Estudio crítico

Fray Diego de Zúñiga

Gerardo Bolado Ochoa

FUNDACIÓN IGNACIO LARRAMENDI

Biblioteca Virtual de Polígrafos

-

ESTUDIO CRÍTICO FIL

© DEL TEXTO: el autor
© DE LA EDICIÓN DIGITAL: Fundación Ignacio Larramendi

Fecha de la edición digital: 2022
Lugar: Madrid (España)

DOI: http://dx.doi.org/10.18558/FIL171

Libro electrónico realizado por DIGIBÍS.

-

Fray Diego de Zúñiga O. S. A. (1536-ca 1598). Filosofía y reforma postridentina de los Estudios

Dc. Gerardo Bolado Ochoa
Universidad de Cantabria

-

-

A mi amigo, Xavier Agenjo,
prócer del hispanismo y las humanidades digitales

-

Índice

I. Aproximación biográfica **11**
1. Familia, carácter y formación agustina 11
2. Formación universitaria: Salamanca y Alcalá 17
3. Proyecto postridentino de reforma general de los estudios: primer intento romano ante Pío V y Gregorio XIII; intento español ante Felipe II 30
4. Denuncias ante el Tribunal de la Inquisición e intento ante el monarca español Felipe II 46
5. La muerte interrumpe el segundo intento romano ante Clemente VIII 60
6. Destino de su obra 67

II. *De optimo genere tradendae totius philosophiae*… entre otros programas de renovación de los estudios de Artes, de autores españoles en el siglo XVI **71**
1. Introducción 71
2. Características y contenido del opúsculo 72
a) Metafísica. 75
b) Lógica: Dialéctica y Retórica. 77
c) Las cuatro ciencias que se ocupan de las sustancias. 78
d) Las seis ciencias y artes que se ocupan de la cantidad. 79
e) Las ciencias que se ocupan de la cualidad. 80
f) Teología revelada. 81
3. La problemática de los estudios 83
a) El proyecto enciclopédico de Zúñiga en contexto. 83
b) Luis Vives. 84
c) Sebastián Fox Morcillo. 89
d) Pedro Ramos. 92
e) Gaspar Cardillo de Villalpando. 94
f) Pedro Juan Núñez. 100
g) Francisco Vallés. 105
h) Pedro Simón Abril. 106
i) Benito Perera. 110
j) Francisco Sánchez, el escéptico. 115
4. Conclusiones 119

III. Filosofía, verdad y enciclopedia de las ciencias y las artes **121**

IV. Metafísica o Filosofía primera **134**
1. Caracterización general de la Metafísica 134
2. Objeto y método de la Metafísica 139
3. Lo que es y los géneros amplísimos de realidad 143
a) Defensa de la verdad contra el escepticismo. 147
5. Divisiones generales de *lo que es* 150
a) Lo que es real y lo que es por obra de la mente. 150
b) Lo que es universal y lo que es singular. 151
c) Lo que es por sí y lo que es por accidente. 155
6. Hipóstasis y naturaleza 155
a) Naturaleza. 158

7. Potencia y acto 160
8. Los géneros de realidad 164

V. Dialéctica 173
1. La Dialéctica como *ars ratiocinandi* 174
2. Algunos apuntes sobre la tradición humanista 177
3. La constitución de la Dialéctica 195
a) Descripción del contenido del primer libro de la Dialéctica. 197
b) Descripción del contenido del segundo libro de la Dialéctica. 201
c) Descripción del contenido de los dos últimos libros de la Dialéctica. 206
4. La relación entre *Metafísica* y *Dialéctica* 213
5. Relación entre Dialéctica y Retórica 216

VI. Retórica 218
1. La retórica filosófica 218
2. Identidad de la Retórica, delimitación de su campo 220
3. Aproximación al contenido de su retórica 224
a) De las palabras simples y de los tropos. 224
b) Colocación de las palabras, figuras de las palabras: 228
I. Encadenamiento. 230
II. Proporción. 231
III. Número. 232
c) Figuras de las sentencias 238
d) Figuras de la elocución. 240

VII. La *Física* 244
1. Una Física filosófica. 244
2. Principales influencias de la *Física* 246
3. Objeto y método de la Física 251
4. La materia prima 254
5. Tiempo, lugar, vacío e infinito 261
a) El tiempo. 261
b) El lugar. 265
c) El vacío. 267
d) Infinