opinión dos que consideran que a cantidade é unha cousa

[27] Averroes.

absoluta distinta realmente tanto da substancia como da cualidade. De aí séguese que, segundo a primeira opinión, 'canto' e 'cantidade' son nomes sinónimos, e de forma semellante 'longo' e 'lonxitude', 'ancho' e 'anchura', 'profundo' e 'profundidade', 'plural' e 'pluralidade', etc.

Ó mesmo modo redúcense tamén todos os nomes concretos e abstractos que pertencen á figura, segundo a opinión daqueles que afirman que a figura non é unha cousa distinta da cantidade, nin da substancia e da cualidade, e así respecto doutras especies da cantidade. Por iso eles afirman que 'figura' e 'figurado', 'recto' e 'rectitude', 'curvo' e 'curvatura', 'oco' e 'oquedade', 'profundo' e 'profundidade', 'angular' e 'ángulo', 'convexo' e 'convexidade', etc., son nomes sinónimos. E todos estes deben ser entendidos se ningún deses nomes inclúe algunha expresión equivalentemente que outro non inclúe.

E non só tales nomes concretos e abstractos son sinónimos, como soen dicir os que así opinan, senón que tamén, segundo a opinión daqueles que afirman que a relación non é unha cousa distinta realmente das cousas absolutas, os nomes concretos e abstractos relativos son nomes sinónimos, como 'pai' e 'paternidade', 'semellante' e 'similitude', 'causa' e 'causalidade', 'potencia' e 'potencialidade', 'risible' e 'risibilidade', 'apto' e 'aptitude', 'rinchable' e 'rinchabilidade', 'capaz' e 'capacidade', 'duplo' e 'duplicidade', 'calefactivo' e 'calefactividade', etc.

Certamente, os que opinan así da relación poderían salvar o feito de que tales concretos e abstractos non serían nomes sinónimos, afirmando que o abstracto suporía por dúas cousas ó mesmo tempo, como, por exemplo, 'semellanza' supón por dúas cousas semellantes. E así resultaría falsa esta: "Semellante é similitude", e sen embargo estoutra sería verdadeira: "As cousas semellantes son similitude". Os que opinan como dixemos antes tamén poderían salvar o feito de que ningúns nomes concretos e abstractos destes son sinónimos en canto a un modo do que se falará máis abaixo. E entón poderían dicir que en tales casos a predicación do concreto acerca do abstracto é sempre falsa. Pero os que defenden as opinións citadas antes e queren defender o modo de falar de

máis abaixo, se falan consecuentemente, deben admitir en todos estes casos a predicación do concreto respecto do abstracto, e viceversa.

De aí que os primeiros opinantes teñan que admitir estas expresións: "O home é humanidade", "O animal é animalidade", e consecuentemente tamén teñen que admitir estoutras: "A humanidade corre", "A animalidade é branca", e así outras semellantes. Os segundos opinantes tamén teñen que admitir estas proposicións: "A substancia é cantidade", "A cualidade é cantidade", "A substancia é lonxitude", "A cualidade é latitude"; e consecuentemente, estoutras: "A cantidade corre", "A lonxitude discute", "A latitude fala", e así outras semellantes. Os terceiros teñen que admitir estoutras proposicións: "A substancia é figura", "A curvatura é substancia", "A figura é branca", "A figura come", e así outras semellantes. Os cuartos tamén teñen que admitir proposicións como: "A relación é substancia", "A cualidade é relación", "O home é relación", "A similitude corre", "A paternidade é filiación", "A similitude é duplicidade", e así outras semellantes.

Sen embargo, como poderían negar tales proposicións os que admiten as raíces das primeiras opinións, expoñerase máis abaixo. E tamén de que modo se poden negar estas proposicións: "A materia é privación", "O aire é tebra", "O home é cegueira", "A alma é pecado orixinal", "A alma é ignorancia", "O home é negación", "O corpo de Cristo é morte", a pesar de que algúns concedan que 'privación', 'tebras', 'cegueira', e outros semellantes, non comportan algo independente da cousa en si, distinto dalgún modo do suxeito, por exemplo, do home, da materia, etc.

## Capítulo 7º. *OS CONCRETOS E OS ABSTRACTOS SEGUNDO A VERDADE*

Posto que se dixo que procedía da intención de Aristóteles e do seu Comentador que 'home' e 'humanidade' son nomes sinónimos, afastándonos un pouquiño do tema principal, tentarei amosar en que medida é verdade, e en que medida non, e se son sinónimos segundo a verdade.

Por iso digo que Aristóteles opinaba que ningunha cousa imaxinable é significada polo nome 'home', que non sexa significada do mesmo modo polo nome 'humanidade', e viceversa[28]. A razón disto é porque, segundo el, aquí non existe ningunha cousa inferior, agás a materia e a forma, ou o composto, ou un accidente; pero ningún destes, como resulta evidente inductivamente, é significado máis por un destes nomes que polo outro. E con este suposto queda claro que esta é falsa: "A alma intelectiva é humanidade".

E non vale a cavilación dalgúns que din que 'humanidade' significa só a natureza específica, e 'home' engade ademais unha diferencia individual, porque isto demostrarase máis abaixo que é falso e contrario á intención de Aristóteles[29].

E para o propósito principal, abonde agora aducir unha única razón. Por iso argúo así: Así como se relacionan entre si home e humanidade, de igual modo relaciónanse Sócrates e Socrateidade. Pois esta razón póñena os adversarios que finxen un abstracto do nome 'Sócrates' tal como fan do nome 'home'; pero Sócrates non significa ningunha cousa distinta, nin formal nin realmente, que non sexa significada polo nome 'Socrateidade' segundo os que así o finxen, nin viceversa; logo 'home' non significa ningunha cousa que non é significada polo nome 'humanidade', nin viceversa. Proba da tese: Posto que se un deses nomes, 'Sócrates' e 'Socrateidade', significa algo que non é significado polo outro, ou é a natureza específica, e está claro que é significado igualmente por un e outro ou por ningún dos dous, ou é a materia, ou é a materia ou a forma ou o composto ou un accidente, cousas todas que negan os que falan así, ou é aquela diferencia individual que apuntan, cousa que non pode ser dita por eles. Pois, segundo eles, Sócrates engade, amais da natureza específica, unha diferencia individual, e igualmente Socrateidade engade, amais da natureza específica, unha diferencia individual, porque doutra forma Socrateidade de ningún modo

---

[28] Así, pois, nin sequera os abstractos do tipo de 'humanidade' significan ningunha **natureza** ou realidade distinta do que significa o seu sinónimo 'home'.

[29] Ockham está atento incluso a esa posible sutileza que podería pretender introducir na existencia real algunha '**natureza**' distinta do **individual**, e que pretendidamente sería significada e suposta por abstractos tales como 'humanidade'. No que segue argumenta contra tal sutileza.

se diferenciaría de humanidade; e por conseguinte, segundo o modo de argüir deles, así como existe humanidade en Platón, igualmente existiría Socrateidade en Platón. Queda, pois, que nada, dende o punto de vista da realidade, poden afirmar que é significado polo nome 'Sócrates' que non sexa significado do mesmo modo polo nome 'Socrateidade', nin viceversa; e por conseguinte é preciso que estes concedan que esta é verdadeira: "Sócrates é Socrateidade"; dela séguese que Sócrates é esta humanidade, sinalando a Socrateidade; e por conseguinte Sócrates é humanidade, -de inferior a superior dende o lado do predicado-, e séguese: Sócrates é humanidade, logo home é humanidade. E se isto é así, nada é significado polo nome 'home' que non sexa significado polo nome 'humanidade', nin viceversa.

De todo isto séguese que, segundo a vía de Aristóteles, nada é significado polo nome 'home' que non sexa significado polo nome 'humanidade', e ó revés. E isto digo que é idea del. E por iso, ou concedería esta en virtude da expresión: "Home é humanidade", ou negaríaa só por algún sincategorema incluído equivalentemente nun deses nomes, como se mostrará máis abaixo.

Pero aínda que fose esta a intención de Aristóteles, sen embargo, segundo a verdade dos teólogos, non se pode dicir así. Pois non son sinónimos os nomes 'home' e 'humanidade', aínda que se concedese que ningún deles inclúe equivalentemente algún sincategorema. E máis: estes nomes poden supoñer por cousas distintas; e un nome significa ou consignifica algunha cousa que o outro de ningún xeito significa. Pois o nome 'home' supón verdadeiramente polo Fillo de Deus, e por iso significa ou comporta dalgún modo o Fillo de Deus; pero o nome 'humanidade' non supón polo Fillo de Deus nin significa de ningún modo o Fillo de Deus, non máis que o nome 'brancura'[30]. Polo tanto esta debe ser aceptada: "O fillo de Deus é home"; pero esta é falsa: "O fillo de Deus é

[30] O que vai tratar de demostrar agora é que no caso de Cristo, como caso excepcional, non se cumpre a sinonimia de 'home' e 'humanidade'. Sócrates é unha natureza composta de corpo e alma non sustentada por nada (sen suposto), pero o Fillo de Deus é suposto que sustenta tal natureza. Por iso, "o Fillo de Deus é home", pois sustenta a natureza humana, pero "o Fillo de Deus non é humanidade", senón que o suposto da natureza humana neste caso é a Persoa divina.

humanidade". E así, cando calquera cousa que é significada por un destes, non é significada do mesmo modo polo outro, non son sinónimos.

Pero como estes nomes non significan en absoluto o mesmo, pódese ver facilmente se se analizan as definicións que expresan o *quid* do seu nome. Pois o nome 'humanidade' non significa nada máis que unha natureza composta de corpo e alma intelectiva, non connotando que esa natureza está sustentada por algún suposto, enténdese unha persoa divina, nin que non está sustentada, e por iso sempre supón por aquela natureza. É por isto que nunca pode supoñer polo Fillo de Deus, xa que o Fillo de Deus non pode ser aquela natureza. Pero o nome 'home' significa aquela natureza, dando a entender que aquela natureza é subsistente por si mesma e non está sustentada por ningún suposto, nin está sustentada por outra cousa. Por iso, pola definición que expresa o *quid* do nome, podería definirse así: Home é unha natureza composta de corpo e alma intelectiva, non sustentada por ningún suposto, ou é un suposto que sustenta esa natureza composta de corpo e alma intelectiva. Así, pois, de calquera home verifícase esta descrición pola outra parte. Pois esta é verdadeira: "Sócrates é unha natureza composta de corpo e alma intelectiva, non sustentada por ningún suposto", aínda que esta é falsa en virtude da expresión: "Sócrates é un suposto que sustenta esa natureza". Que esta é falsa, está claro. Porque se Sócrates é un suposto que sustenta esa natureza, pregunto: ¿Por que cousa supón o nome Sócrates? Se por aquela natureza, entón aquela natureza é a que sustenta esa natureza, cousa que é falsa, porque ela non se sustenta a si mesma. Se supón por algunha outra cousa distinta daquela natureza, isto é imposible, porque ou supón por unha parte daquela natureza, ou por algunha substancia distinta daquela natureza, ou por un composto daquela natureza e dalgunha outra cousa, e calquera destes é falso de seu, e polo que se dirá máis abaixo aparecerá suficientemente clara a súa falsidade.

E se se di que Sócrates supón por un composto de natureza e diferencia individual, e que o composto sustenta a natureza, isto non é válido, pois, como se amosará máis adiante, non existe tal composto. De forma semellante, aínda concedendo isto, non deixa de haber razón; pois se Sócrates sustenta unha natu-

reza, é preciso que sustente algunha natureza individual, pero non sustenta ningunha natureza individual, porque calquera natureza individual inclúe tal diferencia segundo eles, e así un composto de natureza e diferencia individual sustentaría un composto de natureza e diferencia individual, e isto é absurdo.

E non vale dicir que o suxeito nesta, "Sócrates sustenta unha natureza humana", supón por un composto dunha natureza singular e da negación de dependencia respecto doutro suposto. Tanto porque nese caso Sócrates sería un composto de afirmación e negación, o que é absurdo, posto que nada real substancial pode compoñerse de tales cousas, como porque ningún composto tal pode sustentar unha natureza, xa que unha natureza non pode depender de tal composto. Queda, pois, que esta é falsa en virtude da expresión: "Sócrates é un suposto que sustenta unha natureza humana". Sócrates, sen embargo, é unha natureza composta de corpo e alma intelectiva non sustentada por nada, e por iso é home. Sen embargo esta, "O fillo de Deus é home", non é verdadeira porque o Fillo de Deus sexa tal natureza composta de corpo e de alma intelectiva, senón porque o Fillo de Deus é un suposto que sustenta tal natureza e que determina a súa dependencia[31].

A partir do que acabamos de dicir pódense tirar diversas conclusións. Unha que, aínda que se concedese esta, "Home é humanidade", sen embargo estoutra é falsa: "Todo home é humanidade", se ben esta sería verdadeira: "Algún home non é humanidade". Pois se ningún destes dous nomes, 'home-humanidade', incluíse algún sincategorema equivalentemente, habería que conceder esta: "Home é humanidade", porque aquí home sería humanidade sinalando a Sócrates, porque non podería darse que o suxeito e o predicado supuxesen por cousas distintas, senón pola mesma cousa, e por conseguinte a proposición sería verdadeira, se non fose incluído equivalentemente algún sincategorema ou algunha outra determinación. Sen embargo, concedido iso, esta sería falsa: "Todo home é humanidade", porque tería unha singular falsa, por exem-

[31] A natureza humana está sustentada pola Persoa Divina, e está en dependencia deste suposto que é a Persoa Divina.

plo esta: "Este home é humanidade"[32], sinalando ó Fillo de Deus. E así estas dúas estarían simultaneamente por singulares distintas: "Home é humanidade", "Home non é humanidade". E quen quixese conceder isto, debería en consecuencia dicir que algunha vez o abstracto se predica do concreto, e viceversa. E non só iso, incluso debería dicir que o abstracto se afirma e se nega verdadeiramente do concreto tomado particularmente, e viceversa, aínda que non tomado universalmente, a non ser quizais sucesivamente. É preciso, pois, conceder que tal concreto verdadeiramente se afirma e se nega sucesivamente do mesmo. Por iso esta é verdadeira: "Esta humanidade é home", sinalando a humanidade que é Sócrates, segundo esta opinión. E se esta humanidade fose asumida polo Verbo ou por outra persoa divina, esta sería falsa: "Esta humanidade é home", e isto porque o nome 'home' nunca supón por aquela cousa, isto é, por aquela humanidade, a non ser cando non está unida nunha. E porque algunhas veces pode estar unida e outras veces non unida, por iso algunhas veces supón por ela e outras veces non. E por iso algunhas veces predícase o concreto do abstracto, o outras veces non; e de xeito semellante, ó revés.

Tamén se pode chegar a outra conclusión a partir do dito anteriormente, a saber, que toda proposición composta de tal concreto e abstracto, ou de algo equivalente a tal concreto, a través da cal, por razón do verbo ou dalgunha determinación engadida, se denota que aquelas cousas polas que están o suxeito e o predicado son distintas, é falsa, se é universal; e isto, mentres non é asumida algunha natureza tal. A razón disto é porque tales concretos e abstractos non supoñen por cousas distintas, agás en razón da persoa divina que sustenta a natureza humana en Cristo. Isto parece claro, porque se é así, sería preciso que un supuxese pola parte, e outro polo todo, ou os dous por dúas partes ou por dúas substancias totalmente distintas, ou un pola substancia e outro por un accidente, e en calquera caso está claro que é falso. Pois non supoñen por cou-

[32] Segundo a lóxica clásica, se temos dúas proposicións, unha afirmativa universal (A) e outra afirmativa particular (I), que se chaman proposicións subalternas, se a particular é falsa, tamén é falsa a universal. Segundo os exemplos que cita Ockham, xa que é falta esta: "Este home é humanidade" (I), tamén é falsa estoutra: "Todo home é humanidade" (A).

sas distintas, agás cando un deles supón por unha persoa divina; disto séguese que a proposición que denota que aquelas son distintas é falsa.

Disto séguese que todas as proposicións deste tipo en virtude da expresión, é dicir, pola propiedade da expresión, son falsas: "Todo home ten humanidade", "Toda humanidade está no home", "Todo animal ten animalidade", etc.; e isto porque, xa que nada se ten a si mesmo nin nada existe en si mesmo, e por tales proposicións se denota que aquilo polo que supón o suxeito ten aquilo polo que supón o predicado, ou aquilo polo que supón o suxeito está naquilo polo que supón o predicado, e isto é falso, xa que o suxeito e o predicado supoñen polo mesmo, é manifesto que tales proposicións son falsas. Polo tanto, así como segundo Anselmo, en Monologion[33], capítulo 16º, non se di propiamente que a suma natureza, isto é, Deus, ten xustiza, senón que se di propiamente que a suma natureza é xustiza, do mesmo modo non se di propiamente que este home, sinalando a Sócrates, ten humanidade, senón que se di propiamente que é humanidade. E por iso, así como as proposicións seguintes son admitidas e aceptadas polos autores sagrados: "Deus ten xustiza", "Deus ten sabedoría, bondade, intelixencia", "En Deus hai sabedoría", etc., que, sen embargo, pola propiedade da expresión, non son verdadeiras, segundo Anselmo, do mesmo modo admítense estoutras: "Home ten humanidade", "Humanidade está en Sócrates", etc., que, sen embargo, pola propiedade da expresión, non son verdadeiras.

Disto séguese aínda máis, que en virtude da expresión estas son falsas: "Humanidade subsiste nun suposto propio", "Humanidade depende dun suposto propio", "Un suposto propio determina a dependencia da natureza"; pero máis ben podería concederse que humanidade é suposto.

Por iso hai que saber que, a non ser que algún sincategorema impida esta predicación, "Humanidade é suposto", debe concederse absolutamente. Sen

[33] O *Monologium* é unha das principais obras de San Anselmo (s. XI), na que trata de demostrar a existencia de Deus a partir dos graos de perfección das criaturas. A outra famosa obra de San Anselmo é o *Proslogium*, na que aparece o coñecido "argumento ontolóxico", que trata de demostrar a existencia de Deus a partir da propia idea de Deus.

embargo, concedido isto, a humanidade non sería suposto a non ser cando non estivese unida. Pois se estivese unida, ó momento deixaría de ser suposto. E por iso o nome 'suposto' connota que non está unida, de tal forma que esta é a definición que expresa o *quid* do nome 'suposto' ou o equivalente a ela: Suposto é unha cousa completa, unha e non moitas, non sustentada por ningún suposto; de tal maneira que no lugar do nome 'suposto' é lícito poñer toda esta oración, e viceversa, cando se toman significativamente. Feito isto, é fácil de ver cales proposicións deben ser negadas, e cales admitidas.

## Capítulo 8º. *TERCEIRO MODO DOS NOMES CONCRETOS E ABSTRACTOS*

Unha vez examinadas algunhas cousas que non parecían pertinentes para o propósito principal, pero necesarias sen embargo, voltando ó noso intento, imos tratar doutro xeito dos nomes concretos e abstractos, polo que algunhas cousas que xa foron ditas antes, poderán ser aclaradas.

Pois existen certos nomes abstractos ou poden existir a gusto dos que os instituen, que inclúen equivalentemente algúns sincategoremas ou algunhas determinacións adverbiais ou outras, de tal xeito que o abstracto equivale en significado ó concreto ou a outro termo tomado con algún sincategorema ou algunha outra dicción ou diccións. Pois os que os usan poden, se queren, usar dunha dicción no lugar de moitas. Así como no lugar do conxunto 'todo home' podería usar a dicción 'A', e no lugar do conxunto 'só un home' podería usar o vocablo 'B', e o mesmo con outros. E se fose así, sería posible que o concreto e o abstracto non supuxesen por cousas distintas nin significasen cousas distintas, e, sen embargo, que a predicación dun respecto do outro fose falsa e que algo se predicase dun e non do outro. Pois se o abstracto 'humanidade' fose equivalente en significado ó conxunto 'home segundo que home' ou 'home en canto home', esta sería verdadeira: "O home corre", e estoutra falsa: "A humanidade corre"; como é falsa esta: "O home en canto home corre". De maneira semellante, se o nome 'humanidade' fose equivalente ó conxunto 'home necesariamente', de tal

forma que a dicción 'humanidade' fose posta no lugar do conxunto 'home necesariamente', esta sería falsa: "Humanidade é home", como sería falsa estoutra: "Home necesariamente é home"; pois ningún home necesariamente é home, senón só continxentemente. E do mesmo modo sería falsa esta: "A humanidade é branca", como é falsa estoutra: "Home necesariamente é branco".

E deste xeito pode salvarse, alí onde se queira, que o concreto e o abstracto non significan cousas distintas nin supoñen por cousas distintas, e sen embargo a predicación dun respecto do outro é claramente falsa, e que algo se predica de un, que non se predica do outro. E así algúns poderían dicir que a cantidade non é unha cousa distinta da substancia e da cualidade, e sen embargo calquera destas é falsa: "A substancia é cantidade", "A cualidade é cantidade". Pois se o nome 'cantidade' fose equivalente en significado a este conxunto, ou a algún semellante: 'necesariamente canto (a cantidade) mentres permanece na natureza das cousas', esta sería falsa, aínda mantendo aquela opinión: "A substancia é cantidade", o mesmo que é falsa estoutra: "A substancia necesariamente é canta, mentres permanece na natureza das cousas". E así como se di desta, tamén podería dicirse doutras moitas, tanto nas persoas divinas como nas criaturas.

Dalgún modo semellante podería salvarse que a esencia divina e o entendemento e a vontade non se distinguen de ningún modo en Deus, e sen embargo esta sería verdadeira: "Deus entende polo entendemento", e estoutra falsa: "Deus entende pola vontade". Igualmente podería dicirse que a alma de ningún modo se distingue do entendemento e da vontade, e sen embargo esta sería verdadeira: "O entendemento entende", e non estoutra: "A vontade entende". E así de moitas outras.

De aí que, en tales casos, máis considero unha dificultade vocal dependente da lóxica que real[34]. Por isto os que descoñecen a lóxica enchen innume-

[34] O que quere dicir Ockham no que vai do capítulo 8º é que, ás veces, a construcción e o papel que nela xogan os termos, fai que non se poida predicar un respecto do outro (o concreto e o universal), ou que non se poida predicar o mesmo do concreto que do universal, e, sen embargo, tanto o abstracto coma o concreto significan e supoñen polas mesmas cousas.

rables cadernos acerca de tales cousas, producindo dificultade onde non hai ningunha, e descoidando a dificultade que deberían investigar.

Sen embargo hai que advertir que, aínda que na linguaxe vulgar tales abstractos, equivalentes a moitas diccións deste tipo en significado, raramente ou nunca teñen lugar, sen embargo nos ditos dos filósofos e dos autores sagrados atópanse frecuentemente entendidos así abstractos usuais. Pois así o entende Avicena, no libro 5º da Metafísica, cando di: "Cabalidade non é outra cousa máis que a cabalidade só; pois ela mesma de seu nin é un nin moitos, nin existente nas cousas sensibles nin na alma". E non entendía outra cousa máis que o feito de que cabalo non se define por un, nin por moitos, nin por estar na alma, nin por estar nunha cousa fóra da alma, de tal maneira que ningún destes se pon na súa definición. E así quería que o nome 'cabalidade', segundo o usaba entón, equivalese en significado a moitas diccións, xa se emitan simultaneamente, xa mediante verbo e cópula. Por iso non pretendía que a cabalidade fose algunha cousa, e sen embargo que esta cousa non fose realmente unha nin moitas, nin existise efectivamente fóra da alma, nin na alma. Pois isto é imposible e absurdo. Máis ben pretendía dicir que nada diso se pon na súa definición. E que isto é a súa intención, queda claro dabondo para quen se fixa ben nas súas palabras. Por iso di: "Xa que isto', enténdase o universal, 'foi home ou cabalo, esta intención é unha cousa distinta da intención da universalidade, que é a humanidade ou a cabalidade; pois a definición de cabalidade está á marxe da definición de universalidade, e universalidade non se contén na definición de cabalidade; pois cabalidade ten unha definición que non precisa de universalidade". Por estas e por outras verbas súas, que omito en aras da brevidade, queda suficientemente claro que non pretende dicir se non que nada semellante se pon na definición de 'cabalo' ou de 'cabalidade'. E así quere que en tales expresións o nome 'cabalidade' sexa equivalente en significado a moitas diccións[35]. Pois doutro xeito non se seguiría esta: "Un e moitos e outros semellantes non se poñen na definición

[35] É dicir, que hai abstractos que equivalen, no significado, a moitas diccións, pero que non por iso significan ningún tipo de universalidade.

de cabalidade; logo cabalidade non é unha", así como non se segue: "Branco non se pon na definición de home, logo o home non é branco".

Polas cousas ditas anteriormente podería ser rexeitado, segundo unha opinión, o seguinte modo de argüír, que pola voz parece siloxístico: "Toda cousa absoluta é substancia ou cualidade; a cantidade é unha cousa absoluta; logo a cantidade é substancia ou cualidade". Así como estoutro modo de argüír: "Todo B é A; C é B; logo C é A", pode ser rexeitado cos propios vocablos instituídos de distinto modo. Pois se 'B' significa o mesmo que 'home', e 'A' o mesmo que 'animal', e 'C' o mesmo que o conxunto 'só risible', de tal forma que sempre no lugar do conxunto 'só risible' sexa lícito poñer o vocablo 'C', e viceversa, entón, do mesmo modo que non se segue: "Todo home é animal; só risible é home; logo só risible é animal", tampouco se segue: "Todo B é A; C é B; logo C é A". E así por este modo dos nomes abstractos poden salvarse moitos ditos dos autores que, sen embargo, en virtude da expresión, parecen ser falsos.

Pero non só pode o abstracto equivaler así a moitas diccións en significado, senón que isto tamén pode convir ós concretos e a outras diccións. Pois así o conceden en lóxica os eruditos, que o signo 'todo' inclúe o seu distribuíble, para que sexa equivalente a 'calquera parte', cando se toma sincategorematicamente. Por iso esta, "Todo Sócrates é menor que Sócrates", equivale a estoutra: "Calquera parte de Sócrates é menor que Sócrates". De forma semellante o signo 'calquera' inclúe o seu distribuíble, para que sexa equivalente a 'todo ente'; pois doutro modo esta non sería intelixible: "Calquera é home ou non home". Así tamén ocorre con moitos verbos. Cando se di "Corro", sobreenténdese o pronome de primeira persoa, e así o verbo 'corro' equivale a si mesmo e ó pronome. E así ocorre con moitos outros; isto é moi necesario sabelo para calibrar o pensamento dos autores.

Pero non só unha dicción equivale algunhas veces a moitas diccións en significado, senón que tamén, engadida a outra, o total resultante equivale a un composto de moitos, entre os que aquela á que se engade, algunhas veces é cambiada, ben segundo o caso, ben segundo o modo, ben segundo o tempo; pero outras veces, ó resolvelo claramente e ó explicalo en profundidade, aquilo que

é significado por aquela oración, debe ser quitado. Por iso cando se di "Todo Sócrates é menor que Sócrates", se 'todo' se toma sincategorematicamente, equivale a estoutra: "Calquera parte de Sócrates é menor que Sócrates", cando no lugar do recto 'Sócrates' se pon o oblicuo 'de Sócrates', e no lugar da dicción 'todo' se poñen as dúas diccións 'calquera parte'. Así, dirían algúns que a proposición "A xeración da forma é nun instante", equivale a estoutra: "Unha parte da forma non se produce antes que outra, senón todas ó mesmo tempo", cando a cópula 'é' foi quitada. E o mesmo poden algúns dicir que esta, "A cantidade é unha cousa absoluta", equivale a estoutra: "A distancia das partes e a extensión, aínda que non fose substancia nin cualidade, sería unha cousa absoluta, se existise na natureza das cousas". E se fose así, estaría claro que este discurso non sería válido: "Toda cousa absoluta é substancia ou cualidade; a cantidade é unha cousa absoluta; logo a cantidade é substancia ou cualidade".

E se se di que por esta vía podería eu impedir calquera siloxismo dicindo que nalgún dos termos se inclúe equivalentemente algo semellante, hai que dicir que, para saber se un discurso é válido, é preciso presupoñer os significados dos vocablos, e segundo isto hai que xulgar se o discurso é correcto ou non. E porque de moitos termos é certo que, segundo o uso de todos, nada tal inclúen equivalentemente, precisamente por iso, de acordo coas regras emitidas, hai que conceder que o siloxismo é válido ou non é válido. Sen embargo de todo discurso podería o lóxico xulgar se é válido, resolvendo os termos nas súas definicións que expresan o *quid* do nome; feito isto, pode, a través de regras certas, saber claramente o que hai que dicir del.

E ó devandito modo dos nomes abstractos poderían ser reducidos todos os abstractos privativos e negativos, e incluso todos os verbais e moitos outros, sobre os que se insistirá máis adiante. E por tal modo poderían facilmente negarse todas estas proposicións: "A materia é privación", "O aire é tebra", "A alma é pecado", etc. E tamén por este modo poderían salvarse outras como estas: "Deus non fai o pecado", "Deus non é o autor do mal", etc. E de que maneira non son válidos consecuentes como estes: "Isto é malo; Deus fai isto; logo Deus fai o malo", mostrarase no tratado sobre as falacias.

## Capítulo 9º. *CUARTO MODO DOS NOMES CONCRETOS E ABSTRACTOS*

Aínda queda por tratar outro modo dos nomes concretos e abstractos. En efecto, hai algúns abstractos que non supoñen máis que por moitos tomados simultaneamente, mentres que os concretos só poden ser verificados respecto de un só, como é o caso de 'pobo' e 'popular', 'plebe' e 'plebeo'[36]. Pois, aínda que calquera home pode ser plebeo e popular, sen embargo ningún home pode ser plebe ou pobo. Aqueles que din que o número non é unha cousa distinta das cousas numeradas, deben contabilizar todos os nomes abstractos e concretos dos números entre eses nomes, se é que os concretos e abstractos se atopan entre eses nomes. De isto, segundo tal opinión, debe concederse que moitos homes son un número e moitos animais son un número, e que os ángulos son ternario e cuaternario, e así doutros, a non ser que tal vez queiran negar tal predicación dicindo que tales termos equivalen en significado a moitas diccións do modo en que se dixo no capítulo precedente.

Respecto de moitas diccións, polo menos segundo o uso dos autores, e respecto dos concretos e os abstractos, sexa suficiente isto, aínda que tal vez poidan ser asignados outros modos dos nomes concretos e abstractos. E que ninguén me censure se nesta obra omito algunhas cousas, xa que non aseguro que eu queira resolver todo, e non deixar nada para ser escudriñado polos estudiosos, senón que quero tratar brevemente algunhas cousas para utilidade da xente sinxela.

## Capítulo 10º. *OS NOMES CONNOTATIVOS E ABSOLUTOS*

Despois de falar dos nomes concretos e abstractos, hai que falar agora doutra división dos nomes, e que os escolásticos usan frecuentemente. E así hai que saber que algúns nomes son meramente absolutos, e algúns son connotati-

[36] Aquí presenta Ockham un tipo de abstractos que, como 'plebe', significan e supoñen por moitos, pero por moitos singulares tomados simultaneamente.

vos. Nomes meramente absolutos son aqueles que non significan algo dunha maneira principal, e outra cousa ou o mesmo secundariamente, senón que todo o que é significado polo mesmo nome é significado igual que no primeiro caso; como é manifesto no caso do nome 'animal', que non significa outra cousa máis que bois, e asnos, e homes, e así outros animais, e non significa primariamente un, e secundariamente outro, de tal sorte que sexa necesario que unha cousa sexa significada en recto, e outra en oblicuo, e non é necesario incluír na definición que expresa o *quid* do nome tales cousas distintas en diversos casos nin ningún verbo adxectivo. E falando con propiedade, tales nomes non teñen definición que expresa o *quid* do nome[37]; porque, falando con propiedade, do nome que ten a definición que expresa o *quid* do nome é propia unha definición que explica o *quid* do nome, é dicir, que a tal nome non lle corresponden distintas oracións que expresan o *quid* do nome, tendo estas oracións partes distintas, das que algunha significa algo que non é significado do mesmo modo por outra parte doutra oración. Pero estes, en canto ó *quid* do nome, poden dalgún xeito ser explicados por moitas oracións que non significan as mesmas cousas segundo as súas partes; e polo tanto ningunha delas é propiamente unha definición que expresa o *quid* do nome. Por exemplo, 'anxo' é un nome meramente absoluto, polo menos se non se toma por nome de oficio, senón só como nome de substancia. E deste nome non hai unha única definición que exprese o *quid* do nome; pois un explica o que significa este nome dicindo así: entendo por anxo algunha substancia distinta da materia. Outro así: anxo é unha substancia intelectual e incorruptible. Outro así: anxo é unha substancia simple non composta con outra cousa. E tan ben explica un coma o outro o que significa este nome. E, sen embargo, algún termo posto nunha oración significa algo que non é significado do mesmo modo polo termo doutra oración. E por iso ningunha delas é propiamente unha definición que exprese o *quid* do nome. E así ocorre

[37] Os escolásticos distinguían entre definición que expresa o que dunha cousa, *quid rei* (definición real), e a que expresa o que dun nome, *quid nominis* (definición nominal). Pois ben, aquí sinala Ockham que os nomes absolutos non teñen propiamente definición nominal ou, como indicará de seguida, poderían ter varias definicións nominais, como no exemplo de anxo, o que quere dicir que ningunha é propiamente definición nominal, isto é, que indique a esencia (o *quid*) do nome.

cos nomes meramente absolutos: que, estrictamente falando, ningún deles ten unha definición que exprese ó *quid* do nome. Tales nomes son os desta natureza: 'home', 'animal', 'cabra', 'pedra', 'árbore', 'lume', 'terra', 'auga', 'ceo', 'brancura', 'negrura', 'calor', 'dozura', 'olor', 'sabor', etc.

Pola contra, nome connotativo é aquel que significa unha cousa primariamente e outra cousa secundariamente. E tal nome ten propiamente definición que expresa o *quid* do nome, e frecuentemente convén poñer un desta definición en recto e outro en oblicuo. Así sucede co nome 'branco'; pois ten definición que expresa o *quid* do nome, e na cal unha expresión se pon en recto e outra en oblicuo. De maneira que se preguntas que significa o nome 'branco', dirás que toda esta oración: 'algo informado pola brancura' ou 'algo que ten brancura'. E queda claro que unha parte desta oración se pon en recto e a outra en oblicuo[38]. Tamén algunha vez pode algún verbo entrar nunha definición que expresa o *quid* do nome; como se se pregunta que significa o nome 'causa', pode dicirse que o mesmo que esta oración: 'algo que ó seu ser lle segue outra cousa' ou 'algo que pode producir outra cousa', ou algo parecido.

Os nomes connotativos desta natureza son todos os nomes concretos, chamados do primeiro modo, e dos que se falou no capítulo 5°. E porque tales concretos significan unha cousa en recto, e outra en oblicuo, díxose que na definición que expresa o *quid* do nome debe poñerse un recto significando unha cousa, e outro oblicuo significando outra, como aparece claro en todos os desta clase: 'xusto', 'branco', 'animado', 'humano', etc.

Os nomes desta natureza tamén son todos nomes relativos porque sempre na súa definición se poñen nomes diversos que significan o mesmo de diversos modos, ou cousas distintas. Como aparece claro co nome 'semellante'. Pois se hai que definir 'semellante', debe dicirse así: "Semellante é algo que ten unha cualidade tal como a que ten outro", ou dalgún modo similar debe ser definido.

---

[38] Así, pois, 'branco', que é nome connotativo, ten definición nominal que se compón unha parte en caso recto ('algo': suxeito) e outra en caso oblicuo ('pola brancura', ten ' brancura': complementos).

De aí que non é preciso preocuparse demasiado polos exemplos.

Por isto queda claro que o nome común 'connotativo' é superior ó común 'relativo', e isto tomando o nome común 'connotativo' nun senso moi amplo. Pois tales nomes son todos nomes pertencentes ó xénero da cantidade, segundo aqueles que afirman que a cantidade non é unha cousa distinta da substancia e da cualidade, e así 'corpo' debe ser considerado nome connotativo segundo eles. De aí que, segundo eles, debe dicirse que o corpo non é máis que unha cousa que ten unha parte distante doutra parte ó longo, ó ancho e ó profundo; e a cantidade continua e permanente non é máis que unha cousa que ten unha parte distante doutra, de tal maneira que esta é a definición que expresa o *quid* dese nome. E estes tamén teñen que afirmar consecuentemente que 'figura', 'curvatura', 'rectitude', 'lonxitude', 'altitude', e outros da mesma natureza, son nomes connotativos . E os que afirman que calquera cousa é substancia ou cualidade teñen que afirmar que todos os contidos noutros predicamentos distintos da substancia e da cualidade son nomes connotativos, e tamén algúns do xénero da cualidade son connotativos, como se mostrará máis abaixo.

Tamén pertencen ó grupo deses nomes todos estes: 'verdadeiro', 'bo', 'un', 'potencia', 'acto', 'entendemento', 'intelixible', 'vontade', 'desexable', e outros da mesma natureza. Por iso hai que saber do entendemento, que ten esta definición nominal: "O entendemento é a alma que pode entender", de tal xeito que a alma é significada por recto, e o acto de entender pola outra parte. Pero o nome 'intelixible' é un nome connotativo e significa o entendemento, tanto en recto como en oblicuo, xa que a súa definición é esta: "Intelixible é algo aprehensible polo entendemento"; aquí o entendemento é significado polo nome 'algo', e polo oblicuo 'polo entendemento' tamén é significado o entendemento. E de igual modo hai que falar de 'verdadeiro' e de 'bo', porque 'verdadeiro', que se considera convertible con 'ente', significa o mesmo que intelixible. Tamén 'bo', que é convertible con 'ente', significa o mesmo que esta oración: 'Algo desexable e aprezable segundo a recta razón'.

## Capítulo 11º. *OS NOMES DE PRIMEIRA E SEGUNDA IMPOSICIÓN*

Feitas estas divisións, que poden valer tanto para os termos que significan naturalmente como para os termos instituídos por convención, hai que falar de certas divisións que competen ós termos instituídos por convención.

E esta é a primeira desas divisións: dos nomes que significan por convención, uns son nomes de primeira imposición e outros son nomes de segunda imposición.

Os nomes de segunda imposición son nomes impostos para significar signos instituídos por convención e aquelas cousas que seguen a tales signos, pero só en tanto que son signos.

Sen embargo, o común 'nome de segunda imposición' pode ser tomado nun dobre senso. En senso amplo, e entón é nome de segunda imposición aquel que significa voces convencionais, pero só cando son convencionais, ben sexa que ese nome sexa tamén común ás intencións da alma, que son os signos naturais, ou ben non o sexa. Tales nomes son os de este tipo: 'nome', 'pronome', 'verbo', 'conxunción', 'caso', 'número', 'modo', 'tempo', e outros desta natureza, tomando estes vocablos no senso no que os usa o gramático. E estes nomes chámanse 'nomes dos nomes', porque non se utilizan a non ser para significar partes da oración, e isto só mentres estas partes son significativas[39]. En cambio, aqueles nomes que se predican das voces, tanto cando non son significativas como cando son significativas, non se chaman 'nomes de segunda imposición'. E por iso nomes como 'cualidade', 'proferido', 'voz', e outros da mesma natureza, aínda que signifiquen voces convencionais e se verifiquen delas, xa que a pesar de todo as significarían así, se non fosen significativas, como sucede agora, por iso non son nomes de segunda imposición. Sen embargo 'nome' é un nome de segunda imposición porque a voz 'home', e ningunha outra, antes de que se destinara a significar, non era nome, e de forma

[39] É dicir, nome de segunda imposición significa signos convencionais que sexan significativos.

semellante, 'do home', antes de que se destinara a significar, non era ningún caso, e así sucede con outros[40].

En senso estricto, chámase 'nome de segunda imposición' aquel que só significa signos convencionais, de tal maneira que non pode referirse a intencións da alma, que son os signos naturais, e desta natureza son: 'figura', 'conxugación', e outros de igual natureza. Todos os outros nomes distintos destes, é dicir, aqueles que non son nomes de segunda imposición nin nun senso nin noutro, chámanse 'nomes de primeira imposición'.

Sen embargo, 'nome de primeira imposición' pode ser tomado nun dobre senso, a saber: en senso amplo, e así todos os nomes que non son nomes de segunda imposición son nomes de primeira imposición. E así os signos sincategoremáticos, tales como 'todo', 'ningún', 'algún', 'calquera', e outros da mesma natureza, son nomes de primeira imposición. E pode ser tomado en senso estricto, e entón só os nomes categoremáticos, que non son nomes de segunda imposición, se chaman 'nomes de primeira imposición', e non os nomes sincategoremáticos.

Sen embargo os nomes de primeira imposición, tomando en senso estricto 'nome de primeira imposición', son de dúas clases: Porque uns son nomes de primeira intención e outros son nomes de segunda intención. Chámanse nomes de segunda intención aqueles nomes que precisamente son postos para significar intencións da alma, xa precisamente intencións da alma, que son os signos naturais, e outros signos instituídos por convención, xa consecuencias de tales signos. E tales nomes son todos os deste tipo: 'xénero', 'especie', 'universal', 'predicable', e outros da mesma natureza, porque tales nomes non significan máis que intencións da alma, que son os signos naturais, ou signos instituídos voluntariamente.

---

[40] O nome 'nome' é de segunda imposición porque só se refire a voces cando estas son significativas. Por exemplo, refírese á voz 'home' só cando esta voz significa algo, porque noutro caso non é un 'nome' (no senso do gramático).

E por iso pódese dicir que o común 'nome de segunda intención' pode ser tomado en senso estricto e amplo. En senso amplo chámase nome de segunda intención a aquel que significa intencións da alma, que son os signos naturais, xa signifique tamén signos instituídos por convención, só en tanto que son signos, ou non. E así algún nome de segunda intención e de primeira imposición é nome de segunda imposición.

En cambio, en senso estricto só se considera nome de segunda intención aquel que dun modo preciso significa intencións da alma, que son os signos naturais; e tomándoo así, ningún nome de segunda intención é nome de segunda imposición.

Chámanse, sen embargo, nomes de primeira intención todos os demais nomes distintos dos citados antes, e que evidentemente significan unhas cousas que non son signos nin consecuencias de tales signos, e desta natureza son nomes coma: 'home', 'animal', 'Sócrates', 'Platón', 'brancura', 'branco', 'ente', 'verdadeiro', 'bo', e outros da mesma natureza, dos que algúns significan precisamente cousas, que non son signos aptos naturalmente para supoñer por outros, e outros significan tales signos e simultaneamente con isto outras cousas.

De todo isto pódese concluír que algúns nomes significan precisamente signos convencionais, e só en tanto que son signos; algúns significan precisamente tanto signos convencionais como signos naturais. Algúns significan precisamente cousas, que non son tales signos, que son partes da proposición; algúns significan indiferentemente tales cousas, que non son partes da proposición nin da oración, e tamén signos do tipo dos seguintes: 'cousa', 'ente', 'algo', 'un', e outros de natureza parecida.

## Capítulo 12º. *A PRIMEIRA E A SEGUNDA INTENCIÓN*

E xa que se dixo no capítulo precedente que hai nomes de primeira intención e nomes de segunda intención, e o descoñecemento das significacións dos vocablos é ocasión de erro para moitos, é por iso que incidentalmente hai que examinar que é primeira intención e que é segunda intención, e como se distinguen.

Pero antes de nada, é necesario saber que se chama intención da alma a algo na alma apto naturalmente para significar outra cousa. De onde se segue que, como xa se dixo antes, do mesmo modo que a escritura é signo secundario respecto das voces, e isto porque de entre todos os signos convencionais as voces ostentan a primacía, así tamén as voces son signos secundarios daquelas cousas das que as intencións da alma son signos primarios[41]. E por iso di Aristóteles que as voces son manifestacións daquelas paixóns que están na alma. E aquilo que existe na alma, que é signo da cousa, e do que se compón a proposición mental do mesmo modo que a proposición vocal se compón de voces, algunhas veces chámase intención da alma, e outras veces imaxe da cousa; e Boecio, no comentario a Perihermeneias, chámao intelección. E así afirma que a proposición mental se compón de inteleccióǹs, non certamente de inteleccióǹs que son propias realmente da alma intelectiva, senón de inteleccióǹs que son certos signos que na alma significan outras cousas, e dos que se compón a proposición mental. E así sempre que alguén enuncia unha proposición vocal, antes forma interiormente unha proposición mental, que non é propia de ningún idioma, no senso en que moitos forman frecuentemente no seu interior proposicións que, sen embargo, non saben expresar por descoñecemento do idioma. As partes destas proposicións mentais chámanse conceptos[42], intencións, imaxes e inteleccióǹs.

Pero, ¿que é na alma iso que é tal signo?

Hai que dicir que sobre este tema existen diversas opinións. Algúns din que non é outra cousa máis que algo finxido pola alma. Outros, que é certa cualidade que existe subxectivamente na alma e que é distinta do acto de entender. Outros din que é o acto de entender. E en favor destes existe esta razón: que en van se fai por moitos o que se pode facer por menos. E todas as cousas que se resolven afir-

---

[41] Estas intencións (da alma) son signos primarios nados na alma para significar; outra cousa son os **conceptos**.

[42] Vemos como Ockham identifica o concepto (ou intelección, ...) cunha **intención da alma**, que é **signo das cousas** formando parte dunha **proposición** mental, aparecendo así o carácter de **signo lingüístico** que Ockham lle dá ó concepto.

mando algo distinto do acto de entender, poden tamén resolverse sen tal distinción polo feito de que supoñer por outra cousa e significar outra cousa pode corresponderlle ó acto de entender o mesmo que a outro signo. Por iso non parece necesario falar de ningunha outra cousa amais do acto de entender[43]. Máis adiante analizaremos a fondo estas opinións. De momento abonde dicir que a intención é algo existente na alma, que é un signo que significa de maneira natural algo polo que pode supoñer, ou que pode ser parte dunha proposición mental[44].

Tal signo é dobre. Un é signo dalgunha cousa, que non é ese signo, xa signifique ó mesmo tempo ese signo ou non, e este chámase primeira intención, que é aquela intención da alma que é predicable de todos os homes, e de forma semellante a intención que é predicable de todas as brancuras, negruras, etc.[45]

Pero hai que saber que a primeira intención se toma nun dobre senso, en senso estricto e en senso amplo. En senso amplo, chámase 'primeira intención' todo signo intencional existente na alma, que non significa intencións ou signos dun modo preciso, xa sexa signo, tomando 'signo' en senso estricto por aquilo que significa en canto que é apto naturalmente para supoñer nunha proposición polo seu significado, xa sexa signo, tomando 'signo' en senso amplo como cando dicimos que os sincategoremas significan. E desta maneira os verbos mentais e os sincategoremas mentais e as conxuncións e os desta natureza poden ser considerados 'primeiras intencións'. En senso estricto, chámase 'primeira intención' ó nome mental disposto naturalmente para supoñer polo seu significado.

---

[43] Aquí aparece expresado con toda claridade como Ockham nesta obra de madurez (a *Suma da Lóxica*) se inclina por identificar o concepto ou signo natural co propio acto de entender. Por iso non se pode tildar a Ockham de nominalista, no senso de identificar o universal (concepto) cun simple nome baleiro de contido, senón que para Ockham o concepto é o mesmo **acto de entender** a realidade, que, como veremos, en canto que pode ser un acto de intelección que abrangue a moitos singulares, e significa e supón por eles, pode ter carácter universal. Como proba desta tese, aduce Ockham o famoso principio de economía, que di que non se debe explicar por moito o que se pode explicar por pouco.

[44] Reafírmase o carácter de signo lingüístico atribuído por Ockham ó concepto en tanto que **intención** existente na alma, que é **signo natural** de algo, que **supón** por ese algo, e que pode ser parte dunha **proposición**.

[45] Así, pois, os signos de primeira intención son conceptos que significan cousas (aínda que tamén poden significar signos desas cousas). Por exemplo, o **concepto home** é aquela intención da alma que se pode predicar de todos os homes (aínda que tamén se pode referir ó signo 'home').

Segunda intención é aquela que é signo de tales intencións primeiras, e deste tipo son intencións coma 'xénero', 'especie', etc.[46]. E así como de todos os homes se predica unha intención común a todos os homes dicindo así: "Este home é un home", "Aquel home é un home", e así de cada un deles, de igual maneira daquelas intencións que significan e supoñen polas cousas, predícase unha intención común a elas dicindo así: "Esta especie é unha especie", "Aquela especie é unha especie", etc. E igualmente, dicindo así: "Pedra é un xénero", "Animal é un xénero", "Cor é un xénero", etc., unha intención predícase de intencións, como nestes casos: "'Home' é un nome", "'Asno' é un nome", "'Brancura' é un nome", se predica un nome de diversos nomes. E así como os nomes de segunda imposición significan por convención nomes de primeira imposición, así tamén a segunda intención significa dun modo natural a primeira. E así como o nome de primeira imposición significa outras cousas distintas dos nomes, así a primeira intención significa outras cousas distintas das intencións.

Tamén pode dicirse que a 'segunda intención' se pode tomar en senso estricto pola intención que significa dun modo preciso as primeiras intencións, ou en senso amplo pola intención que significa intencións e signos instituídos por convención, se é que existe algunha.

## Capítulo 13º. *OS UNÍVOCOS E OS EQUÍVOCOS*

Despois do dito, corresponde tratar da división dos termos instituídos por convención en termo equívoco e termo unívoco. Pois, aínda que Aristóteles trate nos Predicamentos[47] dos equívocos, unívocos e denominativos, sen embargo agora só pretendo tratar dos unívocos e os equívocos, porque dos denominativos xa se falou antes.

---

[46] Son signos de segunda intención aquelas intencións da alma que se predican das intencións de primeira intención. Son, pois, signos de signos. Por exemplo, o **concepto 'xénero'** é unha intención ou signo predicable da intención ou signo 'animal'.

[47] **Predicamentos** ou **Categorías**.

Hai que saber primeiramente que só a voz ou algún signo convencional é equívoco ou unívoco, e por iso, falando con propiedade, a intención da alma ou concepto non é equívoco nin unívoco.

Equívoca é aquela voz que significando moitas cousas non é un signo subordinado a un só concepto, senón que é un signo subordinado a moitos conceptos ou intencións da alma. Isto é o que entende Aristóteles cando di que o nome común é o mesmo, pero que, correspondendo a aquel nome, a razón substancial é diversa, é dicir, os conceptos ou intencións da alma, tales como as descricións e as definicións, e incluso os conceptos simples, son diversos, aínda que a voz é unha[48]. Isto aparece claramente na expresión de diversos idiomas; pois nun idioma imponse para significar aquilo mesmo que é significado por tal concepto, e noutro imponse para significar aquilo mesmo que é significado por outro concepto. E así, ó significar, subordínase a moitos conceptos ou paixóns da alma.

Tal equívoco é dobre. Un é equívoco por casualidade, é dicir, cando unha voz se subordina a moitos conceptos, pero que se subordina a un como se non se subordinase a outro, de sorte que significa unha cousa como se non significase outra; este é o caso de 'Sócrates', que se impón desta maneira a moitos homes[49]. O outro é equívoco por vontade, que é cando a voz se pon primeiramente para algunha ou algunhas cousas e se subordina a un concepto, e despois, por algunha semellanza do primeiro significado con algún outro ou por algunha outra razón, se pon para estoutro, de tal maneira que non se poría para estoutro a non ser porque antes se puña para o primeiro, como pasa co nome 'home': pois primeiramente impúñase para significar todos os animais racionais, de tal forma que se impuña para significar todo aquilo que se contén baixo o concepto 'animal racional'; pero despois os usuarios, ó ver a semellanza entre tal home e a imaxe do home, usaban algunha vez o nome 'home' para referirse a tal imaxe,

---

[48] Por exemplo, 'gato', que é unha soa voz, pode ter varias definicións que se corresponden con distintos conceptos ou intencións da alma (animal, aparato para elevar coches, etc.).

[49] Quere dicir que 'Sócrates' se aplica a moitos homes, pero aplícase a cada un prescindindo de que se aplique ós outros.

de tal sorte que se o nome 'home' non fose posto primeiro para os homes, non se usaría nin se poría o nome 'home' para significar ou estar por tal imaxe; e por iso se chama 'equívoco por vontade'.

'Unívoco' chámase a aquel nome que está subordinado a un só concepto, xa signifique moitas cousas ou non. Sen embargo, falando con propiedade, non é unívoco a non ser que signifique ou sexa apto para significar moitas cousas do mesmo modo, aínda que non significa esas moitas cousas se non é porque unha intención da alma as significa, de tal sorte que se trata dun signo subordinado en significado a un signo natural, que é unha intención ou concepto da alma.

Sen embargo esta división non só compete ós nomes, senón tamén ós verbos e, dun modo xeral, a calquera parte da oración, e incluso algo pode ser equívoco polo feito de poder ser diversas partes da oración, por exemplo, nome e verbo, nome e participio ou adverbio, etc.

Hai que entender que esta división dos termos en equívoco e unívoco non é unha simple división por opostos, ata o punto de que esta sexa totalmente falsa: "Algo equívoco é unívoco", pois máis ben é verdadeira, porque verdadeira e realmente unha mesma voz é equívoca e unívoca aínda que non respecto das mesmas cousas; así, o mesmo é pai e fillo, aínda que non respecto do mesmo; e a mesma cousa é semellante e desemellante, aínda que non é unha mesma cousa polo mesmo punto de referencia. E por iso, se temos unha expresión propia de idiomas distintos, está claro que pode ser unívoca en ambos idiomas. De maneira que o que só coñece un dos dous idiomas, non notará diferencia en ningunha proposición na que apareza; pero para o que coñece ambos os dous idiomas é equívoca. Por iso os que coñecen ambos os dous idiomas en moitos casos notarían diferencias entre as proposicións nas que aparecese tal expresión. E así, o mesmo termo é unívoco para un, e equívoco para outro[50].

[50] É dicir, que se hai, por exemplo, unha palabra ou frase que se utiliza en dous idiomas, co seu propio significado en cada un, entón: 1º) será **unívoco** para aquel que só coñece un idioma e non capta as diferencias (pois el só capta o significado -sempre o mesmo- do idioma que coñece); 2º) será **equívoco** para aquel que coñece os dous idiomas e distingue entre as proposicións dos dous idiomas en que aparece a expresión.

Do dito pódese seguir que non sempre o unívoco ten unha única definición porque non sempre se define con propiedade. E por iso, cando Aristóteles di que os unívocos son aqueles que teñen un nome común e unha mesma razón substancial, toma 'razón' no senso de intención da alma, á que, en canto que é signo primario, se lle subordina a voz.

Hai que saber que 'unívoco' se pode tomar nun dobre senso: en senso amplo, como toda voz ou signo instituído por convención que se corresponde cun só concepto; en senso estricto, tómase por algo semellante predicable por si no primeiro modo dalgunhas cousas para as que é unívoco, ou dun pronome que designa algunha cousa.

O termo denominativo pode ser tomado agora nun dobre senso; en senso estricto, termo denominativo é aquel que empeza como empeza o abstracto, pero non remata da mesma maneira, e que significa un accidente, como, por exemplo, de 'fortaleza' 'forte', de 'xustiza' 'xusto'. En senso amplo, é o termo que, comezando igual que o abstracto, non ten un final semellante, xa signifique un accidente ou non; e así, de 'ánima' dise 'animado'.

E abonde isto en canto ás divisións dos termos. Máis adiante trataremos algunhas cousas omitidas agora.

## Capítulo 14°. *O UNIVERSAL*

Xa que para o lóxico non é suficiente un estudio tan xeral dos termos, senón que é necesario un coñecemento máis minucioso dos mesmos, despois de tratar das divisións xerais dos termos, hai que seguir tratando dalgunhas subdivisións daquelas.

E primeiro imos tratar dos termos de segunda intención, e en segundo lugar dos termos de primeira intención. Xa queda dito que os termos de segunda intención son os de este tipo: 'universal', 'xénero', 'especie', etc. E por iso hai que falar agora daqueles que se consideran os cinco universais. Pero primeiro hai que tratar do común 'universal', que se predica de todo universal, e do singular oposto a el.

Primeiramente hai que saber que 'singular' se pode tomar nun dobre senso. Nun senso, o nome 'singular' significa todo aquilo que é un e non moitos. E deste modo, os que consideran que o universal é unha cualidade da mente predicable de moitos, non por sí mesmo, senón por eses moitos, teñen que afirmar que calquera universal é verdadeira e realmente un singular. Porque, así como calquera voz por moito que sexa común por convención, en verdade e realmente é singular e unha en número, porque é unha e non moitas, así tamén unha intención da alma que significa moitas cousas exteriores é verdadeiramente e en realidade singular e unha en número, porque é unha e non moitas cousas, aínda que signifique moitas cousas.

Doutro xeito, o nome 'singular' tómase por aquilo que é un e non moitos, e que non é apto naturalmente para ser signo de moitas cousas. Tomando 'singular' neste senso, ningún universal é singular, porque calquera universal é apto naturalmente para ser signo de moitas cousas e é apto naturalmente para predicarse de moitos. E se consideramos que o universal é algo que non é un en número, o que atribúen moitos ó 'universal', entón digo que nada é universal[51], a non ser que abusemos moito deste vocablo considerando que pobo é un universal porque non é un, senón moitos; pero isto é pueril.

Polo tanto, hai que afirmar que calquera universal é unha cousa singular e que, por conseguinte, non é universal máis que pola significación, porque é signo de moitos[51]. E isto é o que di Avicena en Metafísica, libro 5°: "Unha forma no entendemento está referida a unha multitude, e neste senso é un universal, porque este é unha intención no entendemento, e a súa comparación non varía de calquera modo que o tomes". E segue: "Esta forma, aínda que en relación cos individuos é universal, sen embargo, en relación á alma singular, na que se imprime, é individual; pois esa forma é unha soa segundo as formas que están no entendemento". Quere dicir que o universal é unha intención singular da mesma alma, apta naturalmente para predicarse de moitos, de tal maneira que polo feito de ser

[51] Aparece clara a negación da existencia de universais na realidade. A única universalidade que admite Ockham é a da significación.

apta para predicarse de moitos, non por si, senón por eses moitos, é polo que se chama universal; en cambio, en canto que é unha forma existente realmente no entendemento, chámase singular. E así, o 'singular', tomado no primeiro modo, predícase do universal, pero non tomado no segundo modo, así como dicimos que o sol é unha causa universal e, sen embargo, verdadeiramente é unha cousa particular e singular, e, por conseguinte, verdadeiramente é unha causa singular e particular. Sen embargo, dise que o sol é causa universal porque é causa de moitos, a saber, de todos os seres inferiores sometidos á xeración e á corrupción. E dise que é unha causa particular porque é unha soa causa e non moitas causas. Así tamén a intención da alma chámase universal porque é un signo predicable de moitos; e chámase singular porque é unha soa cousa, e non moitas cousas.

Debe saberse que o universal é dobre: Algo é universal por natureza, porque é signo predicable de moitos dun modo natural, dun xeito proporcional a como o fume significa dun modo natural o lume, o xemido do enfermo significa a dor, e o riso a ledicia interior. E tal universal non é outra cousa máis que unha intención da alma, de tal maneira que tal universal non é ningunha substancia exterior á alma nin ningún accidente exterior á alma. Deste universal falarei nos capítulos seguintes[52].

Hai outro universal que é por institución voluntaria. E así, unha voz proferida, que é verdadeiramente unha soa cualidade en canto ó número, é un universal en canto que é un signo voluntariamente instituído para significar moitas cousas. E por iso, así como unha voz se chama común, así tamén se pode chamar universal; pero isto non o ten por natureza, senón só polo acordo dos que o estableceron[53].

---

[52] Neste párrafo está compendiado todo o máis importante da teoría ockhamista do universal: 1) hai un universal por natureza que é a intención da alma ou concepto; 2) este concepto é universal porque é un signo predicable de moitos; 3) e o concepto ten esta capacidade de significación universal pola propia natureza do coñecer humano, é dicir, é unha resposta tan natural ante a realidade, como o fume, o xemido ou o riso son signos daquelas cousas que significan.

[53] Amais do concepto universal, tamén hai universais artificiais (voces), que, polo acordo dos homes, significan unha pluralidade de cousas.

## Capítulo 15°. *O UNIVERSAL NON É ALGO EXTERIOR*

E como non abonda con enunciar estas cousas, a non ser que se demostren con manifesta razón, aducirei tamén algunhas razóns en favor do dito, e confirmareino con autoridades.

Pois que ningún universal é algunha substancia existente fóra da alma, pódese probar con toda evidencia[54].

En primeiro lugar, desta forma: Ningún universal é unha substancia singular e unha en número. Pois se se dixese que é así, entón seguiríase que Sócrates sería algún universal, porque non hai maior razón para que sexa universal unha substancia singular e non outra; polo tanto, ningunha substancia singular é algo universal, senón que toda substancia é unha en número e singular. Porque toda substancia ou é unha cousa e non moitas, ou é moitas cousas. Se é unha e non moitas, é unha en número; pois isto é o que todos consideran un en canto ó número. Pero se algunha substancia é moitas cousas, ou é moitas cousas singulares ou moitas cousas universais. Se se dá o primeiro, entón séguese que algunha substancia sería moitas substancias singulares e, por conseguinte, pola mesma razón, algunha substancia sería moitos homes e, entón, aínda que o universal se distinguise dun particular, non se distinguiría, sen embargo, dos particulares. Se, polo contrario, algunha substancia fose moitas cousas universais, tomo unha destas cousas universais e pregunto: ¿É moitas cousas ou é unha e non moitas? Se se dá o segundo, séguese que é singular; se se dá o primeiro, pregunto: ¿É moitas cousas singulares ou moitas cousas universais? E así, ou se producirá un proceso infinito, ou se establecerá que ningunha substancia é un universal, de tal maneira que non é singular. Disto conclúese que ningunha substancia é universal.

Igualmente, se algún universal fose unha substancia existente nas substancias singulares e distinta delas, seguiríase que podería existir sen elas, porque

[54] Dedica todo o capítulo 15° a demostrar que ningún universal é unha substancia existente fóra da alma. Vai utilizar doce argumentos: cinco de razón, e sete de autoridade.

toda cousa anterior naturalmente a outra pode pola potencia divina existir sen ela; mais o conseguinte é absurdo.

Igualmente, se fose verdadeira aquela opinión, ningún individuo podería ser creado, senón que algo preexistiría ó individuo, porque non podería darse que todo fose feito da nada, se o universal que está nel, estivo antes noutro. Polo mesmo, seguiríase que Deus non podería aniquilar a un individuo sen destruír ós demais individuos. Porque se aniquilase a algún individuo, destruiría todo o que é da esencia do individuo, e, por conseguinte, destruiría aquel universal que está nel e nos outros; e, por conseguinte, tampouco permanecerían os outros, porque non poderían permanecer sen esa parte súa que é posta por aquel universal.

Igualmente, tal universal non podería ser considerado algo totalmente fóra da esencia do individuo, e, polo tanto, tería que ser da esencia do individuo, e por conseguinte un individuo compoñeríase de universais, e así un individuo non sería máis singular que universal.

Igualmente, séguese que habería algo miserable e danado na esencia de Cristo, porque aquela natureza común existente realmente en Cristo e no danado, por exemplo en Xudas, estaría danada. Pero isto é absurdo.

Poderían aducirse aínda moitas razóns que omito para non excederme demasiado. E a mesma conclusión confírmoa baseándome nas autoridades seguintes:

En primeiro lugar, en Aristóteles, en Metafísica, 7°, onde, tratando expresamente esta cuestión de se o universal é substancia, demostra que ningún universal é substancia. Por iso di: "E imposible que sexa substancia calquera dos universais".

Igualmente, en Metafísica, 10°, di: "Se é imposible que algún dos universais sexa substancia, como se dixo nos discursos sobre a substancia e o ente, tampouco é substancia o ente mesmo en canto algo común en moitas cousas".

Por todo isto aparece claro que para Aristóteles ningún universal é unha substancia, aínda que supoña polas substancias.

Igualmente, o Comentador, no comentario 44º de Metafísica, 7º, di: "No individuo non hai ningunha substancia que non sexa a materia e a forma particular, das que se compón".

Igualmente, alí mesmo, no comentario 45º: "Digamos, polo tanto, que é imposible que algo daquelas cousas que se chaman universais sexa substancia dalgunha cousa, aínda que manifesten as substancias das cousas".

Igualmente, alí mesmo, no comentario 47º: "É imposible que estes sexan partes das substancias existentes por si mesmas".

Igualmente, no comentario 2º de Metafísica, 8º: "O universal non é substancia nin xénero".

Igualmente, no comentario 6º de Metafísica, 10º: "Dado que os universais non son substancias, é manifesto que o ente común non é unha substancia existente fóra da alma".

A partir das autoridades citadas e doutras moitas, pode concluírse que ningún universal é unha substancia de calquera modo que sexa considerada. Porque a consideración do entendemento non fai que algo sexa ou non unha substancia, aínda que a significación do termo faga que, diso, non por si mesmo, se poida predicar ou non o nome 'substancia'. Como se o termo 'can', na proposición "O can é un animal", se pon no lugar dun animal que ladra, entón é verdadeira; pero se se pon no lugar de estrela celeste, entón é falsa. E é imposible que a mesma cousa sexa substancia en virtude dunha consideración, e que non o sexa en virtude doutra.

E por iso simplemente hai que admitir que ningún universal é unha substancia, de calquera maneira que sexa considerado. Senón que calquera universal é unha intención da alma, que, segundo unha probable opinión, non se distingue do acto de entender. Por iso din que a intelección, coa que entendo ó home, é un signo natural dos homes, tan natural como o xemido é signo da enfermi-

dade ou da tristura ou da dor, e é un signo tal que pode poñerse no lugar dos homes nas proposicións mentais, como a voz se pode poñer no lugar das cousas nas proposicións vocais[55].

Que o universal é unha intención da alma, exprésao ben Avicena en Metafísica, 5°, onde di: "Digo, pois, que o universal pode dicirse de tres modos. Dise universal en canto que se predica en acto de moitos, como home, e tamén se chama universal á intención que pode predicarse de moitos". E segue: "Tamén se chama universal á intención da que nada impide pensar que se predica de moitos".

De todo isto e doutras moitas cousas séguese con toda claridade que o universal é unha intención da alma apta naturalmente para predicarse de moitos. O que tamén se pode confirmar pola razón. Pois, segundo todos, todo universal é predicable de moitos; pero só a intención da alma ou o signo instituído voluntariamente é apto naturalmente para predicarse, e non algunha substancia. Por iso, só unha intención da alma ou un signo voluntariamente establecido é universal; pero aquí non uso 'universal' como signo voluntariamente establecido, senón como aquilo que é universal por natureza. E que a substancia non é apta naturalmente para ser predicada é evidente: porque se non, seguiríase que unha proposición se compoñería de substancias particulares, e, por conseguinte, podería suceder que o suxeito estivese en Roma e o predicado en Inglaterra, o que é absurdo.

Igualmente, unha proposición só pode estar na mente ou na voz ou na escritura; por iso, as súas partes só poden estar na mente ou na voz ou na escritura; e así non son substancias particulares. Polo tanto, consta que ningunha proposición se pode compoñer de substancias; sen embargo a proposición componse de universais; polo tanto, os universais non son substancias de ningún modo.

---

[55] Volve Ockham a propoñer a súa interpretación do concepto universal como un signo **natural** de moitos, identificando o universal co propio **acto de entender** a realidade, e insistindo, tamén, en que o concepto, como signo que é, pode poñerse en lugar das cousas nas proposicións mentais, o mesmo que os signos artificiais compoñen as proposicións vocais. Así, aparece unha vez máis, neste importantísimo párrafo do capítulo 15° da *Suma da Lóxica*, a **interpretación significativo-lingüística do concepto universal** como base da teoría cognoscitiva de Ockham.

## Capítulo 16°. *CONTRA A OPINIÓN QUE ESCOTO MANTÉN RESPECTO DO UNIVERSAL*

Aínda que para moitos está claro que o universal non é ningunha substancia existente fóra da alma nos individuos e distinta realmente deles, sen embargo a algúns parécelles que o universal existe dalgún modo fóra da alma nos individuos, non certamente como distinto realmente deles, senón só como distinto formalmente dos mesmos. E por iso din que en Sócrates hai unha natureza humana que se contrae en Sócrates por unha diferencia individual que non se distingue realmente daquela natureza, senón só formalmente; de tal maneira que non son dúas cousas, aínda que unha non é formalmente a outra[56].

Pero esta opinión paréceme a min totalmente improbable.

En primeiro lugar, porque nas criaturas nunca se pode dar ningún tipo de distinción fóra da alma, a non ser onde hai cousas distintas; polo tanto, se entre esta natureza e esta diferencia existe algún tipo de distinción, é necesario que se trate de cousas realmente distintas. E probo isto en forma siloxística, así: Esa natureza non é distinta formalmente desta natureza; polo tanto, esta diferencia individual non é esta natureza.

Igualmente, unha mesma cousa non é común e propia; pero, segundo eles, a diferencia individual é propia, mentres que o universal é común; polo tanto, ningún universal é a mesma cousa que a diferencia individual.

Igualmente, á mesma cousa non lle poden convir opostos; pero o común e o propio son opostos; entón, a mesma cousa non é común e propia, o que sucedería se a diferencia individual e a natureza común fosen a mesma cousa.

Igualmente, se a natureza común fose realmente a mesma cousa que a diferencia individual, entón habería realmente tantas naturezas comúns como

[56] Ockham vai dedicar todo o capítulo 16° a contradicir a teoría de Duns Escoto. Este autor mantiña que nos individuos hai unha natureza que se contrae en cada individuo. Ockham propón nove argumentos en contra desta teoría.

diferencias individuais, e, por conseguinte, ningunha sería común, senón que calquera sería propia da diferencia coa que coincide realmente.

Igualmente, calquera cousa distínguese por si mesma ou por algo intrínseco a ela de calquera outra cousa da que é distinta; e a humanidade de Sócrates é distinta da de Platón; polo tanto, distínguense en si mesmas e non por diferencias engadidas.

Igualmente, segundo a sentencia de Aristóteles, as cousas que difiren pola especie tamén son diferentes en canto ó número; pero a natureza do home e a natureza do asno distínguense por si mesmas en canto á especie; polo tanto, distínguense en si mesmas en canto ó número; polo tanto, calquera delas é en si mesma unha en canto ó número.

Igualmente, aquilo que por ningún poder pode referirse a moitos, tampouco é predicable de moitos en virtude de ningún poder; agora ben, se tal natureza coincide realmente coa diferencia individual, ningunha potencia pode facer que poida referirse a outro individuo; logo ningunha potencia pode facelo predicable de moitos e, por conseguinte, ningunha potencia pode facelo universal.

Igualmente, collo aquela diferencia individual e a natureza á que contrae, e pregunto se entre elas existe maior ou menor diferencia que entre dous individuos. A diferencia non pode ser maior, pois non difiren realmente, mentres que os individuos si que se distinguen na realidade. Pero tampouco pode ser menor, porque en tal caso serían da mesma razón, como dous individuos son da mesma razón, e, por conseguinte, se un fose por si un en número, o outro tamén sería un en número.

Igualmente, pregunto se a natureza é a diferencia individual ou non. Se é, entón argumento de forma siloxística: Esta diferencia individual é propia e non común; esta diferencia individual é a natureza; polo tanto, a natureza é propia e non común, que é o que se pretende. De maneira semellante, argumento así en forma siloxística: Esta diferencia individual non é distinta formalmente da diferencia individual; esta diferencia individual é a natureza; polo tanto, a natureza

non é distinta formalmente da diferencia individual. Pero se se dese que esta diferencia individual non é a natureza, temos o que pretendemos. Pois, séguese que se a diferencia individual non é a natureza, logo a diferencia individual non é realmente a natureza, porque do oposto do consecuente se segue o oposto do antecedente[57], argüíndo así: A diferencia individual é realmente a natureza, logo a diferencia individual é a natureza. A consecuencia resulta evidente, porque dun determinable cunha determinación que non separa nin disminúe, séguese unha boa consecuencia para o determinable tomado en si mesmo. Agora ben, 'realmente' non é unha determinación que separe ou disminúa. Polo tanto, séguese que a diferencia individual é realmente a natureza, logo a diferencia individual é a natureza.

Polo tanto, hai que afirmar que nas criaturas non existe tal distinción formal. E aquelas cousas que nas criaturas son distintas, son realmente distintas e son cousas distintas, se unha e outra son unha cousa real. De aí que, así como nas criaturas non se poden negar nunca estes modos de argüír: "Isto é A, isto é B, logo B é A", nin estes: "Isto non é A, isto é B, logo B non é A", así tampouco se debe negar nas criaturas que, sempre que os contradictorios se verifican en algo, é que son cousas distintas, a non ser que algunha determinación ou algún sincategorema sexa a causa de tal verificación, o que non debe afirmarse neste caso[58].

E por iso debemos dicir cos filósofos que na substancia particular nada é verdadeiramente substancial agás a forma particular e a materia particular ou algo composto destas. E por iso non é imaxinable que en Sócrates exista unha humanidade ou unha natureza humana distinta de Sócrates de ningún modo, á

---

[57] Aplica aquí a regra lóxica **modus tollens**, segundo a que, da negación do consecuente, séguese a negación do antecedente.

[58] Aquí Ockham fai referencia a dous principios lóxicos que servían de fundamento á validez do siloxismo na lóxica clásica e que se poden expresar así: 1º) dúas cousas iguais a unha terceira son iguais entre si; 2º) dúas cousas, das que unha é igual a unha terceira e outra distinta, son distintas entre si. E logo aplica estas formas de razoar para demostrar que en ningún ser singular existen unha **natureza común** e unha **diferencia individual**, pois a natureza común e a diferencia son o singular, e entón son a mesma cousa, ou ben se distingue algún deles do singular, e entón son realmente distintos entre si. E, tamén por iso, di que se se verifican contradictorios -algo común e algo individual- na mesma cousa, é porque son cousas distintas.

que se engada unha diferencia individual que contraia aquela natureza. Pois calquera cousa que se imaxine como substancial en Sócrates, ou é a materia particular ou a forma particular ou o composto destas. E, polo tanto, toda esencia e quididade e calquera cousa que pertenza á substancia, se realmente existe fóra da alma, ou é simple e absolutamente a materia ou a forma ou un composto destas ou unha substancia inmaterial separada segundo a doutrina dos Peripatéticos[59].

## Capítulo 17º. *RESPOSTAS ÁS OBXECCIÓNS FEITAS Ó EXPOSTO ANTERIORMENTE*

E posto que a solución de dúbidas é manifestación de verdade, por iso hai que poñer algunhas obxeccións ó dito anteriormente a fin de rebatilas. Pois a moitas persoas de non pouca autoridade parécelles que o universal existe dalgún modo fóra da alma e que é da esencia das substancias particulares. E para probalo aducen algunhas razóns e autoridades[60].

(1ª) Por iso din que cando algunhas cousas realmente conveñen e realmente difiren, conveñen por unha cousa e difiren por outra. Agora ben, Sócrates e Platón conveñen realmente e difiren realmente, logo conveñen e difiren por cousas distintas; pois ben, conveñen na humanidade e tamén na materia e na forma, logo, amais disto, inclúen algunhas cousas polas que se distinguen. A estas chámanas diferencias individuais.

(2ª) Igualmente, máis conveñen Sócrates e Platón que Sócrates e un asno; logo Sócrates e Platón conveñen en algo no que non conveñen Sócrates e o asno; pero non conveñen en algo que sexa un numericamente; polo tanto, aquilo no que conveñen non é un en número, logo é algo común.

---

[59] Chámanse Peripatéticos ós discípulos de Aristóteles. Este nome deriva de *peripatos*, "paseo cuberto" que había no Liceo de Aristóteles.

[60] Como vemos, Ockham aínda vai dedicar un terceiro capítulo a seguir demostrando que o universal non ten ningún tipo de existencia na realidade. Neste capítulo 17º vai propoñer ata cinco argumentos en favor de que o universal existe fóra da alma e de que é da esencia das substancias particulares, e, a continuación, vai rebatendo cada un destes argumentos.

(3ª) Igualmente, en Metafísica, 10°: En todo xénero hai un algo primeiro que é a medida de todos os demais que pertencen a ese xénero. Pero ningún singular é medida de todos os outros, porque non o é de todos os individuos da mesma especie; polo tanto, é algo que está máis alá do individuo.

(4ª) Igualmente, todo superior é da esencia do inferior; polo tanto, o universal é da esencia da substancia; pero a non-substancia non é da esencia da substancia; polo tanto, algún universal é substancia.

(5ª) Igualmente, se ningún universal fose substancia, entón todos os universais serían accidentes, e consecuentemente todos os predicamentos serían accidentes; e así o predicamento da substancia sería accidente, e consecuentemente algún accidente sería por si superior á substancia. E seguiríase que o mesmo sería superior a si mesmo: Porque aqueles universais, se son accidentes, só se poden poñer no xénero da cualidade, e consecuentemente o predicamento da cualidade sería común a todos os universais, e, polo tanto, sería común a este universal que é predicamento da cualidade.

En favor desta opinión adúcense outras razóns e innumerables autoridades que omito agora para ser breve, pero que tratarei máis adiante en diversos lugares. E respecto das que levamos expostas respondo isto:

(Á 1ª) Con respecto á primeira, admito que Sócrates e Platón conveñen realmente e difiren realmente, porque realmente conveñen especificamente e realmente difiren numericamente, e polo mesmo conveñen especificamente e difiren numericamente, como outros queren dicir que a diferencia individual polo mesmo convén realmente coa natureza e difire formalmente.

E se dis que unha mesma cousa non é causa de conveniencia e de diferencia, hai que admitir que efectivamente unha mesma cousa non é causa de conveniencia e de diferencia oposta a aquela conveniencia, como non se dá aquí. Pois entre a conveniencia específica e a diferencia numérica non hai ningunha oposición en absoluto. Polo tanto, hai que conceder que Sócrates convén especificamente con Platón pola mesma cousa e difire numericamente del.

(Á 2ª) O segundo argumento tampouco convence. Pois non se segue: Sócrates e Platón conveñen máis que Sócrates e un asno, logo conveñen máis en algo. Senón que é suficiente con dicir que conveñen máis por si mesmos. Por iso digo que Sócrates convén máis con Platón que cun asno pola súa alma intelectiva, e que todo el convén máis con Platón que cun asno. Por iso en virtude da expresión non debe concederse que Sócrates e Platón conveñen en algo que pertence a esencia deles, senón que debe concederse que conveñen por algunhas cousas, porque conveñen polas súas formas e por si mesmos, aínda que se por unha contradicción houbese unha natureza neles, convirían nela[61]. Do mesmo modo que se por unha contradicción Deus fose necio, rexiría mal o mundo.

(Á 3ª) Aquí hai que dicir que, aínda que un individuo non sexa a medida de todos os individuos dun mesmo xénero ou dunha mesma especie especialísima, sen embargo o mesmo individuo pode ser a medida dos individuos doutro xénero ou de moitos individuos da mesma especie; e isto é suficiente en pro do que quería dicir Aristóteles.

(Á 4ª) Aquí hai que dicir que, falando con exactitude e con propiedade, debe concederse que ningún universal é da esencia de calquera substancia. Pois todo universal é unha intención da alma ou algún signo voluntariamente instituído; pero ningún deles é da esencia da substancia, e polo tanto ningún xénero nin ningunha especie nin ningún universal é da esencia de ningunha substancia. Senón que, falando con máis propiedade, debe dicirse que o universal expresa ou explica a natureza dunha substancia, isto é, unha natureza que é substancia. E isto é o que di o Comentador en Metafísica, 7°, que é imposible que algún daqueles que se chaman universais sexa substancia dalgunha cousa, aínda que expresen substancias das cousas. De aí que todas as autoridades que proclaman que os universais son da esencia das substancias ou que están nas substancias ou que son partes das substancias, deben ser entendidos así: que os autores non

[61] É dicir, Sócrates e Platón non coinciden **en algo** (por exemplo, nunha natureza), senón que coinciden eles nalgunhas cousas, por exemplo, nas súas formas ou en si mesmos.

sosteñen se non que tales universais poñen de manifesto, expresan, explican, comportan e significan substancias das cousas.

E se dixeses: os nomes comúns, como, por exemplo, 'home', 'animal', etc., significan outras cousas substanciais e non significan as substancias singulares porque, entón, 'home' significaría todos os homes, o cal parece falso; logo tales nomes significan algunhas substancias máis alá das substancias singulares.

A isto hai que dicir que tales nomes precisamente significan cousas singulares. De aí que o nome 'home' non significa outra cousa máis que o home singular; e por iso, nunca supón por unha substancia, agás cando supón por un home particular. E por iso hai que conceder que o nome 'home' significa do mesmo modo todos os homes particulares; e, sen embargo, non se segue disto que o nome 'home' é unha voz equívoca, porque, aínda que signifique do mesmo modo moitas cousas, sen embargo signifícaas cunha única imposición e, ó significar esas moitas cousas, subordínase a un só concepto e non a moitos, polo que se predica deles univocamente[62].

(Á 5ª) En canto ó último, os que afirman que as intencións da alma son cualidades da mente, son os mesmos que din que todos os universais son accidentes; sen embargo non todos os universais son signos dos accidentes. Pois algúns son só signos das substancias, e aqueles que só son signos das substancias constitúen o predicamento da substancia, e os outros constitúen outros predicamentos. Polo tanto, hai que conceder que o predicamento da substancia é un accidente, aínda que exprese substancias e non accidentes; e por iso hai que admitir que algún accidente, por exemplo aquel que só é signo das substancias, é por si mesmo superior á substancia. E isto non ofrece máis inconveniente que o que ofrece o dicir que algunha voz é nome de moitas substancias.

Pero, ¿nunca unha mesma cousa é superior a si mesma?

---

[62] Quere dicir que 'home' non é equívoco porque, aínda que se predica de moitos (de todos os individuos humanos), se predica de todos con un **único significado** e respondendo ó mesmo concepto.

Pode dicirse que non: Porque para que algo sexa superior a outro é necesaria unha distinción entre eles. E por iso pódese dicir que non todos os universais son por si mesmos inferiores ó común 'cualidade', aínda que todos os universais sexan cualidades; pois, aínda que o común 'cualidade' é unha cualidade, sen embargo non é inferior a aquel, senón que é exactamente o mesmo.

E se se dixese: O mesmo non se predica de diversos predicamentos, polo tanto a cualidade non é común ós distintos predicamentos, hai que dicir que, xa sexa que o mesmo se predique de diversos predicamentos, cando están significativamente, ou xa non, sen embargo, cando aqueles predicamentos están e supoñen non significativamente, non hai inconveniente en que o mesmo se predique de diversos predicamentos. Por iso, se nesta, "A substancia é unha cualidade", o suxeito está materialmente ou simplemente pola intención, a mesma é verdadeira. E do mesmo modo é verdadeira esta: "Cantidade é unha cualidade", se 'cantidade' non está significativamente. E así predícase o mesmo de diversos predicamentos. Como estoutras dúas: "Substancia é unha voz", "Cantidade é unha voz", son verdadeiras, se os suxeitos supoñen materialmente e non significativamente.

E se dixeses: Unha cualidade espiritual está en máis que calquera predicamento, xa que se predica de máis; pois predícase de todos os predicamentos, mentres que ningún predicamento se predica de todos os predicamentos. Hai que dicir que unha cualidade espiritual non se predica de todos os predicamentos tomados significativamente, senón só tomados como signos. E por iso non se pode concluír que estea en máis que calquera predicamento. Pois a superioridade e a inferioridade entre varios dedúcese de que, tomado significativamente un deles, se predica de máis que outro tomado significativamente.

De aí a dificultade que se dá co nome 'dicción'. Pois este nome é un nome contido baixo un nome; pois o nome 'dicción' é un nome, e non todo nome é o nome 'dicción'. E sen embargo o nome 'dicción' é en certo modo superior a todos os nomes e ó nome 'nome'; pois todo nome é unha dicción, pero non toda dicción é un nome. E así parece que o mesmo é superior e inferior respecto do mesmo. Isto pode resolverse dicindo que o argumento convencería se, en todas as proposicións nas que se predica, os termos comúns supuxesen uniformemente.

Pero neste caso sucede doutra maneira. Sen embargo, se se chama 'inferior' a aquilo do que, cando supón dalgún modo, se predica outra cousa, e de moitos, pero que xa non se predicaría del, tomando uniformemente se supuxese doutra forma, entón pode concederse que o mesmo é superior e inferior respecto do mesmo, pero neste caso superior e inferior non son opostos, senón distintos[63].

## Capítulo 18º. *SOBRE OS CINCO UNIVERSAIS EN XERAL*

Unha vez que xa se mostrou o que é o universal, hai que examinar cantas especies de universais hai. Pois ben, considérase que hai cinco universais[64], e o seu número e suficiencia pode entenderse así: Todo universal é predicable de moitos, polo tanto, ou se predica de moitos no esencial (*in quid*) ou non se predica no esencial (*non in quid*). Se se predica respecto do esencial, de tal maneira que a través del se pode responder ás preguntas feitas sobre o *quid* dalgunha cousa, isto pode suceder de dúas maneiras: Ou porque aquelas moitas cousas das que se predica son todas semellantes, de tal sorte que todas coinciden no esencial, a non ser que por casualidade unha se compoña de moitas igualmente semellantes, e entón trátase dunha especie especialísima. Ou ben non todas as cousas das que se predica coinciden do modo dito antes, senón que pode haber dúas cousas que son diferentes en canto a súa totalidade e en canto ás súas partes, tal como sucede co universal 'animal'. En efecto, 'animal' predícase do home e do asno, e, sen embargo, hai máis semellanza substancial entre dous homes que entre un home e un asno. O mesmo sucede coa 'cor' respecto da brancura e da negrura; pois nin a negrura nin ningunha parte da negrura coincide tanto coa brancura nin con ningunha parte da brancura como unha brancura coincide con outra brancura; e por iso, a intención que se predica da brancura e da negrura

[63] Quere dicir que se se chama 'inferior' a aquilo do que se predica algo, pero que se supuxese por outra cousa (se significase outra cousa), xa non se lle podería predicar 'inferior', entón pode dicirse que algo é inferior e non o é (é superior), pero neste caso non se toma aquilo do que se predica uniformemente.

[64] Ockham vai presentar neste capítulo 18º as cinco especies de universais ou predicables: xénero, especie, diferencia, accidente e propiedade, das que logo irá tratando dende o capítulo 20º ó 25º.

non é especie especialísima, senón xénero. Pero a 'brancura' é especie especialísima respecto das brancuras. Porque, aínda que algunha vez unha brancura coincide máis cunha brancura determinada que con outra, como, por exemplo, dúas brancuras igualmente intensas parecen coincidir máis que unha brancura intensa e outra tenue, sen embargo sempre unha destas brancuras coincide tanto con algunha parte da outra como dúas brancuras calquera coinciden entre si. E por isto, a 'brancura' é especie especialísima, e non xénero, respecto das brancuras.

E certamente hai que saber que tanto o xénero como a especie poden ser considerados nun dobre senso, isto é, en senso amplo e estricto. En senso estricto chámase xénero a aquilo polo que se responde correctamente á pregunta feita sobre o 'quid' dunha cousa mediante o pronome que sinala tal cousa. Como se ó preguntar: ¿Que é isto?, sinalando a Sócrates, se responde convenientemente dicindo que é un animal ou un home, e así cos outros xéneros. E de maneira semellante sucede coa especie. En senso amplo chámase xénero ou especie a todo aquilo a través do que se responde adecuadamente á pregunta feita sobre o 'que é' mediante un nome connotativo, que non é meramente absoluto. Como se ó preguntar: ¿Que é branco?, se responde adecuadamente que é colorido. E, sen embargo, se preguntases: ¿Que é?, mediante un pronome demostrativo, nunca se pode responder convenientemente por 'colorido'. Pois calquera cousa que sinalases polo pronome 'isto' preguntando así: ¿Que é isto?, nunca responderás convenientemente que é colorido. Porque ó preguntar así, ou sinalas un suxeito da brancura, e está claro que non respondes adecuadamente por medio de 'colorido', pois a brancura non é colorada; ou sinalas algo engadido, e está claro que non respondes adecuadamente, porque o engadido non é colorido, como se mostrará máis adiante; ou sinalas este termo, e está claro que o termo non é colorido. Queda, pois, claro que á pregunta: ¿Que é branco?, se responde convenientemente dicindo 'colorido'; e por iso, 'colorido' pode ser considerado xénero, tomando 'xénero' en senso amplo. Sen embargo, dado que por medio de 'colorido' non se responde convenientemente á pregunta: ¿Que é?, feita mediante o pronome demostrativo, por iso non é xénero, tomando o vocablo 'xénero' en senso estricto. E o mesmo sucede proporcionalmente coa especie. E

esta distinción é necesaria porque sen ela non se poden salvar moitas opinións de Aristóteles e doutros autores sen que desentonen; en cambio con ela poden ser explicadas, porque moitas regras se entenden referidas ó xénero e á especie tomados no primeiro modo, e non se entenden doutros, como se irá aclarando.

Se o predicable non se predica respecto do que é, ou isto sucede porque expresa unha parte da cousa e non outra, non se referindo a algo extrínseco, e entón atopámonos coa diferencia, como, por exemplo, se 'racional' é a diferencia de home, expresa unha parte do home, isto é, a forma, e non a materia; ou ben expresa ou comporta algo que non é unha parte da cousa, e neste caso, ou se predica continxentemente ou necesariamente: se continxentemente, chámase accidente; se necesariamente, chámase propiedade.

Hai que saber que algunhas veces o extrínseco significado pode ser unha proposición, e sen a súa verdade non se pode dicir de algo que é un 'ser que existe', como, segundo os que afirman que a cantidade non é unha cousa distinta da substancia e da cualidade, o nome 'cantidade' comporta que esta proposición é verdadeira, caso de que se forme: "Cando se predica de algo, isto ten unha parte distante doutra parte".

Tamén hai que saber que, segundo moitas opinións, o mesmo pode ser xénero, tomando o nome 'xénero' en senso amplo, respecto dalgunhas cousas, e propiedade ou accidente respecto doutras. Como, por exemplo, a cantidade respecto dalgunhas cousas é xénero, por exemplo, respecto de corpo, liña, superficie, etc.; e, sen embargo, segundo os que defenden a opinión de que a cantidade non é unha cousa distinta da substancia e da cualidade, é accidente ou propiedade respecto da substancia e da cualidade. Pero isto é imposible co xénero se tomamos o nome 'xénero' en senso estricto. E o mesmo pódese dicir da especie.

E se dixeses: O ente é universal, e igualmente o un, e sen embargo non é xénero.

De igual maneira, o común 'universal' é un universal e, sen embargo, non é xénero nin especie.

Ó primeiro pode contestarse que a que tratamos aquí é a división dos universais que non se predican de todos; pero 'ente' predícase de todos. Acerca de un a razón é outra, pois 'un' pode considerarse que é accidente ou propiedade.

En canto ó segundo, pode dicirse que o común 'universal' é un xénero, e, como tal xénero, predícase da especie, non por si, senón pola especie.

## Capítulo 19º. *O INDIVIDUO*

Despois de falar do universal, hai que tratar dos cinco universais en especial. Pero antes convén dicir algo do individuo, que se contén baixo calquera universal.

E en primeiro lugar hai que saber que para os lóxicos son convertibles os seguintes nomes: 'individuo', 'singular', 'suposto', aínda que para os teólogos 'individuo' e 'suposto' non se converten, porque, para eles, suposto non é máis que a substancia, mentres que o individuo é accidente. Pero neste capítulo imos usar estes nomes no mesmo senso que os lóxicos.

Para o lóxico, 'individuo' pode tomarse nun triple senso. Nun primeiro senso, considérase individuo aquilo que é unha cousa e non moitas en canto ó número, e neste senso pode concederse que calquera universal é individuo.

En segundo lugar, chámase individuo a unha cousa que existe fóra da alma, que é unha e non moitas, e que non é signo de algo; neste senso, calquera substancia é individuo.

En terceiro lugar, chámase individuo ó signo propio de un, que se chama termo discreto; e así di Porfirio que é individuo aquilo que se predica de un só. Pero esta definición non pode entenderse respecto de algo existente fóra da alma, por exemplo de Sócrates ou Platón ou outros semellantes, porque unha cousa así non se predica nin de un nin de moitos; por iso hai que referila a algún signo propio de un, que non se pode predicar máis que de un, é dicir, que non se pode predicar de algo convertiblemente que pode supoñer por moitos na mesma proposición.

Este individuo pode ser aplicado dun triple modo: En primeiro lugar porque é o nome propio de algo, como o nome 'Sócrates' e o nome 'Platón'. En segundo lugar, algún é un pronome demostrativo como este: 'Isto é un home', sinalando a Sócrates. Finalmente, algunha vez é un pronome demostrativo acompañado dalgún termo común, como 'este home', 'este animal', etc. E a mesma división que se establece do 'individuo' vale para 'singular' e para 'suposto'.

Por iso, para os antigos, tal como aprendín de neno, os supostos do termo común de algo son dobres, a saber, por si mesmos (*per se*) e por accidente (*per accidens*). Así, do termo 'brancura' son supostos por si mesmos este branco, aquel branco, e supostos por accidente son Sócrates, Platón e este asno. E isto non se pode entender se non é tomando o nome 'supostos' por individuos que son signos das cousas[65]; porque se falamos do suposto que existe na realidade e non é signo de algo, é imposible que algúns sexan supostos dalgún termo por si e outros por accidente. Pero se se toma 'suposto' noutro senso, a saber, polo termo propio de un, que se chama suposto, xa que del se predica algo común, non en canto a si, senón en canto ó seu significado, chámanse supostos por si mesmos de algo común aqueles que son pronomes demostrativos acompañados do mesmo termo común; en cambio, os nomes propios e os pronomes demostrativos chámanse supostos por accidente do mesmo termo. E existe unha gran diferencia entre estes individuos ou supostos e aqueles[66]; pois é imposible que un dos contrarios se predique verdadeiramente do suposto por si do outro contrario, así como é imposible dicir "Este branco é negro". Pero do suposto accidental dun contrario pode ser predicado outro contrario, aínda que non chegara a ser suposto del. Así, anque Sócrates sexa suposto de branco, aínda é posible dicir "Sócrates é negro", xa que pode ser suposto accidentalmente de dous contrarios sucesivamente, aínda que non simultaneamente.

---

[65] Neste caso: Platón, Sócrates, asno, ...

[66] Refírese á gran diferencia entre os supostos **per se** e os supostos **per accidens**: os **per se** non poden ser supostos de contrarios; os **per accidens** poden selo, aínda que non ó mesmo tempo.

## Capítulo 20º. *O XÉNERO*

Despois disto, hai que tratar dos cinco universais e, en primeiro lugar, e seguindo a Porfirio, hai que tratar do xénero.

O xénero é definido polo Filósofo e por Porfirio así: Xénero é aquilo que se predica de moitos que se diferencian especificamente en canto á súa parte esencial (*in eo quod quid*).

A propósito desta definición hai que aclarar en primeiro lugar que o xénero non é algunha cousa que exista fóra da alma, da esencia daquelas cousas das que se predica, senón que é unha intención da alma predicable de moitos, non certamente respecto de si, senón respecto das cousas que significa[67]. De onde que, así como cando eu enuncio esta proposición: "O home é animal", a voz se predica da voz, pero non se predica a voz da voz pola voz en si, xa que non pretendemos usar esa voz por si mesma, senón pola cousa que significa, e así se predica da cousa, de igual maneira sucede coa intención do xénero, pois non se predica por si mesma, senón pola cousa que significa. E por iso, cando o xénero se predica da especie, non se pretende sinalar que o suxeito sexa o predicado, nin que o predicado lle conveña realmente ó suxeito no ser real, senón que se indica que aquilo que é comportado polo suxeito é aquilo que é comportado polo predicado. Esta intención que se chama xénero non se predica de cousas existentes fóra da alma, porque tales cousas non fan o oficio de suxeito, senón que se predican dos signos de tales cousas, aínda que o xénero non é da esencia de tales cousas, como tampouco a intención da alma é da esencia da cousa exterior.

Disto séguese que o xénero non é unha parte da especie. E non só iso, é que tampouco o xénero comporta unha parte da especie. O xénero comporta o todo. E aquela intención non comporta máis a materia que a forma, nin ó revés, tomando con propiedade isto de 'comportar'. En cambio, usando impropiamente este vocablo, pode dicirse que o xénero algunha vez comporta a materia

[67] Esta afirmación vaina repetir constantemente Ockham a propósito de cada un dos universais, insistindo naquela idea central de que ningún universal é unha realidade existente fóra da alma, senón que é unha intención da alma (concepto) que significa moitas cousas.

e non a forma; e isto só quere dicir que en calquera cousa significada polo xénero se encontra unha materia da mesma razón, e, sen embargo, non unha determinada forma da mesma razón[68].

Sen embargo, non todo xénero, incluso falando neste senso, significa a materia da cousa, porque existe algún xénero que é común precisamente a cousas simples que carecen de composición de materia e forma. Como sucede con 'cor', que só é común ás cores, que non se compoñen de materia e forma. E por iso todas as opinións dos filósofos que consideran que o xénero é unha parte da cousa, ou que é a materia da cousa ou algo semellante, deben ser interpretadas no senso de que afirman que o xénero é unha parte da cousa ou a materia da cousa, porque é como a parte material da definición ou descrición. Pois, así como nas cousas naturais a materia se presupón á forma e logo sobrevén a forma, da mesma maneira, se hai que definir unha cousa, primeiro hai que indicar o xénero e logo hai que engadir as diferencias esenciais ou accidentais. E así, o xénero é unha parte da definición e o primeiro na definición no mesmo senso en que a materia é o primeiro no composto. E por isto, e non por outra cousa, din os autores que o xénero é a materia ou unha parte da cousa.

E se dis que o xénero é unha parte da definición e a definición é realmente a mesma cousa que o definido e que, por iso, o xénero é unha parte do definido, entón hai que responder que en rigor é claramente falso dicir que "a definición é realmente a mesma cousa que o definido". Pero en cambio, é claramente verdadeiro dicir que "a definición e o definido significan o mesmo". E tampouco os autores pretenden outra cousa.

En segundo lugar, hai que aclarar que o xénero se predica das especies e dos individuos. Sen embargo, hai que distinguir entre o xénero en senso estricto e en senso amplo. Pois todo xénero, tomado en senso estricto, require cousas distintas e desemellantes, polas que supoñen aquelas cousas[69] das que se predica

[68] Por exemplo, 'animal', en canto xénero referido a todas as especies de animais, en certo senso (impropio) contén baixo o seu concepto un mesmo tipo de materia, pero non unha idéntica forma, pois hai animais 'racionais', animais 'irracionais', etc.

o xénero. En cambio, non sucede así co xénero en senso amplo. Pois basta que aquelas cousas das que predica, e que supoñen por outras cousas, sexan comúns e que se separen mutuamente. Como se non fose posible que existise algunha cousa substancial a non ser o home; aínda, nese caso, o 'número' ou a 'multitude', propia ás substancias, podería ser posta como xénero. Pois 'moitas cousas' ou 'multitude' pódese predicar dos comúns 'dous', 'tres', 'catro', etc., dos cales ningún se predica do outro[70]. Sen embargo, moitas autoridades non fan referencia a este tipo de xénero.

### Capítulo 21°. *A ESPECIE*

De igual maneira, os filósofos definen a especie dicindo que a especie é aquilo que se predica de moitos que se diferencian numericamente no seu ser esencial (*in eo quod quid*).

Sobre esta definición hai que dicir, como no caso do xénero, que a especie é unha intención da alma, que non é da esencia dos individuos, aínda que sexa predicable deles.

Sen embargo, esta intención difire da intención que é o xénero, non como o todo respecto da parte, pois realmente, e falando con propiedade, nin o xénero é parte da especie, nin a especie é parte do xénero. Senón que difiren en que a especie é común a menos entes que o seu xénero, de tal maneira que o xénero é signo de moitos máis, e a especie de menos. E por iso, así como o nome 'animal' significa maior número porque significa todos os animais, e, en cambio, o nome 'home' significa menos número porque só significa os homes, así

---

[69] "aquelas cousas" (signos) son, por exemplo, 'cans', 'gatos', 'homes', ..., dos que se predica o xénero 'animal'. Os distintos cans, os distintos gatos, os distintos homes, son as "cousas distintas e desemellantes", e dicir, os individuos.

[70] É dicir, que para que exista xénero en senso amplo non é preciso que existan cousas ás que se refiren os signos dos que se predica o xénero, senón que basta con que eses signos sexan comúns e se separen mutuamente. Neste senso pódese considerar 'multitude' como xénero, pois predícase de comúns que se diferencian entre si ('dous', 'tres', 'catro', etc.), aínda que non existan cousas que sexan douses, treses, catros, etc.

sucede co xénero e a especie. E nisto consiste o feito de que a especie sexa parte subxectiva do xénero, a saber, en que a especie significa menos cousas que o xénero. Neste senso, tamén se pode dicir que a voz 'home' é unha parte da voz 'animal', é dicir, a voz 'home' significa menos que a voz 'animal'. E así é como entenden o termo 'parte subxectiva' os que falan con razón.

De maneira semellante, así como o xénero non se predica das especies por si, senón polas cousas que significa, así tamén a especie non se predica de moitos por si mesma, senón polas cousas. Pois a mesma especie non é moitas cousas, aínda que se predique de moitas. Nin tampouco a especie existe realmente no individuo; pois entón sería parte do individuo, o que é manifestamente falso: xa porque nin é a materia nin a forma, xa porque hai individuos que non teñen partes e, polo tanto, a especie non é parte do individuo, senón que é signo do individuo e significa todas as cousas individuais contidas nela.

Hai que saber que das intencións que son os xéneros e as especies, unhas son xéneros xeneralísimos, outras son xéneros e especies subalternos, e outras son especies especialísimas.

Xénero xeneralísimo é o que non ten un xénero por riba del, é dicir, xénero xeneralísimo é aquel do que, tomado universalmente, non se predica outro xénero ó mesmo tempo que se predica doutro[71]; aínda que, segundo algunha opinión, do xénero xeneralísimo pode predicarse algún outro xénero. Por iso, algúns afirman que é verdadeira esta expresión: "A substancia é cantidade". Pero, posto que non consideran que sexa verdadeira esta: "Toda substancia é cantidade", por iso poden manter que a substancia é un xénero xeneralísimo. Aínda que tamén poderían resolver isto doutra forma, dicindo que o xénero xeneralísimo é aquel do que, tomado universalmente, non se predica outro xénero en canto ó esencial (*in quid*). Pois neste caso, aínda que afirmasen que era verdadeira esta: "A substancia é cantidade", non poderían dicir que a cantidade se predica no que se refire á esencia da substancia universalmente considerada.

---

[71] Aquí enténdese por xénero xeneralísimo aquel xénero do que non se pode predicar ningún outro xénero que o inclúa a el e a outros xéneros.

Especie especialísima e aquela intención que non ten outra especie por debaixo dela, é dicir, a especie especialísima non se predica de ningún común en canto ó esencial (*in quid*), aínda que se poida predicar de moitos singulares na súa parte esencial (*in quid*). Os que se encontran entre a especie especialísima e o xénero xeneralísimo chámanse xéneros e especies subalternos.

## Capítulo 22°. *SOBRE A COMPARACIÓN DO XÉNERO COA ESPECIE*

Visto que é o xénero e que é a especie, estas intencións deben ser comparadas entre si en canto ás propiedades comúns e ás propias.

Difiren en que o xénero se predica da especie, pero a especie non se predica do xénero. Isto non pode ser entendido no senso de que a especie non se predique do xénero de ningún modo. Pois isto é imposible, xa que o xénero se predica da especie, e por conseguinte tamén a especie do xénero. Pois séguese por conversión: "O home é animal, polo tanto o animal é home". E así, se o xénero se predica da especie, séguese necesariamente que a especie se predica do xénero. E, polo tanto, a diferencia hai que entendela no senso de que, cando o xénero contén actualmente baixo si diversos individuos de diversas especies, entón o xénero predícase verdadeiramente da especie considerada universalmente, pero entón a especie non se predica do xénero considerado universalmente, aínda que se predique do xénero considerado particularmente. E así só é esta verdadeira: "Todo home é animal"; pero é falsa estoutra: "Todo animal é home".

Aínda que sexa verdadeira esta: "O animal é home", polo que esta particular, que se converte coa indefinida, é verdadeira: "Algún animal é home", sen embargo, se ningún animal existise na natureza das cousas excepto o home, entón sería verdadeira esta: "Todo animal é home", igual que estoutra: "Todo home é animal". E así a especie pode ser predicada do xénero, non só particularmente, senón tamén universalmente, pero non se existen na natureza diversos individuos de diversas especies.

Tamén hai que advertir que, aínda que o xénero se predique da especie, sen embargo tal predicación non sempre é necesaria, como non é necesaria esta: "O home é animal". Pois se non existise ningún home, sería falso dicir: "O home é animal", como tamén é falso: "Algún composto de corpo e alma intelectiva é animal", porque implicaría algo falso. Pero aínda que esta sexa continxente: "O home é animal", sen embargo esta condicional é necesaria: "Se existe o home, é animal".

Outra diferencia consiste en que o xénero contén á especie, pero a especie non contén ó xénero. O que debe ser entendido no senso de que o xénero é apto para se predicar de máis -isto é o que aquí se chama 'conter'-, mentres que a especie non pode predicarse de máis que o seu propio xénero.

Outra diferencia consiste en que o xénero é anterior naturalmente á especie. Esta non se pode entender tal como soa, como se a intención que é o xénero fose anterior por natureza á intención que é a especie, posto que a intención que é a especie pode estar na alma sen a intención que é o xénero, o mesmo que ó revés. De onde que non todo o que forma unha proposición como esta: "Sócrates é home", é preciso que teña todas as intencións que son xéneros para Sócrates; pero por esta proposición, "O xénero é anterior por natureza á especie", os autores non entenden outra cousa se non que o xénero é máis común que a especie. Por iso non é necesario, aínda que a existencia se predique do xénero, que se predique de calquera especie súa, incluso se pode negar verdadeiramente dalgunha especie, aínda que se predique verdadeiramente do xénero, pero o contrario é imposible. O que non vén sendo outra cousa máis que dicir que estas secuencias son válidas: "O home existe, logo o animal existe", pero non ó revés; "A pedra existe, logo a substancia existe", pero non ó revés[72].

Outra diferencia consiste en que, eliminados os xéneros, tamén se eliminan as especies. O que non debe ser entendido no senso de eliminación real, de tal maneira que se o xénero desaparece, sexa necesario que desapareza realmente a especie, pero non ó revés; pois isto é falso. Pois, aínda que a intención 'animal', que é un xénero, que é predicable do home e do asno, deixe de existir na

[72] Isto é, se existe o xénero, non por iso existen todas as especies; pero se existe unha especie, xa existe o xénero.

miña alma e polo tanto desapareza, non é necesario que a intención 'home', que é unha especie, deixe de existir na miña alma. Máis ben, a citada diferencia debe ser entendida no senso de desaparición lóxica, é dicir, que da negación do xénero se conclúe validamente a negación da especie. Así conclúese correctamente: "O animal non existe, logo o home non existe", pero non se conclúe ó revés. De forma semellante, conclúese ben: "A non é animal, logo A non é home", pero non ó revés. E tamén se pode concluír: "Ningún animal corre, logo ningún home corre", pero non ó revés.

Existen outras moitas diferencias, das que falei noutra parte, e ó seu entendemento pódese chegar polas cousas ditas e polas que se dirán, e das que, polo tanto, non vou tratar agora.

Pola súa parte, o xénero e a especie conveñen en que cada un deles é predicable de moitos. Isto é certamente verdadeiro segundo a verdade da teoloxía. Pois, aínda que non exista máis que un sol, sen embargo poden existir moitos pola potencia divina. Igualmente, aínda que non existise máis que un anxo nunha soa especie, Deus podería, sen embargo, se lle parecese ben, crear moitos anxos da mesma especie, aínda que o Filósofo negaba isto. Tamén se fala doutra coincidencia entre o xénero e a especie, isto é, que cada un dos dous é anterior a aquilo do que se predica. Isto non se pode entender no senso de que sexa anterior na natureza das cousas tanto o xénero como a especie como o individuo. Pois isto é falso. En efecto, pode existir o individuo sen estar na alma, pero a especie e o xénero non poden existir sen estar na alma. Así, pois, cada un dise anterior porque do individuo ó xénero e á especie se pode concluír con corrección, pero non revés[73].

Fálase dunha terceira coincidencia, e é que tanto o xénero como a especie é un todo. Esta debe ser entendida tomando 'todo' como 'máis común'.

---

[73] Refírese a que o xénero e a especie son anteriores ó individuo, no senso de que se existen individuos, xa existe, por exemplo, a especie; pero a especie, en canto intención da alma, pode existir sen que existan os individuos. Por exemplo, se existisen habitantes do planeta X, habería tamén por iso o concepto especie predicable deles, pero eu podo pensar ese concepto especie de seres do planeta X sen que existan eses individuos.

## Capítulo 23º. *A DIFERENCIA*

A terceira especie de universais é a diferencia. E hai que ter en conta, para que se coñeza mellor, que, segundo Porfirio, o nome 'diferencia' se toma nun triple senso, isto é, comunmente, propiamente e máis propiamente.

Diferencia comunmente considerada chámase a todo aquilo que non se predica no esencial acerca de algo, senón que sé predica diso e se nega doutra cousa. E a diferencia así considerada é común á diferencia máis propiamente dita e á propiedade e ó accidente. De onde resulta que hai algo común ás tres especies de universais, isto é, á diferencia, á propiedade e ó accidente.

Diferencia propiamente considerada chámase a aquilo que é exclusivo de un e que non pode corresponder a outro; ou, tal como o entende Porfirio, diferencia propiamente dita é aquilo que corresponde a algún outro e non pode corresponderlle e non corresponderlle sucesivamente a el como existente. Isto chámase accidente inseparable, e del falarase máis adiante.

Diferencia máis propiamente dita é a diferencia específica.

Tamén pode ser admitida outra división da diferencia, que non se contradí coa anterior, xa que se di que o vocablo 'diferencia' pode ser tomado nun cuádruple senso, isto é, en senso estricto, en senso amplo, en senso máis amplo e en senso amplísimo.

En senso estricto chámase diferencia a aquilo que, por si, no primeiro modo, se predica de algo, e non indica algo extrínseco á cousa pola que supón aquilo do que se predica. E así é un dos cinco universais do que hai que tratar nesta parte.

En senso amplo chámase diferencia a aquilo que necesariamente se predica de algo, e que non pode convir a todos. E así pódese dicir que 'risible' é diferencia do home, porque esta é necesaria: "O home é risible".

En senso máis amplo chámase diferencia a aquilo que se predica de algo e en virtude da natureza non pode afirmarse e negarse sucesivamente daquilo que permanece. E isto chámase accidente inseparable.

En senso amplísimo chámase diferencia a todo aquilo que se predica de un e non de todos. E neste senso tamén o accidente separable se chama diferencia. Así, se Sócrates é branco, e Platón negro, pódese dicir que branco é unha diferencia de Sócrates, porque Sócrates é branco, e Platón non.

Deixando a un lado polo de agora estas últimas divisións, hai que falar do principal. E hai que entender que a diferencia non pertence á esencia das cousas, senón que é certa intención da alma predicable dos contidos, non da esencia (*non in quid*). Esta intención chámase diferencia porque, non predicándose na esencia (*in quid*), sen embargo é un medio para determinar a negativa na que se nega doutro aquilo que posúe a diferencia. Como 'racional' é un medio para concluír a negativa que nega home de asno e doutras cousas que non son homes, argüíndo así: "Todo home é racional, ningún asno é racional, logo ningún asno é home". Por iso non se pode pensar que a diferencia sexa algo intrínseco á especie polo que unha especie se distingue doutra; pois entón a diferencia non sería universal, senón que sería a materia ou a forma ou o todo composto de materia e forma. Pero a diferencia é un certo predicable exclusivo dunha especie e que non convén a outra, e chámase diferencia esencial, non porque sexa da esencia da cousa, senón porque expresa unha parte da esencia da cousa e nada extrínseco á cousa.

Por iso a diferencia da que falamos agora expresa sempre unha parte da cousa. E unha diferencia expresa a parte material, e outra expresa a parte formal. Así, a diferencia de home, 'racional', expresa a alma intelectiva, do mesmo modo que 'branco' expresa a brancura e 'animado' a alma. Sen embargo, a diferencia 'materia' expresa similar e proporcionalmente a materia e do mesmo modo como 'animado' expresa a alma, e, polo tanto, do mesmo modo é diferencia. E por iso é falso, falando con exactitude, o que afirman moitos modernos de que a diferencia se toma só da forma e non da materia, posto que a diferencia igual se toma da materia que da forma. Pero, aínda que algunha diferencia se toma da materia, e outra da forma, sen embargo toda diferencia, cando se pon nunha definición, asimílase á forma; porque, así como a forma sobrevén á materia e a presupón, así tamén toda diferencia nunha definición

sobrevén ó xénero, e hai que afirmar primeiro o xénero, e logo a diferencia, xa sexa que a diferencia que hai que poñer se tome da materia, xa se tome da forma. De aí que se hai que definir o corpo, debe definirse así: "Corpo é unha substancia material", onde primeiro se pon 'substancia' en canto xénero, e logo 'material' en canto diferencia, e sen embargo significa e comporta principalmente a materia.

Do dito séguese que ningunha especie, que é precisamente común a seres simples carentes de composición de materia e forma, ten diferencia esencial, porque non ten parte, aínda que pode ter moitas diferencias accidentais.

Disto séguese ademais que ningunha especie, que é precisamente de seres simples, é definible cunha definición propiamente dita, xa estea no xénero da substancia ou en calquera outro predicamento; aínda que tal especie se poida definir cunha definición dada por algún engadido. E por iso todas as autoridades que pretenden que todo xénero se divide por diferencias e que a especie ten unha diferencia constitutiva, etc., poden ser entendidas de dúas maneiras: Dunha maneira, se se considera que falan só dos xéneros e das especies que teñen tales diferencias, como se o senso desta: "Todo xénero divídese por diferencias", fose este: "Todo xénero que ten tales diferencias divídese por elas". Doutra maneira poden ser entendidas se todos entenden tales proposicións dos autores tomando indiferentemente 'diferencia' por diferencia esencial e accidental, ou por diferencia en senso estricto e en senso máis amplo.

Ademais hai que saber que por estas proposicións: "A diferencia é aquilo no que a especie sobrepasa ó xénero", "A diferencia é constitutiva da especie", "A diferencia divide o xénero nas súas especies", "A diferencia é aquilo polo que difiren os singulares", "A diferencia é unha parte da especie", e por outras da mesma natureza, os autores non entenden que a diferencia sexa algo real na especie, senón que sosteñen precisamente que a diferencia é un predicable propio dalgún, e que debe formar parte da súa definición. E por iso a especie sobrepasa na diferencia ó xénero, isto é, a diferencia ponse na definición da especie e non na definición do xénero. De forma semellante, a diferencia é constitutiva da

especie, isto é, a diferencia completa a definición da especie. De forma semellante, a diferencia é aquilo polo que difiren os singulares, isto é, a diferencia é propia de un e non doutro por medio da predicación, e é un medio para concluír que un é negado do outro. De maneira semellante, a diferencia é parte da especie, isto é, a diferencia expresa unha parte daquilo que é significado pola especie, ou é unha parte da definición que significa o mesmo que a especie. De maneira semellante, cando Porfirio di que as diferencias están no xénero por facultade, non entende outra cousa senón que a diferencia non se predica do xénero universalmente considerado, senón considerado só particularmente[74].

Polo tanto, a diferencia é certa intención da alma que expresa unha determinada parte da cousa, predicable respecto da cualidade de aquelas mesmas cousas das que se predica na esencia (*in quid*) a especie coa que é convertible[75]. E que a diferencia é unha intención da alma aparece claro polo feito de que é un universal; pero o universal, como xa se mostrou antes, non é outra cousa máis que unha intención da alma, a non ser que se queira chamar universal ó signo voluntariamente instituído -pero de tal universal, que é universal por convención, non trato agora, senón daquel que pola súa propia natureza ten o ser universal-.

O feito de que expresa unha parte da cousa aparece claro porque é necesario que signifique algo en relación coa cousa, e non significa precisamente o todo, porque entón non se distinguiría de ningún modo da especie; polo tanto, significa unha parte da cousa ou algo extrínseco; pero non significa nada extrínseco porque en tal caso sería unha propiedade ou un accidente; polo tanto, só resta que signifique unha parte da cousa. De aí que a diferencia sempre expresa unha parte da cousa no mesmo senso no que o branco expresa a brancura. E por iso a diferencia sempre é un algo concreto ou debería ser un concreto, ó que debería corresponder un abstracto que signifique precisamente unha parte da cousa, do modo no que a brancura corresponde ó branco; e o abstracto sempre

[74] É dicir, a diferencia non é propia de todo o xénero, senón dunha parte do xénero.

[75] Quere dicir da especie á que pertence esa diferencia.

deberá supoñer pola parte e o concreto polo todo composto doutra parte e mais daquela[76].

O feito de que a diferencia se predica acerca dunha cualidade (*in quale*), aparece claro posto que por medio da diferencia non se responde a unha pregunta feita acerca da esencia (*per quid*), senón acerca dunha cualidade (*per quale*). Pois se preguntas de que cualidade é o home, respóndese adecuadamente que é racional ou material; polo tanto predícase acerca da cualidade (*in quale*), e predícase dos mesmos dos que se predica a especie, posto que é convertible coa especie. Disto resulta claro que de ningunha maneira se pode conceder que a alma é a diferencia do corpo, senón animado, nin a razón é a diferencia do home, senón racional.

## Capítulo 24º. *A PROPIEDADE*

Despois de tratar da diferencia, corresponde tratar da propiedade. Esta considérase de catro modos.

Polo primeiro modo chámase propiedade a aquilo que convén a unha especie ou a un xénero, aínda que non é necesario que conveña a todos os contidos baixo tal especie ou tal xénero. Así, o común 'gramático' dise propiedade do home porque só convén ó home, aínda que non convén a todo home, pois non todo home é gramático. Igualmente 'moverse cun movimento progresivo' dise propiedade do animal, porque só convén ó animal, aínda que non convén a todo animal.

Polo segundo modo chámase propiedade a aquilo que convén a todo individuo dalgunha especie, aínda que non exclusivamente, como se dixese que 'bípedo' é unha propiedade do home.

---

[76] Por exemplo, na expresión "é branco", referida a un papel branco, á diferencia propia do papel branco, que é 'branco', correspóndelle o abstracto 'brancura', que supón por unha parte do papel branco, isto é, pola brancura, mentres que 'branco' supón polo todo, é dicir, por papel branco.

Polo terceiro modo chámase propiedade ó que convén a algo considerado universalmente, aínda que non sempre, senón que nun momento corresponde a calquera individuo e noutro momento non lle corresponde. Así, se todo home encanecese na vellez, entón 'encanecer' sería unha propiedade do home neste terceiro senso.

Polo cuarto modo chámase propiedade a todo aquilo que convén a algo común universalmente considerado e a ningún outro máis que a ese común e ós contidos baixo el, de tal sorte que é convertible con el, necesariamente predicable do mesmo, polo menos se se predica del que existe realmente[77]. E a propiedade así considerada é un dos cinco universais. Os outros máis ben caen baixo o que se chama accidente. E así 'risible' é unha propiedade do home, pois así lle corresponde a todo home e a el só e sempre, porque Deus non podería facer que existise algún home que non fose risible, porque verdadeiramente podería rir, de tal forma que non incluiría contradicción o feito de que el rise, e polo tanto sería risible; isto é, pois, ó que chamo risible. E así 'risible' é unha propiedade do home. Rinte, sen embargo, non é unha propiedade do home, senón máis ben un accidente. E por iso non son iguais estes dous predicables, 'rinte' e 'risible'. Pois difiren en tanto que un deles se afirma de algo do que se nega o outro.

A este cuarto modo pertencen aquelas paixóns que non só conveñen ós superiores, senón tamén ós inferiores. De onde que toda propiedade é propia dalgún, pero non é propia de calquera. E así a paixón do xénero predícase da especie, e sen embargo non é propia da especie.

Sen embargo, hai que advertir que a propiedade non é unha cousa inherente realmente a algo do que é propiedade; pois nese caso non sería un universal, nin correspondería a algún común universalmente considerado, nin se predicaría de moitos.

---

[77] Quere dicir: polo menos se existe, isto é, se ten existencia.

Pero non só hai que afirmar que a propiedade non sempre é inherente ó suxeito do que se di propiedade, senón que tamén hai que afirmar que a propiedade non sempre comporta unha cousa absoluta inherente a aquilo que é comportado polo suxeito, senón que algunha vez comporta unha cousa distinta daquela cousa comportada polo suxeito e extrínseco a ela. E isto, unhas veces afirmativamente, e outras negativamente: afirmativamente, como no caso de 'calefactivo', 'creativo', etc. De aí que 'calefactivo' non comporta unha cousa inherente a aquilo que é calefactivo, senón que comporta unha cousa que pode ser producida por el, e isto falando do primeiro suxeito do mesmo. Igualmente, 'creativo' non comporta unha cousa inherente a Deus, senón que comporta unha cousa apta para ser producida por Deus. As paixóns negativas son do estilo de 'inmortal', 'incorruptible', 'inmaterial', etc.

Sen embargo, algunhas veces as propiedades comportan cousas inherentes ou aptas para ser inherentes a aquilo que é comportado polo suxeito, como no caso destas paixóns: 'branqueable', 'alterable', 'calefactible', 'beatificable', etc.

En segundo lugar hai que advertir que calquera proposición afirmativa, que claramente non equivale a unha negativa, na que se predica unha propiedade, é equivalente a unha de posibilidade; e isto porque se non equivalese a unha proposición de posibilidade, podería aquela, polo poder divino, ser falsa simultaneamente coa verdade da proposición na que se enuncia a existencia real do suxeito. E así, calquera deste tipo é continxente: "A substancia é canta (*quanta*)", "Todo lume é cálido", "O home ri", etc. Pero estas proposicións: "Todo home é susceptible de disciplina", "Todo corpo é móbil", "Todo home é risible", son necesarias, de tal maneira que non poden ser falsas coa verdade da proposición na que se enuncia a existencia do suxeito, e equivalen a proposicións de posibilidade. Como esta, "Todo home é risible", equivale a estoutra, "Todo home pode rir", e isto quizais tomando o suxeito na de posibilidade por aquilo que é, polo que pode ser excluída unha cavilación pueril.

Pero a razón pola que as outras proposicións son continxentes, de tal maneira que poden ser falsas simultaneamente coa verdade da proposición na

que se afirma o ser do suxeito, é porque Deus pode crear calquera cousa sen outra, polo menos pode crear unha primeira sen a seguinte[78].

Polo tanto, e como recapitulando brevemente, hai que dicir que a propiedade, segundo o que falamos da propiedade, que é un universal distinto dos outros universais, é certa intención predicable de algo adecuada e convertiblemente respecto da cualidade (*in quale*), connotando afirmativa ou negativamente algo extrínseco a aquilo que é comportado polo suxeito; sen embargo, non é necesario que sempre iso extrínseco sexa algunha cousa fóra da alma existente realmente na natureza das cousas, senón que quizais algunha vez é suficiente con que sexa algo predicable na natureza das cousas ou quizais algunha proposición existente, ou que pode existir, na mente. E de maneira semellante debe dicirse proporcionalmente da paixón, que se predica por si no segundo modo acerca do suxeito, porque non é unha cousa inherente a unha cousa fóra da alma; pois entón non sería predicable de algo nin sería universal nin podería ser predicado da conclusión dunha demostración nin do principio dunha demostración, cousas que, sen embargo, corresponden todas elas á paixón; senón que é unha intención da alma.

## Capítulo 25º. *O ACCIDENTE*

O accidente considérase que é o quinto dos universais. Os filósofos definen o accidente así: Accidente é aquilo que pode estar presente ou faltar antes da corrupción do suxeito.

E para a evidencia desta definición, hai que saber que 'accidente' pode ser considerado baixo un cuádruple aspecto. Nun primeiro senso chámase accidente a algo realmente inherente á substancia, así como a calor está realmente no lume e a brancura na parede. E tomando 'accidente' neste senso, a definición

[78] Por iso, 'o home ri' pode ser falsa, aínda que sexa verdadeiro que 'o home existe' -porque Deus pode crear ó home e non o riso-, e, por iso, é continxente. En cambio, proposicións como 'todo home é risible', que é equivalente a unha de posibilidade, 'todo home pode rir', son necesarias, pois se é verdade que o home existe, tamén ten que selo que 'pode rir' ou 'é risible'.

anterior verifícase porque ningún accidente está en ningún suxeito sen que, cando menos polo poder divino, non poida ser quitado daquel suxeito sen a corrupción do suxeito. Pero tomando así 'accidente' como algo fóra da alma, non se pon como quinto universal; pois o accidente, que é o quinto universal, é predicable de moitos, cousa que non é o accidente que existe fóra da alma, a non ser quizais a voz ou algún signo convencional.

Noutro senso chámase accidente a todo aquilo que pode ser predicado continxentemente de algo, de tal maneira que, sendo verdade a proposición na que afirma a existencia do suxeito, pode aquilo predicarse e non predicarse diso. E tomando o accidente nun senso tan xeral, non hai inconveniente en atribuírlle a Deus algún accidente; así Anselmo atribúe a Deus tal accidente como aparece claro no capítulo 24º do Monologion. Sen embargo Deus non é susceptible de tal accidente realmente en si, como pon de manifesto alí mesmo; porque o accidente así considerado non é máis que certo predicable que pode predicarse continxentemente de algo. E entón na definición de accidente non se entende 'estar presente ou ausente' no senso de 'sobrevir e retirarse realmente', senón no senso de 'sobrevir e retirarse por medio da predicación', isto é, que algunhas veces se predica e outras veces non se predica.

Nun terceiro modo chámase accidente a algún predicable que se predica continxentemente de algo e pode ser sucesivamente afirmado e negado do mesmo, xa sexa por mutación daquilo que é comportado polo suxeito, xa sexa por unha allea. E así, segundo Anselmo, moitas relacións son accidentes, posto que poden sobrevir ou retirarse, isto é, ser predicadas ou negadas, por mutación daquilo que é comportado polo suxeito e por mutación doutro.

Nun cuarto senso chámase accidente ó predicable que non comporta algo absoluto inherente ó suxeito, mais pode ser continxentemente predicado de algo, pero só por mutación daquilo que é comportado polo suxeito[79]. E así dirían os que afirman que a cantidade non é unha cousa distinta da substancia e

[79] Só é continxente, é dicir, só pode cambiar se cambia o significado polo suxeito.

da cualidade, que a cantidade é un accidente, xa que non pode ser sucesivamente afirmada e negada do suxeito a non ser por mutación, polo menos local, daquilo que é comportado polo suxeito. E así dirían que algo é agora unha cantidade maior que antes só polo feito de que as súas partes están agora máis distantes que antes; isto pode suceder, segundo eles, polo só movimento local das partes.

Sen embargo, hai que saber que, aínda que, de acordo coa verdade, nada é accidente que non poida pola potencia divina ser quitado da mesma substancia, aínda que esta permaneza, sen embargo o Filósofo negaría isto. Por iso diría que hai moitos accidentes nos corpos celestiais que non poden ser separados deles.

O accidente, sen embargo, divídese en accidente separable e inseparable. Accidente separable é aquel que pode ser quitado naturalmente sen a corrupción do suxeito. E accidente inseparable é aquel que non pode ser quitado naturalmente sen a corrupción do suxeito, aínda que podería ser quitado pola potencia divina.

Con todo, o accidente inseparable difire da propiedade porque, aínda que o accidente inseparable non poida ser quitado naturalmente do suxeito do que se considera accidente inseparable, sen embargo un accidente semellante pode ser quitado doutro suxeito sen a corrupción deste. Así, aínda que a negrura do corvo non pode ser quitada naturalmente do corvo sen a corrupción do corvo, sen embargo a negrura pode ser quitada naturalmente de Sócrates sen a corrupción de Sócrates. Sen embargo a propiedade non pode ser quitada de ningunha cousa sen a corrupción da cousa, de tal maneira que non é máis separable dunha cousa que doutra sen a corrupción da cousa.

Recapitulando, pois, algunhas das cousas ditas acerca dos universais, hai que dicir que calquera universal é unha intención da alma, que significa moitas cousas, e por estes significados pode supoñer[80]. E por iso unha intención distinta doutra predícase dela, non certamente por si, senón pola cousa que significa. E

[80] Como recapitulación do dito acerca dos universais, Ockham volve a presentar o universal como **intención da alma** (concepto) que **significa moitas cousas** e que pode **supoñer por elas** (na proposición). Así aparece unha vez máis a interpretación **significativa** que Ockham fai do universal en canto intelección da realidade.

así, a través daquelas proposicións onde unha intención se predica doutra, non se denota que unha intención sexa a outra, senón que se denota frecuentemente que aquilo que é comportado por unha intención, é aquilo que é comportado pola outra. E semellantes universais non son cousas fóra da alma. Por iso non son da esencia das cousas de fóra nin partes das cousas, senón que son certos entes existentes na alma, distintos entre si e das cousas de fóra, das que algúns son signos das cousas de fóra, e outros son signos daqueles signos. Así, o nome 'universal' é común a todos os universais, e por conseguinte é signo de todos os outros universais. E polo tanto pódese conceder que aquel universal que é predicable dos cinco universais, non por si, senón polos universais, é un xénero respecto dos universais, igual que unha dicción predicable de todas as diccións é un nome e non un verbo nin un participio nin unha conxunción, etc.

E abonde isto acerca dos universais. Quen quixese ter máis amplo coñecemento acerca dos universais a das súas propiedades, pode ler o libro de Porfirio onde tratei esta materia moito máis extensamente. Polo tanto, aquelas cousas que aquí se omiten, pódense atopar alí[81].

### Capítulo 26º. *A DEFINICIÓN*

Porque os lóxicos non só usan dos devanditos vocablos de segunda intención, senón que tamén moitos outros termos de segunda intención e incluso de segunda imposición aparecen en uso frecuentemente, a fin de que, polo descoñecemento da súa significación, os interesados non se retarden na procura da verdade, quero agora tratar dunha maneira compendiosa algúns deles para a instrucción dos que máis o necesiten.

Dos termos que usan os lóxicos, algúns son comúns a todos os universais, outros son propios dalgúns deles, outros competen a algúns deles simultaneamente considerados, outros competen a un respecto doutro. Termos que competen a moitos simultaneamente considerados son, por exemplo, a definición e a descrición.

Pero 'definición' tómase nun dobre senso. Unha é a definición que expresa o *quid* da cousa, e outra é a definición que expresa o *quid* do nome.

---

[81] Aquí remata a **obra didáctica**, que inclúe os vintecinco primeiros capítulos da *Suma da Lóxica*, obra na que Ockham presenta a súa interpretación definitiva do universal.

A definición que expresa o *quid* da cousa tómase nun dobre senso, isto é, amplamente, e entón comprende a definición tomada estrictamente e tamén a definición descritiva.

Doutro modo tómase o nome 'definición' estrictamente, e entón é un enunciado compendioso que expresa toda a natureza dunha cousa, sen declarar nada extrínseco da cousa definida.

Pero isto pode facerse de dúas maneiras. Pois algunhas veces nese enunciado póñense casos oblicuos que expresan partes esenciais da cousa, como se definise ó home dicindo: "O home é unha substancia composta de corpo e alma intelectiva"; pois os oblicuos 'de corpo' e 'de alma intelectiva' expresan partes da cousa. Esta pode chamarse definición natural.

Outra é a definición na que non se pon ningún caso oblicuo, senón que se pon o xénero en caso recto, e de forma semellante se pon en caso recto a diferencia, ou se poñen as diferencias que expresan as partes da cousa definida, tal como 'branco' expresa brancura; e por iso, así como 'branco', aínda que expresa brancura, non supón, sen embargo, por brancura, senón só polo suxeito de brancura, do mesmo modo aquelas diferencias, aínda que expresan partes da cousa, sen embargo non supoñen polas partes da cousa, senón precisamente polo todo composto desas partes. Tal é esta definición do home: "Animal racional", ou estoutra: "Substancia animada sensible racional". Pois as diferencias 'animada', 'sensible', 'racional' supoñen polo home, porque o home é racional, animado e sensible; sen embargo comportan parte do home, como os abstractos que lles corresponden comportan partes ou parte do home, aínda que non do mesmo modo. Esta pode chamarse definición metafísica, porque así definiría un metafísico ó home.

Mais fóra destas dúas definicións non pode haber ningunha outra agás quizais aquela da que unha parte calquera se dá en máis, e igualmente o todo. E por iso é enganoso aquilo que din algúns, que unha definición do home é lóxica, outra natural, e outra metafísica; porque o lóxico, xa que non trata do home, porque non trata de cousas que non son signos, non ten que definir ó home, senón que ten que ensinar como outras ciencias que tratan do home deben definilo. E por iso o lóxico non debe ofrecer ningunha definición do home, a non ser quizais como exemplo, e entón esa definición, que se pon como exemplo, debe ser natural ou metafísica.

E así como é van dicir que algunha é definición natural, algunha metafísica, algunha lóxica, do mesmo modo é van dicir que algún home é natural, algún metafísico, algún lóxico. E de forma semellante, aínda que se puidese dicir que algunha definición do home é natural, e algunha metafísica pola diversidade das partes destas oracións, sen embargo é totalmente irracional e falso afirmar que algún home é natural, e algún metafísico. Pois se algún home é natural, e algún metafísico, ou se entende que é unha cousa fóra da alma e unha verdadeira substancia, que é o home natural, e outra verdadeira substancia, que é o home metafísico, ou se entende que algún concepto mental ou voz é o home natural, e outro o metafísico. O primeiro non pode darse, porque pregunto: ¿Como se distinguen os homes que son substancias? Ou un é parte do outro, ou son uns todos totalmente distintos, ou algo é parte de ambos os dous, aínda que non todo o que é parte dun sexa parte do outro. O primeiro e o segundo non se poden dar, como resulta evidente. Tampouco o terceiro se pode afirmar, porque xa que o home natural non se compón máis que de materia e forma, sería preciso que a materia ou a forma non fose parte do outro home, e entón un destes, é dicir, o home metafísico ou o natural, sería só materia ou só forma, o que é un absurdo.

Tampouco vale dicir que o metafísico e o naturalista consideran ó home de distinto modo, e que por isto o home considerado polo metafísico se distingue do home considerado polo naturalista. Porque aínda que fose así, disto non se seguiría que un home sería metafísico e outro natural, senón que se seguiría que só sería distinta a consideración dun mesmo home. Así como se Sortes ve a Platón claramente, e Sócrates oscuramente, aínda que a visión dun e doutro sexa distinta, sen embargo o Platón visto non é distinto, do mesmo modo, aínda que unha consideración natural e metafísica sobre o home sexan distintas, sen embargo o home considerado non é distinto. Así, pois, non hai unha cousa que sexa o home natural, e outra que sexa o home metafísico. Tampouco pode dicirse que sexa outro concepto ou voz; porque este concepto, ou será definición, ou parte da definición, ou algún predicable de home, e está claro que, dígase o que se diga, nada é apropiado.

De todo isto conclúese que as definicións poden ser distintas, aínda que o definido sexa a mesma cousa. Mais, aínda que as definicións sexan distintas, sen embargo esas definicións significan o mesmo, e calquera cousa que sexa significada por unha ou por unha parte dunha, é significada por outra ou por unha parte doutra, aínda que as partes difiran no modo de significar, porque calquera parte dunha é un caso da outra dende o punto de vista da outra.

Pero hai que saber que, aínda que, de calquera cousa que se predica unha definición tomada significativamente, da mesma se predica o definido tomado significativamente, e viceversa, e aínda que algunha proposición composta de definición e definido, hipotética e incluso de posibilidade, ou equivalente a tal, sexa necesaria, como por exemplo é necesaria esta: "Se o home existe, é animal racional", e ó revés, e de forma semellante tomando o suxeito por aquilo que pode ser, e viceversa, sen embargo ningunha proposición destas afirmativa meramente da existencia e meramente da presencia é necesaria. Por iso esta é simplemente continxente: "O home é animal racional", igual que estoutra: "O home é unha substancia composta de corpo e alma intelectiva"; e isto porque, se non existise ningún home, calquera destas sería falsa. Mais, sen embargo, Aristóteles, que di que estas son necesarias: "O home é animal", "O asno é animal", diría que esas son necesarias.

Do dito pódese deducir que a definición non é a mesma cousa có definido; porque, segundo todos, a definición é un enunciado, mental, oral ou escrito, e por conseguinte non é realmente a mesma cousa que unha dicción. Sen embargo a definición significa o mesmo que o definido; e así enténdeno correctamente os que din que a definición e o definido son realmente o mesmo, isto é, significan o mesmo.

Pero hai que saber que a definición, tomada así estrictamente, non o é máis que da substancia unicamente como cousa expresada pola definición; e por iso, tomando o definido polo nome convertible coa definición, tal definición non o é máis que dos nomes, e non dos verbos nin das outras partes da oración.

Pero a definición que expresa o *quid* do nome é unha oración que declara explicitamente o que é comportado por unha dicción. Así, alguén que quere ensinar a outro que significa o nome 'branco', di que significa o mesmo que a oración 'algo que ten brancura'. E esta definición pode ser dos nomes, non só daqueles dos que se pode afirmar verdadeiramente existir na natureza das cousas, senón tamén daqueles dos que tal predicación é imposible. E así 'vacío', 'non ente',

'imposible', 'infinito', 'hircocervo' teñen definicións, isto é, corresponden a estes nomes algunhas oracións que significan o mesmo que estas diccións. Disto séguese que, tomando así definición, algunhas veces a predicación da definición do definido polo verbo 'é', tomados ambos os dous significativamente, é imposible. Por exemplo, esta é imposible: "Quimera é un animal composto de cabra e boi" -sexa esta a súa definición-. E isto por unha implicación imposible, pola que claramente se implica que algo está composto de cabra e boi. Sen embargo esta proposición, na que os termos supoñen materialmente, "'Quimera' e 'animal composto de cabra e boi' significan o mesmo", é verdadeira. E pola primeira comunmente os falantes entenden a segunda, que, sen embargo, atendendo ó rigor da expresión, é distinta. Por iso, do mesmo modo que, segundo Prisciano, con frecuencia unha dicción se pon por outra, como o exemplifica no 1° das Construccións, así frecuentemente unha oración ponse por outra. Sen embargo, a condicional composta de tal definido e definición é verdadeira. Pois esta é verdadeira: "Se algo é quimera, iso é un composto de home e león", e viceversa.

Pero non só os nomes poden ser definidos con esta definición, senón que tamén todas as partes da oración poden ser definidas así, por exemplo os verbos, as conxuncións, etc. Defínense así adverbios como 'onde', 'cando', 'cantos', conxuncións, etc. E entón non debe a definición predicarse do definido mediante o verbo 'é', tomando ambos os dous significativamente, senón 'que o todo significa o mesmo' ou algo semellante debe verificarse daquelas cousas tomadas materialmente, ou outra oración debe verificarse daquilo, tomado isto materialmente, dicindo así: "'Onde' é adverbio interrogativo de lugar", "'Cando' é adverbio interrogativo de tempo", etc.

### Capítulo 27°. *A DESCRICIÓN*

A descrición é unha expresión compendiosa composta de accidentes e propiedades. Por iso di Damasceno na súa Lóxica, capítulo 14°: "A descrición componse de accidentes, isto é, de propiedades e accidentes; por exemplo: "O home é risible, de andar erguido, que ten uñas anchas". Pois todas estas cousas son accidentais. Por isto tamén a descrición é considerada como que oculta e non manifesta a esencia substancial do suxeito, senón os seus consecuentes".

Das palabras desta autoridade dáse a entender claramente que na descrición non se debe poñer nada que se predique esencialmente (*in quid*) ou por si (*per se*), no primeiro modo, da cousa descrita, e nisto difire a descrición da definición.

En segundo lugar, da devandita autoridade dedúcese que 'accidente' non só se toma por unha cousa inherente a outra, senón por un predicable de algo continxentemente, como se dixo antes; porque, xa que segundo o devandito doutor a descrición se compón de accidentes do suxeito, e a descrición non se compón de predicables do suxeito, é necesario que chame a eses predicables do descrito accidentes, que non poden ser máis que conceptos, ou voces, ou escritos.

En terceiro lugar, das cousas preditas dedúcese que non sempre a descrición e o descrito son convertibles, porque, xa que os accidentes se predican continxentemente de algo, pode o descrito predicarse de algo aínda que a descrición non se predique diso. Sen embargo isto non sucede

a non ser pola imperfección daquilo do que se predica o descrito. Por iso pode o home ser descrito así: "O home é un bípedo que ten dúas mans", engadíndolle algunhas outras cousas que non poden corresponder máis que ó home. Feito isto, aquela descrición pode ser negada de alguén que careza de mans, e de quen, sen embargo, se predica o descrito. Pero isto ocorre porque ese individuo non é perfecto.

Sen embargo pódese dicir que a descrición se pode tomar nun dobre senso, isto é, amplamente, e así fala este doutor da descrición, ou pódese tomar estrictamente, e así componse non de accidentes, senón de propiedades, e entón sempre son convertibles a descrición e o descrito.

### Capitulo 28º. *A DEFINICIÓN DESCRITIVA*

Pero a definición descritiva é unha mestura de elementos substanciais e accidentais. Por exemplo, "O home é un animal racional, que camiña dereito, que ten uñas anchas", segundo Damasceno, onde se dixo antes. Disto dedúcese que algún enunciado se compón precisamente de predicables por si no primeiro modo, e niso consiste a definición; algún componse daquelas cousas que non se predican por si no primeiro modo, e nisto consiste algunhas veces a descrición; algún componse duns e doutras, e nisto consiste a definición descritiva. Sen embargo, posto que toda definición e toda descrición e toda definición descritiva é enunciado, é por iso que ningunha delas é realmente unha mesma cousa, co definido ou co descrito, aínda que signifiquen o mesmo.

### Capítulo 29º. *O DEFINIDO*

Posto que xa se mostrou o que é a definición e o que a descrición, é preciso ver agora que é o definido e que o descrito. E hai que saber que 'definido' se toma nun dobre senso. Dun modo, por aquilo do que as partes ou a esencia se expresan pola definición; e neste senso a definición é propia das mesmas substancias singulares. Así, esta definición, "animal racional", é unha definición de todos os homes, porque a esencia de todos os homes é comportada por esta definición. Por iso, por esta definición non se comporta a esencia de ningunha cousa a non ser a dun home particular; porque non hai ningunha cousa que sexa animal racional, agás este home ou aquel, e así de cada un. E tomando deste modo o definido, hai que conceder que se define unha substancia particular.

Doutro modo tómase 'definido' por algo convertible coa definición, e do que a definición se predica axeitadamente. E así o definido é unha dicción convertible coa definición, que significa precisamente aquilo mesmo que significa tamén a definición. E deste modo non se definen singulares, senón precisamente especies, porque só a especie e convertible coa definición, e ningún singular o é.

E por esta distinción, do definido poden ser glosadas moitas opinións de Aristóteles e do seu Comentador, das que algunhas din que as definicións son propias dos singulares, pero algunhas só o son das especies.

E tal como se fixo co definido, débese facer a mesma distinción con respecto ó descrito, que se pode tomar, ben por unha dicción, da que primeiro, non por si senón pola cousa, se di a descrición, ou ben se pode tomar pola cousa comportada por aquel nome e por aquela descrición.

### Capítulo 30º. *O SUXEITO*

Unha vez falado dos termos que non corresponden a un só universal, como son 'definición' e 'descrición', etc., porque ningún universal é definición nin descrición, senón que calquera definición e descrición está composta de moitos universais, hai que falar agora dos termos que abranguen calquera universal, e termos deste tipo son 'suxeito' e 'predicado', etc.

E sobre o suxeito certamente hai que ter en conta en primeiro lugar o que di Damasceno na súa Lóxica, no capítulo oitavo: "Suxeito dise nun dobre senso: nun, en canto á existencia; e noutro, en canto á predicación. En canto á existencia, mesmamente como a substancia que está baixo os accidentes; pois nela teñen o seu ser, e fóra dela non subsisten. Pero en canto á predicación, o suxeito é particular.

Disto pódese deducir que se lle chama suxeito á algunha cousa, porque realmente está debaixo doutra cousa inherente a el e que realmente se achega a el. E así suxeito tómase nun dobre senso, é dicir, estrictamente, e así dise suxeito respecto de accidentes inherentes realmente a el, sen os que pode subsistir. Nun senso amplo chámase suxeito a toda cousa que existe baixo outra, xa esa cousa baixo a que está sexa un accidente inherente realmente, ou ben sexa unha forma substancial que informa a cousa á que é inherente; e así a materia dise suxeito respecto das formas substanciais.

Noutro senso dise suxeito, porque é a parte da proposición que precede á cópula, do que se predica algo, como nesta proposición, "O home é animal", 'home' é o suxeito, porque de 'home' se predica 'animal'.

E 'suxeito', tomado así, pode tomarse en múltiples sensos. Nun senso dise suxeito amplamente de todo aquilo que pode ser suxeito en calquera proposición verdadeira ou falsa. E así calquera universal pode ser suxeito respecto doutro, como queda claro nestas proposicións: "Todo animal é asno", "Toda brancura é corvo", etc.

Noutro senso tómase 'suxeito' estrictamente, e así dise suxeito de todo aquilo que fai de suxeito nunha proposición verdadeira, cando hai unha predicación directa, e así home é suxeito respecto de animal, pero non ó revés.

Nun terceiro senso dise suxeito máis estrictamente, isto é, daquilo que é suxeito nunha conclusión demostrada, que é coñecida ou é apta para ser coñecida por unha ciencia propiamente dita. E tomando así suxeito, cantas conclusións hai que teñen distintos suxeitos, tantos son os suxeitos nesa ciencia determinada; e así en Lóxica hai moitos suxeitos, e igualmente en Metafísica, e en Filosofía Natural.

Noutro senso tómase 'suxeito' moi estrictamente por algo primeiro con algún tipo de primacía entre suxeitos deste tipo. E así algunhas veces chámase suxeito ó suxeito máis común entre estes suxeitos, e outras veces ó que é máis perfecto, e así con outros tipos de primacía.

Sen embargo hai algo que é común a todos, e é que calquera deles é suxeito por predicación.

### Capítulo 31º. *O PREDICADO*

Así como suxeito se lle chama a aquela parte dunha proposición que precede á copula, do mesmo modo a parte dunha proposición que segue á copula é o predicado. Sen embargo sosteñen algúns que o predicado é a cópula xunto con aquilo que segue á cópula; pero, xa que esta controversia depende do significado do vocablo, que depende do gusto dos que o usan, por iso omito agora falar disto.

E de calquera maneira que se diga 'predicado', este tómase en moitos sensos. Nun senso, por todo aquilo que é extremo dunha proposición e non é o suxeito; e así calquera termo pode ser predicado, e pode ser predicado nunha proposición verdadeira ou falsa.

Doutro xeito tómase 'predicado' por aquilo que se predica nunha proposición verdadeira, na que hai unha predicación directa. E así 'animal' é predicado respecto de 'home', pero non respecto de 'pedra'.

Nun terceiro senso dise predicado a aquilo que se predica dalgún suxeito con predicación directa, suxeito do que pode existir unha ciencia propiamente dita. E así toma o Filósofo predicado no libro 1º dos Tópicos, onde distingue catro predicados, a saber, xénero, definición, propiedade e accidente; e baixo o xénero inclúe a diferencia. Alí non enumera a especie, porque, aínda que a especie se predique de individuos, sen embargo dado que os individuos non poden ser suxeitos en proposicións coñecidas por unha ciencia propiamente dita, é por iso que entre estes predicados non se enumera a especie.

Chámase cópula ó verbo que une o predicado co suxeito.

### Capítulo 32º. *EXISTIR, ETC., NO SUXEITO*

Pero así como o predicado se predica do suxeito, do mesmo modo dicimos que o predicado está no suxeito e que o predicado convén ó suxeito, e que o predicado existe no suxeito e que o predicado é inherente ó suxeito. Todo isto non se pode entender, se se considera que o predicado é realmente inherente ó suxeito na maneira en que a brancura existe na parede, senón que todas esas expresións significan a mesma cousa, isto é, 'ser predicado', e non deben ser tomadas máis que por ser predicado. E deste xeito todos os accidentes, que son os nove predicamentos, pode dicirse que están na substancia como nun suxeito, non certamente por unha inherencia real segundo a opinión de moitos, senón por predicación verdadeira. Pois así a cantidade é un accidente segundo a opinión dalgúns, e está na substancia, non porque sexa sempre inherente realmente á propia substancia, senón porque se predica continxentemente da substancia, de forma

que habendo substancia esta proposición é verdadeira segundo algúns: "A substancia é cantidade", e habéndoa poderá ser falsa.

De forma semellante vocablos como 'chegar', 'retirarse', 'acceder', 'estar presente', 'estar ausente' tómanse frecuentemente por 'ser predicado'. Pois así fala o venerable Anselmo no Monologion: "Pois de todas aquelas cousas que se chaman accidentes, só algunhas se entende que poden estar presentes e ausentes con algunha variación do que participa delas, por exemplo todas as cores, outras, accedendo ou retirándose, se sabe que non producen absolutamente ningunha mutación sobre aquilo do que se din, por exemplo, certas relacións". Aquí Anselmo toma 'estar presente' e 'estar ausente', 'acceder' e 'retirarse' por 'ser predicado'. Do mesmo modo, 'participar', entre os lóxicos, tómase por 'ser suxeito'.

### Capítulo 33º. *SIGNIFICAR*

'Significar' tómase de moitos modos entre os lóxicos. Pois dun modo dise que un signo significa algo cando supón ou é apto para supoñer por iso, así por exemplo, que un nome se predica a través do verbo 'é' do pronome que o sinala. E así 'branco' significa a Sócrates; pois esta é verdadeira: "Ese é branco", sinalando a Sócrates. Así como tamén 'racional' significa ó home; pois esta é verdadeira: "Ese é racional", sinalando a un home. E así ocorre con outros moitos concretos.

Doutro modo tómase 'significar' cando ese signo pode supoñer por aquilo nunha proposición de pasado ou de futuro ou de presente, ou nunha proposición verdadeira de agora mesmo. E así 'branco' non só significa aquilo que agora é branco, senón aquilo que pode ser branco; pois na proposición "O branco pode correr", tomando o suxeito por aquilo que pode ser, o suxeito supón polas cousas que poden ser brancas.

Tomando 'significar' no primeiro modo e tamén o 'significado' que lle corresponde, só pola mutación da cousa frecuentemente a voz e tamén o concepto perden o seu significado, isto é, algo deixa de ser significado, algo que antes era significado. Tomando 'significar' no segundo modo e tamén o 'significado' que lle corresponde, nin a voz nin o concepto pola soa mutación dunha cousa de fóra perden o seu significado.

Doutro modo tómase 'significar' cando se di que se significa aquilo polo que a propia voz se impón, ou aquilo que se significa no primeiro modo por un concepto principal ou por unha voz principal. E así dicimos que 'branco' significa brancura, porque 'brancura' significa brancura, brancura pola que sen embargo non supón o signo 'branco'. Así, 'racional', se é a diferencia, significa alma intelectiva.

Doutro modo tómase 'significar' moi comunmente cando algún signo, que é apto para ser parte dunha proposición ou é apto para ser proposición ou oración, comporta algo, xa sexa dun modo principal ou secundario, xa sexa en recto ou en oblicuo, xa dea a entender ou connote aquilo, xa signifique dalgún modo, ou signifique aquilo afirmativa ou negativamente, como o nome 'cego' significa visión, porque a significa negativamente, e o nome 'inmaterial' significa negativamente materia, e o nome 'nada' ou 'non-algo' significa algo, pero negativamente, e deste modo de significar fala Anselmo no De Casu Diaboli.

Así, pois, 'significar', segundo a súa propia significación, corresponde a calquera universal. Pois 'universal', segundo Damasceno na súa Lóxica, capítulo 48°, "é o que significa moitas cousas, como 'home', 'animal'". Pois todo universal, ou significa moitas cousas no primeiro modo ou no segundo, porque todo universal se predica de moitos, ben nunha proposición de existir e de presente, ou ben nunha proposición de pasado ou de futuro ou de agora mesmo. Disto dedúcese que se equivocan aqueles que din que a voz 'home' non significa a todos os homes. Pois xa que o animal 'home', segundo o devandito doutor, significa moitas cousas, e non significa moitas cousas que non sexan homes, é preciso que signifique moitos homes, e isto debe ser concedido; porque nada se significa por 'home' agás o home, e non máis un home que outro.

Así, pois, todo universal significa moitas cousas. Pero o universal, que é xénero ou especie, que se predica dun pronome que sinala algunha cousa, non significa moitas cousas, a non ser tomando 'significar' no primeiro modo ou no segundo. Pois os universais restantes significan moitas cousas no primeiro modo ou no segundo, e algúns tamén no terceiro modo ou no cuarto, porque calquera outro universal significa moitas cousas en recto e algunha cousa en oblicuo, como se ve claramente con 'racional' e 'risible', 'branco' e con outros semellantes.

### Capítulo 34°. *A DIVISIÓN*

Pero non só o universal significa moitas cousas, senón que tamén se divide en moitos. Pero 'dividirse' tómase en moitos sensos. Pois dise que algo se divide, cando dalgún xeito, por un corte real, unha parte se separa doutra, tal como o carpinteiro divide un madeiro, e o canteiro unha pedra, e o ferreiro un ferro.

Doutro modo tómase 'dividirse' cando baixo algo único, do que unha parte non se separa da outra, se entenden moitas cousas, como se divido a voz 'can' nos seus significados, por exemplo dicindo: "por un lado can, animal que ladra; e por outro can, constelación celeste, etc.", non separo unha parte desa voz da outra, senón que tomo baixo aquel común moitas cousas, para as que esa voz é común. E así falan os lóxicos da división. "Pero hai', segundo Damasceno, capítulo 12°, 'oito modos de dividir: Ben como o xénero se divide en especies, como 'animal' en racional e irracional. Ou ben como a especie se divide en individuos, como 'home' en Pedro e Pablo e demais segundo son parte de home. Ou ben como o todo se divide en partes; e isto nun dobre senso, ben en partes semellantes, ben en partes desemellantes. Partes semellantes danse cando as partes toman o nome e a definición do todo, e ó revés, como cando dividimos a carne en moitas carnes, e cada unha das partes da carne dise carne, e toma a definición de carne. Partes desemellantes danse cando as partes non toman nin o nome nin a definición do todo, nin ó revés, como cando dividimos a Sócrates en cabeza, mans e pés, pois nin a cabeza, nin as mans, nin os pés toman o nome ou a definición de Sócrates, nin ó revés. Ou ben como unha voz equívoca se divide en diversos significados, e isto nun dobre senso: ben como todo, ben como parte". E tamén pon exemplos alí. "Ou ben como a substancia se divide en accidentes, como cando digo: Dos homes, uns son brancos, e outros negros. Ou ben como o accidente se divide en substan-

cias, como cando digo: Das cousas brancas, unhas son animadas, e outras inanimadas. Ou ben como o accidente se divide en accidentes, como cando digo: Das cousas frías, unhas secas, e outras húmidas. Ou ben como de algo e con relación a algo; de algo, como de medicinal, un libro medicinal, un instrumento medicinal; e con relación a algo, como auga sanativa e alimento sanativo con relación a sanidade".

Pero hai que ter en conta que, aínda que nos devanditos modos de dividir se toma un, baixo o que se toman moitas cousas sen unha división real e unha separación real dunha parte da outra, sen embargo, nalgúns modos, aquilo que se divide comporta algo que pode realmente ser dividido naquelas cousas que son comportadas polos dividentes, isto é, no terceiro e cuarto modo. Pois nos outros modos non ocorre así. Pois cando se di: "Dos homes, uns son brancos, e outros negros", non é un todo o que se divide nas súas partes reais, aínda que esas partes se separen realmente entre si.

E hai que ter en conta que, cando se divide a substancia en accidentes, ou o accidente en substancias, ou o accidente en accidentes, se toma entón o nome 'accidente' por un 'predicable continxentemente de algo', polo mesmo que é comportado polo suxeito, permanente na natureza das cousas. E así vese claramente que con frecuencia entre as autoridades se toma 'accidente' non por algunha cousa accidental inherente realmente á substancia, senón por un 'predicable continxentemente da substancia'. Pois se o devandito autor tomase 'accidente' por unha cousa inherente realmente a outra, debeu ter dito que o home se divide en brancura e negrura, e non en homes brancos e negros, e o mesmo debeu ter dito doutras cousas.

### Capítulo 35°. *O TODO*

'Todo' tómase de moitos modos. Pois dun modo dise todo de algo que abarca moitas partes, sen as que non pode existir na natureza das cousas. Así como é imposible que o home exista se non existe unha alma racional e un corpo, e que o aire exista se non existe tanto a materia como a forma, do mesmo modo é imposible que este madeiro exista se non existe esta parte. E entón sempre a parte é da esencia do todo, e non ó revés.

Doutro modo tómase 'todo' por algo común a moitos. E así do xénero dise o todo respecto das especies; e da especie dise o todo respecto dos individuos. E entón todo é o mesmo que común. E así é como usan comunmente os lóxicos 'todo'.

E dos modos que se di 'todo', doutros tantos dise proporcionalmente 'parte'. Por iso algunha parte é da esencia do todo; outra parte non se di parte por ningunha outra cousa que porque é menos común que aquilo do que se di parte. E chámase parte subxectiva a aquela que non é máis da esencia do todo que viceversa; e así como esta parte pode existir sen o todo, do mesmo modo o todo pode existir sen esta parte.

E aínda que se pode tomar doutros modos o 'todo' e a 'parte', sen embargo sexan suficientes estes modos por agora.

### Capítulo 36º. *AS OPOSICIÓNS*

Despois do dito, hai que falar dos opostos, e hai que ter en conta que o nome 'opostos' significa tanto cousas fóra e dentro da alma, como os signos das cousas. Pero todas as cousas fóra da alma, que non son signos, se son opostas, non se opoñen a non ser contrariamente, ou, segundo unha opinión, algunhas opóñense relativamente. Isto está claro. Pois todas as cousas que son opostas, ou son cousas absolutas, e entón non pode haber entre elas oposición, a non ser contraria soamente, como aparece claro inductivamente; ou son relativas, e entón non poden ser opostas, a non ser contraria ou relativamente; ou unha é absoluta e outra relativa, e se é así, non se opoñen. Por iso, cando algunhas cousas se dan de tal forma que poden sucederse no mesmo suxeito, se non poden estar simultaneamente nel, se son formas absolutas, son contrarias. Sen embargo, como se dirá máis abaixo, nesta contrariedade hai graos. Pero se falamos da oposición que hai entre os signos das cousas, como son os conceptos, as voces e as escrituras, entón o nome 'opostos' predícase segundo os Peripatéticos tanto dos complexos como dos incomplexos.

Pódense sinalar tres modos de complexos opostos. Pois algúns opóñense contradictoriamente, isto é, cando algunhas proposicións teñen o mesmo suxeito e o mesmo predicado, pero unha é afirmativa e outra negativa. Pero isto non abonda, senón que é preciso que unha sexa universal e a outra particular ou indefinida, ou que unha e outra sexan singulares. Por exemplo estas opóñense contradictoriamente: "Todo home é animal", "Algún home non é animal"; igualmente estoutras: "Todo home é animal", "O home non é animal", e isto porque a indefinida, cando o suxeito se toma significativamente, sempre é convertible cunha particular. E por iso a universal contradí tanto á particular como á indefinida. De igual modo contradinse estas: "Ningún home é animal" e "Algún home é animal" ou "O home é animal". E tamén estas se contradín: "Sócrates é animal", "Sócrates non é animal".

Pero algunhas proposicións opóñense contrariamente; así, unha universal afirmativa e unha universal negativa. E isto é verdadeiro cando os suxeitos se toman significativamente, e noutro caso non necesariamente. Así, estas non se opoñen contrariamente: "Todo home é termo común cun signo universal", e "Ningún home é termo común cun signo universal".

Para o terceiro modo de oposición non lle temos ningún nome posto. Pero o terceiro modo dáse cando algunhas proposicións nin son contradictorias nin son contrarias, senón que implican proposicións contradictorias, ou unha implica a contradictoria da outra; e por isto de ningún modo poden ser simultaneamente verdadeiras. Así, estas proposicións opóñense: "Ningún animal corre", "Algún home corre", e, sen embargo, non contraria nin contradictoriamente, porque non teñen o mesmo suxeito; pero opóñense, porque esta, "Algún home corre", implica a contradictoria daquela, "Ningún animal corre", porque se segue: "Algún home corre, logo algún animal corre".

Polo dito anteriormente queda claro que as proposicións subalternas e subcontrarias non se opoñen, porque poden ser simultaneamente verdadeiras.

E de incomplexos opostos póñense catro modos. Porque algúns incomplexos son contrarios, a saber, aqueles que significan o que significan positiva e afirmativamente, non negativa-

mente, isto é, nunha definición que expresa o *quid* do seu nome ningunha negación nin nada equivalente a unha negación debe poñerse, e simultaneamente con isto, que aquelas non poden verificarse do mesmo polo mesmo simultaneamente, senón sucesivamente; ou significan cousas que poden existir no mesmo non simultaneamente, aínda que non poidan verificarse do mesmo nin simultánea nin sucesivamente. Un exemplo do primeiro dáse con 'branco' e 'negro', porque estes termos non significan negativamente, e sen embargo estes termos tomados significativamente non poden verificarse do mesmo polo mesmo simultaneamente, pero poden sucesivamente. Mais, sen embargo, como se dirá máis abaixo, neste modo hai graos. Un exemplo do segundo dáse con 'brancura' e 'negrura', porque estes termos significan esas cousas, e sen embargo ditos termos non poden verificarse, nin simultánea nin sucesivamente, do mesmo polo mesmo. E neste modo, como no anterior, hai graos.

E outros incomplexos opostos son a posesión e a privación, e son aqueles dos que un significa o que significa positivamente, e o outro significa algo positivamente e, aquilo que o seu oposto o significa positivamente, el significao negativamente. Isto pódese ver claramente por unha definición que exprese o *quid* do propio nome, porque nesa definición a negación precede á posesión oposta a el. Así considéranse 'visión' e 'cegueira'; pois 'visión', o que significa, significao positivamente, porque na súa definición que expresa o *quid* do nome, non se debe poñer ningunha negación; pero 'cegueira' ou 'cego' significa algo afirmativamente e algo negativamente, porque 'cego' se define así: "Cego é aquel que non ten a visión que debería ter", onde algo se antepón á negación, e o seu significado é comportado por 'cego' afirmativamente, e algo segue á negación, e o seu significado é comportado por 'cego' negativamente. Pero se iso mesmo se di que é comportado afirmativamente por causa da partícula que segue, non me preocupa; pois para min abonda que sexa comportado negativamente. E non hai inconveniente en que o mesmo sexa comportado polo mesmo afirmativa e negativamente, como xa se dixo antes, que o mesmo pode ser significado polo mesmo en recto e en oblicuo.

E esta distinción, a saber, significar algo afirmativa e negativamente, insinúaa Anselmo en De Casu Diaboli, capítulo 11°, onde di así: "Consta porque esta voz, isto é, 'nada', en canto á súa significación, non difire en absoluto desta que digo 'non-algo'. Nada, tamén por isto máis claro que esta voz, isto é, 'non-algo', constitúe pola súa significación que toda cousa absolutamente e todo o que é algo no entendemento, debe ser afastado, e non debe ser retida ningunha cousa nin nada que exista no entendemento. Pero porque a remoción dalgunha cousa de ningunha maneira pode ser significada a non ser coa significación daquilo do que a remoción se significa, pois ninguén entende o que significa 'non-home' a non ser entendendo o que é home, é necesario que esta voz, que é 'non-algo', destruíndo aquilo que é algo, signifique algo". E segue: "Significa algo afastando e non significa colocando". E segue: "Así, pois, deste xeito, non repugna que o mal nada é, e que o nome de mal é significativo, se, destruíndo así algo, significa que non é constitutivo de ningunha cousa.

Destas palabras e doutras moitas, que alí mesmo escribe Anselmo, conclúese evidentemente que algún incomplexo significa algo afastando, destruíndo, negando, e algún incomplexo significa algo colocando e afirmando.

Disto séguese que a privación non é algo na cousa fóra da alma distinto dalgún modo de algo positivo, como a cegueira non está dende o punto de vista da realidade no ollo, como di Anselmo alí onde dixen antes: "Moitas cousas dinse segundo a forma, e que non existen segundo a realidade, como 'temer', segundo a forma da voz, se di activo, aínda que é pasivo segundo a realidade. E así tamén díselle cegueira a algo segundo a forma de falar, aínda que na realidade non existe ese algo. Pois así como dicimos de alguén que ten visión, e que hai visión nel, do mesmo modo dicimos que ten cegueira, e que hai cegueira nel, aínda que isto non é algo, senón máis ben non algo. E ter esta non é ter algo, e máis ben é carecer diso que é algo. Así, pois, a cegueira non é outra cousa que a non visión ou a ausencia de visión, alí onde debe haber visión. Pero a non-visión, ou a ausencia de visión non é máis algo onde debe haber visión que onde non debe habela. Porque a cegueira non é máis algo nun ollo, porque alí debe haber visión, que a non-visión ou a ausencia de visión nunha pedra, onde non debe haber visión".

Por esta autoridade queda claro que a cegueira non é algo, dende o punto de vista da realidade, que existe no ollo, e por conseguinte non existe en ningún sitio dende o punto de vista da realidade. E por iso aquelas cousas que están fóra da alma non se opoñen privativamente; pero os signos das cousas, dos que un significa algo afirmativamente e algo negativamente, opóñense privativamente.

E relativamente opóñense os nomes relativos, que non poden verificarse do mesmo respecto do mesmo. E isto é verdade, xa sexa que algunhas cousas fóra da alma se opoñen relativamente, ou non. E non polo feito de dicir 'nomes relativos', nego que exista unha relación fóra da alma, porque relativo pode dicirse tanto da cousa como do nome da cousa. Pois que algúns nomes son relativos aparece claro nos gramáticos, que din que nome relativo é unha especie dos nomes.

E incomplexos contradictorios son aqueles dos que un significa algo ou algunhas cousas afirmativamente, e outro significa precisamente aquilo ou aquelas cousas negativamente, non significando nada afirmativamente. Por exemplo 'home' significa todos os homes afirmativamente, e 'non-home' significa os mesmos homes negativamente, non significando nada afirmativamente dunha maneira determinada ou definida. Engado isto pola cavilación que podería facerse, dicindo que 'non-home' significa asno, porque supón por asno dicindo así: "Asno é non-home".

E hai que saber que calquera destes opostos é verdadeiramente en si mesmo un ente positivo e absoluto, e de calquera deles, tomado por si mesmo, se verifica un ente real. Por iso, se nesta, "Non-ente é ente", o suxeito supuxese por si mesmo, sería verdadeira, porque ese suxeito é verdadeiramente un ente, xa que é suxeito e parte dunha proposición. Pois ningunha proposición se compón de non-entes.

E se imprudentemente se insiste en que entón un dos opostos se predicaría do resto, hai que dicir que non hai inconveniente en que un dos opostos se predique do resto, tomado non significativamente, senón simple ou materialmente. Pois, así, as proposicións deste tipo son verdadeiras: "Non-dicción é dicción", "Non-incomplexo é incomplexo", "Non-parte é parte", e así outras moitas, así como é verdadeira esta, cando se di: "Non-voz é voz". Pois se o suxeito supón por si mesmo, é certo que aquilo é voz, porque esta voz que emito, 'non-voz', é voz.

E estas cousas sobre os opostos abonden polo momento, porque moitas cousas omitidas aquí expúxenas no comentario ó libro dos Predicamentos.

### Capítulo 37º. *A PAIXÓN*

Res a agora falar dun vocablo do que os lóxicos usan frecuentemente cando tratan da demostración, e é do vocablo 'paixón'. E hai que saber que, aínda que se pode tomar de moitos modos, como dixen sobre os Predicamentos, sen embargo, segundo o uso que o lóxico fai de 'paixón', a paixón non é unha cousa fóra da alma, inherente a aquilo do que se di paixón; senón que a paixón é un predicable mental ou vocal ou escrito, predicable por si no segundo modo do suxeito do que se di paixón. Aínda que, falando propia e estrictamente, a paixón non é se non ese predicable mental, e non vocal nin escrito, sen embargo, secundaria e impropiamente, a voz ou a escritura pode dicirse paixón daquel modo en que dicimos que nesta proposición proferida, "Todo home é risible", se predica paixón do seu suxeito.

E que a paixón non é unha cousa fóra da alma, que non é un signo predicable, está claro. Porque, segundo os filósofos, a paixón se predica por si, no segundo modo, do seu suxeito; pero só o concepto, ou a voz, ou o escrito se predica, xa que a proposición non se compón se non deses, e non de cousas de fóra da alma; así, pois, unha cousa de fóra non é paixón.

Así mesmo, as paixóns son propias do ente; pero non serían inherentes a aquilo común, está claro; logo, etc.

Así mesmo, segundo os filósofos, toda paixón é paixón dalgún universal; pero ningunha cousa fóra da alma é inherente primeiramente a algún universal; logo, etc.

Así mesmo, de Deus predícanse paixóns propias de El; pero a Deus non son inherentes ningunhas cousas distintas; logo a paixón non é esa cousa inherente ó seu suxeito.

Así, pois, hai que dicir que a paixón non é se non un predicable no segundo modo de dicir por si mesmo do seu suxeito; e por iso toda paixón pode ser parte dunha proposición, e por conseguinte non é tal cousa fóra da alma. Disto séguese que non é imposible que o suxeito exista na natureza das cousas sen a súa paixón, nin é imposible que a paixón exista na natureza das cousas sen o seu suxeito. E por iso, respecto ó que din os autores, que o suxeito non pode existir sen a súa paixón, hai que dicir que non pretenden dicir outra cousa senón que a paixón non pode verdadeiramente ser afastada do seu suxeito por unha proposición negativa, máxime, se a 'existencia real' se predica daquel suxeito. Por iso esta proposición é imposible: "Deus non é creativo", e sen embargo Deus pode existir e existiu, cando o predicado non existía na natureza das cousas.

Tamén hai que saber que sempre a paixón supón por aquilo mesmo polo que supón o suxeito, aínda que signifique dalgún modo algo distinto daquilo, isto é, en recto ou en oblicuo, ben afirmativa ou negativamente. Por iso unhas paixóns chámanse positivas e outras negativas.

Do dito pódese ver claramente como 'un' é unha paixón do ente, e realmente distínguese daquel ente do que é a paixón, isto é daquel común, e sen embargo significa o mesmo que significa aquel común; pero doutro modo, como queda claro pola definición que expresa o *quid* do nome. Por iso xeralmente é verdade que o suxeito e a súa paixón non son o mesmo realmente, aínda que supoñan polo mesmo, e aínda que a predicación dun respecto do outro sexa necesaria.

### Capítulo 38°. *O ENTE*

Falado xa dalgúns termos de segunda intención e dalgúns de segunda imposición, hai que tratar dos termos de primeira intención, entre os que se poñen os predicamentos. Sen embargo, primeiro hai que falar dalgúns comúns a todos, xa sexan cousas, que non son signos, xa sexan signos, como son 'ente' e 'un'.

E acerca de 'ente' hai que saber en primeiro lugar que 'ente' pode tomarse nun dobre senso. Dun modo tómase o nome 'ente' en canto que lle corresponde un concepto común a todas as cousas, predicable de todas as cousas no esencial, do modo como o trascendente se pode predicar no esencial.

Pois que todas as cousas teñen un concepto común, predicable de todas as cousas, pódese demostrar así: Porque se non hai tal concepto común, entón diversas cousas teñen diversos conceptos comúns, que son A e B. Pero afirmo que algún concepto é máis común que A e que B, predicable de calquera, enténdase C. Por exemplo, así como poden formarse estas tres proposicións vocais: "C é B", "C é A", "C é algo", do mesmo modo pódense formar estas tres proposicións na mente, das que dúas son dubidosas e a terceira é certa. Pois é posible que alguén dubide destas dúas: "C é B", "C é A", e sen embargo dea por certa esta: "C é algo". Dito isto, argúo así: Dúas destas proposicións son dubidosas e unha é certa, e as tres teñen o mesmo suxeito, logo teñen distintos predicados; porque se non, unha mesma proposición sería certa e dubidosa, polo tanto dúas son aquí dubidosas. Se teñen distintos predicados, entón hai un predicado nesta, "C é algo", que non é predicado en ningunha destas: "C é B", "C é A"; entón aquel predicado é distinto destes. Pero está claro que aquel predicado non é menos común nin convertible con ningún destes, logo é máis común que algún destes. Isto é o propósito, é dicir, que algún concepto da mente distinto destes inferiores é común a calquera ente. Isto debe ser concedido. Pois de todo ente ou dun pronome que sinala calquera ente pode predicarse verdadeiramente un mesmo concepto da mente, así como unha mesma voz se pode predicar verdadeiramente de calquera.

Sen obxectar que efectivamente existe un concepto común a todo ente, sen embargo o nome 'ente' é equívoco, porque non se predica de todos os posibles suxeitos, cando se toman significativamente, segundo un concepto, senón que diversos conceptos lles corresponden, como dixen sobre Porfirio.

Ademais hai que saber que segundo o Filósofo, no libro 5° da Metafísica: "Ente dise efectivamente disto por accidente, e daquilo por si mesmo". Esta distinción non debe ser entendida

no senso en que algún ente existe por si mesmo, e outro por accidente; pero mostra alí un modo distinto de predicarse un do resto mediante o verbo 'é'. Isto está bastante claro nos exemplos do Filósofo. Porque di que dicimos: "Músico por accidente é xusto", e igualmente "Músico por accidente é home", e "Músico dicimos que edifica por accidente". Disto dedúcese que non fala máis que dun modo distinto de predicarse algo de algo; porque algo se di de algo por si mesmo, e algo se di de algo por accidente. Pois que algunha cousa non é ente por si, e outra por accidente, está claro, porque non existe ningunha cousa que non sexa substancia ou accidente; pero tanto a substancia como o accidente é ente por si, logo, etc. Sen embargo isto non é óbice para que algo se predique de algo por si, e algo por accidente.

Igualmente divídese 'ente' en ente en potencia e ente en acto. Isto non debe ser entendido no senso en que algo, que non existe na natureza das cousas, pero que pode existir, é verdadeiramente un ente, e que outro algo, que existe na natureza das cousas, é tamén un ente. Pero Aristóteles, ó dividir 'ente' en potencia e en acto, no libro 5° da Metafísica, entende que o nome 'ente' se predica de algo mediante o verbo 'é' nunha proposición meramente de existencia, non equivalente a unha proposición de posibilidade, dicindo así: "Sócrates é un ente", "A brancura é un ente"; pero dalgunha cousa non se predica agás nunha proposición de posibilidade ou equivalente a unha proposición de posibilidade, dicindo así: "O Anticristo pode ser un ente", ou "O Anticristo é un ente en potencia", etc. Por iso o que pretende alí é que 'ente' se pode dicir como posibilidade e como acto, como sabio e tranquilo, e sen embargo nada é sabio ou tranquilo, a non ser que sexa actualmente sabio e tranquilo.

E doutras divisións do 'ente' informarase noutro sitio. Abonde isto de momento en aras da brevidade.

### Capítulo 39°. *O UN*

'Un' é, pois, unha paixón do ente, porque se pode predicar acerca do ente por si mesmo no segundo modo, e por isto, porque significa algo que non se significa do mesmo modo por 'ente', aínda que do outro modo si se significa por 'ente'. Pois 'ente', calquera cousa que signifique, significa positiva e afirmativamente; pero un significa calquera cousa significada polo ente, tanto positiva e afirmativamente, como negativa e remotamente. Isto ven aclarado pola definición que expresa o *quid* do propio nome.

Sen embargo, 'un' dise con varios sensos, porque, segundo o Filósofo, no libro 5° da Metafísica, 'un' dise nun senso segundo accidente, e noutro segundo si mesmo. Isto hai que entendelo así: que este nome 'un' se predica de algo por si mesmo, entón a proposición existe por si mesma; que se predica de algo por accidente, entón a proposición existe por accidente. Por exemplo esta é por accidente: "Corisco e músico son un", do mesmo modo esta é por accidente: "Xusto e músico son un". Sen embargo, tamén ocorre que son verdadeiras algunhas como: "Xusto e músico por si mesmos son un", e "Corisco e músico son por si mesmos un". E se se atopan noutros autores proposicións como: "Músico e branco son un por accidente", "Músico por accidente é un xunto con Corisco", deben aclarar que por esas se entenden estou-

tras: "Esta é por accidente: Músico e branco son un". "Esta é por accidente: Músico e Corisco son un". Pero de que maneira estas proposicións se distinguen e non son equivalentes, mostrarase máis adiante.

Un, segundo si mesmo, dise daquilo acerca do que, ou dos que, se di un, non por accidente, senón por si mesmo. E aínda que o Filósofo, no libro 5º da Metafísica, poña moitos modos de un por si mesmo, por agora é suficiente poñer tres modos de un, dos que os lóxicos usan frecuentemente.

Por iso, dalgunhas cousas dise un en número, isto é, dalgúns termos que se poñen polo mesmo, verifícase o predicable 'un en número', dicindo así: "Aquel home e Sócrates son un en número", "Marco e Tulio son un en número". E por iso, o que di Aristóteles, no libro 5º da Metafísica, que "un en número son aquelas cousas das que a materia é unha", debe entenderse que se din un en número cando non son distintas, nin segundo a materia nin segundo a forma.

Pero dalgunhas cousas dise un en especie, sen dúbida daquelas que teñen a mesma especie, de tal forma que sempre, as cousas que son un en especie, son claramente moitas ou un en número, segundo di Aristóteles no libro 1º dos Tópicos: "Son o mesmo en especie aquelas cousas que, aínda sendo moitas", por conseguinte, enténdase, se non son un en número, "están comprendidas na mesma especie".

Pero en xénero son un aquelas cousas que están comprendidas no mesmo xénero, de forma que, as cousas que son un en xénero, son claramente moitas en especie e en número; ou son un en especie, segundo di Aristóteles: "As que o son en especie, son un en número; mais as que o son en especie, non todas o son en número; pero en xénero todas son un, incluso tamén as que o son en especie; pero as que o son en xénero, non todas o son en especie".

Destas verbas séguese que nada é un en especie, a non ser que sexa un en número ou máis en número. E por iso é imposible que haxa algunha natureza que sexa unha en especie e non sexa unha en número nin moitas cousas en número. De forma semellante é imposible que algunha natureza sexa unha en xénero, a non ser que ela sexa unha en especie ou máis en especie. E por iso hai que dicir que moitos individuos son un en especie, e que un individuo é un en especie con outro individuo. De forma semellante, moitos individuos de diversas especies son un en xénero, e un individuo de unha especie é un en xénero con outro individuo doutra especie; por exemplo, Sócrates e este asno son un en xénero, isto é, que de Sócrates e deste asno comezouse a predicar un único xénero. De forma semellante, Sócrates e Platón son un en especie, isto é, Sócrates e Platón están comprendidos nunha única especie, ou Sócrates e Platón son unhas cousas das que se pode abstraer unha especie común a elas.

E se se dixese que entón non serían un na realidade, hai que dicir que son un na realidade considerando 'un' segundo o que se di daquelas cousas que son un en especie; porque Sócrates e Platón son realmente aquelas cousas das que se pode abstraer unha soa especie. E Así débese chegar á conclusión de que existe algunha unidade menor que a unidade numeral; pero os mesmos individuos son un realmente, tomando 'un' naquel senso, e do mesmo modo que nada imaxinable distinto dun individuo ou de individuos é un, tomando 'un' naquel senso.

### Capítulo 40º. *O PREDICAMENTO*

Despois do dito ata agora quedan por ver os inferiores ó 'ente', que supoñen dez predicamentos. Pero é preciso ter en conta que o nome 'predicamento' é un nome de segunda intención, como o nome xénero, aínda que aqueles dos que se predica sexan incomplexos de primeira intención.

Mais, sen embargo, 'predicamento' tómase nun dobre senso. Dun xeito tómase por toda a orde dalgúns ordenados segundo o superior e o inferior; doutro xeito tómase polo primeiro e máis común naquela orde. E tomando deste segundo xeito 'predicamento', calquera predicamento é un incomplexo de primeira intención, e isto, porque significa cousas que non son signos. Pero tomando 'predicamento' do primeiro xeito, pódese dicir que, en calquera momento, nunha determinada orde hai incomplexos de primeira intención e algúns son incomplexos de segunda intención. Ou pódese dicir que uns son de primeira intención e outros de segunda intención. Así como segundo a opinión que di que a intención ou concepto é unha cualidade subxectiva que existe na mente, no predicamento de cualidade ou de relación hai este común 'xénero'; pois todo xénero é cualidade segundo aquela opinión. E este común xénero é a segunda intención ou o nome de segunda intención, pero o común 'cor' é primeira intención. E outro tanto pódese dicir de moitos outros.

E se dixeses que a primeira intención non é superior a segunda intención.

De forma semellante, que a primeira intención non se predica da segunda intención, nin viceversa.

De forma semellante, que un ente de razón non pode estar nun predicamento real, pero a segunda intención é un ente de razón; logo non está nun predicamento real.

En canto ó primeiro, hai que ter en conta que a primeira intención é superior á segunda intención, como 'ente' é a primeira intención, e sen embargo é superior á segunda intención; pois toda segunda intención é ente, e non viceversa.

En canto ó segundo, hai que dicir que, aínda que a primeira intención non se predicase da segunda intención, se unha e outra intención supuxesen por si mesmas -pois entón sería conveniente aceptar que a segunda intención era a primeira intención, o que é falso-, sen embargo a primeira intención pode predicarse da segunda intención, non por si mesma, senón pola segunda intención. De aí que esta, "O xénero da substancia é a cualidade", é verdadeira; sen embargo non se verifica o predicamento 'cualidade' por si mesmo, senón pola segunda intención, que é o xénero. Do mesmo modo, na seguinte proposición proferida, "O nome é cualidade", predícase o nome da primeira imposición do nome da segunda imposición, non por si mesmo, senón polo nome da segunda imposición; e sen embargo, ningún nome da segunda imposición é nome da primeira imposición.

En canto ó terceiro, hai que dicir que o termo 'estar en predicamento' se toma nun dobre senso. Dun xeito, por aquilo que está así en predicamento, que se predica dun pronome demostrativo seu o primeiro daquel predicamento tomado significativamente. E tomando así 'estar en predicamento', nada hai no xénero da substancia agás a substancia particular, porque nada hai na substancia agás a substancia particular. E tomando así 'estar en predicamento', todos os univer-

sais, incluso os que sucintamente comportan substancias, están en predicamento de cualidade; porque calquera universal é cualidade.

Doutro modo tómase 'estar en predicamento' por aquilo do que, tomado significativamente, se predica o primeiro daquel predicamento tomado significativamente. E así algúns universais están no xénero da substancia, porque dalgúns universais tomados significativamente se predica 'substancia', cando se toma significativamente dicindo así: "Todo home é substancia", "Todo animal é substancia", "Toda pedra é substancia", etc.; e algúns universais están así no predicamento de cualidade, etc. E por iso aquela proposición aceptada, "Un ente de razón non pode estar nun predicamento real", é falsa, ben se tome 'estar en predicamento' dun modo ou doutro.

Mais, sen embargo, hai que ter en conta que, segundo a opinión que di que a intención, concepto ou paixón da alma é cualidade da mente, non se chama algo ente de razón, porque non sexa cousa verdadeira que exista na natureza, senón que se chama ente de razón, porque non existe agás na razón, da que a mente usa en vez doutra cousa ou por causa doutra cousa. E así todas as proposicións e secuencias e termos mentais son entes de razón, e sen embargo son cousas que realmente existen na natureza, e entes máis perfectos e reais que calquera cualidades corporais. E por iso, cando o Comentador e o Filósofo dividen 'ente', primeiro en ente real e ente de razón, ou ente na alma e ente fóra da alma, e despois, o ente real en dez predicamentos, non é unha división por oposicións sinxelas do modo en que 'animal' se divide en animal racional e irracional, senón máis ben é unha división dunha voz en significacións, do mesmo modo en que Aristóteles, no libro 1° dos Primeiros Analíticos, divide continxente en continxente necesario, para calquera dos dous, e un posible común. E por iso, así como un deses tres membros se predica doutro -pois esta é verdadeira: "continxente necesario é posible", de modo semellante estoutra, "Un continxente para calquera dos dous é posible", do mesmo modo, a pesar daquela división de ente, esta é verdadeira: "Un ente de razón é un ente real", tomando 'ente real' por aquilo que é verdadeira cualidade existente na natureza. Sen embargo se se toma 'ente real ou fóra da alma' precisamente por aquilo que non está na alma, entón a división de ente en dez predicamentos non é unha división por si mesma común ós seus inferiores, senón que é semellante e equivalente a esta división: Ente real fóra da alma comporta unha cousa por este predicamento e outra por aquel, e o mesmo pódese dicir de cada un; ou a estoutra: Todo ente real fóra da alma ou está en tal predicamento ou en tal outro. Xuntamente con isto, sen embargo, ocorre que tamén naqueles predicamentos hai moitas cousas que non son entes fóra da alma.

## Capítulo 41°. *DISTINCIÓN DOS PREDICAMENTOS*

Con estas premisas é preciso tratar do número de predicamentos. Fálase, en efecto, por parte de todos os autores de dez predicamentos; pero no modo de falar, segundo a min me parece, moitos modernos discrepan dos antigos. Pois moitos din que en todo predicamento hai moitas cousas ordenadas segundo o superior e o inferior, de tal xeito que o superior por si mesmo no primeiro modo, e en recto, se predica de calquera inferior cunha predicación como esta: "Todo A é B". De aí que, para acadar tal predicación con adverbios, forman nomes abstractos como de '*quando*', que é adverbio, forman o abstracto '*quandalitas*', e de '*ubi*', o nome '*ubitas*', etc.,

Pero os antigos, segundo me parece, non puxeron tal orde en calquera predicamento. E por iso, deste nome 'predicamento', e o mesmo de nomes tales como 'xénero', 'especie', e doutros semellantes, usaban máis amplamente do que o fan moitos modernos. De aí que, cando dixeron sempre que un superior se predicaba dun inferior e que calquera predicamento tiña baixo si mesmo especies, extendían 'predicarse' ós verbos, da maneira en que dicimos que 'pasea' se predica de 'home' nesta frase: "O home pasea", e do mesmo modo, "Ese cálzase", "Aquel ármase". Extendían tamén predicación á predicación dos adverbios e das preposicións cos seus casos, tal como exercemos nestas proposicións: "Ese é hoxe", "Ese foi onte", "Ese é na casa", "Ese é na cidade". E así, en calquera predicamento se atopa algunha destas predicacións. Non é conveniente, sen embargo, que aí estea sempre a predicación propia do recto acerca do recto. E por iso non toda orde do superior e do inferior existe segundo a predicación, tomando predicación nun senso estricto, senón que algún existe en secuencia e en predicación, tomando 'predicación' en senso amplo.

E porque a intención dos antigos me parece bastante razoable, é por iso que, segundo a mesma, mostrarei primeiramente que esta foi a súa intención.

Isto pódese probar primeiramente por Aristóteles, que enumera os predicamentos, cando así os expón: "Cada un dos que se din sen ningunha conexión, ou significa substancia, ou cualidade, ou cantidade, ou relación, ou onde, ou cando, ou situación, ou posesión, ou acción, ou paixón". E despois exemplificando, di: "Onde, como no lugar; cando, como onte; estar situado, como senta ou xace; estar, como calzado, armado; facer, como cortar, queimar; sufrir, como ser cortado, ser queimado". Isto mesmo xa está claro no capítulo de Facer e Sufrir.

Igualmente Damasceno, na súa Lóxica, capítulo 32°, di: "É preciso saber que son dez todos os predicamentos, isto é, xéneros xeneralísimos, baixo os que vén referida toda voz dita dunha forma simple. Así, pois, son estes: substancia, como pedra; cantidade, como dous, tres; relación, como pai, fillo; cualidade, como branco, negro; onde, como en Tiro, en Damasco, pois isto é demostrativo de lugar; cando, como onte, mañá, pois isto é demostrativo de tempo; posesión, como poñerse un vestido; situación, como estar de pé, estar sentado; acción, como queimar; paixón, como ser queimado.

E estes dous autores, un santo e outro filósofo, son suficientes para probaren que por predicamentos non entenden máis que algúns incomplexos que conteñen baixo si diversas voces ou intencións da alma, das que, sen embargo, non se predican con predicación propia en recto.

Para evidenciar isto é preciso ter en conta que, segundo a intención dos antigos, os que existen nos predicamentos non son se non algúns incomplexos, dos que a afirmación e a negación, é dicir, as proposicións afirmativas e negativas, son aptas para constituírse. Por iso di Aristóteles onde dixen antes: "Pois cada un daqueles que quedan ditos, certamente que eles mesmos non se din nunca en ningunha afirmación segundo si mesmos, pero a afirmación faise pola unión deles entre si".

E de forma semellante di Damasceno, tal como se dixo, que baixo os dez predicamentos "vén referida toda voz dita dunha forma simple", isto é, toda voz categórica, que non é afirmación nin negación. E así consta que é da intención deles que as cousas que están nos predicamentos son incomplexos, dende os que poden formarse as proposicións. E isto é tan verdadeiro sobre

os incomplexos mentais como sobre os vocais; aínda que os mentais son os principais, como xa se dixo antes.

Pero tómase a distinción destes predicamentos, como apuntou o Comentador no libro 7º da Metafísica, da distinción das preguntas acerca da substancia, ou acerca do individuo da substancia. De aí que, segundo isto, a diversas cuestións feitas sobre a substancia respóndese a través de diversos incomplexos, e segundo isto colócanse cousas diversas en predicamentos diversos. De aí que todos os incomplexos polos que se responde convenientemente á cuestión feita por un 'que é' sobre algún individuo de substancia, están no predicamento de substancia, do mesmo modo que están todos estes: 'home', 'animal', 'pedra', 'corpo', 'terra', 'fogo', 'sol', 'lúa', etc. E aqueles polos que se responde á cuestión feita por un 'cal' sobre a substancia, están no xénero da cualidade, do mesmo modo que están estes: 'branco', 'quente', 'sabio', 'cadrado', 'longo', 'ancho', etc. E aqueles polos que se responde á cuestión feita por un 'canto' sobre a substancia ou substancias demostradas, entran no xénero da cantidade, do mesmo modo que están estas: 'de dous cóbados', 'de tres cóbados', etc. E aqueles polos que se responde á cuestión feita por un 'de que' ou semellante, quizais porque aí nos falta un interrogativo xeral, están no xénero da relación. E aqueles, polos que se responde convenientemente á cuestión feita por un 'onde', están no xénero onde; e porque nunca á cuestión feita por un 'onde' se responde convenientemente a non ser por un adverbio ou por unha preposición co seu caso, do mesmo modo que se se pregunta: "¿Onde está Sócrates?", se responde convenientemente: "Aquí ou aí, ou ben en Tiro ou en Damasco, ou ben no mar ou na terra", por iso estes incomplexos, por canto non son afirmacións nin negacións, dinse no xénero onde. De forma semellante, á cuestión feita sobre a substancia por un 'cando', nunca se responde a non ser por adverbios ou por preposicións cos seus casos, do mesmo modo que se se pregunta: "¿Cando estivo Sócrates?", se responde convenientemente: "Onte ou tal día", por iso precisamente eses están no xénero cando. De forma semellante, á cuestión feita por esta totalidade, "¿Que fai Sócrates?", se responde convenientemente con verbos, como que atiza o lume, ou pasea. Por iso están no xénero da acción. E así proporcionalmente ocorre con outros, anque quizais por escasez de nomes algunha vez nos falten interrogativos propios e xerais para os predicamentos.

Disto séguese que concretos como 'branco', 'negro', 'quente', 'amargo' están máis directamente no xénero da cualidade que os seus abstractos. Por iso o Filósofo, exemplificando nos Predicamentos sobre as cousas que están no predicamento de cualidade, di: "Cualidade como branco". Mais, sen embargo, tomando o predicamento de cualidade por algo que universalmente se aparta da substancia, entón tales concretos non están no xénero da cualidade, mais si os abstractos. E así o comprendín por fin, cando dixen que tales abstractos estaban no xénero por si mesmos e os concretos por reducción. Pero nestas cousas a dificultade é máis de palabra que real; por iso de momento paso por alto. É suficiente saber que todo incomplexo, polo que se pode responder a algunha cuestión feita sobre a substancia, está nalgún predicamento, xa sexa ese un adverbio, ou un verbo, ou un nome, ou unha preposición co seu caso. Pero outros incomplexos non están en ningún predicamento. Por isto, as conxuncións e sincategoremas non se poñen en ningún predicamento. Pois por tales como 'se', 'e', 'todo', 'ningún' non se responde a ningunha cuestión sobre un individuo de substancia. Mais, se por algúns semellantes se pode responder dalgún modo a unha cuestión determinada, aínda que non a todas, eses poden ser reducidos a algún predicamento.

### Capítulo 42º. *A SUBSTANCIA*

Aclaradas algunhas cuestións xerais acerca dos predicamentos, aínda que se poderían dicir moitas outras cousas, é preciso falar en especial de cada un, e primeiramente da substancia.

Acerca desta, primeiramente hai que considerar que 'substancia' enténdese en moitos sensos. Dunha forma, substancia dise de calquera cousa distinta doutras, como as que frecuentemente se atopan nos autores: "substancia de brancura", "substancia de cor", etc.

Doutra forma dise substancia máis estrictamente de toda cousa que non é un accidente en realidade inherente a outro. E así 'substancia' dise tanto acerca da materia, como da forma, como tamén da conxunción de ambas as dúas.

Doutra forma dise 'substancia' moi estrictamente daquilo que nin é accidente inherente a outro, nin é parte de algo esencial, aínda que poida estar en composición con algún accidente. E desta forma, 'substancia' supón un xénero xeneralísimo. E segundo Aristóteles divídese en substancias primeiras e segundas.

Pero non hai que entender que esa sexa unha división de algo común predicable por si das súas partes; ou dos pronomes que sinalan aquelas partes. Pois sinalando calquera substancia segunda, esta proposición é falsa: "Esta é substancia". Polo que esta é verdadeira: "Ningunha substancia segunda é substancia", o que pode estar claro polo dito noutros sitios. Pois xa quedou probado antes que ningún universal é substancia; pero toda substancia segunda é universal, xa que é xénero ou especie segundo Aristóteles; e así ningunha substancia segunda é substancia.

Do mesmo modo, segundo a doutrina de Aristóteles, calquera cousa que é negada universalmente por todas as cousas contidas inmediatamente baixo algo común, é negada universalmente por ese común; pero a 'substancia segunda' é negada por todas as cousas contidas inmediatamente baixo a substancia; así, pois, é negada universalmente pola substancia. Así, pois, esta proposición é verdadeira: "Ningunha substancia é substancia segunda", e, por conseguinte, ningunha substancia segunda é substancia. O argumento está claro. Pois esta é verdadeira: "Ningunha substancia corpórea é segunda substancia", e de forma semellante, estoutra: "Ningunha substancia incorpórea é substancia segunda". Que a primeira sexa verdadeira, e por conseguinte a segunda pola mesma razón, vén aclarado pola mesma regra; pois esta é verdadeira: "Ningún corpo animado é substancia segunda", e de forma semellante, estoutra: "Ningún corpo inanimado é substancia segunda". E que a primeira destas sexa verdadeira, e pola mesma razón a segunda, pódese probar pola mesma regra; pois esta é verdadeira: "Ningún corpo inanimado sensible é substancia segunda", e pola mesma razón aqueloutra: "Ningún corpo animado insensible é substancia segunda". E que a primeira destas é verdadeira, e pola mesma razón a segunda, tamén se pode probar pola mesma regra; pois esta é verdadeira: "Ningún corpo animado sensible racional é substancia segunda", e pola mesma razón estoutra: "Ningún corpo animado sensible irracional é substancia segunda". E que a primeira destas é verdadeira, está claro; pois a súa convertible é verdadeira: "Ningún home é substancia segunda", que evidentemente deixa claro por isto que calquera delas é verdadeira. Queda pois, segundo a doutrina de Aristóteles, que esta é claramente verdadeira: "Ningunha substancia é substancia segunda". E por iso, sinalando calquera substancia segunda inferior a un xeneralísimo, esta é claramente falsa: "Esta é substancia".

E por iso hai que dicir que esa división non é máis que unha división dun nome común en nomes menos comúns, xa que é equivalente a estoutra división: dos nomes que importan ou significan substancias fóra da alma, algúns son nomes propios dunha substancia, e eses nomes son chamados aquí substancias primeiras, pero algúns nomes son comúns a moitas substancias, e eses nomes son chamados substancias segundas. Estes nomes despois divídense, porque algúns son xéneros e algúns son especies; sen embargo todos eles son certamente cualidades. E así todos eses nomes comúns, que son chamados substancias segundas, están no predicamento de cualidade, tomando 'estar en predicamento' por aquilo que do pronome que o representa se predica 'cualidade'. Pois todos eles están no predicamento de substancia, tomando 'estar en predicamento' por aquilo do que, tomado significativamente, se predica 'substancia'. De aí que na proposición "O home é animal", ou "O home é substancia", 'home' non estea posto por si mesmo, senón polo seu significado. Pois se se puxese por si mesmo, esta seria falsa: "O home é substancia", e esta verdadeira: "O home é cualidade". Do mesmo modo, se a voz 'home' se pon por si mesmo, esta é falsa: "O home é substancia", e esta verdadeira: "O home é voz e cualidade". E así, as substancias segundas non son se non algúns nomes e cualidades que significan precisamente substancias. E por isto, e non por outra cousa, dise que están no predicamento de substancia.

E que isto está conforme cos ditos dos autores, está claro. Pois o Filósofo di nos Predicamentos que "toda substancia parece significar un algo; e con respecto ás substancias primeiras é indubidable e verdadeiro que significan un algo". Disto dedúcese que Aristóteles quere dicir que a substancia primeira significa un algo; pero a substancia particular que existe fóra da alma non significa un algo, senón que ela mesma se significa; así, pois, á substancia primeira dálle aquí Aristóteles o nome de substancia particular que existe fóra da alma. E pola mesma razón, e con moito máis motivo, debe chamar substancias segundas ós propios nomes.

Así mesmo, Boecio pretende en diversas pasaxes sobre os predicamentos, que o Filósofo naquel libro trata sobre as voces, e así por conseguinte chama substancias primeiras e segundas ás propias voces.

De forma semellante, Aristóteles di que as substancias primeiras e segundas están no predicamento de substancia, e alí mesmo expón que aquelas cousas que están en predicamento son incomplexos, dos que se compoñen as proposicións; pero as proposicións non se compoñen de substancias que existen fóra da alma; entón, etc.

Igualmente, Damasceno pon que as voces están baixo o predicamento de substancia.

Non é pois disonante cos ditos dos antigos dicir que Aristóteles chama substancias segundas ós nomes comúns das substancias. Tampouco se opón a eles aquilo que di Aristóteles, que "as especies son máis substancias que os xéneros". Porque, por tales proposicións, non pretende outra cousa que responder máis convenientemente á cuestión feita por un 'que é' sobre a substancia sinalada pola especie que polo xénero. E por iso a proposición "A especie é máis substancia que o xénero" é falsa polo valor da expresión, pero é verdaderia segundo a idea que dela tivo o Filósofo.

Así, pois, brevemente hai que dicir que tal división é unha división en nomes, dos que algúns son propios, e algúns comúns. Os nomes propios chámanse substancias primeiras, os nomes comúns chámanse substancias segundas.

Mais, sen embargo, é preciso ter en conta que o Filósofo, nos Predicamentos, usa equivocamente do termo 'substancia primeira'. Pois algunhas veces úsao polos propios nomes das substancias que existen fóra da alma, como alí onde di: "As substancias primeiras significan un algo"; outras veces polas mesmas substancias que existen fóra da alma, como alí: "Substancia é aquela que propia e principalmente ...", etc. Por isto, cando o Filósofo di que "todas as outras cousas ou ben se din de substancias principais, ou ben están nos mesmos suxeitos", chama aí suxeitos non, por certo, ás cousas que en realidade están debaixo doutras, senón ós suxeitos das proposicións. De aí que, como di Damasceno no capítulo 9° da súa Lóxica, "Suxeito tómase nun dobre senso, é dicir, segundo a súa existencia, e así unha substancia singular que existe fóra da alma é suxeito de accidentes, ou segundo a predicación, e así o particular é suxeito para algo máis universal". E neste segundo modo toma o Filósofo os suxeitos, cando di que as substancias segundas se din do suxeito. E así as substancias primeiras non son suxeitos que realmente están baixo as substancias segundas, pero son suxeitos por predicación.

Isto deixa claro que o Filósofo, de cando en vez, chama substancias primeiras ós nomes e ós signos das substancias que existen fóra da alma. Pois di que as substancias segundas se din das substancias primeiras tanto como dos suxeitos, o que non pode ser máis que por predicación. Logo a substancia primeira na predicación é suxeito, e a substancia segunda é predicado; pero ningunha proposición se compón de substancias fóra da alma; logo aquela primeira substancia, que é suxeito de proposición respecto da substancia segunda, non é substancia que existe fóra da alma. Por isto, cando di Aristóteles que, destruídas as primeiras substancias, é imposible manter algo doutras, non fala dunha destrucción real e dunha consistencia real, senón que fala dunha destrucción por proposición negativa neste senso: Cando 'existencia' (*'esse existere'*) non se predica de algo contido en algo común, entón 'existencia' realmente négase daquilo común e das propiedades e accidentes propios daquilo común, non afirmando outra cousa, a non ser que tales secuencias son boas: "Ese home non existe, aquel home non existe, e así de cada un, logo ningún home existe, logo nada risible existe, logo nada gramático existe, logo ningunha gramática existe, logo ningunha lóxica existe". Pois se pensase nunha destrucción real, diría mentira: pois aínda que ningunha pedra existise, o xénero pedra podería quedar. E aínda podería alguén formar esta proposición: "Ningún home é pedra", e esta: "Ningunha pedra é asno", o que non podería facer, se non existisen as partes da proposición, e por conseguinte o xénero pedra existiría; sen embargo entón non se predicaría afirmativamente de nada nunha proposición unicamente da existencia e unicamente do presente.

### Capítulo 43°. *AS PROPIEDADES DA SUBSTANCIA*

Visto o que aparece na liña predicamental da substancia, é preciso ver algunhas propiedades da substancia. Mais Aristóteles pon entre os predicamentos unha propiedade da substancia, da que di ser común a toda substancia, é dicir, tanto á primeira como á segunda, isto é, que a substancia non está en ningún suxeito. Se se entende da substancia existente fóra da alma, está clara; pois ningunha desas existe nun suxeito. Pero se se entende de substancias primeiras e segundas, que son nomes de substancias existentes fóra da alma, así pola proposición "A substancia non está no suxeito" debe entenderse estoutra proposición, que é función marcada: "De ningún nome pro-

pio da substancia ou común tomado significativamente se predica 'estar en suxeito', pero afástase de calquera semellante tomado significativamente 'estar en suxeito'. Por iso calquera proposición como esta é verdadeira: "Home non está en suxeito", "Animal non está en suxeito", "Sócrates non está en suxeito", etc. Sen embargo, se tales termos supoñen por si mesmos e non polos seus significados, sen dúbida pódese dicir que están en suxeitos, así como sen dúbida se di que son partes de proposicións, e por conseguinte, ou son conceptos mentais, ou voces, ou escritos.

Pero en contra disto parece estar Aristóteles. Pois respecto das substancias segundas admite que se din do suxeito, pero di que estas non están no suxeito; mais, tomando uniformemente 'substancias segundas', non lles corresponde máis unha cousa que outra.

Hai que dicir que o Filósofo non o acepta uniformemente; nin isto é necesario, pero moitas veces é útil por brevidade tomar o mesmo termo de forma distinta. De aí que por tal proposición non se entende ningunha outra cousa, a non ser que os nomes comúns das substancias se predican dos suxeitos. E sen embargo, dos mesmos que supoñen do mesmo modo que supoñen naquelas funcións habituais, non se verifica 'estar en suxeito'. Por iso esta proposición é verdadeira: "Sócrates é animal", e de 'animal', que supón do mesmo modo que supón nestoutra, "Sócrates é animal", non se verifica estar en suxeito. Porque, se así supón 'animal', esta é falsa: "Animal está en suxeito".

Outra propiedade da substancia dise que é que a todas as substancias segundas lles convén ser predicadas univocamente; sen embargo, non convén só ás substancias segundas, senón tamén a outras cousas, aínda que esta propiedade non conveña ás substancias primeiras.

Hai que ter en conta que nada se predica univocamente, falando con propiedade, agás algo que é común a moitas cousas, isto é, agás aquilo que significa moitas cousas ou que é apto para significar moitas cousas. E por iso, porque as substancias primeiras son propias e non significantes de moitas cousas, por iso non se predican univocamente. Pero as substancias segundas significan moitas cousas. En efecto, o nome 'home' non significa primeiramente unha natureza común a todos os homes, como moitos equivocadamente se imaxinan, senón que significa primeiramente todos os homes particulares, como quedou aclarado antes pola opinión de Damasceno. Pois el, que foi o primeiro en fixar a voz 'home', pensando nalgún home particular, fixou esta voz para significar aquel home e calquera substancia tal como é ese home. Por iso non foi preciso que el pensara nunha natureza común, xa que non existe ningunha natureza común semellante. Sen embargo non é equívoca a voz 'home', aínda que signifique moitas cousas indistintamente, porque é un signo subordinado a un só concepto, e non a moitos, significando aqueles moitos homes indistintamente.

Como terceira propiedade da substancia sinálase en efecto que a substancia primeira significa algo concreto, e a substancia segunda significa algo cualitativo. E por esta propiedade maniféstase claramente que, xa que significar ou ben algo concreto ou ben algo cualitativo non corresponde a substancias que existen fóra da alma, senón só a signos de tales substancias, as substancias primeiras e segundas se chaman signos propios e comúns de substancias que existen fóra da alma, e isto debe ser aceptado.

Hai que advertir sen embargo que significar algo concreto non é outra cousa que significar unha cousa e non moitas; pero significar algo cualitativo é ser apto para significar moitas cousas. E por iso, cando di Aristóteles que as substancias segundas significan algo cualitativo, non quere dicir que as substancias segundas significan algunha cualidade ou algo real que lle chega ó individuo; pois isto é claramente falso, como pode deducirse do antedito; senón que quere dicir que significan moitas cousas e non unha soa, o que evidentemente se comproba polos seus escritos nos Predicamentos, como queda claro na exposición que fixen sobre o mesmo libro.

A cuarta propiedade da substancia é que nada é contrario á substancia. Con respecto a esta hai que saber que 'contrariedade' se toma nun dobre senso. Por un lado, por unha certa propiedade dos termos, do modo en que dicimos que branco e negro son contrarios, porque é imposible que eses dous termos, 'branco' e 'negro', se verifiquen ó mesmo tempo do mesmo e polo mesmo. Por outro lado, tómase por unha certa propiedade conveniente ás cousas, e así pódese tomar nun triple senso, é dicir, estricta, ampla e amplisimamente. Estrictamente, chámanse contrarias aquelas cousas que se repelen mutuamente no mesmo suxeito, e son adquiridas ou poden ser adquiridas por partes no mesmo suxeito, polo menos naturalmente; e deste modo ningunha substancia é contraria a outra. Amplamente, chámanse contrarias aquelas cousas que mutuamente se repelen no mesmo suxeito, aínda que non poden ser adquiridas naturalmente por partes no mesmo suxeito primeiro. E así as formas substanciais son contrarias, porque se repelen mutuamente dentro dunha mesma maneira. Amplisimamente, dinse contrarios aqueles que se compoñen de tales contrarios. E así o aire e o lume dinse contrarios porque se compoñen de formas substanciais contrarias, no segundo senso de falar deste vocablo 'contrarios'. No primeiro senso nada é contrario á substancia; pero no segundo senso e no terceiro a substancia é contraria á substancia. No primeiro senso fala o Filósofo nos Predicamentos, noutro sitio fala doutra forma dos contrarios.

A quinta propiedade da substancia é que a substancia non acepta máis e menos. Esta debe ser entendida así: De ningunha substancia, unha en número, se predica primeiramente algo común en xénero á substancia co adverbio 'máis' e despois con adverbio 'menos', nin ó revés. Por iso non é posible que estas dúas proposicións, aínda que semellantes, se verifiquen sucesivamente: "Sócrates é máis home agora que antes, ou máis animal agora que antes", "Sócrates é menos home ou menos animal agora que antes". De aí que de nada que supoña pola substancia se pode verificar ningún predicado semellante: "Isto é máis home ou máis animal agora que antes", "Isto é menos home ou menos animal agora que antes". En cambio procede dicir do mesmo en canto ó número: "Isto é máis branco agora que antes".

A sexta propiedade da substancia é que a substancia, xa que é unha e a mesma en número, é capaz de recibir sucesivamente contrarios, do mesmo modo que un mesmo home é primeiramente negro e despois branco. E esta propiedade convenlle de tal forma á substancia, que non lle pode convir a nada distinto, tal como di Aristóteles nos Predicamentos. Por iso no mesmo sitio di así: "Mais, sobre todo paréceme que é unha propiedade da substancia o feito de que, xa que é unha e a mesma en número, así é susceptible de contrarios. E entre outras cousas calquera que non son substancias, non terá ninguén por que dicir que, xa que é unha e a mesma en número, é susceptible de contrarios; como a cor que, sendo un en número, non será branco e negro; nin nin-

gunha acción, sendo unha e a mesma, será insensata e sabia. E igualmente pasa tamén noutras cousas que non son substancias. Pero a substancia, sendo unha e a mesma en número, é capaz de recibir contrarios; como, por exemplo, o home, xa que é un e o mesmo en número, algunhas veces é negro, e outras é branco; así tamén quente e frío, insensato e sabio. E en ningunhas outras cousas se ve algo semellante". Disto queda claro que, na intención de Aristóteles, o aceptar realmente contrarios sucesivamente compete unicamente á substancia, así que é imposible que algo distinto da substancia acepte realmente contrarios.

Disto, como dun principio, dedúcense dúas cousas do pensamento de Aristóteles, xa sexan, respecto da verdade, verdadeiras ou falsas.

O primeiro é que non é do pensamento de Aristóteles que a cantidade sexa algún accidente realmente distinto da substancia, inherente realmente a ela, e que existe realmente como suxeito de cualidades corporais; así moitos modernos din que a cantidade é un accidente que existe na substancia e realmente un suxeito de cualidades. E se fose así, deduciríase necesariamente que algo distinto da substancia, que existe como un e o mesmo en número, sería capaz de recibir contrarios por propia mutación, porque aquela cantidade primeiro recibiría unha cualidade contraria, e despois outra distinta. Ou mellor dito, a cantidade recibiría máis inmediatamente e antes contrarios que a substancia, xa que a substancia, segundo eles, non é suxeito inmediato de cualidades contrarias, senón só mediato, e por conseguinte non recibe contrarios a non ser por medio da cantidade.

Outra cousa que se deduce do pensamento de Aristóteles é que ningún accidente é suxeito doutro accidente, polo menos dun accidente que ten contrario. Pois se fose así, outra cousa distinta da substancia recibiría contrarios sucesivamente.

E disto dedúcese que está en contra do pensamento de Aristóteles dicir que a intelixencia e a vontade son uns accidentes da mesma alma intelectiva, e nestes accidentes recíbense principalmente intelecciónS, apetencias, e tales actos e hábitos. E do mesmo modo as potencias sensitivas, segundo el, non son uns accidentes que reciban outros accidentes. Dedúcese tamén, segundo el, que as relacións non son ningunhas cousas distintas realmente da substancia, existentes subxectivamente na cantidade e na cualidade, que son accidentes que existen realmente na substancia.

Por iso a teoría de Aristóteles é que todo accidente é inmediatamente existente na substancia, de tal modo que entre a substancia e calquera accidente seu non intermedia nada en razón do suxeito. De aí que Aristóteles, para extender máis a súa teoría afastando dúbidas, vaise contra si mesmo poñendo como exemplo a oración e a opinión, que non son substancias, e sen embargo parecen recibir contrarios; pois unha mesma oración é primeiro verdadeira e despois falsa. E resolvendo esta obxección, di: "Pero se algún recibe isto, sen embargo difire no modo de recibilo. Pois as cousas que están nas substancias, unha vez cambiadas elas mesmas, son susceptibles de contrarios: pois o frío, feito de quente, cambiouse, pois foi feito alterándose; e o negro do branco, e o sabio do insensato. E de forma semellante, noutros, calquera que recibe mutación é susceptible de contrarios. Pero a oración e a opinión, esas certamente seguen completamente inmóbiles. Pero cando unha cousa se move, xorde un contrario cerca dela, para que algún quede fixo, pero a oración permanece igual. Pero unha cousa movida, unhas veces é verdadeira, e outras falsa. De

forma semellante, tamén na opinión. Por iso soamente é propio da substancia o feito de que, segundo a mutación de si mesma, é susceptible de contrarios".

Desta solución queda claro que a súa teoría é que ningunha outra cousa distinta da substancia se pode mover dende un dos contrarios ó outro. Sen embargo, isto sería falso, se a cantidade fose suxeito inmediato das cualidades e sen embargo diferise realmente da substancia. E por iso, que a oración unhas veces é verdaderia, e outras veces falsa, non é porque a propia oración se cambie, e unhas veces conteña realmente a verdade e outras veces a falsidade, senón que isto é pola mutación de algo da substancia, polo menos local.

Por iso, para a evidencia desa solución, hai que ter en conta que tanto o nome 'contrarios' como o verbo 'recibir' están tomados equivocamente. Pois o nome 'contrarios', tal como se tomou antes, colle agora un dobre senso. Pois, por un lado, verifícase dalgunhas cousas pola apariencia externa das mesmas, e así dicimos que a brancura e a negrura son contrarios. Por outra banda, verifícase de termos, e así dicimos que estes termos, 'branco' e 'negro', son contrarios. Por iso dicimos que, dunha mesma cousa tomada particularmente, pódense verificar contrarios, por exemplo dicindo así: "O home é branco", "O home é negro", que non se pode verificar a non ser dos termos unicamente. E 'contrarios', ditos deste modo, poden ter dúas acepcións, isto é, estrictamente, e entón chámanse contrarios porque significan cousas contrarias. E noutro senso pode o vocablo contrarios estar tomado amplamente, e entón chámanse contrarios aqueles que non se poden verificar do mesmo polo mesmo simultaneamente, senón sucesivamente.

Tamén 'recibir' se toma nun dobre senso, isto é, por inexistencia real ou por predicación.

Tomando 'contrarios' no primeiro senso, a oración de ningún modo recibe contrarios. Pero tomando 'contrarios' no segundo senso, isto é, por termos, e isto amplamente, e 'recibir' no segundo senso, entón a oración recibe contrarios, isto xa está dito, a oración non recibe en si mesma como un accidente no suxeito ningúns contrarios, senón que se predican da oración contrarios sucesivamente, non certamente contrarios, que son cousas contrarias que se rexeitan mutuamente, senón termos que non poden verificarse do mesmo polo mesmo simultáneamente, senón sucesivamente. Pero a substancia recibe en si mesma realmente contrarios por inherencia igual que accidentes no suxeito.

E isto é o que engade Aristóteles: "Pero se alguén acepta tamén isto, é dicir, que di que a opinión e a oración son susceptibles de contrarios", é dicir, por unha inherencia real, "non é verdade", porque a oración non recibe realmente contrarios. E segue: "Pois a oración e a opinión dinse que son susceptibles de contrarios", isto é, a oración e a opinión son susceptibles de contrarios por predicación, "non no senso de que elas mesmas reciben algún contrario", enténdase, por inherencia real, "senón no senso de que acerca doutra cousa unha paixón se realizou, pois no senso en que unha cousa é ou non é, dise da oración ser verdadeira ou falsa, non no senso en que é capaz de recibir contrarios. Mais, separadamente, nin a oración nin a opinión son apartados de ningún". Quere dicir que, aínda que os contrarios 'verdadeiro' e 'falso' se verifiquen sucesivamente da mesma oración, e así esta oración, permanecendo a mesma en número, "Ti estás sentado", é primeiro verdadeira e despois falsa, sen embargo esa oración non recibe realmente con-

trarios, porque, por ser falsa a oración que antes foi verdadeira, nada existe realmente naquela oración máis que antes. E por iso precisamente se di agora falsa e non antes, porque agora significa ser algo distinto dende o punto de vista da realidade do que é, e antes significou ser dende o punto de vista da realidade tal como foi. Por iso agora significa que ti estás sentado, e sen embargo non estás sentado, por iso é falsa; e antes foi verdadeira, porque antes estiveches sentado, tal como significou esa oración. E sen embargo esa oración non recibe nada en si mesma nin se cambia en nada. Por iso engade Aristóteles: "Polo tanto, non serán susceptibles de contrarios, sen que ningunha paixón teña sucedido neles".

Por este proceso Aristóteles evidentemente deixa claro que non é a súa teoría que a verdade e a falsidade das proposicións son algunhas cualidades das proposicións inherentes a elas. Pois se fose así, deduciríase que a proposición, que unhas veces é verdadeira, e outras falsa, recibiría realmente contrarios. Incluso deduciríase que, cando algo se move fóra de min e logo está quieto, unha cualidade nova habería na alma de calquera que construíse unha proposición como esta: "Isto móvese", e outra se perdería. En efecto, deduciríase que unha proposición escrita verdadeiramente se cambiaría polo feito de que unha mosca voa. Todas estas cousas son absurdas e claramente falsas.

En efecto, parece que en teoloxía se seguiría unha herexía evidente. Pois se a verdade e a falsidade das proposicións son cualidades das proposicións, tal como brancura e negrura son cualidades dos corpos, entón en calquera momento que haxa algunha verdade, esta proposición será verdadeira: "Esta verdade existe", do mesmo modo que cando queira que haxa algunha brancura, estoutra será verdadeira: "Esta brancura existe". E outro tanto se pode dicir de calquera falsidade. Entón tomo a falsidade desta proposición: "Deus crea algo novo". Esta, segundo aquela opinión, é unha cualidade da proposición inherente a si mesma, e por conseguinte é unha cousa distinta de Deus. Entón pregunto: ou esa cousa pode ser creada por Deus, ou non pode. Se non pode, é, pois, algo distinto de Deus, que non pode ser creado por Deus, e isto está en contra do Evanxelista cando di: "Todas as cousas foron feitas por El, e sen El nada se fixo". Se pode ser creado por Deus de novo, que se inclúa no que existe. Entón esta proposición será verdadeira: "Esta falsidade é creada de novo por Deus"; e de aí: "Esta falsidade é creada de novo por Deus, logo algo novo é creado"; e aínda máis, pois esta é verdadeira: "Algo novo é creado por Deus", e por conseguinte non é falsa; e máis: logo a falsidade desa proposición non existe; e máis: logo Deus non crea de novo. Queda claro entón que a falsidade non existe como tal cualidade da proposición.

¿Que é, pois, a verdade e a falsidade? Digo o que Aristóteles dicía, que a verdade e a falsidade non son distintas realmente dunha proposición verdadeira ou falsa. E por iso, a non ser que eses abstractos, 'verdade' e 'falsidade', inclúan algúns sincategoremas ou algunhas diccións equivalentes, esta proposición debe ser aceptada: "A verdade é unha proposición verdadeira", e "A falsidade é unha proposición falsa".

Pero, ¿acaso algún argumento precedente vai contra ese modo de poñer a verdade e a falsidade? Hai que dicir que non. Porque, dado que esta sería verdadeira: "A verdade é unha proposición verdadeira", e "A falsidade é unha proposición falsa", entón esta sería unha proposición falsa: "Cando queira que esta falsidade exista, esta proposición será verdadeira: 'Esta falsidade

existe'". E por iso tería que ser concedido que a falsidade desta proposición, "Deus crea algo novo", pode ser creada por Deus de novo. Sen embargo, estoutra é imposible: "Esta falsidade é creada por Deus". Do mesmo modo esta, verdadeira: "O branco pode ser negro"; esta, sen embargo, é imposible: "O branco é negro". E a razón pola que aquela opinión pode expresarse así, e non a precedente, é esta, porque sen dúbida esta razón pode dicir que os nomes 'verdade' e 'falsidade' non son nomes simplemente absolutos, senón connotativos. Pero a opinión anterior pode dicir que son nomes meramente absolutos, como 'brancura', 'negrura', 'calor', 'frío'. Pero esta segunda opinión é do pensamento de Aristóteles, de forma que a súa opinión é que ningunha cousa recibe realmente por inherencia calquera accidente contrario, excepto unicamente a substancia. Por iso, no final do capítulo, conclúe sobre a substancia: "Polo tanto será propio da substancia que, sendo un e o mesmo en número, segundo a mutación de si mesma, se diga ser susceptible de contrarios. E da substancia certamente co dito debe ser suficiente".

### Capítulo 44º. *SOBRE A CANTIDADE, EN CONTRA DA OPINIÓN DOS MODERNOS*

Procede agora falar do predicamento de cantidade. Acerca disto hai que ter en conta primeiramente que o común 'cantidade' é unha intención da alma que ten baixo si moitos contidos ordenados segundo o superior e o inferior. E porque comunmente se di por parte dos modernos que calquera cantidade é unha cousa distinta real e totalmente da substancia e da cualidade, de tal forma que a cantidade continua é un accidente intermedio entre a substancia e a cualidade, que se di estar subxectivamente na substancia e ser suxeito das cualidades, e do mesmo modo se di que a cantidade discreta é unha cousa distinta realmente das substancias, e o mesmo se di do lugar e do tempo; por iso hai que escudriñar nesta opinión.

Pero primeiro quero demostrar que esta opinión está en contra da teoría de Aristóteles; segundo, porei algunhas razóns en contra dela; e terceiro, exporei a opinión contraria, que a min me parece que procede da teoría de Aristóteles, ben sexa verdadeira ou falsa, católica ou herética.

Pero que esta opinión está en contra da teoría de Aristóteles quedou demostrado no capítulo precedente, porque segundo el, como se dixo alí, ningún accidente distinto realmente da substancia é receptivo de contrarios pola mutación de si mesmo. Pero se a cantidade fose accidente e suxeito de cualidades, está claro que se cambiaría recibindo cualidade, e así por mutación de si mesma recibiría contrarios. Isto está en contra da teoría de Aristóteles.

Igualmente, da teoría de Aristóteles é, como queda claro no libro 4º dos Físicos, que o aire pode condensarse sen a mutación de todas as cualidades ou de algunhas. Por iso, cando o aire se condensa, non convén que perda completamente ningunha cualidade, ou polo menos non convén que perda a cualidade toda que tivo antes. A partir disto argúo: Cando o aire se condensa, ou permanece toda a cantidade precedente e precisamente aquela que había antes, ou non. Se é así, entón, pois, a mesma cantidade é agora menos que antes só por isto, que as partes da cantidade xacen agora máis preto que antes; así, pois, cando as partes da substancia estean do mesmo modo, xacentes agora máis cerca que antes, e por outro motivo non se pon a cantidade, parece que a cantidade é superflua. Pero se non permanece toda a cantidade que había antes, entón algunha parte

perdeuse completamente; e xa que á corrupción do suxeito inmediato se suma a do seu accidente, dedúcese que non toda cualidade permanece, e isto está en contra do pensamento de Aristóteles.

Así mesmo, é teoría de Aristóteles que todo accidente está nalgún suxeito primeiro, de forma que, se é un accidente divisible, unha parte dese accidente está nunha parte do suxeito e outra parte do accidente noutra parte do suxeito, así como toda a brancura está en todo o corpo e unha parte da brancura nunha parte do corpo. Pero se é un accidente indivisible, está nalgún suxeito indivisible primeiro. Disto argúo que o punto non é unha cousa distinta da liña, nin a liña unha cousa distinta da superficie, nin a superficie distinta do corpo; e pola mesma razón o corpo non é unha cousa distinta da substancia e da cualidade, segundo el.

Pero que do principio antedito se segue que o punto non é unha cousa distinta da liña, demóstroo de seguido. Se o punto é un accidente absoluto distinto da substancia, entón está nalgún suxeito primeiro. Logo pregunto: ou na substancia ou na liña. Non está na substancia, porque ou ben está nunha substancia divisible, e isto é imposible, porque entón unha parte estaría nunha parte e así o punto sería un accidente divisible, cousa que negan, ou ben está nunha substancia indivisible, que é imposible, porque, segundo Aristóteles, no xénero da substancia non hai senón materia e forma e composto, dos que calquera, segundo el, é divisible. Así, entón, o punto non é un accidente indivisible que existe subxectivamente nalgunha substancia inmediatamente como nun suxeito primeiro. Nin está primeiramente na liña nin nunha parte da liña como nun suxeito primeiro, porque a liña e calquera parte da liña é divisible, e por conseguinte non é suxeito primeiro dun accidente indivisible. Así, pois, queda claro que, segundo a teoría de Aristóteles, o punto non é un accidente indivisible; e pola mesma razón a liña non é un accidente indivisible distinto realmente, segundo a latitude, da superficie; e pola mesma razón nin a superficie é un accidente indivisible distinto real e totalmente, segundo a profundidade, do corpo. E Aristóteles non fala tanto dun corpo, que é cantidade, distinto realmente da substancia, como que di que a liña e a superficie se distinguen do corpo.

Por iso me parece a min que é do pensamento de Aristóteles que a cantidade continua non é unha cousa absoluta distinta real e totalmente do corpo. Polo tanto, contra esta opinión común dos modernos pretendo expoñer algunhas razóns, incluso teolóxicas, xa conclúan ou non, esperando que polo menos vallan canto poden valer.

Por iso argúo así primeiramente: Toda realidade absoluta anterior a outra pode Deus conservala sen mutación local da mesma, e destruír unha realidade posterior. Cando, pois, segundo a opinión común, este madeiro sexa unha substancia que ten partes, das que unha está baixo a parte da cantidade inherente á totalidade, e outra parte da substancia do madeiro baixo outra parte da cantidade, e esa realidade substancial é anterior por natureza a aquela cantidade inherente a si mesma, poderá Deus sen mutación local desa substancia conservala e destruír aquela cantidade. Se isto é posible, que se inclúa no que existe. Feito isto, pregunto: ou esta substancia ten unha parte distante doutra parte, ou non. Se é así, entón existe un canto sen cantidade engadida, logo aquela sobra. Se non ten unha parte distante doutra e antes estaban distantes aquelas partes, entón están cambiadas localmente, e isto vai contra a hipótese.

Así mesmo, un todo que por si mesmo e polas súas partes intrínsecas está presente nalgún canto, do mesmo modo que o todo está presente na totalidade, e as partes nas partes, por si mesmo e polas súas partes intrínsecas ten unha parte distante doutra parte; pero un todo semellante, por si mesmo e polas súas partes, é un canto; mais a substancia material, por si mesma e polas súas partes, está presente nalgún todo canto, isto é polo menos na cantidade que a informa, se existe tal cantidade que a informa; así, pois, por si mesma e polas súas partes, ten unha parte posicionalmente distante doutra parte; entón, por si mesma e polas súas partes, é canta.

Así mesmo, que a cantidade non é ese accidente intermedio entre a substancia, a cualidade e o suxeito das cualidades, pode probarse polo Sacramento do Altar. Porque se é así, as cualidades remanentes no Sacramento do Altar estarían na cantidade subxectivamente. O consecuente parece falso para moitos, logo tamén o antecedente. Demostro a falsidade do consecuente. Primeiro, porque entón aquelas cualidades non serían subsistentes por si mesmas, e isto está en contra do Mestre, no libro 4° das Sentencias, onde falando da cor, do sabor, do peso e de cualidades semellantes, di que eses son accidentes que subsisten alí por si mesmos. De igual modo, se unha cantidade fose suxeito desas cualidades, esa cantidade de verdade sería pesada, branca e saborosa. O consecuente está en contra da glosa Da Consagración, segunda distinción sobre o capítulo "Se por neglixencia". Alí di a glosa que "o peso permanece alí con outros accidentes, e sen embargo nada alí é pesado".

Estas razóns proban que a cantidade longa, ancha e profunda non é unha cousa distinta da substancia e da cualidade.

Pero que a liña non é distinta da superficie, vouno demostrar. Porque se a liña fose unha cousa distinta que se prolonga á súa vez en superficies, a superficie dividiríase. Dividida esta, pregunto: ou hai algunha liña nova, ou só a liña primeira permanece. Se hai algunha liña nova, serán infinitas as novas, porque, dividido o corpo, haberá infinitas superficies que teñan infinitas liñas, así como, dividida a superficie, haberá infinitos puntos que determinan infinitas liñas. Caso de que ningunha liña sexa nova, entón aquela, que foi a principal, permanece, e non é máis cunha parte da superficie que con outra. Entón ou permanecerá por si mesma ou permanecerá en distintos lugares cunha e con outra superficie, e ambas as dúas cousas son un absurdo, e entón tamén o que segue.

Así mesmo, se a liña é unha cousa distinta da superficie, e o punto distinto da liña, entón poderá Deus conservar a liña e destruír o punto. Feito isto, pregunto: ou a liña é finita ou infinita. Que non é infinita, está claro; entón é finita, e sen embargo sen punto. Logo en van se fala dun punto que determina unha liña.

De igual modo, podería Deus conservar a liña destruíndo todos os puntos. Feito isto, aínda a liña sería liña e por conseguinte cantidade, e non unha cantidade discreta, logo continua, logo verdadeiramente sería continua, aínda que non houbese alí ningunha cousa, distinta das partes da liña, que unise as partes entre si. En van, pois, se consideran estes puntos distintos da liña. E pola mesma razón en van se consideran as liñas distintas das superficies, e pola mesma razón en van se consideran as superficies distintas dos corpos.

Por iso hai outra opinión sobre a cantidade, que a min me parece que procede da teoría de Aristóteles, xa sexa herética ou católica, que quero agora expoñer, aínda que non pretendo defendela. E por iso cando expuxen aquela opinión, e escribín sobre Filosofía, non a escribín como miña, senón como de Aristóteles, e expúxena como a min me parecía. E do mesmo modo, sen reivindicación, a expoñerei agora. Pois consiste esta opinión, que tamén moitos teólogos a teñen e a tiveron, en que sen dúbida ningunha cantidade é realmente distinta da substancia e da cualidade, ben que proposicións como "Substancia é cantidade", "Cualidade é cantidade", deban ser aceptadas ou non.

E da cantidade que certamente permanece continua pénsase deste modo, que sen dúbida a cantidade que permanece continua non é nada distinto a unha soa cousa que ten unha parte posicionalmente distante doutra parte, de forma que esas dúas, 'cantidade que permanece continua' e 'unha soa cousa que ten unha parte distante doutra parte', son equivalentes en significado en tanto que serán termos convertibles, a non ser que algún modo sincategoremático ou algunha determinación incluída desigualmente en un impida a convertibilidade e a predicación dun respecto do outro. E por iso, xa que a substancia ten unha parte posicionalmente distante doutra parte, e igualmente a cualidade, algunha cantidade non será unha cousa distinta da substancia, e algunha cantidade non será una cousa distinta da cualidade. E non parece moi conforme coa teoloxía dicir que Deus non podería facer que esas partes da substancia distasen posicionalmente, a non ser que una ás mesmas outra cousa absoluta. Se pode facer isto, verdadeiramente esa substancia terá unha parte distante doutra parte sen unha cousa absoluta engadida a elas; e por conseguinte será canta sen outra cousa absoluta. E o mesmo argumento se pode facer da cualidade. E por iso, xa que a substancia pode ser canta sen cantidade que sexa outra cousa distinta, e igualmente a cualidade, esta cantidade intermedia entre a substancia e a cualidade parece ser completamente superflua. Por isto din que ningunha cantidade é unha cousa distinta da substancia e da cualidade, como non hai ningunha cousa que teña unha parte posicionalmente distante doutra parte a non ser a substancia e a cualidade. Por iso tamén din do Sacramento do Altar que, despois da consagración do corpo de Cristo, unha cantidade, a que precedeu, era realmente a mesma coa substancia do pan; e ela non permanece; pero independientemente dela permanece unha cantidade, que é unha mesma xunto coa cualidade, e sen embargo nesta cantidade non hai ningunha cualidade subxectivamente. Mais todos os accidentes que quedan despois da consagración quedan ó mesmo tempo co corpo de Cristo sen ningún suxeito, porque subsisten por si mesmos. E o mesmo din da cantidade continua.

E da cantidade discreta din que o número non é outra cousa que as mesmas cousas enumeradas. Por iso din que, do mesmo modo que a unidade dunha cousa non é ningún accidente engadido á cousa, que é unha, así o número non é ningún accidente engadido a esas cousas que están enumeradas. Pero, que a unidade non é ningún accidente engadido á cousa que é unha, pódese demostrar. Porque se é accidente, segundo convén a todos, é respectivo ou absoluto. Non é respectivo, porque ningún termo pode ser considerado real. Ademais diso, que algo sexa un, non convén que sexa un de algo, nin que sexa un para algo, e así doutros casos, nos que algo se di respecto doutro. E non é un accidente absoluto, porque entón, ou sería cualidade, o que evidentemente está claro que é falso, ou é cantidade, e entón, ou continua ou discreta, e unha e outra cousa é evidente que son falsas. Resulta, pois, que a unidade non é ningún accidente realmente

distinto daquilo que é un, e engadido a si mesmo nunha cousa externa. E pola mesma razón tampouco o número é un accidente engadido ás cousas enumeradas.

Tamén do lugar e do tempo din que non son cousas distintas. Pero isto estudiouse a fondo no libro dos Físicos. E da oración din que non é mais que as mesmas voces pronunciadas.

Visto isto, consecuentemente hai defensores da opinión antedita que din que o punto, a liña, a superficie e o corpo e o número non son cousas total e realmente distintas, nin entre si, nin da substancia e da cualidade. Mais, sen embargo, segundo eles, sen ser un obstáculo a identidade daquelas cousas que comportan todos eses, sen embargo todos eses predicables son distintos e son distintas especies de cantidade. Pois algunha vez os predicables teñen os mesmos significados, e sen embargo dintínguense en tanto que a predicación dun acerca doutro é imposible. Pois os termos 'home' e 'homes' significan o mesmo, e sen embargo esta proposición é imposible: "O home é homes". Así, a proposta é que todos eses significan as mesmas cousas, e sen embargo son distintas especies e distintos predicables.

## Capítulo 45º. *OBXECCIÓNS Á OPINIÓN ANTERIOR*

Pero para que quede máis clara a intención dos que opinan así, son precisas algunhas obxeccións, polas que se ve que a opinión anterior está en contra da teoría de Aristóteles e dos seus seguidores.

(1ª) En primeiro lugar parece dicir o contrario no libro dos Predicamentos, cando di que moito branco non é canto a non ser por accidente. Sen embargo, se a cantidade fose cualidade, branco sería por si canto, incluso sería por si cantidade.

(2ª) De igual modo, di o mesmo no libro 5º da Metafísica: "Dos que se chaman cantos accidentalmente dise certamente isto, como se dixo, que era canto o músico e o branco, por ser canto aquilo no que están". Disto séguese que branco está en algo, que é canto por si, e branco é só canto por aquilo; e así brancura non é cantidade.

(3ª) Igualmente, no mesmo sitio: "Unhas cousas dinse por si mesmas cantas, outras accidentalmente, como liña é algo canto por si mesma, pero músico accidentalmente".

(4ª) Igualmente, Aristóteles, nos Predicamentos, sinala que hai algunhas cantidades que teñen posición, e as súas partes únense a algún termo común, como as partes da liña ó punto, as partes da superficie á liña e as partes do corpo á superficie; pero as partes de algo non se unen a ningunha parte do mesmo todo; así, pois, o punto é distinto da liña, a liña da superficie, e a superficie do corpo.

(5ª) Igualmente, no libro dos Segundos Analíticos di que o punto é indivisible, o que non compete á liña nin á superficie.

(6ª) Así mesmo quere dicir que a unidade é indivisible, e por conseguinte non é corpo nin liña nin superficie; nin é punto; entón é algo á marxe destas cousas e á marxe do número, porque a unidade non é número. En contra disto fala a opinión anterior.

(7ª) Así mesmo, no libro 1° dos Físicos, en contra de Parménides e Meliso, proba que existen moitas cousas se existen a substancia e o canto, o que non valería se a substancia fose cantidade.

Pero a pesar destas obxeccións, paréceme que a opinión anterior segue os principios de Aristóteles, ben sexa verdadeira ou falsa.

Pero hai que ter en conta primeiramente que o Filósofo en diversos lugares usa equivocamente dos vocablos *'per se'* e *'per accidens'*. Pero para agora é suficiente saber que Aristóteles, nos lugares citados, non toma *'per se'* e *'per accidens'* tan xeralmente como no libro 1° dos Segundos Analíticos, senón que di que é *'per se'* aquela proposición que é verdadeira, e non sinala nada o predicado ó mesmo tempo con isto, sen que algo igual sexa sinalado polo suxeito cun modo semellante de significar, de tal forma que encerra unha contradicción evidente, que aquela proposición é falsa xunto coa verdade da proposición que enuncia o 'ser' do suxeito. Incluso chama proposición *per se* precisamente a aquela na que se predica parte da definición do definido ou a definición do definido ou o mesmo de si mesmo ou un sinónimo dun sinónimo. E ás demais proposicións chámaas proposicións *per accidens*.

(Á 1ª) E a través disto queda claro polo que se refire á primeira. Pois cando se di que moito branco non é canto a non ser *per accidens*, entende o Filósofo que di que esta proposición é *per accidens*: "O branco é canto", por isto, que o predicado 'canto' sinala ou significa que unha parte dista da outra parte; pero o suxeito 'branco' non sinala nada semellante, polo que o predicado canto non debe poñerse na definición de 'branco', nin viceversa. Sen embargo tamén insiste en que o branco é verdadeira e realmente canto, e así mesmo, que é verdadeiramente cantidade. Por iso o Filósofo tanto acepta que o branco é canto, como que o branco é cantidade. Pois do mesmo modo que verdadeira e realmente o branco é canto, aínda que *per accidens*, así verdadeira e realmente, segundo a intención do Filósofo, o branco é cantidade, aínda que *per accidens*. E que isto é a intención do Filósofo queda claro por el mesmo alí onde dixen antes.

Por iso, despois de enumerar as especies de cantidade e as súas diferencias, di así: "E propiamente as cantidades son só estas que dixemos, e todo o demais é segundo accidente. E tendo en conta isto, dicimos que tamén hai outras cantidades, do mesmo modo que se fala de moito branco porque a superficie é moita". Disto pódese deducir que entende que doutras cousas distintas das enumeradas alí realmente se di o predicable 'cantidade', como do branco realmente se di cantidade, aínda que non propiamente, senón por accidente. Por iso di: "E tendo en conta isto, dicimos que tamén hai outras cantidades"; e desas outras dise o nome 'cantidade', aínda que non por si mesmo, senón por accidente, pero doutras dise por si mesmo e propiamente, e isto é porque o predicable 'cantidade' se pon na definición delas. Pero non se pon así na definición de 'branco' e de 'músico', nin de 'home', nin de 'pedra'.

Por iso hai que ter en conta que o Filósofo nunca fai distinción en canto á significación entre eses dous nomes, dos que un é abstracto e outro concreto, 'canto' e 'cantidade'; pero o que admite dun, admíteo tamén do outro, e usa un ou outro indiferentemente. Por iso, nel, son sinónimos, a non ser que o abstracto inclúa algún sincategorema, ou outra dicción equivalente en canto á significación.

(Á 2ª) Igualmente, á segunda autoridade hai que responder que branco e músico dinse cantos por accidente, porque as proposicións "Branco é canto", "Músico e canto", etc., non son por si mesmas, de forma que nelas se predica parte da definición do definido. E cando se di que son cantas por aquilo no que están, non se toma 'estar en' por unha existencia real, senón por unha predicación. Por iso esta non é verdadeira: "Branco é canto", a non ser porque a superficie, que se predica de branco, é canta. Pois esta nun principio é verdadeira: "Superficie é canta", e branco predícase de superficie, e viceversa. Por iso esta é verdadeira: "Branco é canto".

(Á 3ª) Igualmente, á seguinte autoridade hai que responderlle que por iso di que outras cousas son cantas por si mesmas, por exemplo a liña, o corpo, porque proposicións coma estas son por si mesmas: "Liña é cantidade", "Corpo é cantidade", etc. Pero outras son por accidente, porque proposicións coma estas son por accidente: "Branco é cantidade", "Músico é cantidade".

(Á 4ª) Por outra banda, sobre os Predicamentos hai que dicir que non é intención do Filósofo dicir que as cantidades que teñen posición teñen partes unidas a algunha cousa totalmente distinta daquelas partes, porque a tal cousa, segundo el, ningún suxeito pode ser asignado. Tamén sería necesario que estivese por si mesma no xénero, ó non poder poñerse parte de algo que non existe no xénero, e así sería cantidade ou substancia ou cualidade, etc., e calquera destes é falso. Pero afirma o Filósofo que unha parte se extende a outra parte, de forma que non existe en absoluto medio entre esas partes, e que isto é pola razón do continuo permanente, que as partes están completamente extendidas mutuamente unha ata outra, de forma que se unha non está extendida ata outra, non haberá nelas un continuo.

E esta é a diferencia entre cantidade continua e discreta segundo Aristóteles, porque á cantidade discreta non lle importa nada se aquelas cousas que constitúen a cantidade discreta son distintas polo lugar e a situación ou non, incluso se hai entre elas medio ou non. Por iso, ó feito de que dous homes sexan dous, non lle importa nada se entre eses dous homes hai medio ou non. Así, pois, son dous cando non hai medio entre eles, do mesmo modo que cando están distantes 100 leguas, e a causa da profundidade ou da distancia en nada se varía esa predicación dese predicado 'dous' deses homes; ou mellor dito, se estivesen ó mesmo tempo no mesmo lugar, entón serían dous, igual que se non estivesen no mesmo lugar. Pero non ocorre así coas partes dun continuo, porque para que sexan continuas, non convén que haxa medio entre elas, senón que convén que unha estea extendida mesmo ata a outra, e que, sen embargo, estean distantes en situación, e que fagan unha soa cousa en número, porque doutro modo non son continuas. Pois se non constitúen unha soa cousa en número, ou se non están completamente extendidas mutuamente unha ata a outra, ou se non están distantes en lugar e situación, non son continuas. Mais, ningunha das cousas ditas antes se require para a cantidade discreta. E por isto di Aristóteles que "as partes se unen ó termo común", isto é, están extendidas unha ata outra, ó mesmo tempo que non están no mesmo lugar, en tanto que, se fose algo indivisible, tería término por ambos os dous lados. Pero non ocorre así coa cantidade discreta, pois as partes non están necesariamente extendidas unha ata outra, e en efecto así poden constituír cantidade, se hai algo intermedio, como tamén se non hai nada intermedio. E polo mesmo di que as partes da cantidade continua

teñen posición, porque, ademais de seren partes de cantidade continua, convén que situacionalmente diste unha doutra, de tal modo que proceda dicir que unha parte está alí e outra aquí e outra noutro sitio. Mais, para a cantidade discreta non se require tal distancia situacional, como queda dito. Por iso a materia e a forma son realmente dúas cousas e, sen embargo, situacionalmente non están distantes.

(Á 5ª) Respecto do seguinte hai que dicir que, cando o Filósofo di que o punto é indivisible, ou fala segundo a opinión famosa, ou fala condicionalmente: que o punto sería indivisible, se fose unha cousa distinta da cantidade. Ou pola proposición "O punto é indivisible" entende estoutra: "Unha parte dun continuo exténdese ata outra sen ningún medio divisible entre esas partes"; así como por esta, "As partes da liña únense ó término común", entende estoutra: "As partes da liña exténdense unha ata outra sen ningún medio interposto".

(Á 6ª) Con respecto ó seguinte hai que dicir que o Filósofo non pretende que a unidade sexa unha cousa carente de toda parte, porque non pode haber ningunha cousa tal nestes inferiores segundo el; pero pola proposición "A unidade é indivisible" entende estoutra: "Aquilo que é un, non é moitos". E que esta é a súa intención, declareino ó longo do mesmo libro 2º dos Físicos, e por iso omítoo aquí en aras da brevidade.

(Á 7ª) En canto ó último hai que dicir que o Filósofo non pretende probar que existen moitas cousas, se existen a substancia e o canto, por iso de que a substancia non é cantidade, senón porque é imposible que algo sexa canto, a non ser que conteña pluralidade de partes. E así necesariamente, se existen a substancia e o canto, existen moitas cousas, porque sen dúbida son partes desa cantidade. E isto abonda para o Filósofo en contra daqueles antigos.

E digo, así, que a intención de Aristóteles foi negar todo indivisible nestes inferiores, a non ser que poña unha alma intelectiva indivisible. Quixo tamén poñer que toda cousa ou é substancia, ou é cualidade. E se se atopa algunha vez que di que a substancia non é cantidade ou que a cualidade non é cantidade, entende que esta proposición non é por si mesma: "Substancia é cantidade", nin tampouco esta: "Cualidade é cantidade". E isto, porque o nome 'cantidade', se se toma por cantidade continua permanente, significa que unha parte dista situacionalmente doutra; pero non ocorre así co nome 'substancia' ou 'cualidade'. Así, pois, digo que a intención de Aristóteles e doutros moitos foi que toda cantidade non é unha cousa totalmente distinta da substancia e da cualidade; nin o punto, a liña, a superficie e o corpo son cousas distintas entre si segundo elas todas.

Pero os que teñen a opinión común dos modernos poderían dicir que o punto é unha cousa distinta da liña, que une e achega as partes da liña reciprocamente; e que a liña é unha cousa distinta da superficie que achega e une as partes da superficie; e que a superficie é unha cousa distinta do corpo que achega e une as partes do corpo reciprocamente; e tamén o número é unha cousa distinta das cousas enumeradas e un accidente que existe nelas; e de modo semellante, a oración é unha cousa distinta da voz proferida e maila súa cantidade. Tamén poderían dicir o mesmo do lugar e do tempo, que son cousas distintas entre si e de todos os ditos máis arriba.

### Capítulo 46º. *AS COUSAS QUE SE POÑEN NO XÉNERO DA CANTIDADE*

Vista a variedade de opinións acerca da distinción e da identidade da cantidade coa substancia e a cualidade segundo unha e outra opinión, hai que considerar aquelas cousas que se poñen no xénero da cantidade; e en primeiro lugar, segundo a primeira opinión, que me parece ser do Filósofo. E así, segundo esa opinión, digo que todo aquilo polo que se pode responder á cuestión feita por 'canto', debe ser posto no xénero da cantidade. E tomo aquí o interrogativo 'canto' segundo o que é común e case xeral ó 'canto' tomado estrictamente e ó 'cantos'.

Pero pódese por este interrogativo preguntar sobre moitas cousas, de forma que o interrogativo é significativo de moitas cousas, como se pregunto: ¿Cantos hai aquí dentro? ¿Cantos homes hai aquí? E así, aquilo polo que se responde a esta cuestión, debe ser contado entre as cantidades discretas, xa que sen dúbida expresa pluralidade. E deste xeito o número é cantidade discreta. Porque se se pregunta: ¿Cantos son eses homes?, e respondo: Tres, aquilo polo que respondo, expresa plural. E tamén deste modo a oración é cantidade discreta, porque, preguntando sobre a oración: ¿Canta é?, enténdese unha cuestión sobre a pluralidade das sílabas e a cantidade destas. E doutro modo correspondería uniformemente preguntar sobre unha letra e sobre unha sílaba, xa que pode ser longa ou breve. E por iso, aquilo polo que se responde, debe ser significativo de moitas cousas, e por iso se conta entre as cantidades discretas.

Pero se o interrogativo de cantidade non é significativo de moitas cousas, é preciso que sexa significativo de un que ten moitas partes distantes situacionalmente unha doutra. E así, ou expresa distancia segundo a lonxitude, e entón é liña; ou segundo a latitude, e entón é superficie; ou segundo a profundidade, e entón é corpo. Ou pregunta sobre o lugar e o tempo, e entón estes dous, 'lugar' e 'tempo', póñense no xénero da cantidade.

Para evidenciar isto hai que ter en conta que eses dous, 'lugar' e 'tempo', non pertencen por si mesmos ó xénero da cantidade coma outros; pero sobre o lugar e o tempo hai que buscar unha razón distinta. É por iso que 'tempo' non se pon por si mesmo do xénero da cantidade coma outros, porque 'tempo' non significa precisamente unha cousa que existe na natureza das cousas coma outros. Por iso 'liña', 'superficie', 'corpo' e 'número' significan cousas que efectivamente existen, non significando nin connotando nada máis que unha cousa que existe. Pero 'tempo', así como 'movimento', connota ou significa unha cousa que non existe nin en acto nin en potencia. Por iso, segundo esta opinión, o tempo non é unha cousa distinta realmente do movimento, nin o movimento é unha cousa distinta realmente das cousas permanentes. É máis, 'movimento' non comporta máis que que unha cousa ten unha (parte) detrás doutra, ou que unha se une a unha despois de a outra, ou que se uniría a si mesma, se algunha cousa en repouso estivese próxima a ela. E así o movimento non é unha cousa distinta realmente das cousas permanentes. E do mesmo modo tampouco o tempo. E por iso non se pon o tempo a non ser como por accidente ou como paixón das cousas permanentes que existen no xénero da cantidade. E de modo semellante o movimento pódese poñer no xénero da cantidade, como o pon Aristóteles no libro 5º da Metafísica.

Pero sobre o lugar é preciso dar outra razón. Porque o lugar non se di estar por si mesmo no xénero da cantidade, xa que o lugar non é algo distinto da superficie. E ademais, coa verdade

dunha proposición que enuncia o lugar dalgún suxeito, non pode o lugar verificarse sucesivamente do mesmo de varios modos e con varias determinacións que connotan cantidade, nin sen semellante variación de semellante predicación da superficie ou da liña ou do corpo acerca do mesmo. Por exemplo, sexa esta proposición polo momento verdadeira: "A é un lugar". Están nesta proposición, "A é un lugar", e non poden verificarse sucesivamente outras como: "A é un lugar maior", "A é un lugar menor", "A é máis longo", "A é máis curto", etc., a non ser que tamén se verifiquen sucesivamente estoutras: "A é unha superficie maior", "A é unha superficie menor", ou estoutras: "A é unha liña maior", "A é unha liña menor", ou estoutras: "A é un corpo máis longo ou máis curto". E xeralmente ningunhas determinacións destas, incompatibles, aplicadas ó predicable 'lugar' poden verificarse sucesivamente de lugar, a non ser que se verifiquen ó mesmo tempo, se se aplican a algún destes tres: 'liña', 'superficie', 'corpo'.

E con isto queda clara a razón pola que, a pesar de que esta opinión diga que a liña, o corpo e a superficie non son cousas distintas, así como que tampouco o lugar se distingue delas, sen embargo por si mesmos pertencen máis ó xénero da cantidade que o lugar; porque, sen dúbida, a pesar de que significan a mesma cousa, sen embargo poden estas proposicións verificarse sucesivamente: "A é máis longo", "A é máis curto", aínda que non se verifique ningunha destas: "A é menos ancho", "A é máis profundo", "A é menos profundo".

Polo dito ata agora queda claro que 'lugar' non é un predicable distinto da liña, da superficie e do corpo, do mesmo modo que estes son distintos entre si.

E do dito tamén se pode concluír que a primeira e máis esencial división e distinción daqueles que están no xénero da cantidade, se fai por isto: aquilo polo que se responde ó interrogativo feito por 'canto', tomando 'canto' nun senso amplo, ou é significativo de moitos, e entón é número, ou é significativo de un composto de moitos, e entón considérase magnitude, que se divide dalgún modo en liña, superficie e corpo. E así, nin a oración, nin o lugar, nin o tempo están alí nesta división, e máis ben son paixóns ou accidentes deles.

E deste modo de dividir usa o Filósofo no libro 5º da Metafísica, onde, enumerando os que son cantos por si mesmos e primeiramente, non pon máis que número, liña, superficie e corpo. Por iso, describindo primeiramente 'canto', di así: "Canto chámase ó que é divisible nas súas partes integrantes, das que unha e outra ou cada unha é apta para ser un algo e este algo determinado". Pola primeira parte, é dicir "divisible nas súas partes integrantes", exclúense o tempo, a oración e o movimento, xa que calquera destes comporta algo que non existe, ou comporta algo que existe negativamente, e isto polo menos con respecto de algo ou simplemente. Este é o modo de falar de Anselmo en 'De Casu Diaboli', que é moi necesario en diversas dificultades. E por isto, estes non se poñen primeiramente como cantos. Pola segunda parte poden excluírse todos os accidentes e todas as formas e materias, porque estes non son aptos para seren algo determinado. Pero entón tómase 'canto' estrictamente por aquilo sen dúbida que existe por si mesmo, que existe non apoiándose no outro, nin como parte nin como accidente do outro.

E así, segundo esta opinión, tomando 'canto' estrictamente, unicamente a substancia composta de materia e forma ou, segundo a opinión de Aristóteles, o corpo celeste é canto. E por iso

o Filósofo despois, enumerando os que se din así cantos, di así: "Multitude é entón algo canto, se é numerable; pero magnitude, se é mensurable. Pero chámase multitude algo divisible potencialmente en partes discontinuas, e magnitude o divisible en partes continuas. Pero da magnitude, a lonxitude é a que é continua cara a un lado, a latitude cara a dous, e a profundidade cara a tres. E destas a pluralidade finita é o número, pero a lonxitude é a liña; a latitude, a superficie; a profundidade, o corpo". Disto dedúcese que estes catro: a liña, a superficie, o corpo e o número, os enumera claramente, e non así o tempo, nin a oración, nin o lugar, polas razóns expostas antes.

Despois do dito ata agora hai que ter en conta que algunhas cousas que se poñen no xénero da cantidade, son aquelas polas que se responde á cuestión feita por 'canto', e así bicúbito, tricúbito, dous, tres, etc., están no xénero da cantidade. Outras cousas dinse no xénero da cantidade, porque son comúns por si mesmas no primeiro modo a estas, e así a liña, a superficie, o corpo e o número están no xénero da cantidade.

### Capítulo 47º. *PROPIEDADES DA CANTIDADE*

Xunto coa opinión antedita hai que falar das propiedades da cantidade. E pon Aristóteles que tres son as propiedades da cantidade. A primeira delas é que nada hai contrario á cantidade, así como a liña non é contraria á superficie, e un bicúbito non é contrario a un tricúbito.

Pero por esta propiedade evidentemente parece verse que a cantidade non é substancia nin cualidade. Porque se a cantidade fose cualidade, xa que algo hai contrario á cualidade, tamén habería algo contrario á cantidade.

Ademais hai que dicir, como se dixo antes, que o termo 'contrarios' pode ser tomado en moitos sensos. Mais, sen embargo, cando o Filósofo nega que haxa algo contrario á cantidade, toma 'contrario' como un termo que comporta cousas claramente contrarias a outras, que por iso sen dúbida se din contrarias, porque non poden existir simultaneamente no mesmo, senón sucesivamente, e, ademais disto, poden adquirirse por partes. Pero tomando así contrarios, está claro que ningunhas cousas, contidas por si no xénero da cantidade, son contrarias como predicables doutras. Pois ningunha está contida por si naquel xénero, do que calquera significado ou consignificado é contrario e rexeita o significado e o consignificado doutra. Explícase inductivamente. E entón os que opinan así concederían que esta é verdadeira: "A algunha cantidade é contrario algo", tomando 'ser contrario' por 'rexeitar realmente na mesma cousa ó mesmo tempo, aínda que non sucesivamente'. Sen embargo esta é verdadeira: "Ningúns contidos no xénero da cantidade son contrarios por si mesmos", tomando 'ser contrario' daquel modo que se dixo. Por iso, anque brancura e negrura son contrarios, sen embargo os termos 'bicúbito', 'tricúbito' non son contrarios, nin estes: 'dous', 'tres', nin estoutros: 'liña', 'superficie', etc. E entón brancura tricúbita é contraria a negrura bicúbita, e entón unha cantidade é realmente contraria a outra cantidade, e sen embargo os termos 'bicúbito' e 'tricúbito' non son contrarios, porque 'bicúbito' significa brancura do mesmo modo que significa negrura, mais, sen embargo, brancura é contraria a negrura.

Así, pois, brevemente hai que dicir que a intención de Aristóteles é que esta é verdadeira: "Cantidade é contraria a cantidade", se os termos supoñen persoalmente por unha cousa fóra da alma. Sen embargo esta é verdadeira: "Ningúns termos contidos por si no xénero da cantidade son contrarios de forma que comporten sempre cousas contrarias". E esta proposición enténdea Aristóteles cando di que á cantidade nada é contrario.

A segunda propiedade é que a cantidade non é susceptible de máis e menos, isto é, ningún contido baixo o xénero da cantidade se predica de algo unhas veces co adverbio 'máis', e outras con adverbio 'menos'. Así que non se di que esa cousa é unhas veces máis bicúbita, e outras veces menos bicúbita, do mesmo modo que dicimos que este corpo unhas veces é máis branco, e outras menos branco, nin tampouco dicimos que esas tres cousas son máis tres que aquelas, como dicimos que isto é máis branco que aquilo.

A terceira propiedade é que a cantidade se di igual ou desigual a outra cantidade, como un corpo se di igual ou desigual a outro; e de forma semellante ocorre con outras cousas.

Desta propiedade dedúcese que non é intención de Aristóteles negar que a cualidade sexa cantidade, nin que a substancia sexa cantidade. Pois segundo o Filósofo esta propiedade é moi propia da cantidade, e por conseguinte é convertible coa cantidade. Así, pois, de calquera cousa que se di esta propiedade, da mesma dise a cantidade. Pero esta proposición é claramente verdadeira, aínda que non sexa verdadeira por si mesma: "Un madeiro é igual a outro, e un branco é igual a outro, e unha negrura é igual a outra negrura ou brancura". Entón esta é claramente verdadeira: "Substancia é cantidade", e de forma semellante estoutra: "Cualidade é cantidade", aínda que sexa por accidente.

E non vale dicir que non todo igual ou desigual é cantidade, porque non é propiamente propio da cantidade ser igual ou desigual, pero élle propiamente propio que segundo ela algo se di igual ou desigual. Porque non di o Filósofo que segundo a cantidade algo se di igual ou desigual, senón que di que isto é propiamente propio da cantidade, que a cantidade é igual ou desigual. Por iso di así: "Pero a propiedade da cantidade é sobre todo que se di igual ou desigual; pois cada unha daquelas que foron ditas das cantidades, dinse igual ou desigual, como un corpo se di igual ou desigual, e un número se di igual ou desigual, se di un tempo igual ou desigual; de forma semellante tamén en cada unha das outras cousas que se dixeron, se di igual ou desigual". Destas verbas dedúcese que di que esas mesmas cantidades son iguais ou desiguais, e non que outra cousa é segundo elas igual ou desigual. E por iso hai que dicir que, así como brancura e substancia é igual ou desigual a outra, aínda que por accidente, do mesmo modo a substancia segundo a opinión de Aristóteles; e de forma semellante a cualidade é cantidade, aínda que por accidente. E non lles obsta aquilo que máis tarde di o Filósofo, que noutros predicamentos non se di algo igual ou desigual, porque non pretende negar que dos contidos noutros predicamentos se predica 'igual' ou 'desigual', senón que pretende dicir que nos outros non se di por si mesmo igual ou desigual, senón só por accidente. E isto insinúao cando di: "Pero nos outros, que non son cantidades", isto é, por si mesmos, "non parece dicirse moitas veces igual ou desigual", porque deles non se di igual ou desigual por si mesmo, senón só por accidente. Sen embargo tamén consta que dos outros verdadeiramente se di igual ou desigual; e do mesmo modo 'cantidade' predícase dos mesmos.

### Capítulo 48º. *A CANTIDADE SEGUNDO A OPINIÓN COMÚN*

Pero segundo a opinión que di que a cantidade é unha cousa absoluta distinta da substancia e da cualidade, e que o punto, a liña e a superficie e o corpo se distinguen realmente entre si, debe falarse noutros termos. Por iso, segundo aquela opinión, as dimensións son aquelas cousas que informan a substancia e sustentan as cualidades corporais, de tal forma que a substancia non é dimensión, senón que é o suxeito da dimensión; e a cualidade non é dimensión, pero é subxectivamente existente na dimensión. E entón a cantidade, ou ten partes unidas ó termo común, ou non ten estas partes unidas ó termo común. Se se dá o primeiro, ou aquelas partes son todas permanentes, e entón ou son extensas só segundo a lonxitude, e así é a liña, ou segundo a lonxitude e a latitude, e así é a superficie, ou segundo a lonxitude, a latitude e a profundidade, e así é o corpo. Mais o lugar é posto por moitos como que é realmente o mesmo que a superficie. E se non todas as partes son permanentes, entón é o tempo. E se as partes non se unen ó termo común, logo, ou ben esas partes son permanentes, e entón é o número, ou ben non son permanentes, e entón é a oración. E así estes son os que se poñen no xénero da cantidade: liña, superficie, corpo, lugar, tempo, número e oración. E o punto, o instante e a unidade non se poñen no xénero da cantidade por si, senón por reducción.

A cantidade divídese doutra forma, xa que algunha existe con posición, e así danse estas especies: liña, superficie, corpo e lugar, e algunha existe sen posición, e así danse estoutras especies: tempo, número e oración.

Pero a primeira propiedade da cantidade é non ter contrario, porque, aínda que a cualidade que existe subxectivamente na cantidade teña contrario, sen embargo a propia cantidade non ten contrario, como aparece claro inductivamente.

A segunda propiedade é que a cantidade non é susceptible de máis e menos, xa que unha cantidade non é máis cantidade que outra.

A terceira propiedade é que segundo a cantidade algo se di igual ou desigual, de tal forma que a propia cantidade por si e primeiramente é igual ou desigual, e secundariamente e por accidente a substancia que sustenta a cantidade e a cualidade que existe na cantidade subxectivamente é igual ou desigual.

E sobre a cantidade é abondo isto.

### Capítulo 49º. *A RELACIÓN SEGUNDO A OPINIÓN DE ARISTÓTELES*

O terceiro predicamento que pon Aristóteles chámase *ad aliquid* ou relación. E primeiramente hai que ter en conta que, así como hai opinións contrarias sobre a cantidade, do mesmo modo hai opinións contrarias sobre o *ad aliquid* ou relación. Pois algúns din que a relación non é unha cousa fóra da alma distinta real e totalmente dunha cousa absoluta e de cousas absolutas. E desta opinión penso que foi Aristóteles e outros filósofos seguidores del. Pero outros din que a relación é unha cousa que non é máis cousa absoluta que o home é asno, pero é distinta real e totalmente dunha cousa absoluta e de cousas absolutas. E desta opinión son moitos teólogos, e

tamén nun tempo crin que fora opinión de Aristóteles; pero agora paréceme que unha opinión contraria resulta dos seus principios. Por iso este tema dos relativos quero seguilo primeiro segundo a primeira opinión, e en segundo lugar segundo a segunda opinión.

E tratando este tema conforme á primeira opinión vou expoñer primeiro o modo de exposición, e demostrarei que aquela opinión é de Aristóteles; en segundo lugar, confirmareina con algunhas razóns; en terceiro lugar, irei contra dela e responderei do modo en que respondería Aristóteles, segundo me parece a min; en cuarto lugar, seguirei con aquelas cousas que se poñen neste predicamento.

Pero é esta opinión que, fóra das cousas absolutas, sen dúbida substancias e cualidades, ningunha cousa é imaxinable, nin en acto nin en potencia. Pero, sen embargo, distintos nomes significan de distinto modo aquelas mesmas cousas. Porque algúns nomes significan de tal forma os seus significados, que poden predicarse absolutamente de algo, excepto se se lles engade algún caso oblicuo; así, por exemplo, alguén é home, aínda que non sexa home de alguén, ou home para alguén, e así outros casos oblicuos. Pero algúns nomes significan de tal forma os seus significados, que non poden verificarse de ningún, a non ser que se poida verdadeira e convenientemente engadirlles un caso oblicuo doutra dicción; por exemplo, é imposible que alguén sexa pai, a non ser que sexa pai de alguén, e é imposible que alguén sexa semellante, a non ser que sexa semellante a alguén, de tal forma que os nomes 'pai' e 'fillo', 'causa', 'causado', 'semellante', etc., non se poden afirmar verdadeiramente de nada, se se toman significativamente, a non ser que verdadeira e convenientemente se lles poida engadir, con respecto do mesmo, algún caso oblicuo. E todos estes nomes chámanse nomes relativos.

E segundo unha opinión, toda cousa pola que se pode supoñer un nome destes nunha proposición verdadeira, é verdadeira relación, de tal forma que relación non é nome de segunda intención, senón que é nome de primeira intención. Porque, cando se toma significativamente, pode supoñer pola cousa, que non é signo, de tal forma que esta proposición é verdadeira: "Home é relación", "Sócrates é relación", por isto mesmo, que Sócrates é semellante ou pai doutro. E aínda que segundo a práctica dos teólogos sexa preciso conceder que algunha cousa fóra da alma, que non é signo incomplexo doutra, polo que é apta para formar proposición, sexa relación, sen embargo penso que Aristóteles non considerou nada relativo nin *ad aliquid* nin relación a non ser unicamente o nome do que se pode formar unha proposición mental, oral ou escrita. E por iso segundo a opinión de Aristóteles, ó meu Parecer, relación ou *ad aliquid* ou incluso relativo era nome de segunda imposición ou nome de segunda intención, e non nome de primeira intención. E por iso segundo a súa opinión non se debe conceder que home é relación ou que brancura é relación, senón que se debe conceder que o nome 'pai' é relativo, e non se debe conceder que ese home, que é pai, é relativo.

E de que esta opinión é de Aristóteles, pódese estar totalmente convencido. Primeiramente, porque o Filósofo nos Predicamentos, definindo *ad aliquid*, di que "*ad aliquid* se din aquelas cousas das que se di isto precisamente, que son (*ad aliquid*) doutras, ou que de calquera maneira son doutro modo con respecto a outra". E exemplifica como algo se di con respecto a outra cousa de distintos modos, porque un está baixo a forma de caso xenitivo, e outro está baixo

a forma de caso ablativo ou dativo. A partir disto argúo así: Nada se di (*ad aliquid*) doutro baixo a forma de caso xenitivo ou con respecto a outra cousa baixo outro caso, a non ser o nome; pero todo *ad aliquid* se di con respecto a outra cousa baixo algunha forma semellante casual; así, pois, todo *ad aliquid* se di *ad aliquid* baixo algunha forma casual; pero certamente isto non pode competer mais que ós nomes. Queda, pois, segundo o Filósofo, que *'ad aliquid'* é un nome que comporta o seu significado de tal forma que non pode supoñer convenientemente por el, a non ser que se lle poida engadir algún caso oblicuo.

E non vale dicir que o Filósofo deixa esta definición dos relativos para o final do capítulo, porque o Filósofo alí pretenda que esta definición non afecte a algúns relativos, senón que di alí mesmo que esta definición convén a todos os relativos, e sen embargo non é convertible, pero dáse na maioría, como se verá máis abaixo. E así todo relativo é un nome así segundo el, como queda claro por el mesmo alí. Tamén por el queda claro alí mesmo que as substancias primeiras e segundas as chama nomes das substancias, porque pon algunhas substancias que se din doutros; pero aquelas cousas non se din doutros, senón só nomes, aínda que sexan doutros.

Así mesmo o Filósofo pon nos Predicamentos que "todos os relativos se din por conversión, se se asignan convenientemente". Tamén pon alí que, cando nos faltan nomes, é lícito inventar nomes respecto dos que se din outros relativos. Disto argúo o seguinte: Nós non asignamos máis que nomes, así como tampouco usamos máis que nomes; así, pois, cando nós asignamos relativos, os propios nomes serán relativos. Ademais, segundo a intención do Filósofo, nós inventamos relativos, respecto dos cales se din outros; pero non inventamos se non nomes; entón, os propios nomes son relativos.

E se se di que segundo o Filósofo non inventamos relativos, senón que inventamos nomes de relativos, sobre iso di o Filósofo: "Algunhas veces e casualmente é necesario inventar nomes, se non hai nome posto ó que asignalo convenientemente"; así, pois, parece que podemos inventar un nome relativo, pero non o relativo mesmo. Pero iso non está de acordo coa intención do Filósofo, porque el entende que inventamos o propio relativo; pois cando non hai nome relativo posto para significar que corresponde a outro correlativo, entón é lícito inventar un nome relativo. Por iso di que "é necesario inventar un, se non hai nome posto ó que se asigne convenientemente", e por conseguinte ó nome inventado asígnaselle un relativo; pero non se lle asigna máis que a un relativo; entón, o propio nome é relativo. Isto mesmo queda aclarado por el mesmo alí. Pois, unha vez que exemplificou como algúns relativos se din por conversión, engade: "E de forma semellante tamén noutros, pero casualmente algunhas veces difiren segundo a locución". Disto dedúcese que di que os relativos difiren casualmente; pero unicamente os nomes difiren casualmente; así, pois, segundo el, unicamente os nomes son relativos.

Así mesmo, que non pon que as relacións son outras cousas distintas, pódese demostrar así: se relación fose outra cousa distinta, en calquera momento que a alguén lle chegase esa cousa, verdadeiramente tería unha cousa nova en si mesmo, e por conseguinte realmente estaría cambiado; isto está en contra del no libro 5° dos Físicos, onde pon que a relación chega sen que nel haxa ningún cambio.

Así mesmo, segundo o Filósofo no libro 5° da Metafísica, calefactivo está en relación con calefactible. Logo, se a relación fose outra cousa distinta en calefactivo, estaría esa cousa en relación con aquel calefactible, o que non se dá.

Así mesmo, entón habería no mesmo cousas infinitas en acto. Demostración: Pois esta cousa é calefactiva deste madeiro, e tamén de infinitos, por exemplo o sol segundo o Filósofo, porque o sol quenta infinitos corpos; así, pois, de calquera deles é así calefactivo. Así, pois, se a relación é outra cousa distinta, haberá tantas cousas que efectivamente existen no sol, cantas sexan quentadas polo sol. Pero o sol quenta infinitas; entón, infinitas cousas, das que calquera segundo si mesma é totalmente distinta doutra, hai no sol. Isto está en contra do Filósofo que, no libro 6° dos Físicos, nega que haxa tales infinitos na natureza das cousas. E non vale dicir que para todos eses calefactibles hai unha soa relación, e que non varían as relacións segundo a variación dos termos, porque coa mesma facilidade se diría que, con respecto a todos, non é preciso poñer unha relación semellante, senón que é suficiente que haxa unha cousa que pode ser chamada con nomes distintos ou co mesmo nome, engadíndolle distintos casos oblicuos.

De forma semellante, pola razón que se di que con respecto a todos os da mesma razón é suficiente unha soa razón, pola mesma razón e con igual facilidade direi eu que con respecto a calquera, incluso ós distintos en especie e en xénero, é suficiente unha relación, de tal modo que non é preciso poñer tales relacións fóra da alma distintas en especie.

E así me parece a min que a opinión de Aristóteles foi que só os nomes son *ad aliquid* ou relativos.

E con esta opinión están de acordo moitos gramáticos que din que *ad aliquid* ou relativo é unha especie de nome. Por iso Prisciano, no volume maior, no libro terceiro, no capítulo sobre o nome, enumerando moitas especies de nome, entre outras enumera *ad aliquid* dicindo: "*Ad aliquid* díxose daquilo que non pode ser proferido sen a comprensión daquilo en relación ó que se dixo, como fillo, servo. Pois dicindo fillo entendo tamén pai, e dicindo servo entendo tamén amo. E se desaparece un, tamén desaparece aquilo que é entendido por el". O mesmo parecer expresan outros gramáticos que seguen ó devandito autor.

## Capítulo 50°. *RAZÓNS A PROL DESTA OPINIÓN*

A prol desta opinión poden aducirse algunhas razóns; se conclúen ou non, de momento non me preocupa.

Por iso razóase así: Se a relación fose unha cousa fóra da alma distinta realmente dunha cousa absoluta, seguiríase que a potencia da materia prima, pola que pode recibir a forma, sería unha cousa distinta da materia. O consecuente é falso, porque entón habería na materia infinitas cousas, polo que pode recibir sucesivamente infinitas formas.

Así mesmo, se fose tal cousa distinta, en calquera momento que un asno se movese localmente aquí abaixo, calquera corpo celeste cambiaría e recibiría algunha cousa de novo en si mesmo, xa que agora estaría a unha distancia dese asno distinta da de antes. E, por conseguinte, se a distancia fose unha cousa distinta, realmente perdería unha cousa e recibiría outra de novo.

Así mesmo, entón habería nese corpo infinitas cousas. Demostración: Porque dista realmente de calquera parte do outro corpo, pero as partes do outro corpo son infinitas, entón neste corpo hai distancias infinitas ás infinitas partes do outro corpo.

Ademais, ese madeiro é dobre con relación a súa metade; entón se esa duplicidade é tal cousa distinta dese dobre, pola mesma razón a relación, pola que ese madeiro toma unha metade da súa metade, será unha cousa distinta que existe nese madeiro, e pola mesma razón en relación a calquera metade de calquera metade haberá unha cousa distinta nese madeiro. Así, pois, xa que nese madeiro hai tales partes da mesma proporción infinita, e non é a mesma proporción de todo ese madeiro con relación ás calquera dúas daquelas partes, séquese que neste madeiro haberá infinitas relacións distintas en especie.

Se se di: Aquelas partes daquel madeiro non son en acto senón en potencia, e por iso aquelas relacións non son infinitas en acto. En contra: Esas partes están na natureza das cousas, porque doutro modo o ente estaría composto do non ente; así, pois, as relacións correspondentes a esas partes están na natureza das cousas, e por conseguinte hai cousas infinitas distintas en especie nese madeiro.

Ademais, este madeiro realmente é dobre respecto da súa metade; así, pois, neste madeiro hai en acto e realmente unha relación de duplicidade respecto da súa metade; pero non está máis en acto unha parte que outra, xa que todas as partes son semellantes; así, pois, calquera outra parte está en acto, de tal modo que respecto desta pode haber unha relación real; logo respecto de calquera haberá unha relación real e actual; e aquelas partes son infinitas: logo nese madeiro hai infinitas relacións.

Ademais, se algunha relación é tal cousa, a duplicidade será esa cousa. Entón pregunto: ou esa duplicidade A respecto de B é accidente divisible ou indivisible. Non pode dicirse que sexa un accidente indivisible: xa porque nese madeiro non hai ningún accidente indivisible que denomine todo aquel madeiro; xa porque pregunto sobre o primeiro suxeito daquel accidente, se é divisible, ou indivisible. Que non é indivisible, está claro; logo é preciso que sexa suxeito divisible; pero un suxeito divisible non pode ser suxeito primeiro dun accidente indivisible; logo aquel accidente non é indivisible. E non se pode dicir que é accidente divisible e extenso, xa que pregunto sobre as partes daquel accidente, se son semellantes, ou desemellantes. Se son semellantes, entón confluén no nome e na definición do todo, e por conseguinte calquera parte da duplicidade é duplicidade, e por conseguinte calquera parte será dobre respecto daquilo ó que a totalidade é dobre, o que é absurdo. Se son partes desemellantes, entón distínguense en especie, e por conseguinte, se compoñen unha cousa, é preciso que unha desas cousas sexa acto, e outra potencia, e por conseguinte a duplicidade estaría composta de acto e potencia. De forma semellante, se unha parte fose acto, e outra potencia, e o acto e a potencia, cando fan un, non se distinguen situacionalmente, sería preciso que aquelas partes non distasen situacionalmente, e por conseguinte non constituirían unha cousa extensa, a non ser que se poñan outras cousas ademais daquelas.

Así mesmo, en favor desa opinión pode argüírse teoloxicamente así: Toda cousa que pode Deus facer mediante a causa segunda eficiente, pode facela por si sen ningunha causa segunda eficiente. Así, pois, xa que neste eficiente se pon algunha referencia destas á eficiencia causada por

Deus mediante a causa segunda, poderá Deus facer esa referencia sen que algunha causa segunda o faga ó mesmo tempo que Deus. Entón póñase no ser, se é posible. Dito isto, demostro que o dito é imposible: Porque se Deus efectúa esa referencia nisto, logo aquilo é eficiente, porque entón, como en calquera cousa que hai brancura, iso é branco, do mesmo modo no que haxa aquela referencia á eficiencia, iso será eficiente. Pero se iso é eficiente, e non será eficiente a non ser a súa referencia, entón non só Deus efectúa esa referencia; e así, do dito séguese o seu oposto, e por conseguinte non é posible.

Ademais, toda cousa que Deus conserva sen outra cousa, puido ou pode producila de novo, aínda que aquela outra cousa non exista nin teña existido nunca; logo se a paternidade, pola que o pai é referido ó fillo, é unha cousa distinta do pai e do fillo, e Deus a conserva sen xeración, xa que aquela é pasada, entón pode ou puido Deus producir de novo esa paternidade, aínda que nunca tivese existido aquela xeración; e por conseguinte poderá alguén ser pai dun a quen non enxendrou.

Así mesmo, póñase que Deus crea da nada a un home, antes de crear a outros homes, e que despois se xeran outros. Ante isto argúo así: Calquera cousa que haxa nalgún deses homes, pode Deus facer co seu poder absoluto unha cousa tal neste home; pero a filiación está nun daqueles homes; entón pode Deus facer tal filiación neste. E por conseguinte, dito isto, aquel será fillo, e necesariamente fillo de home; e poñamos por caso que non hai ningún outro home distinto deste, a non ser un máis xove ca el; entón ese home será fillo dun máis xove ca el, o que parece incluír contradicción.

Outras innumerables razóns poderían aducirse a prol desta opinión, pero que omito en aras da brevidade.

## Capítulo 51º. *OBXECCIÓNS Ó DITO ANTERIORMENTE*

E quizais alguén obxectará que esta non é a opinión de Aristóteles.

(1ª) En primeiro lugar, polo dito nas Categorías, onde, enumerando os predicamentos, di: "Destes que se din segundo ningún enlace, cada un ou significa substancia, ou cantidade, ou cualidade", e así dos outros. Disto parécese soster que distintas cousas son comportadas por xéneros distintos. E así, xa que a relación é un dos dez xéneros, comportará unha cousa distinta das que se dan por outros xéneros.

(2ª) E tamén, no mesmo sitio, di: "*Ad aliquid* son aquelas cousas das que se di isto precisamente, que son doutros". Por isto exclúense as substancias, que, aínda que son doutros, sen embargo non son *ad aliquid*. Pero isto non parece verdade dos termos nin das cousas de fóra da alma, ás que din absolutas. Queda, pois, que hai algo distinto destes, ó que compete ser *ad aliquid*.

(3ª) Ademais, ¿como serán verdadeiras as cousas que Aristóteles ensina sobre os relativos, como que a contrariedade está na relación, que a relación é susceptible de máis e menos, e que os relativos son simultáneos por natureza? Pois dos termos e das cousas absolutas, segundo parece, non poden verificarse.

(4ª) Pero isto parece estar persuadido polas razóns deducidas dos principios de Aristóteles. Pois é imposible que unha mesma cousa sexa e non sexa ó mesmo tempo; pero as cousas absolutas son de relación transeúnte; así, pois, é necesario que esas cousas sexan distintas.

(5ª) Aínda máis a paixón realmente difire do suxeito, xa que realmente se mostra dende el, e unha cousa non se mostra realmente dende si mesma; pero igual e desigual e algúns relativos son paixóns, xa que é propio dicirlle á cantidade igual ou desigual, e á cualidade semellante ou desemellante, como ensina Aristóteles nos Predicamentos; entón, etc.

(6ª) Así mesmo, o que é principio dunha operación real, é necesario que sexa real; e a relación parece ser deste modo; pois algunhas cousas, proporcionadas e ordenadas de diversos modos, producen un deleite que non producirían nunha determinada proporción ou nunha orde circunscrita.

(7ª) Ademais, ¿como se salvará a distinción de dez predicamentos, dos que sete se poñen como relativos, e a distinción do ente creado en absoluto e respectivo, ou a do ente fóra da alma en dez categorías?

(8ª) E tamén, ¿como poderán persistir costumes e locucións comúns, como que pai por paternidade é pai, e fillo por filiación é fillo, e semellante por similitude é semellante, -pois a relación non é semellante-, ou que a relación é accidente, e outras cousas semellantes?

(9ª) Tamén parece imposible, sen recorrer á unión, demostrar como a forma se une a materia, unha parte a outra parte nun continuo, un accidente ó seu suxeito, e o espírito a unha natureza corporal; pois a unión dos espíritos ás naturezas corpóreas non só a confesa a lei cristiá, senón tamén toda nación, rito e secta, e isto mesmo é moi familiar entre os magos e demais discípulos das supersticións.

(10ª) Se a devandita opinión fose verdadeira, entón unha mesma cousa estaría en diversos predicamentos, o que Aristóteles non acepta, ó parecer, xa que, nel, unha proposición negativa, na que un predicamento é negado por outro, é inmediata. Disto quizais concluirá alguén que o Filósofo opinou de distinto modo a como se mostrou máis arriba. Pero, ó que o considere dilixentemente, non lle debe, por estas razóns, parecer ambiguo que Aristóteles de ningunha maneira puxese tales entes fóra da alma.

(Á 1ª) O que se pon en primeiro lugar non argúe unha distinción das cousas que se corresponda con aqueles distintos incomplexos. Así como tampouco se argúe unha distinción das cousas en Deus segundo aquilo que dicimos que uns nomes divinos significan xustiza, outros sabedoría, outros bondade, outros poder, etc.; por exemplo, no cabalo, xa que dicimos que uns nomes ditos do cabalo significan mobilidade, outros corruptibilidade, etc. Pero o senso de tales locucións é que algúns termos ditos de Deus comportan que Deus é xusto, algúns que é sabio, algúns que é bo, etc.; e que algúns termos ditos do cabalo significan o que é o cabalo, algúns que é móvil, algúns que é corruptible, etc. Do mesmo modo, no que nós pretendemos. Cada un dos incomplexos, ou significa substancia, ou cualidade, etc. O senso é que algúns termos significan o que é a cousa (quididade); algúns, como é (cualidade); algúns, canta é (cantidade); algúns, en relación a que é (relación), isto é, a que é semellante ou igual; algúns, que fai (acción); algúns, que sofre (paixón); etc.

Así, pois, Aristóteles expresou bastante claramente a natureza dos predicamentos no libro 5º da Metafísica, dicindo: "Pois, porque uns predicamentos significan quididade, outros cualidade, outros cantidade, outros relación, etc".

Entón o pensamento de Aristóteles é, non que os termos significan como as cousas, senón que pretende demostrar como algúns termos son absolutos, algúns connotativos, algúns relativos, tal como noutro sitio quedou suficientemente aclarado.

(Á 2ª) Do mesmo modo, con respecto ó seguinte, hai que dicir que segundo o pensamento de Aristóteles, chámanse propiamente *ad aliquid* ou relativos aqueles mesmos termos dos que se di precisamente isto, que son doutros, isto é, polo feito de ser tales termos significantes así de algo, dan a entender algo, de tal maneira que ningunha proposición, na que se predica tal termo de algo, pode ser entendida, a non ser que se coñeza dunha forma determinada aquilo que dá a entender. Por isto, os termos 'cabeza', 'á', 'man', etc., non son *ad aliquid*. Pois, visto calquera destes, pode saberse o que é tal, por exemplo, cabeza, á, man, aínda que se ignore de quen é.

(Á 3ª) E en canto a como está en relación a contrariedade, hai que ter en conta que contrarios se din algunhas veces daquelas cousas das que unha non tolera consigo outra realmente, de tal forma que para cada unha pode haber un movimento propio, e así brancura e negrura son contrarios. Pero, outras veces, dinse contrarios os termos que non poden verificarse ó mesmo tempo dunha cousa con respecto da mesma; e deste xeito, a contrariedade está nos termos relativos, como 'semellante' e 'desemellante', 'igual' e 'desigual' son contrarios cando non poden verificarse dunha cousa con respecto da mesma. 'Ser susceptibles tamén de máis e menos' tómase algunhas veces por unha verdadeira adición da cousa á cousa, e así brancura e luz son susceptibles de máis e menos; outras veces na predicación, por exemplo cando algún nome recibe comparación, e así a relación é susceptible de máis e menos, que sen embargo non sempre se acaba por adición da cousa á cousa, senón que moitas veces unicamente pola separación, e así desigual faise máis igual por separación dunha parte súa. Por iso, así como algunhas veces sucede que algo se denomina cun nome relativo unicamente pola mutación noutro, do mesmo modo sucede que máis e menos se denominan así unicamente pola mutación noutro ou pola separación en si mesmos ou polo crecemento dalgún absoluto en si mesmo.

De forma semellante tamén se di dos relativos ser simultáneos por natureza, non porque sexan unhas cousas, das que unha necesariamente esixa a outra, e viceversa, senón por isto, que, se a existencia real se predica de algo tomado siginificativamente, necesariamente se verificará do outro tomado do mesmo modo; conclusión, pois: hai dobre, logo hai metade, e viceversa.

(Á 4ª) Con respecto ó seguinte, hai que dicir, aceptando facilmente a conclusión, que os absolutos se distinguen realmente das relacións porque as relacións se din termos relativos, e porque realmente se distinguen das cousas de fóra da alma. A miúdo, sen embargo, este tipo de argumento engana ós non entendidos, xa que leva a unha pluralidade de cousas, que non convén poñer na verdade da cousa, como: A creación existe, a conservación non existe, logo a creación dintínguese da conservación. Pero cando este tipo de argumento se manteña, aparecerá no que segue.

Se dis que branco realmente de non-semellante se fai semellante prescindindo de todo termo, entón ten algo que non tivo. Digo que branco de non-semellante se fai realmente semellante por isto unicamente, porque se fai un branco distinto, e non polo xurdimento dalgunha cousa nova nel. Pois do mesmo modo que Deus de non-creante se fai creante e unha columna de non-dereita se fai dereita sen que se reciba ningunha cousa nova neles, así o hai que considerar nesta exposición.

(Á 5ª) Pero o que se di de paixón e do seu suxeito, resólvese facilmente polo que se sabe de antes sobre o que é a paixón demostrable, que non é algo que realmente exista fóra do suxeito, senón que é algo predicable por si mesmo no segundo modo do suxeito, apto para supoñer polo mesmo polo que supón o suxeito; e deste xeito, semellante ou desemellante, igual e desigual dinse paixóns da cualidade ou da cantidade.

(Á 6ª) Así mesmo, polo feito de que experimentamos que diversos efectos son causados porque algunhas cousas se dispoñen e ordenan de diversos modos, non hai que pensar que a relación que significan sexa causa daquelas cousas, senón máis ben cousas absolutas que se proporcionan desta e doutra forma. Pois do mesmo modo que a causa pode causar agora algo que non existiu antes, por isto unicamente, porque foi aproximada ó que sufriu a acción e non por adición dalgunha cousa nova, así tamén na música e na pintura algunhas cousas proporcionadas de diversos modos causan un deleite, que non causarían doutra forma.

(Á 7ª) Pero o que conseguintemente se engade sobre a distinción dos predicamentos, crea dificultade a algúns. E xa Avicena dixo que esa era suficientemente coñecida, e por iso ninguén é obrigado a tela sen unha comprobación eficiente. Pero os peripatéticos, adheridos ós ditos de Aristóteles, poden opinar de forma distinta, isto é, que a distinción dos predicamentos non se toma da distinción das cousas que comportan, senón máis ben da distinción das preguntas sobre o individuo substancial, como ensina Averroes no libro 7º da Metafísica. Pois non hai que pensar que os dez xéneros son cousas fóra da alma ou que significan dez cousas, das que ningunha pode ser significada máis que por un daqueles. Pero a doutrina dos Peripatéticos engade que dez xéneros serían dez termos que comportan as mesmas cousas de diversos modos. Pois do mesmo modo que poden distinguirse oito partes da oración e sen embargo significar o mesmo, como 'branco', 'branqueante', 'branquear', 'brancamente', así coa distinción dos predicamentos pode manterse a identidade das cousas que comportan.

De forma semellante a distinción do ente en absoluto e respectivo non é do ente en canto ente, senón dos termos, así como a distinción en absoluto e concreto, en propio e apelativo, e en substantivo e adxectivo, xa que ningunha cousa se di propiamente absoluta ou respectiva. Pois, ¿por que se diría absoluta? Ou porque se distingue de calquera outra -e entón a relación, que os modernos poñen fóra, sería absoluta, xa que poñen que se distingue realmente de calquera outra. Ou porque non comporta ningunha outra cousa ou non depende de ningunha outra cousa-, e así ningún accidente sería absoluto nin forma substancial nin ningunha criatura; pois calquera deles ten necesidade doutra e depende doutro para existir. Ou dise absoluta porque pode ser entendida por si mesma sen esixir o termo da súa intelección -e entón a materia e todos os accidentes e a divinidade non serían absolutos, se, segundo a opinión de moitos, nin a materia pode entenderse sen forma, nin o accidente sen suxeito, nin a divinidade sen persoas-.

E o que engade sobre a división do ente fóra da alma, acláralle evidentemente a letra ó libro 6° da Metafísica, que considera que aquela non é unha división das cousas de fóra, senón dos termos, así como tamén daquelas que se poñen nos Predicamentos e no libro 5° da Metafísica. Ora porque di que a composición e a división son algo distinto daquelas cousas que a mente une e divide. Ora porque finalmente engade que o ente se di de múltiples maneiras, tal como se dixo naqueles sobre *quotiens*: pois isto significa que é, e isto cal é, ou canto é, etc. Pero consta que estes non poden competer a cousas, senón a termos, dos que é propiamente a composición, a división e a significación.

(Á 8ª) Pero as cousas que se acostuman a dicir das relacións, moitas consta que son impropias, algunhas falsas e de fábula, así como queda moi claro para quen examina con atención os volumes editados sobre elas polos modernos, aínda que algúns deles teñan unha verdadeira significación, como que pai é pai por paternidade, e fillo é fillo por filiación, e semellante é semellante por similitude, etc. Nestas locucións non é preciso finxir cousa algunha, pola que pai sexa pai, e fillo sexa fillo, e semellante sexa semellante. Nin é preciso multiplicar as cousas nestas locucións: "A columna é dereita por dereitura", "Deus é creante pola creación, bo pola bondade, xusto pola xustiza, poderoso pola potencia", "O accidente está inherente pola inherencia", "O suxeito está debaixo pola acción de estar debaixo de", "Apto é apto pola aptitude", "Quimera é nada por nihilismo", "Cego é cego por cegueira", "O corpo é móbil pola mobilidade", e así doutros moitos.

Así, pois, falando explicitamente e sen ambigüidade, calquera destas proposicións débese resolver en dúas usando dunha descrición no lugar do nome, como: O pai e pai por paternidade, isto é, o pai é pai porque enxendrou un fillo; e fillo é fillo por filiación, isto é, o fillo é fillo porque foi enxendrado; o semellante é semellante por similitude, isto é, o semellante é semellante porque ten unha cualidade da mesma especie con outra cousa, etc.

Pero se este modo de expoñer desagrada, poden doutra forma salvarse locucións deste tipo sen a multiplicación das cousas, poñendo que abstracto e concreto, isto é, 'pai' e 'paternidade', 'fillo' e 'filiación', 'semellante' e 'similitude', significan o mesmo. E entón terá senso: O pai é pai por paternidade, isto é, por si mesmo, así como Deus é creador por creación activa, porque a creación activa non significa cousa engadida a Deus; e Deus é bo por bondade, isto é, por si mesmo, xa que a súa bondade non é unha cousa distinta del mesmo.

Como tamén hai que aceptar que a relación é accidente, ensínao Anselmo no capítulo 25° do Monologion: pois non se di accidente porque sexa unha forma que realmente informa a substancia da que se di, como brancura, senón porque é algo predicable de algo continxentemente, que pode sucesivamente afirmarse e negarse por transmutación daquilo do que se di, ou doutro, como igualdade e similitude, señor, creador, etc.

(Á 9ª) Tampouco aquilo que se engade sobre a materia e a forma, o suxeito e o accidente, o todo e as partes e os espíritos unidos ós corpos, encerra unha cousa relativa media entre aquelas unidas. Pois quedaría a mesma cuestión sobre aquela cousa media, como fai unha única cousa con aquela na que se puxera: ou por si mesma, e pola mesma razón tivo que estar entre os primeiros unibles, ou por outro tipo de unión, e entón avanzaríase ata o infinito. Póñase, pois,

aquela cousa media por calquera potencia, separada dos unibles, logo que se una como un accidente ó seu suxeito: ¿como de non unida se pode facer unida? ¿Por outra cousa media? E volta a primitiva dificultade.

Por iso, brevemente hai que dicir, como ensina Aristóteles no libro 8° da Metafísica, cando, preguntándose como a materia e a forma fan unha soa cousa, descobre a causa dicindo que unha é acto e outra potencia, porque calquera deles, ó seu modo, é unible á outra, porque unha é acto, e outra potencia, ou cada un deles é acto e potencia, non por certo sempre un acto que comporta, senón que unhas veces informa, outras move, outras rexe e goberna, etc.

(Á 10ª) Polo dito tamén queda claro que non hai ningún inconveniente en Aristóteles para que unha mesma cousa sexa significada por diversos predicamentos, xa que pon escible e ciencia, sensible e sensación no predicamento da relación e noutros predicamentos.

E non obsta que diga que é unha proposición inmediata, na que un predicamento se aparta doutro, porque isto non se dá pola diversidade das cousas que comportan, senón porque un non se predica doutro cunha predicación directa e no primeiro modo de dicir por si mesmo, senón por accidente. Exemplo: unha mesma cousa compórtase por creación ou conservación, e sen embargo unha négase verdadeiramente doutra. O mesmo, aquí.

Así, pois, Aristóteles opinou dos relativos tal como se dixo.

Pero a opinión contraria parece ter unha orixe dobre. Unha orixe certamente existe, porque algúns se apoian demasiado na propiedade da expresión dunha filosofía ordinaria, que ofreceu a moitos unha oportunidade de erro: Ben porque foi traducida defectuosamente. Ben porque, pola escuridade da expresión grega traducida ó latín, se interpreta mal, e de aí xorde un coñecemento, moitas veces, torcido. Ben porque os ditos dos autores son citados falsamente moitísimas veces; e sen embargo, cando se verifica con citas fidedignas, non convén aplicalos ós salpicados pola mancha de moitos erros.

A segunda orixe consiste en multiplicar os entes segundo a multitude de termos, e que calquera termo conteña o *quid* da cousa, o que sen embargo é insólito e moi alonxado da verdade. Pois non hai que buscar en todos os termos o *quid* da cousa, senón só o *quid* do nome en moitos, como son todos os termos relativos e algúns outros, dos que calquera equivale en significado a unha oración longa. E por iso as proposicións, nas que se poñen, deben ser explicadas e expostas usando algunhas veces da descrición no lugar do nome, porque as voces e os conceptos enganan.

## Capítulo 52°. *AS COUSAS CONTIDAS NO PREDICAMENTO DA RELACIÓN*

Exposta así esta opinión, que a min me parece foi de Aristóteles, é preciso ver segundo esta opinión aquelas cousas que esta opinión afirma estar no xénero da relación.

E en primeiro lugar hai que ter en conta que segundo esta opinión, como xa se dixo, nada hai no xénero da relación máis có nome, e este, mental, vocal ou escrito, e non outro a non ser aquel nome ó que pode engadirse convenientemente un caso oblicuo nunha proposición.

Pero hai que ter en conta que eses nomes ós que se lle pode engadir convenientemente un caso oblicuo son dobremente diferentes. Pois algúns son aqueles ós que sempre, cada vez que se predican verdadeiramente de algo, se lles pode engadir convenientemente só un abstracto seu, que é un abstracto do primeiro modo de abstractos, modo do que xa se falou antes; como ocorre con estes nomes concretos: 'branco', 'quente', 'doce', 'animado'; pois nada é branco, se non é branco de brancura, nin nada é quente, se non é quente de calor, etc. Pero estes, aínda que se poñan como connotativos, sen embargo non se din relativos.

Hai outros nomes que no poden verificarse de algo, a non ser que se lles poidan engadir conveniente e verdadeiramente nomes, non os abstractos deles, senón outros casos oblicuos, que non son abstractos deles; deste tipo son os nomes 'señor', 'servo', 'pai' e 'fillo', etc. Pois ninguén é pai, se non é pai de alguén, nin ninguén é semellante, se non é semellante a alguén. E estes chámanse relativos en canto ó ser, porque sen dúbida é imposible que se verifiquen de algo, se non se lles pode engadir convenientemente un caso oblicuo. E sobre estes relativos, cando son tales que se predican continxentemente de algo e se verifican continxentemente daquelas cousas das que se predican posicións constantes do suxeito, é imposible saber que o propio suxeito se verifica de algo, a non ser que se saiba dun modo determinado en relación a que se di; o mesmo que é imposible saber que alguén é servo se non se sabe de quen é servo; e é imposible saber que alguén é semellante, se non se sabe a quen é semellante. E destes trata o Filósofo cando di nos Predicamentos que "quen coñece dun modo determinado un dos relativos, coñece dun modo determinado o resto". Pero se tal relativo se verifica de algo de tal forma que non é posible que non se verifiquen do mesmo posicións constantes do suxeito, entón non é necesario que quen coñece dun modo determinado un dos relativos, coñeza dun modo determinado o resto.

Pero hai outros nomes ós que de vez en cando se lles pode engadir un caso oblicuo; pero isto non sempre se require. Por iso algunhas veces certamente ocorre que se di que ese asno é o asno de Sócrates, e que é o asno de alguén. Pero algunhas veces, aínda que esta proposición é verdadeira: "Ese asno é un asno", esta sen embargo é falsa: "Ese asno é de alguén". E estes poden chamarse relativos en canto ó dicirse, isto é, algunhas veces poden dicirse doutros ou baixo algunha outra forma casual. Sen embargo isto non se require. Por iso non están por si no xénero da relación. Tales son os nomes 'man', 'cabeza', etc. Por iso esa man unhas veces é a man dun home, outras non é a man dun home, cando, por exemplo, foi arrincada; e se entón non se chama man, o nome 'man' estará verdadeiramente no xénero da relación, e así doutros semellantes. Así, pois, todo nome que, tomado significativamente, non se pode verificar de nada, a non ser que se lle poida engadir verdadeira e convenientemente algún caso oblicuo dalgunha outra dicción distinta do seu abstracto, está no xénero da relación. E eses poden chamarse relativos en canto ó ser; e outros poden chamarse relativos en canto ó dicirse, porque unhas veces se lles engade convenientemente un caso oblicuo, e outras non.

Mais, sen embargo, destes vocablos 'relativos en canto ó ser' e 'relativos en canto ó dicirse' os filósofos non usan, así como tampouco usan doutras palabras, das que comunmente os mestres usan agora, como 'relación real', 'relación mental'. Por iso esta distinción nunca é

descuberta polo Filósofo. E por iso, segundo el, verdadeira e realmente existen estes relativos: 'causa', 'señor', etc., así como calquera outros. De aí que sempre ou frecuentemente pon exemplos de 'señor', e isto porque non pode existir señor, a non ser que sexa señor dalgún servo. E por iso en Aristóteles non había tal distinción entre relación real e relación mental; sen embargo distingue diversos tipos de relativos no libro 5º da Metafísica, dos que de momento non fai falta tratar. Pero sexa suficiente por agora saber que para Aristóteles todo nome, ou que teña forza de nome, como é o participio, que, tomado significativamente, non pode verificarse de nada a non ser que ocorra que se lle engada ou se lle axunte verdadeira e convenientemente un caso oblicuo doutra dicción distinta da do seu abstracto, é verdadeiramente *ad aliquid* e no predicamento de relación, xa signifique substancia precisamente ou cualidade ou ambas as dúas cousas, xa connote tamén algunha outra cousa en acto ou en potencia, ben afirmativa ou negativamente ou de calquera maneira. E por iso todos estes, como 'servo - señor', 'signo - significado', 'causa - causado', 'eficiente - efecto', 'activo - pasivo', 'producinte - producto', 'axente - paciente', 'quencente - quentado' e todos os semellantes, deben ser colocados no predicamento da relación.

Disto séguese máis, que algunhas veces as palabras están no xénero da acción ou da paixón ou nalgún outro predicamento, e sen embargo os participios e nomes verbais que lles corresponden están no predicamento da relación segundo os principios de Aristóteles. E que esta é a súa intención insinúao no libro 5º da Metafísica, no capítulo De ad aliquid, onde, enumerando os tipos de relativos, di: "Outros, por exemplo, dinse relativos como calefactivo en orde a calefactible e cortante respecto de cortable e todo activo en orde ó pasivo". E despois segue: "Pero os activos e pasivos son segundo a potencia activa e pasiva e os actos das potencias, como calefactivo respecto de calefactible, porque pode ser; e pola súa parte calefaciente é relativo do que se quenta, e cortante do que se corta, como axentes". Velaí que calefaciente pode ser do segundo tipo de relativos. Por iso penso que en Aristóteles todos os nomes e participios que non poden verificarse de algo, a non ser que se lles poida engadir un caso oblicuo, que corresponden segundo a significación a verbos activos e pasivos, que non só segundo a voz e a forma dos verbos son activos e pasivos, senón que verdadeiramente significan que algo realmente actúa e algo realmente padece, ou que algo verdadeiramente fai e algo verdadeiramente é feito, son relativos do segundo tipo, tipo do que son 'axente' e 'paciente', 'calefaciente' e 'quentado', 'causante' e 'causado', 'activo' e 'pasivo', etc.

Que tamén Aristóteles pon nomes de participios no xénero da relación e palabras que lles corresponden noutros predicamentos, queda claro por el mesmo nos Predicamentos, no capítulo De ad aliquid , onde di así: "E de forma semellante deitado e parado e sentado son algunhas posicións, pero posición *ad aliquid*; pero deitarse ou pararse ou sentarse, mesmamente non son posicións, pero denominativamente son nomeadas por aquelas posicións que se dixeron". Disto dedúcese que pararse non está no xénero da relación, mais, sen embargo, parado está no xénero da relación, porque se existe parado, é parado de algo. Sen embargo, para rematar, é preciso resolver unha proposición tal desta maneira: "As partes de tal corpo están así distantes", e nesa resolución haberá expresamente algún nome ou participio, que non pode verificarse de nada, a non ser que se lle poida axuntar convenientemente un caso oblicuo.

### Capitulo 53º. *PROPIEDADES DOS RELATIVOS*

Visto o que Aristóteles pensa dos relativos, hai que ver as propiedades que lles atribúe.

E a primeira propiedade é que nalgúns relativos hai contrariedade, pero non en todos. Que nalgúns hai contrariedade, está claro; pois virtude e vicio son relativos, e sen embargo son contrarios. Hai que ter en conta que contrarios relativos se chaman aquí a aqueles que non poden referirse simultaneamente á mesma cousa por predicación, pero a calquera cousa que se refire un, á mesma pode referirse o resto sucesivamente; e deste xeito 'pai' e 'fillo' non son contrarios, porque o mesmo pode ser simultaneamente pai e fillo, aínda que non con respecto ó mesmo. Así tamén nada é contrario a triple, porque a calquera cousa que se refire triple, á mesma pode referirse simultaneamente outra relación ou non.

A segunda propiedade dos relativos é que son susceptibles de máis e menos, aínda que non todos. Pois algúns tomados cos adverbios 'máis' e 'menos' poden predicarse sucesivamente de algo; así, algo é primeiramente máis semellante a algo e despois menos semellante, ou ó revés. Pero isto non é posible con 'triple', nin con 'dobre', nin con 'igual', e así con outros moitos.

A terceira propiedade é que todos os relativos se din por conversión, isto é, a calquera relativo se lle pode engadir un caso oblicuo do seu correlativo, a non ser que ocorra que nos falten nomes e entón é lícito inventar un nome; e entón ó caso recto daquel pode engadírselle convenientemente un caso oblicuo destoutro; e o oblicuo daquel pode engadírselle convenientemente ó recto destoutro. Así, se este é señor, convén que sexa señor dun servo, e se é semellante, convén que sexa semellante a un semellante. Igualmente se 'á' é relativo, de tal forma que non é posible que algo sexa á, a non ser que sexa á de algo, entón é lícito inventar un nome que lle corresponda, respecto do que se diga por conversión, para que se diga á dun alado, e ó revés, que alado é alado de á, e así de todos os demais.

Hai que ter en conta sen embargo que un mesmo nome algunhas veces se pon en recto e en oblicuo, e estes chámanse relativos de nomes semellantes ou relación de equiparación, como: "Todo semellante é semellante a un semellante", e "Todo igual é igual a un igual", etc., onde un mesmo nome se pon en recto e en oblicuo. Pero algunhas veces un nome ponse en recto e outro en oblicuo; así, se é pai, é pai de fillo, e non é preciso que sexa pai de pai; e se é servo, é servo de señor, e non é preciso que sexa servo de servo. E estes chámanse relativos de nomes desemellantes ou relativos de desequiparación. Sen embargo, xeralmente, sempre é lícito engadir un caso oblicuo ó recto do seu relativo (segundo Damasceno, na súa Lóxica, capítulo 29º).

A cuarta propiedade dos relativos é que os relativos son ó mesmo tempo por natureza. Esta propiedade hai que entendela así, que a existencia real non pode verificarse de un, se non se verifica do resto, se se forma unha proposición. Así, se esta é verdadeira: "Dobre existe", esta será verdadeira: "Metade existe", e se esta é verdadeira: "Pai existe", esta será verdadeira: "Fillo existe", e ó revés. E do mesmo modo hai que entender, cando se di que os relativos destruídos se destrúen, isto é, se é verdadeira a proposición negativa, na que o existir se nega de un deles, será verdadeira a outra negativa, onde se nega o existir do resto; así, se esta é verdadeira: "Pai non existe", esta é verdadeira: "Fillo non existe", e ó revés.

E hai que ter en conta que estas regras son xerais segundo o Filósofo nos Predicamentos; pois alí mesmo demostra intencionadamente que esta propiedade non convén a todos os relativos, como o proba de ciencia e escible, e de senso e sensible. E aínda que non o demostre doutros, nin poña exemplos doutros, sen embargo en moitos outros pon atención coma naqueles. Pois 'calefactivo' e 'calefactible' son correlativos, e sen embargo non se acepta: "Calefactivo existe, logo calefactible existe", nin ó revés. De forma semellante, non se acepta: "Branqueable non existe, logo brancativo non existe". E igual atención pon noutros moitos.

### Capítulo 54º. *A RELACIÓN SEGUNDO A OPINIÓN DOUTROS*

Ata aquí falouse dos relativos segundo a opinión que a min me parece é a de Aristóteles; agora hai que falar dos relativos segundo a opinión contraria á precedente. Pois di esta opinión que calquera relación é unha cousa distinta realmente do seu fundamento, de tal forma que di que a similitude, pola que Sócrates branco é semellante a Platón branco, é unha cousa real e totalmente distinta de Sócrates e de brancura, que é a que fundamenta esta similitude. E de forma semellante ocorre con paternidade e filiación e moitas outras cousas que se poñen no xénero da relación. Por iso, aínda que o vocablo 'fundamento da relación' non é palabra filosófica, segundo a Filosofía de Aristóteles, sen embargo din que calquera relación ten fundamento e termo, dos que se distingue realmente. E que a relación é unha cousa distinta, demóstrase de moitas formas.

Primeiro, porque un predicamento distinto significa cousas distintas; e a relación é un predicamento distinto; logo, etc.

Así mesmo, a brancura pode permanecer sen similitude; así, pois, a brancura non é similitude.

Así mesmo, se a relación fose unha mesma cousa co seu fundamento, así como os fundamentos están en diversos predicamentos, por exemplo a substancia, a cualidade e a cantidade, tamén algunhas relacións estarían no predicamento de substancia, algunhas no predicamento de cualidade, algunhas no predicamento de cantidade, e así a relación non sería un predicamento distinto.

Igualmente, polo mesmo fundamento: Sócrates branco é semellante a Platón branco e desemellante a Sócrates negro; así, pois, se a relación fose unha mesma cousa co seu fundamento, similitude e desimilitude serían unha mesma cousa, e por conseguinte non habería relacións distintas.

Así mesmo, se a relación fose unha mesma cousa co seu fundamento, e con respecto ó fundamento hai movimento, así como con respecto á brancura hai movimento, entón con respecto á relación habería movimento; isto está en contra do que di o Filósofo no libro 5º dos Físicos.

Así mesmo, a unidade dun todo consiste na orde das súas partes; entón, se a relación non é unha cousa distinta, aquela orde non será unha cousa distinta, e así o todo non sería un.

Así mesmo, nas diversas partes que compoñen algún todo existen partes, e non existe unión; logo unión é algo distinto das partes.

Así mesmo, na natureza asumida polo Verbo non hai nada absoluto que non haxa semellante na miña natureza; logo, xa que aquela é unida e a miña non, algo ten aquela natureza que non ten a miña; pero aquilo non pode ser absoluto; logo é algo respectivo, que é o propósito.

Por estas razóns e moitas outras que omito en aras da brevidade, sostense por parte de moitos que a relación é unha cousa fóra da alma, distinta realmente de toda cousa absoluta.

Matizan, sen embargo, con respecto ás relacións, que algunhas son reais, e algunhas son mentais, tipo do que son as relacións de Deus para coa súa criatura, e outras que non poden existir sen a acción do entendemento.

E a estas relacións atribúenselles as propiedades preditas. Pois algunhas relacións son contrarias, como a virtude e o vicio, e algunhas non son contrarias, e así nada é contrario a triple.

Así mesmo, os relativos son susceptibles de máis e menos, pero non todos, como queda dito.

Así mesmo, todos os relativos se din por conversión. Mais, sen embargo, algunhas veces a unha relación real correspóndelle unha relación real, como á similitude de Sócrates lle corresponde unha relación real noutro, á que é semellante; pero outras veces a unha relación real nun non lle corresponde unha relación real noutro, senón unha relación mental soamente, así como a unha relación real, pola que a criatura depende de Deus, non lle corresponde unha relación real en Deus, senón só mental.

De forma semellante, as relacións póñense simultaneamente por natureza, de tal forma que, se existe unha relación, é necesario que exista a outra relación. E esta propiedade enténdese cando unha e outra relación son reais; pero se unha é real e outra mental, non é necesario, como se di de ciencia e escible, e de senso e sensible.

## Capítulo 55º. *O PREDICAMENTO DE CUALIDADE*

Como cuarto predicamento ponse o predicamento de cualidade. E como dos anteriores, tamén deste hai que proceder primeiramente segundo a opinión que a min me parece acorde cos principios de Aristóteles, xa sexa verdadeira ou falsa; e en segundo lugar hai que falar do mesmo segundo a opinión contraria. E paréceme a min que segundo os principios de Aristóteles se debe dicir que o predicamento de cualidade é un concepto ou signo que contén baixo si mesmo todas aquelas cousas polas que se responde convenientemente á pregunta feita por cal respecto da substancia, que non expresa a parte substancial da substancia. Pero se se deben poñer máis propiamente concretos ou abstractos no predicamento de cualidade, non se vai discutir de momento.

Pois hai algúns no xénero da cualidade que comportan cousas distintas da substancia, de forma que aquela cousa non é substancia, como son 'brancura' e 'negrura', 'cor', 'ciencia', 'luz', etc. Pero hai algúns que non comportan cousas distintas das cualidades preditas e da substancia, e deste tipo son 'figura', 'curvatura', 'rectitude', 'densidade', 'rareza', etc.

Pero para saber cando a cualidade se debe poñer como unha cousa distinta da substancia e cando non, convén usar desta artimaña: cando uns predicables poden sucesivamente verificarse

do mesmo, e non poden verificarse simultaneamente do mesmo con só un movimento local, non é preciso que eses predicables signifiquen cousas distintas; pero predicables como 'curvo', 'recto', con só un movimento local, poden verificarse sucesivamente do mesmo. Pois cando algo é recto, se despois, sen que suceda outra cousa, as súas partes se aproximan por un movimento local, de tal forma que están menos distantes que antes, aquilo dise curvo; e por isto 'curvatura' e 'rectitude' non comportan cousas distintas das cousas rectas e curvas. E algo semellante pasa coa figura, porque con só un movimento local dalgunhas partes pode algo volverse nunha figura distinta. E así pasa con raro e denso e semellantes. Pero non ocorre así con brancura e negrura, con calor e frío, etc.; pois non sucede que polo mero feito de que algo, ou as partes de algo, se mova localmente, algo se fai quente ou frío, e por iso todos estes comportan cousas distintas da substancia.

Visto isto, hai que saber que Aristóteles pon catro modos ou catro especies de cualidade.

O primeiro modo é o hábito e a disposición. E chámase hábito a toda cualidade de difícil mobilidade, sexa espiritual ou corporal. E disposición chámase a toda cualidade de fácil mobilidade, sexa corporal ou espiritual. E segundo isto, unha cualidade dunha mesma especie, en un é hábito, e noutro disposición.

Hai que ter en conta que neste modo non só está comprendido aquilo que comporta unha cousa distinta da substancia, senón tamén aquilo que algunhas veces non comporta unha cousa distinta. Por iso está contido neste modo todo aquilo que fácil ou dificilmente, por unha mutación da cousa, se aparta do suxeito. E para dicilo brevemente, toda cualidade está contida neste modo. E por iso se di especie de cualidade, non porque haxa algunha cualidade, que non sexa hábito nin disposición, senón porque algunha cualidade non é hábito, e algunha cualidade non é disposición; ou dise especie porque connota algo máis especial que o nome 'cualidade'.

Como segundo xénero de cualidade ponse potencia natural ou a impotencia. De aí que toda cousa, pola que algo pode actuar facilmente ou resistirse á acción, se pon neste xénero.

Como terceira especie ponse a paixón e a cualidade pasible. Pois toda cualidade sensible se pon na terceira especie de cualidade.

E como cuarto xénero de cualidade ponse a forma e a figura constante arredor de algo, e de forma semellante o recto e o curvo, etc. E hai que ter en conta que forma pode chamarse aquela cualidade pola que algo se di fermoso ou feo; e eses nomes non comportan cousas distintas das cualidades preditas e da substancia.

Por iso hai que sinalar que, segundo a intención de Aristóteles, unha mesma cousa está en diversas especies da cualidade, como queda patente, xa que di que a calor e a friaxe están na primeira especie de cualidade, e de forma semellante están na terceira. Disto dedúcese que non é da súa intención afirmar que estas se apartan sempre mutuamente, senón que se predican mutuamente de si mesmas, polo menos particularmente. E tal como di das especies, así di tamén dos predicamentos, que se predican mutuamente de si mesmos particularmente.

Pero o Filósofo atribúelle á cualidade moitas propiedades.

E ponse como primeira propiedade que a cualidade acepta contrarios. Pois unha cualidade oponse a outra, e de forma semellante os nomes concretos que comportan aquelas cualidades opóñense en oblicuo. Sen embargo, non a toda cualidade se opón unha cualidade; pois hai algunha cualidade que non ten contrario, e así, por exemplo, a luz non ten contrario. A segunda propiedade é que a cualidade acepta máis e menos, porque o concreto ás veces se predica de algo co adverbio 'máis', e outras veces co adverbio 'menos'. Pois unhas veces é verdadeira esta proposición: "A é máis branco que B", e outras veces estoutra: "A é menos branco que B". Pero esta propiedade non está en todas as cualidades. Pois non se di de algo máis triángulo que outro, nin dun máis cuadrado que outro.

A terceira propiedade da cualidade é que segundo a cualidade algo se di semellante ou desemellante. Pois dúas cousas brancas son semellantes, e de forma semellante, dúas cousas negras; pero o branco e o negro son desemellantes.

E sobre a cualidade segundo a opinión de Aristóteles abonda isto, xa que nos Predicamentos tratei difusamente da cualidade segundo a opinión de Aristóteles. Pois todo o que escribo sobre Filosofía, non o digo como meu, senón como de Aristóteles, tal como a min me parece.

### Capítulo 56º. *A CUALIDADE SEGUNDO A OPINIÓN DOUTROS*

Outros din que calquera cualidade é unha cousa realmente distinta da substancia e da cantidade e de cousas respectivas, e sinalan catro especies de cualidade, das que os contidos se distinguen realmente entre si. Por iso din que o hábito e a disposición constitúen a primeira especie de cualidade, e dintínguense porque o hábito é de difícil mobilidade, e en cambio a disposición é de fácil mobilidade.

Como segunda especie poñen que é potencia natural ou a impotencia, que se distinguen do hábito e da disposición.

Como terceira especie poñen a paixón e a cualidade pasiva, isto é, toda cualidade sensible.

Como cuarta especie poñen a forma e a figura, que din que se distinguen realmente da substancia e das cualidades doutras especies. Por iso tamén din que cando algún corpo recto se curva, verdadeiramente perde unha cousa absoluta e acada outra cousa absoluta nova.

E as mesmas propiedades que pon Aristóteles, atribúenllas eles á cualidade.

### Capítulo 57º. *A ACCIÓN*

Aristóteles desfaise brevemente de seis predicamentos, dos que, sen embargo, hai que disertar máis extensamente para utilidade dos máis xoves.

E como quinto predicamento ponse a acción, que sen embargo o Filósofo, cando enumera os predicamentos ou incluso cando trata deste predicamento, nomea, non polo seu nome, senón polo verbo 'facer'. E igualmente polo verbo, e non polo nome, nomea Damasceno na súa Lóxica

este predicamento. Por iso a min me parece que a opinión de Aristóteles era que o predicamento este non é mais que unha ordenación de verbos que significan que algo fai ou actúa algo, de forma que un verbo se predica doutro verbo tomado co pronome 'quen', dicindo así: "Quen quenta, actúa ou fai", "Quen move, fai ou actúa", etc. E deste xeito pode dicirse que aí hai un xénero xeneralísimo. E se precisamente estivesen en uso tales verbos e os participios que lles corresponden e os nomes que supoñen por aqueles mesmos polos que supoñen os participios dos verbos, con este predicamento así como con moitos outros habería poucas dificultades. Entón, pois, sería preciso, se 'acción' fose nome, que supuxese polo mesmo polo que supón 'axente', e sería evidente que acción é unha cousa absoluta, como axente, e que, como axente é substancia, así acción sería substancia; sen embargo aquela substancia sería continxentemente acción, así como é continxentemente axente. E así o verbo estaría nun predicamento, e o nome noutro. Desta forma axente está no predicamento da relación segundo a opinión de Aristóteles, como se demostrou antes, porque axente pode sempre recibir convenientemente un caso oblicuo axuntado a el, e sen embargo actuar non está neste predicamento. E entón predicamento non comportaría ningunha cousa que non fose do predicamento da cualidade ou da substancia, senón que comportaría tanto unha cousa do predicamento da substancia como unha cousa do predicamento da cualidade. Por iso dicindo así: "O lume quenta o madeiro", o verbo comporta calor; por iso non é preciso que se predique de calor, como 'branco' comporta brancura, e non se predica de brancura.

A prol desta opinión, xa sexa verdadeira ou falsa, poden aducirse algunhas ideas. Pois de que, cando se di así: "O lume actúa e quenta", non é significada ningunha cousa que non sexa substancia ou cualidade, pódese estar convencido.

Primeiro, porque se se significase algunha outra cousa, pregunto: ¿Onde está esa cousa? Ou é subsistente por si mesma, ou é inherente a outra; se é subsistente por si mesma, logo é substancia, e entón acadarase o propósito; se é inherente a outra, ou é inherente a un lume que quenta, ou a un madeiro quentado. Se se dá o primeiro, entón todo axente e todo movente recibiría verdadeiramente unha cousa nova en si mesmo, sempre que actuase ou movese, e así o corpo celeste e a intelixencia recibirían continuamente cousas novas cando actúan.

De forma semellante, Deus actuando e producindo recibiría unha cousa nova en si mesmo. E se se di que non hai semellanza respecto de Deus e doutras cousas, eu digo en contra: "Se Deus, non recibindo nada, actúa verdadeira e realmente, logo hai aí separadamente unha acción sen esa outra cousa, logo en van se pon noutro axente, xa que pode ser verdadeira e realmente axente sen esa outra cousa.

Pero se esa cousa recibe no quentado, entón non a chamaría axente, nin esa cousa se diría lume axente.

De forma semellante, entón calefactivo recibiría sempre en si mesmo moitas cousas, por exemplo a calor e aquela cousa que se di ser acción, e outra que se di ser paixón, o que parece absurdo, porque se fala dunha pluralidade sen necesidade e sen razón.

Así mesmo, pódese argüír así: Esa cousa, ou é causada, ou non causada. Se non é causada, entón é Deus. Se é causada, pregunto: ¿Por quen? Por nada máis que por un axente. Logo un

axente produce esa cousa. Concedido isto, pregunto pola producción desa cousa como antes. E haberá un proceso ata o infinito, ou establecerase que unha cousa é producida sen outra producción distinta. E pola mesma razón hai que volver ó primeiro, que a calor é producida nun madeiro sen outra cousa nova no calefaciente.

Así mesmo, teoloxicamente pódese argüír así: Toda cousa que produce Deus mediante a causa segunda, pode producila por si mesmo inmediatamente; logo esa cousa, que se di ser acción, cando o lume actúa, pode Deus producila sen que o lume actúe. Ante este feito, pregunto: ¿O lume actúa, ou non? Se é así, logo actúa, e sen embargo só Deus actúa. Se non actúa, por contra: Aí hai unha acción que existe formalmente no lume, logo o lume verdadeiramente recibe o nome desa acción, logo verdadeiramente actúa; e así actúa e non actúa, o que é imposible.

Por estas razóns e outras moitas, podería alguén soster que a acción non é unha cousa distinta do axente, do que sufriu a acción e do producto. E esta opinión, xa sexa verdadeira ou falsa, é a opinión de Aristóteles, segundo a min me parece. E por iso di que o nome acción supón polo propio axente, de tal forma que esta é verdadeira: "A acción é axente", e igualmente "Actuar é axente", e incluso di que tal proposición ten que resolverse noutra proposición, na que se pon o verbo sen este nome, de forma que esta, "A acción é propia do axente", equivale a estoutra, "O axente actúa"; e esta, "Calefacción é acción", equivale a estoutra, "O que quenta actúa"; etc.

Visto isto, hai que ter en conta que segundo a opinión de Aristóteles 'actuar', así como tamén 'facer', se toma en moitos sensos. Pois unhas veces é o mesmo producir algo ou causar ou destruír; outras veces é o mesmo facer algo en algo ou destruír; outras veces tómase común e amplamente, segundo o que é común ás dúas cousas anteditas e a mover, e así pode dicirse predicamento.

Pero convenlle a este predicamento a contrariedade. Pois enfriar e quentar son contrarios, e por iso estes verbos se din contrarios, porque comportan cualidades contrarias, e non poden referirse simultaneamente ó mesmo, polo menos respecto do mesmo.

Acepta tamén este predicamento máis e menos, isto é, a estes verbos engádenselles convenientemente os adverbios 'máis' e 'menos', aínda que quizais non a todos. Por iso se di acertadamente: "Isto quenta máis que aquilo", e "Aquilo quenta menos que isto", e "Un comprace máis e outro menos". (Isto está dito segundo a opinión que a min me parece acorde coa doutrina de Aristóteles).

Pero outros afirman que a acción é unha cousa distinta do axente, do producto e do que sofre a acción e das demais cousas absolutas, e existe unha referencia, que algúns din estar subxectivamente no axente, e outros subxectivamente no que sofre a acción. Sen embargo din que unhas veces a acción é unha referencia real do axente ó que sofre a acción, e outras veces é unha referencia mental, así como a acción de Deus non é mais que unha referencia mental. E as propiedades anteditas, é dicir, ter contrario e aceptar máis e menos, din que se axustan a esta referencia.

### Capítulo 58º. *A PAIXÓN*

Como sexto predicamento ponse o predicamento da paixón, ó que Aristóteles alude en todas partes cun verbo, como se ve no capítulo 1º dos Predicamentos, e no capítulo De Facer e Sufrir; e con el parece estar de acordo Damasceno na súa Lóxica, onde igualmente alude a este predicamento cun verbo. E como ocorre co predicamento precedente, que nel segundo a opinión de Aristóteles se poñen verbos, tamén neste predicamento se poñen verbos que significan sufrir algo. Por iso todas as cousas que se dixeron de facer, na mesma proporción deben ser ditas de sufrir. E por iso segundo a súa vía sufrir e paixón é aquela substancia que sofre, como parece dicir Damasceno. Pois di: "Facer e sufrir é unha substancia que desa maneira opera ou sofre". Sempre unha proposición na que se pon o verbo en modo infinitivo no lugar do nome, ou o nome 'paixón', debe resolverse nunha proposición, na que se pon o verbo sen tal nome e tal modo infinitivo, de forma que esta, "Quentarse é sufrir", equivale a estoutra, "O que se quenta, sofre"; e esta, "Calefacción é paixón", equivale a aquela mesma.

Pero hai que ter en conta que 'sufrir' se toma de moitos modos, por exemplo, por recibir algo de algo, e así o suxeito sofre, e a materia que recibe a forma, sofre. Doutro modo tómase máis xeralmente, segundo o que é común a sufrir do primeiro modo e a moverse, aínda que non reciba nada subxectivamente en si mesmo, como cando algo se move localmente. Dun terceiro modo tómase segundo o que é común a sufrir dos modos anteriores e a ser causado ou a ser producido, e así é predicamento.

Así, pois, brevemente, segundo a vía de Aristóteles, a min paréceme que el puxo todos os verbos activos mentais no predicamento 'facer' e todos os verbos pasivos mentais no predicamento 'sufrir', ben que aqueles verbos signifiquen substancias ou cualidades, ou tanto substancias como cualidades.

Pero outros din que a paixón é unha referencia que existe subxectivamente no que sofre que se corresponde cunha referencia da acción.

### Capítulo 59º. *CANDO*

Como sétimo predicamento ponse cando, que é a ordenación dos adverbios ou doutros equivalentes a eles, cos que se responde convenientemente á pregunta feita polo interrogativo 'cando', segundo a vía de Aristóteles. Por iso sempre alude a este predicamento polo interrogativo 'cando', e non doutra forma; e non temos ningún xeral común a aqueles polos que se responde a tal pregunta. E por iso, segundo a vía de Aristóteles, como a min me parece, este predicamento non comporta ningunha cousa distinta da substancia e da cualidade, senón que comporta aquelas mesmas cousas, aínda que non nominalmente, senón só adverbialmente.

E a prol desta opinión, xa sexa verdadeira ou falsa, pódese argüír: Pois se cando é esa cousa inherente a unha realidade temporal, xa que non se debe poñer esa cousa máis respecto dun tempo que respecto doutro, entón esa cousa existe respecto dun tempo futuro. O consecuente é falso, porque se esa cousa existe nun que será mañá, sen a que non se pode dicir que existirá mañá, do mesmo

modo que non pode haber nada branco sen brancura, entón respecto de calquera instante daquel tempo, no que existirá, haberá algunha cousa tal nisto. E xa que eses instantes se poñen como infinitos, dedúcese que neste haberá cousas infinitas.

De forma semellante, este estivo en tempos infinitos e en instantes infinitos, logo nel existen depositadas tales cousas infinitas.

E se se di que aqueles instantes non foron en acto, en contra: Ou algún instante algunha vez foi en acto ou ningún; se ningún, logo nada é instante; se algún, e non máis un que o resto, logo houbo infinitos en acto.

Ademais, de toda cousa corresponde dicir dun modo determinado que é ou non é; logo neste home, ou existe dun modo determinado tal cousa, e tomo aquela cousa que debe saír da adxacencia do día de mañá, ou non existe no propio home. Se existe nel, logo esta proposición é dun modo determinado verdadeira: "Ese home existirá mañá". Se non existe nel, logo a súa oposta é dun modo determinado verdadeira, que parece estar en contra de Aristóteles, que nega unha verdade determinada en futuros continxentes.

Tamén se pode argüír teoloxicamente así. Pregunto: Ou neste home existe tal cousa, ou non existe nel. Se existe nel, tamén se deduce formalmente: Tal cousa respecto do día de mañá existe neste home, logo este home existirá mañá, como se deduce formalmente: neste suxeito primeiro existe brancura, logo isto é branco, e o antecedente, "Esa cousa existe nese home", é verdadeiro, de tal forma que non pode suceder que, incluso por poder divino, despois sexa verdade dicir: "Esa cousa existiu", logo sempre será necesariamente verdade dicir: "Ese home foi futuro naquel día", e por conseguinte Deus non pode facer que non exista naquel día. Pero se esa cousa non existe nese home, entón esta será necesaria despois: "Esa cousa non existiu nese home", e dedúcese formalmente: Esa cousa non existiu nese home, logo ese non foi futuro naquel día. E o antecedente é necesario, logo tamén o consecuente. E por conseguinte Deus non pode continuar a vida dese home ata o día de mañá.

Así mesmo, se cando fose tal cousa, tal como eses que opinan o contrario se imaxinan, entón, así como o quente é quente pola calor, igualmente aquilo temporal sería tal por aquela cousa; e por conseguinte, así como é imposible que algo sexa quente sen calor, do mesmo modo sería imposible que algo fose tal en tal cousa inherente a iso. Pero o consecuente é falso. Pois esta é verdadeira: "O Antecristo existirá antes do día do xuízo", e sen embargo no Anticristo, xa que el non existe, non existe tal cousa.

Se a todo isto se di que do tempo futuro non queda tal cousa, antes de existir naquel tempo, e por iso nin ese home nin o Anticristo ten tal cousa en si mesmo deixada dende o tempo futuro. En contra: Se sen tal cousa verdadeiramente esa cousa existirá mañá e nun tempo futuro, pola mesma razón sen tal cousa verdadeiramente existiu no tempo pasado, e verdadeiramente existe agora; logo en van se poñen tales cousas.

Ademais, se nese home, que existiu onte, existe tal cousa depositada, pola que se di que existiu onte, tal como o madeiro está quente pola calor, entón é imposible que esta sexa verdadeira: "Ese home existiu onte", sen tal cousa, así como é imposible que o madeiro esté quente sen

calor. Pero isto parece falso. Pois non encerra ningunha contradicción que Deus conserve a ese home sen aquela cousa, porque pode polo seu poder absoluto conservar a ese home e destruír aquela cousa. Logo póñase no ser, e entón pregunto: Ou ese home existiu onte, ou non existiu. Se existiu, entón verdadeiramente existiu onte sen tal cousa; logo non se di que existiu onte por aquela cousa, que é o que se pretende. Se non existiu onte, en contra: Unha proposición tal do pasado é necesaria de tal forma que Deus non pode facer que non existiu isto, polo que existiu.

Por estas e outras moitas cousas, que omito en aras da brevidade, podería algún católico ou herético soster que cando non é tal cousa. E esta foi a opinión de Aristóteles, segundo a min me parece; e por iso nunca este predicamento se mencionou por un nome, senón por un adverbio.

E outros din que cando ou *quandalitas* é unha cousa respectiva depositada nunha cousa temporal segundo a adxacencia de tempo, cousa pola que se di que unha cousa existiu, ou existirá, ou existe.

### Capitulo 60º. *ONDE*

Como oitavo predicamento ponse onde, e deste digo, como do precedente, que, segundo a min me parece, é acorde coa doutrina de Aristóteles, que onde non é unha cousa distinta do lugar e das demais cousas absolutas, senón que sempre o Filósofo nomeou este predicamento mediante un adverbio interrogativo de lugar. Neste predicamento pon todas aquelas cousas polas que se responde convenientemente á pregunta feita polo adverbio 'onde', como se se pregunta: "¿Onde está Sócrates?", se responde convenientemente que está na cidade, ou na casa. Por iso estas preposicións cos seus casos ponas no predicamento 'onde'.

Pero a prol desta opinión pódese argüír que non parece encerrar contradicción que Deus destrúa aquela tal cousa, se se pon, non destruíndo o lugar, nin aquilo que se coloca, nin trasladando o lugar ou o localizado de lugar a lugar. Ante este feito, pregunto: ou aquel corpo está neste lugar, ou non. Se está neste lugar, e non ten tal cousa, entón está colocado no lugar sen tal cousa, entón ponse en van. Se non está neste lugar, e antes estivo neste lugar, e nada se destruíu, entón algo foi movido localmente; isto está en contra do afirmado.

Pero outros din que onde ou *ubitas* é algunha referencia establecida no localizado, procedente dunha circunscrición do lugar, de tal forma que o localizado pon o fundamento de tal referencia, e o lugar finalízaa.

### Capitulo 61º. *A SITUACIÓN OU POSICIÓN*

Como noveno predicamento ponse a posición, que segundo a opinión de Aristóteles non significa unha cousa distinta das cousas absolutas, senón que significa que as partes doutra cousa, dun modo ou doutro, se ordenan, se sitúan e se aproximan. De aí que precisamente polo feito de que alguén está dereito, de tal forma que as partes ou as pernas non se dobran, nin as partes destas se aproximan, se di estar de pé; e ó revés ocorre con estar sentado.

Pero neste predicamento están estar sentado, estar de pé, estar reclinado, estar deitado, e semellantes. E nada neste predicamento pode referirse a algo máis que a canto (cantidade), do que as partes se poden aproximar de diversos modos. Por esta diversa aproximación, cousas diversas e contrarias ou predicables incompatibles poden referirse sucesivamente á mesma cousa.

Pero para este predicamento non temos ningún interrogativo correspondente, pero isto é pola penuria de vocablos.

Outros din que a posición é unha referencia inherente á totalidade ou ás partes, de tal forma que, polo feito de levantarse, o que está sentado ten unha cousa en si mesmo que antes non tivo, e perde outra cousa que antes tivo.

### Capitulo 62º. *A POSESIÓN*

Como décimo predicamento ponse a posesión. E deste, como dos anteriores, digo que Aristóteles non puxo que significa unha cousa distinta das cousas permanentes, senón que significa que unha cousa é móbil arredor doutra, segundo o movimento da mesma, a non ser que tope algún impedimento, e que non é unha parte da cousa nin simultánea coa cousa, senón que, en lugar e situación, é distinta da cousa.

Neste predicamento póñense tales como 'estar armado', 'estar calzado', etc. Sen embargo 'ter', segundo o Filósofo, dise de moitos modos, tal como expuxen nos predicamentos.

Pero outros din que a posesión é unha referencia no propio corpo arredor doutro corpo, ou no propio corpo ocupado.

E sobre estes predicamentos é dabondo isto.

### Capítulo 63º. *¿QUE É A SUPOSICIÓN?*

Vistas as significacións dos termos, queda falar sobre a suposición, que é unha propiedade conveniente ó termo, pero nunca a non ser nunha proposición.

E en primeiro lugar hai que ter en conta que 'suposición' se toma nun dobre senso, isto é, ampla e estrictamente. Tomada amplamente, non se distingue con respecto da denominación, senón que a denominación é unha cousa contida na suposición. Doutra forma tómase estrictamente, polo que se distingue respecto da denominación. Pero non é deste modo como pretendo falar da suposición, senón só no primeiro senso. E así, tanto supón o suxeito como o predicado; e universalmente, calquera cousa que poida ser suxeito ou predicado dunha proposición, supón.

Dise suposición algo así como posición por outro, de tal forma que cando un termo está nunha proposición por algo, -de tal forma que usamos este termo por algo, do cal, ou dun pronome que o designa, aquel termo ou o recto daquel termo, se é oblicuo, se verifica-, supón por ese algo; e isto polo menos é verdadeiro cando o termo que supón se toma significativamente. E universalmente o termo supón por aquilo do cal, ou dun pronome que o designa nunha proposi-

ción, se fai ver que se predica un predicado, se o termo que supón é suxeito; pero se o termo que supón é predicado, faise ver que é suxeito o que está debaixo respecto daquel ou respecto do nome que o designa, se se constrúe unha proposición. Así, por esta, "O home é animal", faise ver que Sócrates verdadeiramente é animal, de tal forma que esta é verdadeira, se se constrúe: "Isto é animal", sinalando a Sócrates. Pero por esta, "Home é nome", faise ver que a voz 'home' é un nome, por iso nesta supón 'home' por aquela voz. De forma semellante por esta, "branco é animal", faise ver que aquela cousa, que é branca, é un animal, de tal forma que esta é verdadeira: "Isto é animal", sinalando aquela cousa que é branca, e por isto supón un suxeito por aquela cousa. E na mesma proporción hai que falar do predicado; pois por esta, "Sócrates é branco", faise ver que Sócrates é aquela cousa que ten brancura, e por iso o predicado supón por esa cousa que ten brancura. E se ningunha cousa tivese brancura a non ser Sócrates, entón o predicado suporía precisamente por Sócrates.

Entón a regra xeral é que nunca o termo, en ningunha proposición, polo menos cando se toma significativamente, supón por algo, a non ser por aquilo do que se predica verdadeiramente. Disto dedúcese que é falso o que algúns ignorantes din, que o concreto como predicado supón pola forma, isto é, que nesta, "Sócrates é branco", 'branco' supón por brancura; pois esta é claramente falsa: "A brancura é branca", de calquera maneira que supoñan os termos. Por iso nunca un concreto supón por unha forma significada polo seu abstracto (segundo a vía de Aristóteles). Pero noutros concretos, dos que se falou, isto é moi posible. Do mesmo modo nesta, "O home é Deus", 'home' supón verdadeiramente polo Fillo de Deus, porque o propio Fillo de Deus é verdadeiramente home.

### Capítulo 64º. *DIVISIÓN DAS SUPOSICIÓNS*

Hai que saber que a suposición se divide primeiramente en suposición persoal, simple e material.

A suposición persoal universalmente é aquela na que o termo supón polo seu significado, ben ese significado sexa unha cousa fóra da alma, ou sexa unha voz ou unha intención da alma, ou sexa algo escrito, ou calquera outra cousa imaxinable, de tal forma que, toda vez que o suxeito ou o predicado da proposición supón polo seu significado, e polo tanto se emprega significativamente, sempre hai unha suposición persoal.

Exemplo do primeiro. Dicindo así: "Todo home é animal", aquí 'home' supón polos seus significados, porque 'home' non se pon máis que para significar eses homes; así, pois, non significa propiamente algo común a eles, senón ós propios homes segundo Damasceno. Exemplo do segundo. Dicindo así: "Todo nome vocal é parte da oración", aquí 'nome' non supón máis que por voces; sen embargo, porque supón para significar esas cousas, por iso supón persoalmente. Exemplo do terceiro. Dicindo así: "Toda especie é animal", ou ben, "Toda intención da alma está na alma", un e outro suxeito supón persoalmente, porque supón por aquelas cousas polas que se pon para significar. Exemplo do cuarto. Dicindo así: "Toda dicción escrita é dicción", o suxeito non supón máis que polos seus significados, enténdase polos escritos, e por iso supón persoalmente.

Disto dedúcese que non explican suficientemente a suposición persoal os que din que a suposición persoal se dá cando o termo supón pola cousa. Senón que esa definición consiste en que a suposición persoal se dá cando o termo supón polo seu significado e significativamente.

A suposición simple dáse cando o termo supón por unha intención da alma, e non se emprega significativamente. Por exemplo, dicindo así: "Home é especie", o termo 'home' supón por unha intención da alma, porque aquela intención é especie, e sen embargo o termo 'home' non significa, propiamente falando, aquela intención, pero aquela voz e aquela intención da alma son só signos subordinados significando o mesmo, segundo se expuxo noutro sitio. Disto dedúcese a falsidade da opinión dos que din comunmente que a suposición simple se dá cando o termo supón polo seu significado; porque a suposición simple dáse cando o termo supón por unha intención da alma, que propiamente non é o significado do termo, porque ese termo significa cousas verdadeiras e non intencións da alma.

A suposición material dáse cando o termo non supón significativamente, senón que supón, ou ben pola voz, ou ben polo escrito. Así se demostra aquí: "Home é nome"; aquí 'home' supón por si mesmo, e sen embargo non se significa a si mesmo. De forma semellante nesta proposición, "Home é escrito", pode haber unha suposición material, porque o termo supón por aquilo que é escrito.

Hai que ter en conta que, así como esta triple suposición se refire á voz falada, do mesmo modo se pode referir á voz escrita. Por iso, se se escriben estas catro proposicións: "Home é animal", "Home é especie", "Home é voz bisílaba", "Home é dicción escrita", calquera delas poderá verificarse, pero só separadamente; porque o que é animal, de ningún modo é especie, nin voz bisílaba, nin dicción escrita. Igualmente, o que é especie, non é animal, nin voz bisílaba, etc. E sen embargo, nas dúas últimas proposicións, o termo ten suposición material.

Pero esta pódese subdividir, porque pode supoñer pola voz ou polo escrito. E se se tivesen posto nomes, entón podería distinguirse suposición pola voz e polo escrito, do mesmo modo que suposición polo significado e pola intención da alma, das que a unha chamamos persoal, e a outra simple; pero tales nomes non os temos.

Pero así como tal diversidade de suposición se pode referir ó termo vocal ou escrito, do mesmo modo tamén pode referirse ó termo mental, porque a intención pode supoñer por aquilo que significa, e por si mesma, e pola voz e o escrito.

Pero hai que ter en conta que non se di suposición persoal porque supón pola persoa, nin simple porque supón polo simple, nin material porque supón pola materia, senón polas cousas ditas. E por iso os termos 'material', 'persoal', 'simple' se usan con frecuencia equivocamente na lóxica e noutras ciencias; sen embargo, na lóxica non se usan frecuentemente se non é engadíndolle o termo 'suposición'.

### Capítulo 65º. *SUPOSICIÓNS DOS TERMOS A DISTINGUIR*

Hai que facer notar tamén que sempre o termo, en calquera proposición que se poña, pode ter unha suposición persoal, a non ser que por vontade dos que o usan se restrinxa a outra, así

como un termo equívoco nunha proposición calquera pode supoñer por calquera significado seu, a non ser que por vontade dos que o usan se restrinxa a un significado determinado.

Pero o termo non en toda proposición pode ter suposición simple ou material, senón só cando ese termo se compara a outro extremo, que corresponde a unha intención da alma, ou a unha voz, ou a un escrito. Por exemplo, nesta proposición, "O home corre", aquí 'home' non pode ter suposición simple nin material, porque 'correr' non corresponde a unha intención da alma, nin a unha voz, nin a un escrito. Pero nestoutra proposición, "Home é especie", porque 'especie' significa unha intención da alma, é por iso que pode ter suposición simple; e existe unha proposición a distinguir nun terceiro tipo de equivocación, polo que o suxeito pode ter suposición simple ou persoal. No primeiro tipo hai unha proposición verdadeira, porque entón se declara que unha intención da alma ou concepto é especie, e isto é verdade. No segundo tipo é claramente falsa, porque entón se declara que unha cousa significada por 'home' é especie, o que é manifestamente falso.

Do mesmo modo hai que distinguir estas: "Home predícase de moitos", "Ser risible é unha paixón do home", "Ser risible predícase primeiramente do home"; e hai que distinguir estas tanto dende a parte do suxeito como dende a parte do predicado. De forma semellante, hai que distinguir esta proposición: "Animal racional é definición de home", porque se ten suposición simple, é verdadeira, e se a ten persoal, é falsa. E o mesmo pasa con moitas semellantes, como con estas: "A sabedoría é un atributo de Deus", "Creativo é unha paixón de Deus", "A bondade e a sabedoría son atributos divinos", "A bondade predícase de Deus", "A innascibilidade é propiedade de Pai", etc.

De forma semellante, cando un termo se compara a algo extremo que corresponde á voz ou á escritura, hai que distinguir unha proposición, porque tal termo pode ter suposición persoal ou material. E deste modo hai que distinguir estas: "Sócrates é nome", "Home é unha voz bisílaba", "Paternidade significa unha propiedade de Pai". Pois se paternidade supón materialmente, entón esta é verdadeira: "Paternidade significa propiedade de Pai"; pero se supón persoalmente, entón é falsa, porque paternidade é propiedade de Pai, e incluso o mesmo Pai. E deste modo hai que distinguir estas: "Animal racional significa a quididade do home", "Racional significa unha parte do home", "Home branco significa algo engadido por accidente", "Home branco é un termo composto", etc., etc.

Pode, pois, darse esta regra, que cando o termo que pode ter a devandita triple suposición se compara a un extremo común a incomplexos ou complexos, sexa falados ou escritos, sempre o termo pode ter suposición material ou persoal, e hai que distinguir tal proposición. Pero cando se compara a un extremo que significa unha intención da alma, hai que distinguila, porque pode ter suposición simple ou persoal. Mais cando se compara a un extremo común a todos os preditos, entón hai que distinguila, porque pode ter suposición simple, material ou persoal.

E así hai que distinguir esta: "Home predícase de moitos"; porque se 'home' ten suposición persoal, é falsa, porque entón se declara que algunha cousa significada polo termo 'home' se predica de moitos. Se ten suposición simple ou material, sexa pola voz ou polo escrito, é verdadeira, porque tanto a intención común, como a voz, como aquilo que se escribe, se predica de moitos.

## Capítulo 66º. *OBXÉCTASE EN CONTRA DO DITO E RESÓLVENSE AS OBXECCIÓNS*

(1ª) Primeiro así. Esta é verdadeira: "O home é a máis digna das criaturas". Pregunto que suposición ten aí 'home'. Non persoal, porque calquera singular é falsa, logo ten suposición simple; pero se a suposición simple se dese por unha intención da alma, aquela sería falsa, porque unha intención da alma non é a máis digna das criaturas; logo a suposición simple non se dá por unha intención da alma.

(2ª) Ademais, esta é verdadeira: "A cor é o primeiro obxecto da vista"; e calquera singular é falsa, logo ten unha suposición simple; pero se supuxese por unha intención da alma, aquela sería falsa; logo a suposición simple non se dá por unha intención da alma. Igualmente esta é verdadeira: "O home é primeiramente risible", e non por unha cousa singular, nin por unha intención da alma, logo por algunha outra cousa. O mesmo pode argüírse destas: "O ente é primeiramente un", "Deus é primeiramente persoa", porque calquera destas é verdadeira, e non por unha cousa singular, nin por unha intención da alma, logo por algunha outra cousa, e sen embargo o suxeito ten suposición simple; logo a suposición simple non se dá por unha intención da alma.

(3ª) Ademais, a voz non se predica da voz, nin a intención da intención, porque entón calquera proposición, como "Home é animal", sería claramente falsa.

(Á 1ª) Con respecto ó primeiro destes hai que dicir que a opinión dos que din que nesta, "O home é a máis digna das criaturas", o suxeito ten unha suposición simple, é claramente falsa; ó contrario, 'home' ten só unha suposición persoal nesta proposición. E a razón deles non ten forza, senón que está en contra deles. Pois mostran que, se 'home' tivese suposición persoal, entón sería falsa, porque calquera singular é falsa. Pero esta razón está en contra deles, porque se 'home' está considerado simplemente nesta e non por algo singular, logo estao por algunha outra cousa, e por conseguinte ese algo sería a máis digna das criaturas. Pero isto é falso, porque entón sería máis nobre que calquera home. Isto está claramente en contra deles, porque nunca o común ou a especie é máis nobre que o seu singular, xa que segundo o modo de falar destes o inferior sempre inclúe ó seu superior e máis. Entón esa forma común, xa que é parte dese home, non é máis nobre que ese home. E así, se o suxeito nesta, "O home é a máis digna das criaturas", supuxese por algunha outra cousa distinta dun home singular, está sería claramente falsa.

Por iso hai que dicir que 'home' supón persoalmente, e en virtude da expresión é falsa, porque calquera singular é falsa. Sen embargo, segundo a intención dos que a poñen, é verdadeira, porque non entenden que o home é máis nobre que toda criatura universalmente, senón que é máis nobre que toda criatura que non é home; e isto é verdade entre as criaturas corporais, pero non é verdade referido ás substancias intelectuais. E así ocorre frecuentemente que proposicións autorizadas e maxistrais son falsas en virtude da expresión, e verdadeiras no senso en que se fan, isto é, eles entendían verdadeiras proposicións por elas. E o mesmo ocorre con esta.

(Á 2ª) Ó segundo hai que respostar que todas estas: "A cor é o primeiro obxecto da vista", "O home é primeiramente risible", "O ente é primeiramente un"; igualmente, "O home é primei-

ramente animal racional", "O triángulo ten primeiramente tres ángulos", "O sonido é o primeiro e adecuado obxecto do oído", e outras moitas destas son claramente falsas en virtude da expresión, e sen embargo aquelas proposicións que o Filósofo entendía por estas, son verdadeiras.

Por iso hai que ter en conta que, así como con frecuencia o Filósofo e outros toman o concreto polo abstracto, e viceversa, e igualmente outros toman o plural polo singular, e viceversa, do mesmo modo con frecuencia toman o acto exercido polo acto significado, e viceversa.

Pero existe un acto exercido, que é significado polo verbo 'é' ou algún deste tipo, que non só significa que algo se predica de algo, senón que exerce predicando unha cousa doutra, como dicindo: "O home é animal", "O home disputa", "O home corre", etc.

Pero o acto significado é aquel que é significado polo verbo 'predicarse', ou 'ser suxeito', ou 'verificarse', ou 'referirse', ou outros semellantes que significan o mesmo. Por exemplo, dicindo así: "Animal predícase de home", aquí non se predica 'animal' de 'home', porque nesta proposición animal fai de suxeito e non se predica, e por iso e un acto significado. E non é o mesmo dicir: "Animal predícase de home" e "O home é animal", porque unha é múltiple, e a outra non; así como non é o mesmo dicir que o xénero se predica do común home, e que o común 'home' é xénero. Nin é o mesmo dicir "Xénero predícase de especie", ou "A voz 'animal' predícase da voz 'home'", e "A especie é xénero", ou "A voz 'home' é a voz 'animal'"; pois as dúas primeiras son verdadeiras, e as dúas segundas son falsas. E a pesar disto o Filósofo unhas veces toma o acto exercido polo acto significado, e outras veces ó revés; e así fan moitos outros. E isto fai que moitos caian en erros.

E así ocorre na proposta. Pois a proposición "O home é primeiramente risible", tomando 'primeiramente' tal como o toma o Filósofo no libro 1º dos Segundos Analíticos, é falsa, como esta: "A especie é xénero". Mais, sen embargo, o acto significado, no lugar do que se pon, é claramente verdadeiro. E así esta é verdadeira: "De 'home' predícase primeiramente o predicado 'risible'"; e neste acto significado, tanto 'home' como 'risible' supoñen simplemente por unha intención da alma. Pois desta intención da alma predícase primeiramente risible, pero non por si mesmo, senón por cousas singulares. E este acto debe ser exercido así: "Todo home é risible, e ningunha outra cousa distinta do home é risible"; e así, no acto significado, 'home' supón simplemente e por unha intención. Pero no acto exercido correspondente, 'home' supón persoalmente e por cousas singulares, porque ningunha cousa pode rir a non ser unha cousa singular. E por iso no acto significado está ben posto o incomplexo 'primeiramente'. Pero no acto exercido correspondente non debe poñerse 'primeiramente', porque 'primeiramente' di o mesmo que 'predicarse de algo universalmente e de nada a non ser daquilo do que se predica iso'. Polo tanto, a este acto significado deben corresponderlle dous actos exercidos, como ocorre con esta: "O sonido é o primeiro e adecuado obxecto do oído"; pois é falsa en virtude da expresión. Porque, ou 'sonido' supón por unha cousa singular, ou por unha cousa común; se por unha cousa singular, entón é falsa, porque calquera singular é falsa; se por unha cousa común, entón tamén é falsa, porque segundo eles ningunha cousa común é aprehendida por un sentido. E por iso a proposición é claramente falsa en virtude da expresión.

Sen embargo quizais segundo os que falan en xeral e os que o entenden ben, por esta se entende un acto significado, e é este: "De 'sonido' predícase primeiramente ser aprehensible polo oído", porque do común se predica primeiramente este predicado, pero non por si mesmo, senón por cousas singulares, porque nunha proposición como esta, onde fai de suxeito o común 'sonido', e se predica o predicado 'aprehensible por unha potencia auditiva', 'sonido' non supón por si mesmo e simplemente, senón por cousas singulares. Igualmente nesta, "Todo sonido é aprehensible por unha potencia auditiva", fai de suxeito o común 'sonido', e sen embargo non por si mesmo, senón por cousas singulares. E así, nun acto significado, 'sonido' supón simplemente e por unha intención da alma, pero nun e outro acto exercido supón persoalmente e por cousas singulares, isto é, polos seus significados.

Un exemplo do antedito maniféstase en teoloxía. Pois esta é verdadeira: "Unha substancia intelectual completa que non depende doutro suposto é primeiramente persoa", pola mesma razón que esta é verdadeira: "O home é primeiramente risible", porque a mesma razón se dá dunha e doutra. Entón pregunto: Ou o suxeito desa proposición supón persoalmente e por cousas singulares, e entón é falsa, porque calquera singular é falsa; está claro inductivamente. Ou supón simplemente e por unha forma común, e entón é falsa, porque ningunha forma común, nin primeira nin non primeiramente, é persoa, porque a todo común, tamén segundo eles, lle é incompatible esa razón de persoa. Ocorre o mesmo con estas: "Singular é primeiramente un en número", "Individuo distínguese primeiramente de común", e o mesmo con moitas como estas, que son falsas en virtude da expresión, e sen embargo os actos significados correspondentes son verdadeiros.

Por iso hai que dicir, como antes, que a suposición simple se dá cando o termo supón por unha intención da alma, que é común por predicación a moitas cousas, pero algunhas veces é propia dunha soa. E a razón disto é que non existe nada dende o punto de vista da realidade que non sexa simplemente singular.

De aí que o erro de todos eses que crían que algo había na realidade ademais do singular, e que a humanidade, que é distinta das cousas singulares, é algo que existe nos individuos e da súa esencia, induciunos a eles a estes erros e a outros moitos de lóxica. Pero isto non corresponde ó lóxico consideralo, tal como di Porfirio no prólogo. Senón que o lóxico só ten que dicir que a suposición simple non se dá polo seu significado; mais cando o termo é común, ten que dicir que a suposición simple se dá por algo común ós seus significados. Pero se ese común está na realidade ou non, non lle corresponde a el.

(Á 3ª) Con respecto ó terceiro hai que dicir que a voz se predica da voz, e igualmente a intención da intención, pero non por si mesmo, senón pola cousa. E por iso por esta proposición, "O home é animal", aínda que a voz se predique da voz, ou a intención da intención, non se declara que unha voz sexa outra, ou que unha intención sexa outra, senón que se declara que aquilo polo que está ou supón o suxeito, é aquilo polo que está ou supón o predicado.

Pero se aínda se obxecta en contra do antedito que esta é verdadeira: "Véndese pementa aquí e en Roma", e sen embargo ningunha singular é verdadeira, e non é verdadeira, a non ser

polo feito de que 'pementa' supón simplemente e non por unha intención, logo a suposición simple non se dá por unha intención, hai que dicir que esta proposición, se se trata dun extremo copulado, é claramente falsa, porque calquera singular é falsa. Tamén, polo feito de que ten unha suposición simple, é falsa, porque ninguén quere comprar o común 'pementa', tanto se está fóra na realidade como se está na alma, senón que todos pretenden comprar unha cousa singular que non teñen. Pero esa proposición é verdadeira, se é copulativa, como esta: "Véndese pementa aquí e véndese pementa en Roma", porque ambas as dúas partes son verdadeiras en canto ós distintos singulares. Por iso non é máis verdadeira esta, "Véndese pementa aquí e en Roma", que estoutra, "Véndese pementa singular aquí e en Roma".

### Capítulo 67º. *A SUPOSICIÓN MATERIAL EN ESPECIAL*

Unha vez feita a división da suposición, hai que falar dos seus membros en especial, e primeiramente da suposición material.

Sobre ela hai que saber que a suposición material pode referirse a calquera cousa que de calquera modo poida ser parte dunha proposición. Pois toda cousa semellante pode ser extremo de proposición e supoñer pola voz ou polo escrito. E respecto dos nomes certamente é manifesto, como queda claro nestes: "'Home' é nome", "'Home' é número singular". Tamén está claro isto mesmo respecto de adverbios, verbos, pronomes, conxuncións, preposicións, interxeccións, como queda claro nestes: "'Ben' é adverbio", "'Le' é modo indicativo", "'O que le' é participio", "'Ese' é pronome", "'Se' é conxunción", "'De' é preposición", "'Ei' é interxección". De forma semellante tamén as proposicións e oracións poden ter esta suposición, como queda claro nestas: "'O home é animal' é unha proposición verdadeira", "'Que o home corre' é unha oración", etc. E pode esta suposición non só referirse á voz, senón tamén ó escrito e a unha parte dunha proposición mental, xa sexa unha proposición, xa unha parte dunha proposición e non unha proposición. Por iso brevemente pode referirse a todo complexo e a todo incomplexo.

Pero pode dividirse a suposición material, porque algunha se dá cando a voz ou o escrito supón por si mesmo, como nestas: "'Home' é nome", "'De home' é caso xenitivo", "'O home é animal' é unha proposición verdadeira", "'Ben' é adverbio", "'Le' é verbo", etc. Pero algunhas veces a voz, ou o escrito, ou o concepto mental non supón por si mesmo, senón pola voz ou polo escrito, e sen embargo non significa ese escrito ou esa voz. E así, nesta proposición vocal: "'Animal' predícase de 'home'", a voz 'de home' non supón pola voz 'de home', porque 'animal' non se predica da voz 'de home'; senón que aí o incomplexo 'de home' supón pola voz 'home', porque da voz 'home' se predica 'animal' dicindo así: "O home é animal". Igualmente nesta, "'Que o home corre' é verdade", o suxeito 'Que o home corre' non supón por si mesmo, senón que supón pola proposición "O home corre", a que, sen embargo, significa.

De forma semellante nestas: "'Home' predícase de 'asno' en oblicuo", onde 'home' supón polo oblicuo 'do home' ou 'ó home', etc., porque na proposición "O asno é do home", non se predica a voz 'home', senón a voz 'do home'. De forma semellante aquí: "'Cualidade' predícase do suxeito en concreto", onde 'cualidade' supón por concretos predicables do suxeito.

### Capítulo 68º. *A SUPOSICIÓN SIMPLE EN ESPECIAL*

Pero así como a calquera complexo e a calquera incomplexo se pode referir unha suposición material, do mesmo modo a calquera complexo e a calquera incomplexo, significativo ou consignificativo, se pode referir unha suposición simple. Pois calquera destes, sexa mental ou vocal ou escrito, pode supoñer por un concepto mental, como queda claro inductivamente. E así como unhas veces a suposición material se dá por aquilo que supón, e outras veces non se dá por aquilo que supón, senón por outra cousa, que sen embargo non a significa, do mesmo modo un termo mental que supón simplemente, unhas veces supón por si mesmo, como nestas: "O home é especie", "Animal é xénero", etc., e outras veces supón por outra intención da alma, que sen embargo non a significa, como ocorre nesta proposición mental: "Que o home é animal é unha proposición verdadeira". E o mesmo pode dicirse de moitas outras.

### Capítulo 69º. *A SUPOSICIÓN PERSOAL EN ESPECIAL*

Agora hai que pasar á suposición persoal. Sobre esta hai que dicir que só un categorema, que é un extremo dunha proposición, tomado significativamente, supón persoalmente.

Polo primeiro exclúense todos os sincategoremas, xa sexan nomes ou conxuncións ou adverbios ou preposicións, xa calquera outros, se hai outros.

Polo segundo exclúese todo verbo, porque nunca un verbo pode ser extremo de proposición, cando se toma significativamente. E se se di que, dicindo así: "Ler é bo", aquí 'ler' se toma significativamente, e sen embargo supón, hai que dicir que aí 'ler' non é verbo, senón que é nome; e así na práctica ocorre que o modo infinitivo non só é verbo, senón tamén nome. De aí que se 'ler' estivese aí como verbo e non fose máis nome que 'le', non sería máis verdadeira esta, "Ler é bo", cá estoutra, "le é bo". Pero, ¿a que vén isto? Digo que é práctica dos falantes.

Polo membro 'extremo de proposición' exclúese a parte dun extremo, por grande que sexa o nome e o categorema; deste xeito aquí, "O home branco é animal", nin 'home' supón, nin 'branco' supón, senón que só o extremo supón. E por iso, por grande que se consideren algunhas veces as partes dos extremos segundo o superior e o inferior, non é necesario que a consecuencia sexa boa entre aquelas proposicións, porque esta regra debe entenderse cando os propios extremos, que supoñen nas proposicións, se ordenan segundo o superior e o inferior. De aí non se segue: "Ti es camiñante xunta o foro, logo ti es existente xunta o foro", e sen embargo 'camiñante' e 'existente' ordénanse segundo o superior e o inferior. Pero estes extremos 'camiñante xunta o foro' e 'existente xunta o foro' non se ordenan así. Por iso o consecuente non é válido. Sen embargo algunhas veces o consecuente é válido, porque algunhas veces non poden estas partes ordenarse segundo o superior e o inferior, se non se ordenan tamén todos os extremos así ou se poden ordenar así, como queda claro aquí: "Home branco - animal branco", "que ve a un home - que ve a un animal", etc., etc. E por iso frecuentemente tal consecuente é bo, pero non sempre, e así a parte dun extremo non supón nunha proposición destas, e sen embargo noutra proposición pode supoñer.

Pero polo membro 'tomado significativamente' exclúense tales categoremas, cando supoñen simplemente ou materialmente; pois entón, porque non se toman significativamente, por iso non supoñen persoalmente, como pasa aquí: "Home é nome", "Home é especie", etc.

### Capítulo 70º. *DIVISIÓN DA SUPOSICIÓN PERSOAL*

A suposición persoal pode dividirse primeiro en suposición discreta e común.

A suposición discreta é aquela na que supón un nome propio de alguén ou un pronome demostrativo tomado significativamente; e tal suposición produce unha proposición singular, como aquí: "Sócrates é home", "Ese home é home", etc. E se se di, esta é verdadeira: "Esta herba medra na miña horta", e sen embargo o suxeito non ten suposición discreta, hai que dicir que esta proposición é falsa en virtude da expresión; pero pola mesma enténdese estoutra proposición, "Unha herba coma esta medra na miña horta", onde o suxeito supón determinadamente. Por iso hai que advertir que, cando algunha proposición é falsa en virtude da expresión, e sen embargo ten algún senso verdadeiro, aceptada a mesma nese senso, deben o suxeito e o predicado ter a mesma suposición que teñen naquela que, en virtude da expresión, é verdadeira.

A suposición persoal común dáse cando o termo común supón, como aquí: "O home corre", "Todo home é animal". A suposición persoal común divídese en suposición confusa e determinada.

A suposición determinada dáse cando se pode descender por algunha proposición disxuntiva a cousas singulares; desta forma, séguese correctamente: "O home corre, logo ese home corre, ou aquel", e así con cada un. E por iso se chama suposición determinada, porque por tal suposición se sinala que tal proposición é verdadeira por algunha singular determinada; esta singular determinada soa, sen a verdade doutra singular, abonda para verificar tal proposición. Así, para a verdade desta, "O home corre", requírese que certa singular sexa verdadeira, e calquera abonda, incluso aceptando que calquera outra fose falsa; sen embargo, frecuentemente moitas, ou incluso todas, son verdadeiras. Así, pois, a regra verdadeira é que, cando baixo un termo común toca descender a cousas singulares por unha proposición disxuntiva e de calquera singular se logra unha proposición tal, entón aquel termo ten suposición persoal determinada. Por iso nesta proposición, "O home é animal", cada extremo ten suposición determinada, porque se segue: "O home é animal, logo aquel home é animal, ou aqueloutro", e así de cada un. De forma semellante séguese: "Aquel home é animal", sinalando a calquera, "logo o home é animal". De forma semellante séguese: "O home é animal, logo o home é este animal, ou aquel animal, ou aqueloutro", e así de cada un. E séguese correctamente: "O home é este animal", sinalando calquera animal, "logo o home é animal". E por iso tanto 'home' como 'animal' teñen suposición determinada.

A suposición persoal confusa é toda suposición persoal de termo común que non é determinada. Tamén esta se divide, porque algunha é suposición confusa soamente, e outra é suposición confusa e distributiva.

A suposición só confusa dáse cando o termo común supón persoalmente e non se pode descender a cousas singulares por unha proposición disxuntiva, sen facer ningunha variación por parte doutro extremo, senón por unha proposición de predicado disxuntivo, e sucede que esta se pode inferir de calquera singular. Por exemplo nesta, "Todo home é animal", aquí 'animal' supón só confusamente, porque non se pode con 'animal' descender ós seus contidos por unha disxuntiva, porque non se segue: "Todo home é animal, logo todo home é este animal, ou todo home é aquel animal, ou todo home é outro animal", e así de cada un; pero pódese descender a unha proposición de predicado disxuntivo e de cousas singulares, porque se segue correctamente: "Todo home é animal, logo todo home é este animal ou aquel", e así de cada un; porque o consecuente é unha proposición categórica composta por un lado do suxeito 'home', e por outro do predicado 'este animal ou aquel, ou aqueloutro, e así de cada un'; e está claro que este predicado se predica verdadeiramente de todos os homes, por iso esta proposición universal é claramente verdadeira. E de forma semellante esta infírese de calquera contido de animal; pois séguese correctamente: "Todo home é este animal", sinalando calquera animal, "logo todo home é animal".

A suposición confusa e distributiva dáse cando se pode dalgún modo descender copulativamente, se ten moitos contidos, e de ningún se infire formalmente, como ocorre nesta, "Todo home é animal", da que o suxeito supón confusa e distributivamente; pois séguese: "Todo home é animal, logo ese home é animal, e aquel", e así de cada un; e non se segue formalmente: "Aquel home é animal", sinalando a calquera, "logo todo home é animal".

O que dixen, 'dalgún modo' se pode descender, díxeno, porque non sempre se pode descender do mesmo modo. Pois unhas veces pódese descender sen facer ningunha variación sobre as proposicións, a non ser que na primeira se poña como suxeito ou se predique o termo común, e despois se tomen cousas singulares, como queda claro no exemplo antedito. Pero outras veces hai que descender facendo algunha variación, incluso quitando algo nunha proposición, que se toma noutra, e que nin é un termo común, nin o contido nun termo común. Por exemplo dicindo así: "Todo home excepto Sócrates corre", pódese correctamente descender a algunhas singulares copulativamente; pois séguese correctamente: "Todo home excepto Sócrates corre, logo Platón corre, e Cicerón corre", e o mesmo, outros distintos de Sócrates. Pero nestas singulares déixase algo que se tomaba na universal, que non foi termo común nin o que dispón o propio signo, isto é, unha dicción exceptiva cunha parte tomada de fóra. E así non se pode descender do mesmo modo nesta, "Todo home excepto Sócrates corre", e nesta, "Todo home corre", nin sequera se pode descender a todas as mesmas cousas. A primeira suposición confusa e distributiva chámase suposición confusa e distributiva móbil, e a segunda chámase confusa e distributiva inmóbil.

## Capítulo 71º. *O QUE HAI QUE COÑECER SOBRE O TIPO DE SUPOSICIÓN PERSOAL*

Vistas estas cousas, hai que ver cando o termo común ten unha suposición persoal, e cando outra distinta. En primeiro lugar hai que velo cos nomes, e en segundo lugar cos pronomes relativos, porque se dan distintas regras acerca destes e acerca daqueles.

Así, pois, primeiramente hai que ter en conta que, cando nunha proposición categórica ningún signo universal que cobre todo o extremo da proposición se engade a un termo, nin mediata nin inmediatamente, isto é, nin da parte do mesmo extremo nin da parte do extremo precedente, e non precede unha negación nin dicción algunha que inclúa equivalentemente unha negación ou un signo universal, sempre ese termo común supón determinadamente. Por exemplo nesta, "O home é animal", ningún signo universal é engadido, nin negación, nin unha dicción que inclúa equivalentemente unha negación ou un signo universal, e por iso un e outro termo supón determinadamente. O mesmo hai que dicir desta: "Algún home corre"; porque un signo particular, engadido ou non engadido, non varía a suposición persoal, aínda que faga frecuentemente que o termo estea persoalmente. De forma semellante nesta, "Animal é todo home"; aínda que se poña un signo universal, sen embargo non precede ó termo 'animal', e por iso aí 'animal' supón determinadamente. De forma semellante aquí, "Animal non é home", aínda que se poña negación, sen embargo, porque non precede ó termo 'animal', por iso 'animal' está determinadamente. Pero nesta, "Todo home é animal", 'home' non ten suposición determinada, porque se distribúe nun signo universal, nin 'animal' ten suposición determinada, porque segue mediatamente a un signo universal. Pero aquí, "O que ve a todo home é animal", porque o signo 'todo' non cobre todo o suxeito, por iso non fai que o predicado estea máis que determinadamente. Por iso séguese correctamente: "O que ve a todo home é animal, logo o que ve a todo home é este animal, ou o que ve a todo home é aquel animal, ou aqueloutro", e así de cada un. Pero nesta, "A todo home o que ve é animal", porque o signo cobre o total 'home o que ve', por iso o predicado non está determinadamente. E algo semellante ocorre con esta: "De calquera home o asno corre"; pois aquí o predicado supón só confusamente. Pero nesta, "O asno de calquera home corre", o predicado está determinadamente. De forma semellante, nesta, "O home non é animal", aínda que 'home' estea ou supoña determinadamente, sen embargo 'animal', porque a negación determinante precede ó verbo, por iso non está determinadamente. De forma semellante, nesta, "Sócrates difire de home", o predicado non supón determinadamente, porque o verbo 'difire' encerra equivalentemente unha negación.

### Capítulo 72º. *DÚBIDAS ACERCA DAS COUSAS ANTEDITAS*

Acerca das cousas anteditas pódese dubidar:

(1ª) Primeiro: Como supón 'home' nesta: "Sócrates foi home". Póñase que Sócrates non exista. De forma semellante, ¿como supoñen os termos naquelas do pasado e do futuro e do posible e noutras proposicións do estilo? E hai unha razón para a dúbida, porque se dixo antes que o termo nunca supón por algo que non sexa aquilo do que se verifica; pero 'home', se Sócrates non existe, non se verifica de Sócrates, porque entón esta é falsa: "Sócrates é home"; logo non supón por Sócrates, e por conseguinte non supón determinadamente.

(2ª) Segundo, existe dúbida nestas: "O home branco é home", "O que canta misa é home", "O que crea é Deus", no suposto de que ningún sexa branco, e que ningún cante misa, e que Deus non cree, polos que supoñen os suxeitos; porque parece que por ningunha cousa significada, por-

que de ningunha cousa tal se verifican, e tampouco por si mesmos, porque entón non terían suposición persoal; logo non supoñen determinadamente por ningunha cousa, e por conseguinte non teñen suposición determinada.

(3ª) A terceira dúbida é: ¿Como supón o suxeito en proposicións coma estas: "Un cabalo éche prometido a ti", "Sonche debidas vinte libras"? E hai razón para a dúbida, porque se o termo supón polos contidos, parecen ser falsas, xa que calquera singular é falsa, e así, se o termo suxeito supón determinadamente, a proposición é falsa.

(4ª) A cuarta dúbida dáse nas deste tipo: "Ese é privado da vista", "Ese naceu apto para ter vista", etc., etc.

(5ª) Quinta dúbida: ¿Que suposición ten o predicado nesta: "Os xéneros e as substancias son substancias segundas"?

(6ª) A sexta dúbida dáse nestas: "A acción é unha cousa fóra da alma", "A relación é unha cousa verdadeira", "A creación é realmente unha mesma cousa con Deus", etc., etc.

(7ª) A sétima dúbida dáse nesta: "Ese foi dúas veces branco"; porque parece que 'branco' non supón determinadamente.

(8ª) Oitava dúbida: Nesta, "Só o animal é home", ¿como supoñen o suxeito e o predicado?

O mesmo nestas: "O apóstolo di isto", "Inglaterra loita", "Bebe perfumes", "A proa está no mar", "A túa bondade actúa misericordiosamente", "A clemencia do príncipe goberna o reino", etc.

(Á 1ª) Respecto da primeira das dúbidas hai que dicir que en todas as proposicións dese tipo, os termos supoñen persoalmente. Para isto, hai que entender que o termo supón persoalmente cando supón polos seus significados ou por aquelas cousas que foron significados seus ou serán ou poden ser. E así hai que entender o que se dixo antes. Porque se dixo antes que 'significar' se toma así nun modo. Sen embargo hai que entender isto, que non con respecto de calquera verbo supón por esas cousas, senón que por esas cousas que significa tomando estrictamente 'significar', pode supoñer con respecto de calquera verbo, se significa algunhas cousas desas. Pero por aquelas cousas que foron os seus significados, non pode supoñer, a non ser con respecto dun verbo de pretérito.

E por iso calquera proposición destas debe ser diferenciada, porque tal termo pode supoñer polas cousas que son, ou polas que foron. De forma semellante, polas que serán non pode supoñer, agás con respecto dun verbo de futuro; e por iso esa proposición debe ser diferenciada, porque o termo pode supoñer polas cousas que son, ou polas que serán. De forma semellante, polas que poden ser significadas, e non o son, non pode supoñer, a non ser con respecto dun verbo de posibilidade ou de continxencia; e por iso todas estas deben ser diferenciadas, porque o suxeito pode supoñer polas cousas que son, ou polas que poden ser, ou polas que lles toca ser. E por iso todas estas deben ser diferenciadas: "Todo home foi branco", "Todo branco será home", "Todo branco pode ser home", "A todo home lle toca correr".

Sen embargo hai que entender que esta distinción non se dá da parte do predicado, senón só da parte do suxeito. Por iso esta non debe ser diferenciada: "Sócrates é branco", "Sócrates pode ser branco", e isto, porque o predicado afirma a súa forma. E con isto hai que entender, non que supoña por si mesmo ou polo concepto, senón que por tal proposición se sinala que a proposición, na que o propio predicado baixo a súa propia forma, isto é, el mesmo e non outro, se predica daquil › polo que o suxeito supón, ou dun pronome que significa precisamente aquilo polo que o suxeito supón, foi verdadeira, se tal proposición é de pasado, ou que será verdadeira, se a primeira proposición é de futuro, ou que é posible, se a primeira proposición trata dunha posibilidade, ou necesaria, se a primeira proposición trata dunha cousa necesaria, ou imposible, se a primeira proposición trata dunha imposibilidade, ou por si mesma, se a primeira proposición trata de por si, ou por accidente, se a primeira proposición trata de por accidente, e así doutras proposicións deste tipo. Por exemplo, para a verdade desta, "O branco foi negro", non se require que esta fose algunha vez verdadeira: "O branco é negro", pero requírese que esta fose algunha vez verdadeira: "Isto é negro", sinalando algo polo que o suxeito supón nesta: "O branco foi negro". De forma semellante, para a verdade desta, "O verdadeiro será imposible", non se require que esta sexa algunha vez verdadeira: "O verdadeiro é imposible", pero requírese que esta sexa verdadeira, se se constrúe: "Isto é imposible", sinalando algo polo que supón o suxeito nesta: "O verdadeiro será imposible". De forma semellante pasa con outras, pero desta falarase máis amplamente no tratado sobre as proposicións e os consecuentes.

Volvendo á cuestión, digo que nesta, "Sócrates foi home", o predicado supón por Sócrates. E de forma semellante pasa en todas aquelas de pasado e de futuro e de modo, que os termos que supoñen persoalmente supoñen por aquelas cousas que son ou foron ou serán ou poden ser supostos; e se non hai ningún signo nin negación nin ningún impedimento semellante, supoñen determinadamente.

Pero entón, respecto da razón en contra, hai que dicir que está ben dito que o termo nunca supón por nada que non sexa aquilo do que se verifica; sen embargo non se dixo que nunca supón por algo que non sexa aquilo do que se verifica por un verbo en presente, pero abonda que algunha vez se verifique por un verbo en pasado, cando supón por el con respecto dun verbo de pasado, ou por un verbo en futuro, cando supón con respecto dun verbo de futuro, etc. Como queda claro nesta, "O branco foi home", posto que ningún home é agora branco, senón que Sócrates foi branco, e entón 'branco' supón por Sócrates, se se toma polas cousas que foron, e por iso 'branco' se verifica de Sócrates, non por un verbo en presente, senón por un verbo en pasado; pois esta é verdadeira: "Sócrates foi branco".

Pero aínda queda unha dúbida: "¿Por que cousa supón o predicado nesta: "Sócrates foi branco"? Se polas cousas que son, é falsa. Hai que dicir que o predicado supón polas cousas que foron, tanto se foron as mesmas que son, coma se non. E por iso neste caso toma presencia aquela regra que dixen noutro momento, isto é, que o termo sempre supón polas cousas que son, onde queira que se poña, ou pode supoñer por elas. Pois aquela regra entendina do termo posto da parte do suxeito; pero cando se pon da parte do predicado, non é verdadeira universalmente. Por iso, posto que ningún home é agora branco, senón que houbo moitos homes brancos antes, entón

nesta, "O home foi branco", o predicado non pode supoñer polas cousas que son, senón só polas que foron. Por iso xeralmente nunha proposición de pasado o predicado non supón por outra cousa máis que polo que foi; e nunha de futuro, polo que será; e nunha de posibilidade, polo que pode ser. Sen embargo, tamén se require que o propio predicado se predique daquilo polo que o suxeito supón do modo dito antes.

(Á 2ª) Respecto da segunda dúbida, hai que dicir que en virtude da expresión hai que conceder, se ningún home é branco, e se ningún home canta misa, e se Deus non crea, que nas proposición preditas os suxeitos non supoñen por nada. E sen embargo son tomados significativamente, porque tomar significativamente ou supoñer persoalmente pode darse nun dobre senso: ou porque o termo supón por algún significado, ou porque se declara que supón por algo, ou porque se declara que non supón por nada. Pois sempre neste tipo de proposicións afirmativas decláraase que o termo supón por algo; e por iso, se non supón por nada, a proposición é falsa. Pero nas proposicións negativas decláraase que o termo non supón por nada, ou que supón por algo polo que verdadeiramente é negado o predicado, e por iso tal negativa ten dous motivos de verdade. Como esta, "O home branco non existe", ten dos motivos de verdade; ou porque o home non existe, e por iso non é branco, ou porque o home existe, e sen embargo non é branco. Pero na proposición "O home branco é home", se ningún home é branco, o suxeito tómase significativamente e persoalmente, non porque supón por algo, senón porque se declara que supón por algo; e por iso, porque non supón por nada, aínda que se declare que supón por algo, é unha proposición claramente falsa. E por iso se algo dito antes parece rexeitar isto, debe ser entendido nunha proposición afirmativa e verdadeira, porque sempre nunha proposición afirmativa e verdadeira, se o termo está persoalmente, supón por algún significado segundo o modo exposto antes.

E se se di que non están ó mesmo tempo estes: 'supón' e 'supón por nada', porque se segue: "Supón, logo supón por algo", hai que dicir que non se segue iso, senón que se seque: "Supón, logo decláraase que supón por algo, ou decláraase que non supón por nada".

(Á 3ª) Da terceira hai que dicir que este tipo de proposicións, "Un cabalo éche prometido a ti", "Sonche debidas vinte libras", en virtude da expresión son falsas, porque calquera singular é falsa, como queda claro inductivamente. Sen embargo, se estes termos se poñen do lado do predicado, pódense permitir dalgún modo. E entón é preciso dicir que os termos que seguen a tales verbos, polo valor deses verbos, teñen suposición confusa soamente, e por iso non se pode descender a cousas singulares disxuntivamente, senón só por un predicado disxuntivo, enumerando en conxunto non só as cousas presentes, senón tamén as futuras. Por iso non se segue: "Prométoche un cabalo, logo prométoche este cabalo, ou prométoche aquel cabalo", e así de cada un; senón que se segue correctamente: "Prométoche un cabalo, logo prométoche o cabalo este ou ese ou aqueloutro", e así de cada un, enumerándoos todos, tanto os presentes como os futuros, e isto porque todos estes verbos inclúen equivalentemente verbos de futuro. De aí que esta, "Prométoche un cabalo", equivale a estoutra: "Ti terás un cabalo dun regalo meu". E por iso nesta, "Prométoche un cabalo", pode aquí 'cabalo' supoñer polos futuros, como nestoutra: "Ti terás un cabalo".

Pero, ¿acaso nesta, "Prométoche un cabalo", aquí 'cabalo' supón só confusamente, falando en virtude da expresión? Hai que dicir que, falando estrictamente, aquí 'cabalo' non

supón só confusamente, porque non supón, xa que é parte dun extremo. E a regra antedita sobre a suposición determinada deuse respecto daquelas cousas que supoñen falando estrictamente, porque son extremos de proposicións e non só partes de extremos. Sen embargo, extendendo o nome, pódese dicir, que aquí 'cabalo' supón só confusamente, e isto porque segue a un verbo deste tipo. E así ocorre universalmente que un termo común que segue a un verbo deste tipo, con tal que sexa parte dun extremo soamente, sempre supón só confusamente e non determinadamente, e sen embargo persoalmente.

Por iso hai que saber que, cada vez que nunha proposición semellante de presente ou de pasado ou de futuro se pon un verbo, en virtude do cal se declara que algunha proposición será verdadeira ou debería ser verdadeira, e na que se pon da parte do predicado un termo común, e non se declara de calquera proposición na que se pon da parte do predicado un singular contido naquel común, que será verdadeira, entón aquel termo común, tomando 'supoñer' do modo polo que unha parte dun extremo pode supoñer, non supón determinadamente, isto é, non se pode descender a cousas singulares por unha disxuntiva, senón só por unha proposición de extremo disxuntivo ou dunha parte de extremo disxuntivo. E agora por esta, "Eu prométoche un cabalo", polo valor do verbo 'prometo' declárase que estoutra será verdadeira, ou que debe ser verdadeira algunha vez, "Eu douche un cabalo", ou unha semellante, e non se declara que unha deste tipo, "Eu douche ese cabalo", sinalando calquera cabalo, será ou debe ser verdadeira. E por iso non se segue: "Eu prométoche un cabalo, logo prométoche ese cabalo, ou prométoche aquel cabalo". E algo semellante ocorre con estas: "Eu déboche vinte libras", "Ese debe a Sócrates vinte marcos".

Deste xeito, pois, queda claro que esta pode ser concedida: "Eu prométoche un cabalo", e sen embargo estoutra, en virtude da expresión, de ningún modo debe ser concedida: "Un cabalo éche prometido a ti". A razón disto é porque nesta, "Un cabalo éche prometido a ti", aquí 'cabalo' é suxeito, e non é parte do suxeito, e por iso é preciso que supoña determinadamente, xa que nin un signo, nin negación, nin nada que encerre algo semellante, precede, e por iso é necesario que se poida descender a cousas singulares. Pero nestoutra, "Prométoche un cabalo", aquí 'cabalo' non é extremo, senón parte do extremo, porque aquel todo é o predicado 'o que che promete un cabalo', porque estas son equivalentes: "Eu prométoche un cabalo" e "Eu son o que che promete un cabalo"; así, 'cabalo' é parte do extremo. E por iso, así como non é necesario que supoña no senso propio da palabra, tampouco é necesario que supoña determinadamente, e por conseguinte non é necesario que se poida descender a unha disxuntiva.

Pero, ¿acaso se pode descender baixo parte dun extremo? Hai que dicir que algunhas veces se pode descender. E así séguese correctamente: "Ese dá un cabalo a Sócrates, logo dálle ese cabalo, ou dálle aquel, e así de cada un". Pero outras veces non se pode descender por algunha razón especial, como a que se dixo na proposta. E así, aínda que se conceda esta, "Eu prométoche un cabalo", sen embargo estoutra, en virtude da expresión, non debe ser concedida: "Un cabalo éche prometido a ti"; sen embargo concédese a mesma, porque comunmente se toma por estoutra: "Alguén prométeche un cabalo". Pero, por que non é válido o razoamento "Alguén prométeche un cabalo, logo un cabalo éche prometido a ti", dirase no tratado sobre a proposición.

(Á 4ª) Da cuarta dúbida hai que dicir que nas do tipo "Ese é privado da vista", aquí 'vista', que é unha parte do extremo, non supón propiamente. Mais, sen embargo, no modo en que pode supoñer, supón confusa e distributivamente, porque equivale a estoutra: "Ese non ten ningunha vista", onde vista negativamente aparece confusa e distributivamente. Sen embargo non supón confusa e distributivamente en calquera proposición que expoña aquela soa, porque non o fai nunha afirmativa, coma nesta: "Ese naceu apto para ter vista"; senón que nesta supón dalgún modo determinadamente, é dicir, por aquelas cousas que algunha vez foron posibles, pero non por todas aquelas cousas, senón polas que puideron estar nel.

(Á 5ª) Da quinta hai que dicir que, en virtude da expresión, esta é falsa: "Os xéneros e as especies son substancias segundas"; e entón aquí 'substancias segundas' supón persoal e determinadamente, porque o nome 'substancia segunda' se pon para significar intencións segundas que comportan substancias verdadeiras. E por iso é falsa a opinión que afirma que 'substancia' pode ter suposición simple e, sen embargo, supoñer por xéneros e especies. Pero se algunha vez se encontra nalgún autor que os xéneros e as especies son substancias, débese expoñer a máxima: Ou que por un acto exercido se entende un acto significado, como por esta, "Os xéneros e as especies son substancias", se entende estoutra, "Dos xéneros e das especies predícase substancia", e débese manifestar así: "Home é substancia", "Animal é substancia", etc. Ou débese expoñer a máxima de que 'substancia' é equívoco. Pois algunhas veces significa cousas verdadeiras, que son distintas realmente de todo accidente real e de toda intención segunda, e entón tómase 'substancia' propiamente; outras veces significa as propias intencións que comportan as substancias ditas do primeiro modo. E entón neste senso concederíase esta: "Os xéneros e as especies son substancias", tomando o predicado persoalmente; pero entón non se tomaría propiamente, senón impropiamente e translativamente.

(Á 6ª) Da sexta hai que dicir que diversos autores usan distintamente de tales abstractos. Pois algunhas veces úsanos por cousas, e outras veces úsanos por nomes. Se o fan do primeiro modo, entón débese dicir que supoñen por aquelas cousas polas que supoñen os seus concretos segundo a opinión de Aristóteles; e entón estas son equivalentes: "O lume é o que quenta" e "O lume é calefacción"; de forma semellante: "O home é pai" e "O home é paternidade". Efectivamente, falando con propiedade, tales concretos e abstractos, se os abstractos se poñen para significar precisamente cousas, son nomes sinónimos segundo a intención de Aristóteles e de moitos filósofos.

E que isto non é tan admirable, pódese aceptar. Pois tomo a proposición "A creación é unha cousa verdadeira", e pregunto: ou 'creación' supón por algo, ou por nada. Se por nada, ou non será proposición, ou será unha proposición falsa. Se supón por algo, ou por unha cousa de fóra, ou por unha cousa na alma, ou por unha cousa engadida. Se por unha cousa de fóra da alma, pregunto: ¿Por que cousa? E non se pode contestar máis que Deus; logo 'creación' supón así por Deus como 'o que crea'. E coa mesma facilidade poderase dicir isto de todo o demais. Se supón por algo na alma, como segundo algúns supón por unha relación mental, isto é imposible, porque entón esta sería falsa: "A creación é unha cousa verdadeira"; e de forma semellante, entón nunca habería creación máis que na alma, nin Deus sería o que crea, a non ser por un acto da alma

que produce tal relación mental. De forma semellante, coa mesma facilidade pódese dicir que 'calefacción' supón por un ente semellante ou por unha relación mental, e non pode haber ningunha razón para probar tal relación nun axente creado máis que nun non creado. E por iso, segundo a opinión do Filósofo, non hai ningunha cousa que poida ser significada ou connotada por tal concreto, que non sexa connotada ou significada do mesmo modo por un abstracto. E por iso para el, se un e outro se poñen para significar unha cousa, serán nomes sinónimos.

E non vale dicir que o modo de significar impide a sinonimia. Porque a diversidade no modo de significar non impide a sinonimia, a non ser cando por un modo distinto de significar algo é significado ou connotado por unha cousa que non é connotada ou significada polo resto do mesmo modo. Así queda claro nestes: 'home', 'de home', 'homes'; de forma semellante en 'home', 'risible'; de forma semellante en 'intelixencia', 'vontade' e 'alma'; de forma semellante aquí: 'o que crea', 'o que goberna', 'o que dana', 'o que vivifica', e así doutros semellantes que se verifican da mesma cousa, e sen embargo non son sinónimos. Pois se soamente a diversidade no modo de significar desfixese a sinonimia, coa mesma facilidade diría eu que 'túnica' e 'vestido' non son sinónimos, porque 'túnica' termina e A, e vestido non, e así de moitos outros deste tipo. E así tal diversidade, nin en canto á terminación nin en canto ós accidentes, como son o xénero, etc., nin en canto a outras cousas, como son o adxectivo e substantivo, etc., debilitan a sinonimia.

Se embargo, cando é variado o modo de significar, falando propiamente, entón non hai sinonimia; pero isto non pasa no que estamos tratando, como queda manifestamente claro; porque un mesmo modo de significar pódeno ter perfectamente o concreto e o abstracto, cando non son tales concreto e abstracto como son os do primeiro modo, como se dixo ó principio deste tratado. Así, pois, tales abstractos, cando se toman significativamente polas cousas, son nomes sinónimos cos concretos segundo a intención de Aristóteles. Pero segundo os teólogos quizais é preciso falar dalgúns doutra forma, aínda que non de todos.

Pero algunhas veces os homes usan destes abstractos para significaren os propios concretos, como fan con estes: 'privación', 'negación', 'contradicción', etc. E así nesta, "O home é relación", aquí 'relación' supón significativamente e polos nomes relativos. E de forma semellante 'similitude' algunhas veces supón polo nome relativo, isto é, polo nome 'semellante', e o mesmo 'creación' polo nome 'o que crea', e 'cantidade' polo nome 'canto', e así doutros abstractos semellantes, que non teñen concretos correspondentes a eles que supoñan por cousas distintas daquelas cousas que son significadas polos abstractos, segundo a intención de Aristóteles. E por iso, de todos estes abstractos, do mesmo modo que se concede que se predica deles o predicado 'cousa fóra da alma', débese conceder que deles se predica o seu concreto e aquilo mesmo polo que supón o seu concreto. Porque, como frecuentemente se dixo, se tales abstractos son precisamente nomes de primeira intención, serán nomes sinónimos cos seus concretos segundo a intención de Aristóteles, tal como me parece a min. E esta é a causa pola que poucos abstractos destes son atopados por Aristóteles, porque todos estes, 'home-humanidade', 'cabalo (*equus*)-cabalidade', 'animal-animalidade', 'asno-asnidade', 'boi-bovidade', 'canto-cantidade', 'relativo-relación', 'semellante-similitude', 'calefaciente-calefacción', 'pai-paternidade', 'dous-dualidade', 'ternario-trini-

dade', etc., cando son nomes precisamente de primeira intención, os considerou sinónimos. Pero segundo o uso dos falantes, algunhas veces os abstractos son nomes de segunda intención ou de segunda imposición, e entón non son sinónimos.

Pero outros din que todos os nomes abstractos deste tipo significan cousas distintas ou relacións mentais, e supoñen por elas.

(Á 7ª) Da sétima dúbida hai que dicir que nesta, "Sócrates foi dúas veces branco", ponse unha dicción que encerra equivalentemente unha negación, isto é, a dicción 'dúas veces'. Por iso, polo valor desta dicción, esta, "Sócrates foi dúas veces branco", ten un exponente negativo; pois equivale a estoutra: "Sócrates foi primeiramente branco, e algún tempo despois non era branco, e despois foi branco". E por esta negativa incluída equivalentemente non está só determinadamente, para poder descender por unha disxuntiva ós pronomes ou ós nomes propios que expresan aquelas cousas polas que o predicado supón.

E algo semellante ocorre con estas: "Sócrates empeza a ser branco", "O home deixa de ser gramático", e universalmente con todas as que teñen algún exponente negativo.

(Á 8ª) Do mesmo modo hai que falar da outra dúbida, que esta, "Só o animal é home", ten unha dicción exclusiva, porque ten un exponente negativo, e por iso nin o suxeito nin o predicado supoñen determinadamente.

Da novena hai que dicir que, se se toma en virtude da voz, os termos supoñen do mesmo modo que noutros, pero segundo o uso dos falantes supoñen impropiamente por outros.

### Capítulo 73º. *A SUPOSICIÓN CONFUSA SOAMENTE*

Visto o que é a suposición determinada, hai que ver a suposición confusa soamente. Sobre esta danse diversas regras.

Unha é que, cando un termo común segue a un signo universal afirmativo mediatamente, entón está só confusamente, isto é, sempre nunha universal afirmativa o predicado supón só confusamente, coma nesta: "Todo home é animal", "Todo home é branco", etc. Pero por moito signo universal que se poña da parte do suxeito, se, sen embargo, a proposición non é universal afirmativa nin o signo universal cobre todo o suxeito, o predicado non supón só confusamente. Por exemplo nesta, "O que ve a todo home é animal", aquí 'animal' está determinadamente; porque o signo universal non cobre todo o suxeito, nin converte esa proposición en universal, por iso o predicado non está só confusamente. De forma semellante ocorre con esta: "O creador de todas as cousas creables é ente", onde 'ente' está determinadamente e non confusamente só.

Como outra regra dáse que, cando algún signo universal, ou que encerra equivalentemente un signo universal, precede a un termo na parte dun mesmo extremo, pero de forma que non determina ó total que precede á cópula, fai que aquilo que segue na parte do mesmo extremo estea só confusamente, falando do modo en que unha parte dun extremo pode supoñer e estar;

así que entón non se pode con el descender a unha disxuntiva, como queda claro aquí: "En todo tempo algo creable existiu"; de forma semellante aquí: "En todo tempo despois de Adán algún home existiu"; aquí este 'home' supón só confusamente, porque se supuxese determinadamente ou confusa e distributivamente, sería falsa, porque calquera singular é falsa; queda claro inductivamente. De forma semellante, o mesmo queda claro aquí: "Ata o mesmo fin do mundo algún animal existirá, ou algún asno existirá". De forma semellante, o mesmo pódese dicir aquí: "Ata o mesmo fin do mundo o home existirá", e aquí: "Todo o día houbo algún home aquí dentro", posto que distintos homes estiveron a distintas horas aquí dentro. De forma semellante nestas: "Sempre existiu o home", "Sempre existirá o home", etc., etc. Pero se isto debe ser tido en virtude da expresión ou non, non me preocupa moito; sen embargo segundo o uso dos falantes, polo que é moi útil saber estas cousas, é preciso dicilo así.

Pero dixen cando este sincategorema non determina a todo o extremo; porque se determinase simplemente a todo o extremo, isto é, a todo o que se pon dunha parte do verbo, entón non sería verdadeiro. Como queda claro nesta: "Todo asno do home corre"; pois aquí 'todo' determina o total 'asno do home', e non cobre só 'asno', nin 'do home' soamente. De forma semellante aquí, "De calquera home o asno corre", distribúese o total 'do home o asno'. Por iso os termos 'do home o asno' e 'o asno do home' son así distribuíbles cunha única distribución, como tamén os termos 'home branco', 'animal branco', etc. Non ocorre así nestas: "Todo o día houbo aquí algún home dentro", "En todo tempo despois de Adán algún home existiu"; pois o total 'tempo despois de Adán algún home' non pode ser suxeito respecto de calquera verbo, así como o total 'Do home o asno', e de forma semellante o total 'o asno do home' pode ser suxeito respecto de calquera verbo.

Pero se isto está dito con exactitude ou non, non me preocupa. Sen embargo hai que saber que, cando incluso da parte dun mesmo extremo un signo universal afirmativo precede mediatamente a un termo común, non se pode descender ós contidos nese termo común, nin copulativa nin disxuntivamente, non máis que se ese termo común fose un extremo de proposición e supuxese só confusamente. E isto debe ser entendido cando o termo que segue inmediatamente e o que segue mediatamente non están no mesmo caso, ou cando non se teñen, como o adxectivo e o substantivo; porque se así se tivesen, xa non se podería descender a todos os contidos de ningún dos dous. Deste xeito, cando se di así: "Todo home branco é branco", non se pode descender copulativamente a todos os contidos de ningún dos dous. Doutro modo ocorre no primeiro caso, porque naquel caso se pode descender a todos os contidos do termo que segue inmediatamente ó signo, e non ós contidos do outro; sen embargo ningún dos dous supón propiamente, senón o composto deles dous. Vese claro un exemplo nesta: "De calquera home o asno corre", e nesta, "O que ve a todo home é animal".

Como terceira regra pode darse que sempre o suxeito dunha proposición exclusiva afirmativa supón só confusamente, como nesta: "Só o animal é home", onde 'animal' supón só confusamente, así como nunha universal afirmativa convertible con esa exclusiva (por exemplo, "Todo home é animal").

### Capítulo 74º. *A SUPOSICIÓN CONFUSA E DISTRIBUTIVA*

Sobre a suposición confusa e distributiva danse diversas regras, principalmente da suposición confusa e distributiva móbil, e son estas.

Unha é que en toda proposición universal afirmativa e negativa, que non é exclusiva nin exceptiva, o suxeito está confusa e distributivamente mobilmente, como se ve claramente nestas: "Todo home corre", "Ningún home corre".

Segunda regra: en toda universal negativa deste tipo o predicado está confusa e distributivamente.

Terceira regra: cando a negación que determina a composición principal precede ó predicado, está confusa e distributivamente; como nesta: "O home non é animal", onde 'animal' está confusa e distributivamente, e 'home' está determinadamente.

A cuarta regra consiste en que aquilo que segue inmediatamente ó verbo 'difire', ou ó verbo 'distínguese', ou ós participios correspondentes a eles, ou ó nome 'outra cousa distinta', ou un equivalente a eles, está confusa e distributivamente. E así séguese correctamente: "Sócrates distínguese de home, logo Sócrates distínguese deste home", sinalando a calquera home; igualmente nesta: "Sócrates difire de home", ou "Sócrates é diferente de home", e igualmente nestoutra: "Sócrates é outra cousa distinta de home".

Mais, sen embargo, hai que saber que as regras preditas son verdadeiras, xa que sen negación, ou faltando un verbo ou un nome destes, o termo predito non estaría confusa e distributivamente. Porque se, faltando algún dos preditos, o termo estivese confusa e distributivamente, entón pola aparición dunha dicción semellante o mesmo termo estaría determinadamente, como se ve claramente nesta: "Sócrates é todo home"; o predicado 'home' está confusa e distributivamente. Por iso, se a negación precede, estará determinadamente, como se ve claramente dicindo así: "Sócrates non é todo home"; pois séguese: "Sócrates non é este home", sinalando a calquera home, "logo Sócrates non é todo home"; e do mesmo modo hai que dicir doutras.

E por iso esta regra é verdadeira: calquera cousa que mobiliza inmobilidades, inmobiliza mobilidades. Isto é, calquera cousa engadida a un termo que está inmobilmente fai que o mesmo estea mobilmente, despois de serlle engadido, e aquilo mesmo engadido a un termo que está primeiro mobilmente fai que o mesmo estea inmobilmente, despois de serlle engadido. Así, na proposición "Sócrates é home", 'home' está inmobilmente; e se se engade unha negación, dicindo así: "Sócrates non é home", a negación fai que o mesmo estea mobilmente. E por iso se primeiro o termo está mobilmente sen negación, despois de que se lle engada unha negación, estará inmobilmente. Así nesta, "Sócrates é todo home", porque nesta, "Sócrates é todo home", 'home' está mobilmente, polo mesmo que nestoutra, "Sócrates non é todo home", 'home' está inmobilmente. E do mesmo modo hai que dicir destas: "Sócrates difire de todo home", "Sócrates é unha cousa distinta de todo home".

Así, pois, é isto o que hai que afirmar universalmente, que calquera cousa que fai que o termo estea confusa e distributivamente, ou é un signo universal, ou unha negación, ou algo equi-

valente a unha negación. Sen embargo non sempre que algo inclúe negación fai que o termo estea mobilmente. Así se deduce dunha dicción inclusa nunha proposición afirmativa, porque non é o suxeito o que supón confusa e distributivamente, senón o predicado. Pero nunha exclusiva negativa, na que unha dicción exclusiva se engade ó suxeito, tanto o suxeito como o predicado supoñen confusa e distributivamente.

Sobre a suposición confusa e distributiva inmóbil hai que dicir que sempre o suxeito ten tal suposición nunha proposición exceptiva, como se ve claramente nesta: "Todo home excepto Sócrates corre". Pois aquí 'home' supón confusa e distributivamente, e sen embargo non mobilmente, porque non pode descender sen variar nada, a non ser unicamente pola posición do singular no lugar do termo común e do signo. Pois non se segue: "Todo home excepto Sócrates corre, logo este home excepto Sócrates corre"; pois o consecuente é impropio, como despois se mostrará. Sen embargo aquí hai que dicir que dalgún modo se pode descender a todas as cousas singulares, pero non do mesmo modo, senón que, a un negativamente, e a todos os demais afirmativamente. Pois séguese correctamente: "Todo home excepto Sócrates corre, logo Sócrates non corre", e de todos os demais séguese afirmativamente: "logo ese home corre, e esoutro home corre", e así de cada un excepto unicamente Sócrates. E isto é o que fai a dicción exceptiva engadida.

### Capítulo 75º. *DÚBIDAS ACERCA DE 'EMPEZA A', 'DÚAS VECES', ETC.*

Pero pódense presentar dúbidas sobre todas estas das que se falou: "Sócrates deixa de ser branco", "Sócrates estivo dúas veces en Roma", "Sócrates foi tres veces negro", "Sócrates empeza a ser gramático", etc.: ¿como supoñen os predicados nestas?

Pois que non supoñen determinadamente, está claro, porque non se pode descender a unha disxuntiva; pois non se segue: "Sócrates empeza a ser gramático, logo Sócrates empeza a ser isto, ou empeza a ser aquilo", sinalando todas as cousas polas que supón o predicado, porque o antecedente pode ser verdadeiro, sendo calquera parte existente do consecuente falsa; logo non supón determinadamente.

Nin supón confusa e distributivamente, porque non se segue: "Sócrates empeza a ser gramático, logo Sócrates empeza a ser este gramático", sinalando a Platón. E polo tanto non supón confusa e distributivamente.

Nin supón só confusamente, porque non pode descender a cousas singulares por unha proposición de predicado disxuntivo. Pois non se segue: "Sócrates empeza a ser gramático, logo empeza a ser este gramático ou aquel gramático", e así de cada un dos gramáticos, porque o antecedente pode ser verdadeiro sen o consecuente.

Pódese dicir que o termo predicado neste tipo de proposicións, ou incluso aquilo que segue ó verbo, adxectivo ou substantivo, non ten suposición, nin determinada, nin confusa soamente, nin confusa e distributiva, senón unha distinta, para a que, sen embargo, non temos nome.

Por iso esta suposición convén coa confusa soamente, porque así como, cando o termo supón só confusamente, de calquera pronome que signifique algo singular contido no termo se

pode ascender a un termo común, da mesma forma se pode no noso propósito. Pois, como se segue: "Todo home é isto", sinalando calquera animal, "logo todo home é animal", da mesma forma séguese: "Sócrates empeza a ser isto", sinalando a calquera gramático, "logo Sócrates empeza a ser gramático".

Pero difire da suposición soamente confusa, porque non pode descender a unha disxunción dos nomes propios daquelas cousas polas que o termo común supón. Pois non se segue: "Sócrates empeza a ser gramático, logo Sócrates empeza a ser este ou aquel", sinalando a todos os gramáticos.

E difire a suposición predita da suposición determinada, porque non pode descender por unha disxuntiva.

Pero a razón pola que un termo tal non ten ningunha das suposicións preditas é esta. Porque sempre aquela proposición equivale a unha copulativa de dúas ou de moitas proposicións, das que unha é negativa e outra afirmativa do mesmo suxeito, e nas que o mesmo termo ten diversas suposicións; e por iso non hai ningunha destas naquela única proposición, da que son exponentes estas partes. Por exemplo esta, "Sócrates empeza a ser branco", equivale a esta copulativa: "Sócrates agora por primeira vez é branco e antes non era branco"; pero agora nesta, "Sócrates é branco", aquí 'branco' supón determinadamente, e nestoutra, "Sócrates non foi branco", aquí 'branco' supón confusa e distributivamente pola negación que precede.

E se se di que entón nesta, "Só o animal é home", segundo esta razón o suxeito non tería unha suposición soamente confusa, porque aquela equivale a unha copulativa, da que unha parte é afirmativa, e outra negativa, e nas que o suxeito ten diversa e non a mesma suposición, hai que dicir que naquela exclusiva afirmativa o suxeito ten unha suposición soamente confusa, porque, aínda que as súas exponentes teñan suxeitos, que teñen diversas suposicións, sen embargo eses suxeitos non son aquel mesmo suxeito que é suxeito da exclusiva, porque outro distinto é o suxeito da negativa exponente e da afirmativa, e por iso poderá o suxeito da exclusiva ter algunha suposición destas tres. Pois agora, en proposicións deste tipo, "Sócrates empeza a ser gramático", "Sócrates deixa de ser branco", "Sócrates foi dúas veces negro", é o mesmo o suxeito das exponentes e o da proposición exposta.

### Capítulo 76º. *A SUPOSICIÓN DOS RELATIVOS*

Vistas estas cousas sobre a suposición dos termos absolutos, hai que ver a suposición dos relativos, non tomando 'relativo' do modo como o toma o lóxico, senón do modo en que o toma o gramático, segundo di que o relativo é un recordativo dunha cousa manifestada antes.

En primeiro lugar hai que saber que o relativo, segundo usan os gramáticos o 'relativo', un se chama relativo de substancia, e outro se chama relativo de accidente. Relativo de substancia chámase, por exemplo, 'este', 'aquel', 'o mesmo'. Relativos de accidente chámanse aqueles que son postos dalgún modo ou derivados por moitos accidentes, como 'tal', 'tan grande', 'tantos', etc. Algúns relativos de substancia son relativos de identidade, algúns de diversidade. Dos relativos de

identidade, algúns son recíprocos, outros non son recíprocos: non recíprocos son, por exemplo, 'aquel', 'o mesmo', etc.

E sobre estes danse unhas regras: Que sempre supoñen por aquilo polo que supoñen os seus antecedentes, de tal forma que se verifican polo mesmo, se se verifican, como se mostra nesta: "Sócrates corre e este discute". Para que esta copulativa sexa verdadeira, requírese que a segunda parte se verifique por aquilo mesmo polo que se verifica a primeira parte. De forma semellante aquí: "O home é especie e aquel predícase de moitos".

Por iso hai que saber que este tipo de relativo nunca se debe poñer nunha mesma proposición categórica co seu antecedente, dicindo así: "Sócrates é aquel"; pois aquí 'aquel' é pronome demostrativo e non relativo.

Igualmente hai que saber que nunca, cando o antecedente do relativo é un termo común que supón persoalmente, é lícito poñer o antecedente no lugar do relativo para ter unha proposición convertible e equivalente. Así, estas non son equivalentes: "O home corre e aquel discute", "O home corre e o home discute". Noutros casos pódese; pois estas son equivalentes: "Sócrates corre e aquel discute", "Sócrates corre e Sócrates discute".

Igualmente hai que saber que a negación nunca fai que un relativo estea confusa e distributivamente, senón que sempre supón precisamente por aquilo polo que se verifica o seu antecedente, ou se declara que se verifica. Por iso esta é verdadeira: "Algún home é Platón, e Sócrates non é aquel"; e sen embargo non se segue "Logo Sócrates non é home", pero abonda que esta sexa verdadeira: "Sócrates non é Platón". E así, en virtude da expresión, estas dúas cousas danse ó mesmo tempo: "Algún home corre e Sócrates non é aquel", e "Algún home corre e Sócrates é aquel"; porque se Sócrates e Platón corren, unha e outra destas copulativas é verdadeira.

Acerca dos relativos de identidade recíprocos hai que saber que difiren doutros nisto, en que poden indiferentemente poñerse nunha mesma proposición categórica co seu antecedente e noutra distinta, como se ve claramente cos relativos 'se', 'seu'; pois dise correctamente: "Sócrates discute e vese a si mesmo"; de igual modo dise correctamente: "Sócrates vese a si mesmo", e igualmente está ben dito: "Sócrates ve o seu asno"; e está ben dito: "Sócrates corre e o seu asno pasea".

E hai que saber que algunhas veces o relativo é parte dun extremo, e outras veces é un extremo. Cando é extremo, de tal forma que segue ou precede inmediatamente ó verbo, entón supón por aquilo polo que supón o seu antecedente, como nestas: "Sócrates vese a si mesmo", "Todo home vese a si mesmo". Pero cando é parte dun extremo, entón non supón por aquilo polo que supón o seu antecedente, senón que supón por algo comportado por aquilo ó que se engade. Así se ve claramente aquí: "Sócrates discute e o seu asno corre", onde 'seu' non supón por Sócrates, senón que supón polo asno de Sócrates e non por outro asno.

Tamén hai que saber que sempre este tipo de relativo ten esta suposición e supón polas mesmas cousas polas que supón o seu antecedente; pero cando o seu antecedente supón confusa e distributivamente ou determinadamente, ten unha suposición semellante, pero singularmente, isto é, remitindo un a cada un. E por iso non se pode descender nin copulativa nin disxuntivamente,

nin doutro modo, agás con respecto dalgún contido no antecedente. Por exemplo nesta, "Todo home vese a si mesmo", aquí 'se' supón por todo home confusa e distributivamente, inmobilmente e singularmente, porque non se pode descender sen variar o outro extremo; e así non se segue: "Todo home vese a si mesmo, logo todo home ve a Sócrates", e sen embargo pódese descender a Sócrates con respecto de Sócrates dicindo así: "Todo home vese a si mesmo, logo Sócrates ve a Sócrates"; non ocorre así aquí: "O home é animal". De forma semellante nesta, "O home vese a si mesmo", aquí 'se' supón determinadamente e singularmente, porque se pode descender así: "O home vese a si mesmo, logo Sócrates ve a Sócrates, ou Platón ve a Platón", e así de cada un. Igualmente pódese descender, non así: "O home ve a Platón, logo o home vese a si mesmo", senón así: "Sócrates ve a Sócrates, logo o home vese a si mesmo'.

Por estas vese claro que este tipo de relativo que segue a un signo universal mediatamente ten unha suposición confusa e distributiva, pero singularmente. De forma semellante un relativo nunha proposición categórica, sexa un relativo recíproco ou non, ten unha suposición confusa e distributiva pola adición dun signo universal ó seu antecedente. Do mesmo modo tal termo ten unha suposición só confusa, aínda que naquela categórica non se poña ningún signo universal, por isto, porque na categórica precedente precede mediatamente un signo universal ó seu antecedente, como se ve claramente aquí: "Todo home é animal e calquera asno ve este".

Sobre o relativo de diversidade hai que saber que se chama relativo de diversidade por isto, porque non se verifica polo mesmo polo que o fai o seu antecedente, como se demostra aquí, sinalando dúas cousas contradictorias, esta é verdadeira: "Un deses é verdadeiro, e o outro é falso", onde 'o outro' se verifica por aquilo polo que non se verifica o antecedente: "Un deses é verdadeiro".

Sobre os relativos de accidentes, tipo do que son 'tan grande', 'tal', 'tantos', etc., que non se chaman relativos de accidentes porque supoñen por accidentes segundo a opinión de Aristóteles, senón porque supoñen por algo connotando algún predicable non esencial (*non in quid*), hai que saber que tal relativo non supón nin se verifica por aquilo polo que o fai o seu antecedente, senón por outra cousa, por aquilo polo que supón o seu antecedente, semellante ou igual, como se ve nesta, "Sócrates é branco, e tal é Platón", onde 'tal' non supón por Sócrates, senón por outro semellante a Sócrates. De forma semellante aquí: "Sócrates e Platón corren, e tantos discuten"; aquí 'tantos' non supón necesariamente por Sócrates e Platón, nin supón necesariamente por aqueles polos que supón alí 'corren', senón que pode supoñer por outros. Igualmente ocorre aquí: "Sócrates é bicúbito e tanto é Platón". Por iso hai que saber que algunhas veces este relativo supón polo mesmo, pero isto non é necesario. Igualmente hai que saber que o seu antecedente frecuentemente ou sempre é algún nome no xénero da cantidade ou da cualidade ou noutro predicamento accidental.

### Capítulo 77º. *A SUPOSICIÓN IMPROPIA*

Pero é necesario saber que, así como se dá suposición propia, isto é, cando o termo supón polo que significa propiamente, da mesma maneira hai suposición impropia cando o termo é tomado impropiamente.

Pero múltiple é a suposición impropia; por exemplo, a antonomástica, cando o termo supón precisamente por aquilo ó que convén máis, como nestas: "O apóstolo di isto", "O filósofo nega isto", etc. Outra é a sinecdóquica, cando a parte supón polo todo. Outra é a metafórica, cando o continente supón polo contido, ou cando o abstracto dun accidente supón polo suxeito, etc.

E por iso débese considerar moi atentamente cando o termo e a proposición se toman en virtude da expresión, e cando segundo o uso dos falantes ou segundo a intención dos autores, e isto porque dificilmente se encontra algún vocablo que, en distintos lugares dos libros dos filósofos, sagrados e profanos, non se tome equivocamente, e isto encerra algún tipo de equivocación. E por iso os que queren tomar sempre un vocablo univocamente e dun só modo, frecuentemente equivócanse acerca das intencións dos autores e da busca da verdade, xa que case todos os vocablos se toman equivocamente.

Polo dito anteriormente pode verse claramente con estas, "Un ser intelixible da criatura existiu dende sempre", "Ser branco convenlle a Sócr. tes", etc., etc., como os termos supoñen nelas. Porque ou supoñen por unha cousa, ou por unha voz, ou por unha cousa engadida ou por unha intención da alma, e calquera cousa destas que se dea, facilmente pode xulgarse por elas se son verdadeiras ou falsas, cando os termos son tomados na propia significación. Pois nesta, "O ser intelixible da criatura existiu dende sempre", o suxeito supón por unha cousa: ou por unha cousa creada ou por unha non creada; se por unha cousa creada, está claro que é falsa; se por unha non creada, está claro que é verdadeira; se supón por algo engadido de fóra dunha e doutra cousa, está claro que é falsa; se supón por unha intención da alma, ou por unha voz ou por algunha outra cousa, debe ser negada. Pero se tales proposicións non se toman en virtude da expresión, entón deben ser aceptadas aquelas no lugar das cales se poñen. E segundo que aquelas sexan verdadeiras ou falsas, así débese xulgar delas. Por iso, porque por esta, "O ser intelixible da criatura existiu dende sempre", se entende estoutra, "Deus dende sempre entendeu á criatura", e esta segunda é verdadeira, e por iso a primeira, pola que se entende a segunda, pode ser concedida.

E sexan suficientes as cousas que xa se dixeron sobre os termos e as suposicións. E con isto queda completa a primeira parte da Suma.

*(Aquí remata a primeira parte da Suma de Ockham)*

# *Adenda*

## GLOSARIO

**Absoluto (nome)**

Frecuentemente os escolásticos distinguían entre nomes absolutos e nomes connotativos. Nome absoluto é aquel que significa ó mesmo nivel todo canto significa, e non unhas cousas primariamente e outras secundariamente. Por exemplo, 'animal' significa igualmente os cans, os gatos, os homes, etc.

**Accidente**

É un dos cinco universais ou predicables. Na escolástica entendíase por accidente aquilo que non ten existencia independente, senón que existe noutro ser que é entendido como substancia. Ou tamén pode entenderse como aquilo que pode estar presente ou faltar nun obxecto.

Para Ockham o accidente, que é un dos universais, é unha intención da alma que non se predica da esencia das cousas, senón que significa algo que non é parte da cousa, predicándose ese algo continxentemente. Por exemplo, a 'cantidade' pode ser un accidente do suxeito.

**Categoremático (termo)**

É tradicional a división dos termos en categoremáticos e sincategoremáticos. Termo categoremático é aquel que ten unha significación determinada, como 'home', 'can', etc.

**Concepto**

Na escolástica entendíase por concepto a representación intelectual da esencia ou natureza universal das cousas. Ó concepto chegábase por un complicado proceso de abstracción que consistía en separar da imaxe das cousas toda característica sensible particular ata deixar ó descuberto a esencia universal.

Para Ockham o concepto é o acto de entender a realidade, é dicir, é unha intención da alma que se caracteriza por significar moitas cousas e por supoñer por esas cousas nas proposicións.

**Connotativo (nome)**

Fronte ós nomes absolutos, os escolásticos consideraban que os nomes connotativos son aqueles que significan algo primariamente e algo secundariamente. Ockham cita o exemplo de 'branco', que significa primariamente as cousas brancas e secundariamente a cualidade de brancura.

**Diferencia**

É un dos cinco universais ou predicables. Para Ockham a diferencia é unha intención da alma que se predica, non da esencia de algo, pero si dunha parte intrínseca á cousa da que se predica. Así, 'racional' sería a diferencia no caso do home. Xa na lóxica tradicional se utilizou a **diferencia específica** para completar a definición, engadida ó xénero próximo. Así: home = animal racional.

**Diferencia individual**

Ockham utiliza a expresión 'diferencia individual' para referirse á teoría de Escoto segundo a cal, nos individuos, por exemplo en Sócrates, hai unha natureza común (a natureza humana), que se contrae nese individuo (en Sócrates) por unha diferencia individual, que é a que fai que a natureza común se individualice no ente singular.

**Especie**

É un dos cinco universais ou predicables. Para Ockham é unha intención da alma que se predica no esencial de moitos que son semellantes niso esencial. Por exemplo, 'home' é a especie que se predica de todos os individuos humanos.

**Formalmente (distinto)**

Ockham critica a teoría de Escoto, segundo a cal, a natureza común (por exemplo, a natureza humana) se distingue formalmente da diferencia individual que fai que aquela natureza se individualice nos seres singulares (por exemplo, en Sócrates). A natureza común e a diferencia individual non son dúas cousas realmente distintas, pero hai unha certa distinción entre elas (neste caso, entre a natureza humana e a individualidade de Sócrates), que Escoto chama diferencia formal. Ockham nega tal diferencia, e afirma que non existe realmente ningunha natureza común (ou universal).

**Imposición**

Os escolásticos subdividen os signos ou termos convencionais en:

**Signos ou nomes de primeira imposición**: aqueles que significan obxectos. Por exemplo, 'home', 'can'.

**Signos ou nomes de segunda imposición**: Aqueles que significan signos convencionais e aquelas cousas que seguen a tales signos. Por exemplo, 'nome', 'pronome', 'verbo'.

**Intención**

Ockham recolle na *Suma da Lóxica* unha división da lóxica escolástica que distinguía entre as primeiras intencións (propiedades ou clases de cousas) e segundas intencións (clases ou propiedades das primeiras intencións). Así, e aplicando esta división ós signos naturais, isto é, ós conceptos ou intencións da alma, distingue entre:

**Signos de primeira intención**: os conceptos que significan os obxectos. Por exemplo, o concepto de home.

**Signos de segunda intención**: conceptos que significan outros conceptos (é dicir, que significan as intencións primeiras). Por exemplo, o concepto 'especie'.

**Intención da alma**

Ockham chama intención da alma a "algo nado na alma para significar outra cousa". Así, pois, a intención da alma vén sendo o concepto, ou signo primeiro, co que o noso entendemento coñece a realidade.

**Natureza**

A natureza á que se refire Ockham, sobre todo a propósito da teoría escotista dos universais, é a **natureza común** ou **natureza específica** (común a unha especie), que se contrae por medio da diferencia individual en cada un dos individuos dunha especie. Ockham nega a existencia real dunha tal natureza, que implicaría a aceptación da existencia de algo universal.

**Propiedade**

É un dos cinco universais ou predicables. Ockham afirma que a propiedade é unha intención da alma que non se predica da esencia das cousas, senón que significa algo que, non sendo parte intrínseca desa cousa, se predica necesariamente desa cousa. Por exemplo, 'risible' é unha propiedade do home.

**Proposición**

Vén sendo un enunciado co que penso e falo da realidade. Ockham, seguindo a tradición, distingue entre: **Proposicións mentais**, que están compostas de intencións da alma ou conceptos que significan e supoñen polas cousas dunha forma primaria; e **proposicións vocais**, que están formadas polos signos convencionais (termos orais ou escritos), que significan as mesmas cousas -pero por acordo dos homes- que son significadas polos conceptos.

**Significar**

Para Ockham, significar, na súa acepción máis xeral, é o remitir do signo a unha realidade distinta do que el é, o enxendrar unha intelección desa segunda realidade.

**Signo**

O senso más preciso de signo, segundo Ockham, é o de aquilo que fai chegar ó coñecemento de algo e que se pode poñer no lugar desa realidade nunha proposición.

Segundo Ockham, os conceptos son os signos naturais, que significan a realidade dunha forma directa e espontánea (primaria), e as voces son signos artificiais ou convencionais, que significan directamente as cousas, pero por acordo dos homes.

**Sincategoremático (termo)**

Segundo a tradicional división dos termos en categoremáticos e sincategoremáticos, estes son aqueles que non teñen unha significación determinada e precisa. Por exemplo, 'todo', 'algún', etc.

**Suposición**

Na lóxica medieval a suposición é unha das propiedades dos termos, é aquilo ó que pode responder un nome. Ockham entende a suposición, seguindo a lóxica escolástica, como a capacidade que ten un termo de estar nunha proposición por algo (no lugar de algo).

**Suposto**

Na filosofía medieval entendíase por suposto (*suppositum*) unha substancia subsistente ou unha substancia individual.

Ockham defíneo así no cap. 7º: "unha cousa completa non sustentada por ningún outro suposto".

**Termo**

Para Ockham, e seguindo a lóxica tradicional, o termo é a parte na que se resolve a proposición. Distingue entre termo concepto, que é unha intención da alma que significa algo dunha maneira natural, e termo convencional -falado e escrito-, que significa as cousas secundariamente e por convención.

**Universal / Universais**

Sobre todo durante a Idade Media, houbo unha verdadeira disputa sobre o tipo de realidade que tiñan os universais en canto algo que se opón ós particulares ou realidades concretas e singulares. Aínda que as posturas que se mantiveron respecto do seu "status ontolóxico" foron moitas e moi matizadas, podemos dicir que as principais foron as seguintes:

**a) Realismo esaxerado**: Os universais son entidades abstractas que existen realmente, ata o punto de que os individuos só son copias ou participacións desas entidades.

**b) Realismo moderado**: Aínda que na realidade os que existen son os individuos, estes defínense e constitúense no que son pola esencia (especie) á que pertencen. A esencia (especie) universal existe realizada nos individuos.

**c) Conceptualismo**: Na realidade non existen entidades abstractas, senón só como conceptos da nosa mente, é dicir, como ideas.

**d) Nominalismo**: Nin existen entidades nin conceptos abstractos, sendo os universais simplemente nomes ou termos comúns que designan entidades concretas.

A postura de Ockham é que o universal é primeiramente unha intención da alma ou concepto que, non sendo outra cousa que o mesmo acto de entender, é signo de moitas cousas e pode supoñer por elas na proposición. Os termos orais e escritos tamén poden ter esta significación, pero por convención. Polo tanto, non existe ningún tipo de realidade universal, senón que o universal é a **capacidade significativa** do termo (concepto ou convencional).

**Xénero**

É o primeiro dos universais ou predicables. Ockham defíneo como unha intención da alma que se predica no esencial de moitos que son desemellantes niso esencial. Por exemplo, 'animal'.

## AUTORES CITADOS

**Agostiño, San**

Pensador que viviu nos séculos IV-V (354-430). Foi bispo de Hipona, e o seu pensamento ten como idea central a busca da Verdade a través da fe (teoloxía) e da razón (filosofía). Este pensamento é unha especie de platonismo cristianizado.

Unha das ideas centrais do seu pensamento, máis en relación co tema deste libro, é a de afirmar que todos os seres cambiantes e mutables se definen e explican polas **formas**. As formas das cousas están nas mesmas cousas (*rationes seminales*), e expresan as formas que dende sempre existen na mente do Creador (*rationes aeternae*).

Obras principais: *De libero arbitrio, Confessiones, De Trinitate, De civitate Dei.*

**Anselmo, San**

Foi un pensador benedictino italiano do século XI (1033-1109). Chegou a ser Arcebispo de Canterbury. A súa filosofía e claramente agustiniana.

É famoso polo seu "argumento ontolóxico" para demostrar a existencia de Deus a partir da propia idea de Deus: Deus é o ser maior que se pode pensar; logo ten que existir, porque, se non ten a existencia, non é o maior que se pode pensar.

Obras principais: *Monologium, Proslogium, De Veritate.*

**Aristóteles**

Un dos grandes pensadores de todos os tempos. Aristóteles, discípulo de Platón, é un filósofo da época clásica grega (384-322 a.X.). O seu pensamento comprende todos os campos da filosofía. Centrándonos no tema principal da obra que presentamos, podemos dicir que Aristóteles entende os individuos como substancias primeiras -compostas de materia e forma (*hilemorfismo*)-, que son os seres realmente existentes. Pero estas substancias individuais defínense e enténdense polas formas substanciais (especies), que son os universais que se realizan nos indi-

viduos. Por iso, o verdadeiro coñecemento acádase cando o entendemento, abstraendo das imaxes as cualidades sensibles, capta esas esencias das cousas.

Obras principais:

- Obras lóxicas ou "Organon": *Categorías, De interpretatione, Analíticos Primeiros, Analíticos Segundos,* etc.
- Escritos físicos: *Física, De generatione e corruptione,* etc.
- Escritos metafísicos: *Metafísica.*
- Escritos éticos e políticos: *Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo, Política,* etc.

**Averroes**

Os escolásticos -e Ockham nesta obra- chámanlle *O Comentador* por recibir o encargo de escribir un "Comentario ás obras de Aristóteles". Foi un dos grandes pensadores do século XII (1126-1198), nado en Córdoba (España).

Como comentador de Aristóteles, destaca pola súa afirmación de que o mundo é creado dende a eternidade, e pola afirmación de que existe un entendemento común do que participan todos os homes -este era o entendemento axente inmortal aristotélico, polo que nega a inmortalidade persoal-, ideas que foron obxecto de grande polémica no futuro. Tamén foi famosa e discutida a súa teoría da "dobre verdade", segundo a cal unha proposición pode ser teoloxicamente verdadeira, e filosoficamente falsa, e viceversa.

**Avicena**

Nado en 980 e morto en 1037, foi un importante médico persa. A súa filosofía é aristotélica, aínda que con grandes influencias neoplatónicas. Tivo moita incidencia na filosofía aristotélica medieval a súa teoría de que o universal existe *ante rem* en Deus, *in re* como a natureza universal dos particulares, e *post rem* na mente humana, debido á abstracción.

**Boecio**

Naceu en Roma no ano 480, e morreu no 525, executado en Pavía. É considerado como un neoplatónico agustiniano cristiano, pero tampouco se pode esquecer a influencia de Aristóteles, do que foi un grande comentador.

Destaca a súa obra *De consolatione Philosophiae.*

**Comentador**

Con este nome é chamado polos pensadores medievais, a partir do século XIII, Averroes, pola súa importante obra de comentarista de Aristóteles.

**Duns Escoto**

Pensador franciscano, chamado *Doctor subtilis*, naceu en Maxton (condado de Roxbury) en 1266, e morreu en Colonia en 1308.

É un dos pensadores más estudiados e criticados por Ockham, xa que Escoto é un dos grandes defensores medievais da existencia dos universais. Así, afirma que en todo ser hai unha natureza común (universal) que se contrae en cada individuo por medio dunha diferencia individual. Entre a natureza e a diferencia individual non existe distinción real, pero si unha distinción que Escoto chama formal.

Obras máis coñecidas: *opus Oxoniense, Reportata Parisiensia, Quaestiones Quodlibetales.*

**Porfirio**

Pensador neoplatónico do século III d.X. (232-304), destaca polo intento de adaptar a lóxica aristotélica ó pensamento neoplatónico. É famosa a chamada *Árbore de Porfirio*, onde se realiza unha clasificación dos seres por dicotomías.

# BIBLIOGRAFÍA

a) Traduccións das obras de Ockham:

Aínda que xa se ten posto de manifesto que Ockham e o seu pensamento teñen unha grande importancia na historia do pensamento en canto que significan a crise da escolástica medieval e o inicio do que será o pensamento moderno, sen embargo, Guillerme de Ockham segue a ser un gran descoñecido. Proba disto é o case nulo interese pola traducción das súas obras. En castelán apareceron as seguintes traduccións:

- *De praedestinatione.* Bogotá, 1963.
- *Exposición de los ocho libros sobre la física* (Prólogo) y *Los Sucesivos.* Orbis, Barcelona, 1985.
- *Tratado sobre los principios de la teología.* Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica, Madrid, 1972.

Esta obra non está recoñecida como escrita por Ockham, pero contén un moi bo resumo do pensamento ockhamista feito por un discípulo do propio Ockham no século XIV.

b) Obras de consulta

ANDRÉS, T. de: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje.* Gredos, Madrid, 1969.

É unha obra indispensable para un achegamento á interpretación máis nova e ambiciosa do pensamento de Ockham, en canto que nos descobre (recorrendo ós textos) que a teoría do coñecemento ockhamista está asentada nunha interpretación significativo-lingüísitica do coñecer humano.

RÁBADE, S.: *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV.* C.S.I.C., Madrid, 1965.

Trátase dunha boa introducción, básica e clara, á filosofía de Ockham, no contexto do s. XIV, dende unha interpretación clásica do pensamento ockhamista.

MONTERO DÍAZ, S.: Las ideas político-sociales de Guillermo de Ockham. Madrid, 1949.

# ÍNDICE

Páx

PRESENTACIÓN ..... 7

PRÓLOGO ..... 9

**INTRODUCCIÓN.** ..... 23

O autor e á sú obra ..... 23

O pensamento de Ockham ..... 27

Análise do texto ..... 30

**TEXTO.**

Cap. 1º. O termo en xeral ..... 51

Cap. 2º. Os tres sensos do termo ..... 54

Cap. 3º. Correspondencia entre os termos vocais e os mentais ..... 55

Cap. 4º. Termo categoremático e sincategoremático ..... 59

Cap. 5º. Os concretos e abstractos non sinónimos ..... 60

Cap. 6º. Os concretos e abstractos sinónimos ..... 63

Cap. 7º. Os concretos e abstractos segundo a verdade ..... 66

Cap. 8º. Terceiro modo dos nomes concretos e abstractos ..... 73

Cap. 9º. Cuarto modo dos nomes concretos e abstractos ..... 78

Cap. 10º. Os nomes connotativos e absolutos ..... 78

Cap. 11º. Os nomes de primeira e segunda intención ..... 82

Cap. 12º. A primeira e segunda intención ..... 86

Cap. 13º. Os unívocos e equívocos ..... 87

Cap. 14º. O universal ..... 90

Cap. 15º. O universal non é algo exterior ..... 93

Cap. 16º. Contra a opinión que Escoto mantén respecto do universal ..... 97

Cap. 17º. Respostas ás obxeccións feitas ó exposto anteriormente ..... 100

Cap. 18º. Sobre os cinco universais en xeral ..... 105

Cap. 19º. O individuo ..... 108

Cap. 20º. O xénero ..... 110

Cap. 21º. A especie ..... 112

Cap. 22º. Sobre a comparación do xénero coa especie ..... 114

Cap. 23º. A diferencia ..... 117

Cap. 24º. A propiedade ..... 121

Cap. 25º. O accidente ..... 124

Cap. 26º. A definición ..... 127

Cap. 27º. A descrición ..... 130

Cap. 28º. A definición descrita ..... 131

Cap. 29º. O definido ..... 131

Cap. 30º. O suxeito ..... 132

Cap. 31º. O predicado ..... 133

Cap. 32º. Existir, etc., no suxeito ..... 133

Cap. 33º. Significar ..... 134

Cap. 34º. A división ..... 135

Cap. 35º. O todo ..... 136

Cap. 36º. As oposicións ..... 137

Cap. 37º. A paixón ..... 140

Cap. 38º. O ente ..... 141

Cap. 39º. O un ..... 142

Cap. 40º. O predicamento ..... 144

Cap. 41º. Distinción dos predicamentos ..... 145

Cap. 42º. A substancia ..... 148

Cap. 43º. As propiedades da substancia ..... 150

Cap. 44º. Sobre a cantidade, en contra da opinión dos modernos ..... 156

Cap. 45º. Obxeccións á opinión anterior ..... 160

Cap. 46º. As cousas que se poñen no xénero da cantidade ..... 164

Cap. 47º. Propiedades da cantidade ..... 166

Cap. 48º. A cantidade segundo a opinión común ..... 168

Cap. 49º. A relación segundo a opinión de Aristóteles ..... 168

Cap. 50º. Razóns a prol desta opinión ..... 171

Cap. 51º. Obxeccións ó dito anteriormente ..... 173

Cap. 52º. As cousas contidas no predicamento da relación ..... 178

Cap. 53º. Propiedades dos relativos ..... 181

Cap. 54º. A relación segundo a opinión doutros ..... 182

Cap. 55º. O predicamento de cualidade ..... 183

Cap. 56º. A cualidade segundo a opinión doutros ..... 185

Cap. 57º. A acción ..... 185

Cap. 58º. A paixón ..... 188

Cap. 59º. Cando ..... 188

Cap. 60º. Onde ..... 190

Cap. 61º. A situación ou posición ..... 190

Cap. 62º. A posesión ..... 191

Cap. 63º. ¿Que é suposición? ..... 191

Cap. 64º. División das suposicións ..... 192

Cap. 65º. Suposicións dos termos a distinguir ..... 193

Cap. 66º. Obxéctase en contra do dito e resólvense as obxeccións ..... 195

Cap. 67º. A suposición material en especial ..... 198

Cap. 68º. A suposición simple en especial ..... 199

Cap. 69º. A suposición persoal en especial ..... 199

Cap. 70º. División da suposición persoal ..... 200

Cap. 71º. O que hai que coñecer sobre o tipo de suposición persoal ..... 201

Cap. 72º. Dúbidas acerca das cousas anteditas ..... 202

Cap. 73º. A suposición confusa soamente ..... 209

Cap. 74º. A suposición confusa e distributiva ..... 211

Cap. 75º. Dúbidas acerca de 'empeza a', 'dúas veces', etc. ..... 212

Cap. 76º. A suposición dos relativos ..... 213

Cap. 77º. A suposición impropia ..... 215

ADENDA

Glosario ..... 219

Autores citados ..... 225

Bibliografía ..... 229

## TÍTULOS PUBLICADOS:

22. *EUROMOSAIC. Producción e reproducción dos grupos lingüísticos minoritarios da UE*
23. *A Cruz do Salgueiro. Narrativa Recuperada*
24. *Ramón Piñeiro (Video-Libro)*
25. *Informe de Literatura 1996*
26. *A Lira de Elfe, A Reina Loba e outros relatos*
27. *Baixo do alpendre e outros relatos*
28. *Resol*
    *(Edición facsimilar, Galicia, 1932-1936)*
29. *Cristal*
    *(Edición facsimilar, Pontevedra, 1932-1933)*
30. *Actas do I Coloquio Galego de Fraseoloxía*
31. *Paja Brava de El Viejo Pancho*
32. *Filmografía Galega. Longametraxes de ficción*
33. *Obra narrativa en galego de Heraclio Pérez Placer*
34. *Cantigas do Mar de Vigo*
35. *Salayos e outros poemas*
36. *Informe de Literatura 1997*
37. *Diccionario de termos literarios*
38. *Actas das I Xornadas das Letras Galegas en Lisboa*
39. *Formulario notarial*
40. *Regulamentos municipais I*
41. *Galiza. Mondoñedo (1930-1933)*
42. *La Tierra Gallega*
    *(Edición facsimilar, A Habana, 1915*
    *La Alborada*
    *(Edición facsimilar, A Habana, 1912*
43. *Cultura Gallega*
    *(Edición facsimilar, A Habana, 1936-1937*
44. *Fundamentos antropolóxicos da obra de Castelao*

re:ad ſpēm ptopriū & accīs.& ita nō erunt niſi tres comparatiōes. Similiter ex hoc q̄ in primis tionibus data eſt dria inter genus & ſpēm.& dis:inter ſpēm & driam datur ēt dria inter ſp nus & inter driam & ſpēm.& ita nō oportet ſpēm niſi ad ꝓprium & ad accīs.& ita nō due.Et ꝓp eandem rōnē nō oportet ultimo re niſi ꝓpriū ad ptia qa dria que ē inter ꝓ ptia alia illa dabit prius & ſimiliter dria inter ac cidētia & alia. Sicut ita erunt tm̄.io.in uniuerſo.ſed qa de primis.4.dictū ē prius.nō dicēdū ē de reliquis.

## Cap.6.ubi comparatur ſpēs differentie.

Ommune uero differentie & ſpēi ē eq̄liter pticipari hoī:homine.n. eq̄liter pticipant pticulares homines & rōnali differentia.

Niſta pte compat differētiā ad alia tria: quia de ipſa in cōparatione ad genus dictum ē prius.Et primo cōparat differen iā ad ſpēm.Secundo ad ꝓpriū ibi.Diſcretiua uero.Tertio ad accīs ibi: Prima ꝓprietas cōmunis ē q̄ differētia & pticipantur ab illis quibꝫ pītr. ſicut ares equaliter ptic ant hoie & rōnali. q̄ accipit hic pa pari ꝓ pdicari ita ſpēs nec differēti licatur de aliquo ſe is & minus.

ne uero ē & p ēt adeſſe hiſ pticipāt.ſo ſemp eſt ratio nper hom

onit ſecūdat ietatē cōem.ſ.q̄ di ſemp adſun q̄ ipſa pticipant. nalis & hō ēdū ē q̄ quis i it rōnalis t .tamē ipſo ex de omo & rat s.

ū aūt d rētie ē q qd q̄ ſit p̄dicari:ſpēi uero in e qd eſt nā & ſi hō uelut q̄litas accipiatur : non ſimpliciter erit q̄litas ſed ſecūdum id q generi aduēiētes differētie cōſtituūt ea.

Hic ponit.4.differētias iter driam et ſpēm. pria ē q̄ dria p̄dicat ī ōle.et ſoēs in qd.nā et ſi hō uelut q̄li/

ISBN 84-453-2571-X

XUNTA DE GALICIA
CONSELLERÍA DE EDUCACIÓN E ORDENACIÓN UNIVERSITARIA
DIRECCIÓN XERAL DE POLÍTICA LINGÜÍSTICA

tnā.ſed ſpēs iportat totū tō p̄dicat ī qd. qa p ipm tm̄ det ad q̄nē factā p qd. Scdo ſciēdū ē q̄ dīe adue



nientes gīi nō ꝓprie cōſtituūt ſpēz ſed iproprie.qa cō ſtituūt diffinitionē cōuentibilē cum ſpē.

plius differētia qdem ī pluribuſ cōſideratur:quēadmodū q̄dru/ pluribꝫ aīalibꝫ ſp̄e differentibus. ero ī ſolis his que ſub una ſpecie ſunt indiuiduis.

Hic ponit ſecūdā differētiā.ſ.q̄ dria frequēter ē in pluribꝫ:hoc ē:p̄dicat de pluribꝫ q̄ ſpēs.ſicut q̄drupes p̄dicat de pluribꝫ differētibus ſpē.ſed ſpēs p̄dicat de idiuiduis ſolū. Sciēdū ē q̄ ī oīs dria p̄dicat de pluribus dnītibꝫ ſpē ſed aliq̄. Scdo ſciēdū ē q̄ hic logt de ſpē ſpecialiſſima. Tertio ſciēdū ē q̄ ponit q̄dru/pes eſſe differētiam aīalis gratia exempli tantum.

Amplius differentia prima eſt ab ea ſpecie que eſt ſecundū ipſam differenti/am ſimul ablatū rōnale interimit homi nem : homo uero interemptus non au/fert rationale:cum ſit deus.

Hic ponit tertiā driam.ſ.q̄ dria ē prior et coior cu ius ē dria.ſicut rōnale ē prius hoie:qa iterēpto rōnali iterimit hō et ī ecōtra . qa remāet deus q̄ ē rōnalis. Intelligēdū q̄ nō oīs dria ē cōis qa aliq̄ dria ē cōuertibilis cū ſpē cuius ē dria et aliq̄ ī dicit. Scdo ſciēdū ē q̄ qcqd de rōali hoie et deo dicit gīa exempli.

Amplius quidē differentia cōponitur cū tia differentia:rōnale qdem & mor cōpoſitū eſt ī ſubſtantia hoīs. Spe/es uero ſpeciei nō cōponitur ut gignat aliquā aliā ſpeciem.Quedā.n.equa cui dam aſino permiſcetur ad muli genera/tionem.Equa.n.ſimiliter aſino nunq̄ conueniens perfi mulum.

Hic ponit ē .3.ſ.q̄ dria cōpoſitū ex alia dria ſicut rōnale mortale cōponunt unā ſpēm.i.hoīem. hoc minis et ſpēs nō ſ ūt. et hoc ē q̄ dicit q̄ cōponunt ut gignant ſpēm:hoc ē: una diffinit aliā nec cōpoſit cū alia.et qa poſſet ali dicere q̄ una ſpēs gignit aliā. ſicut equa et aſinus gignūt mulū ītdet dicēdo q̄ q̄uis ali qua pticularis cū aliquo aſino pticu ur ad generandū mulū :tū eo pēs illa cū aſino ſingulari q ītūgunt ad generādū mulū pes ñ ponūt ī diffinitōne ut exprimāt ſu muli. Sciēdū ē q̄ ſi tm̄ ille dr e ſubalternati poſite ponunt aliq̄ ī diffinitiōe ſed aliq̄ ille ñ ſub alternatiñ poſite tñ qñ dicit de rōnali & mortali dicit tm̄ gratia exempli.quia ſecūdū ueritatē mortale non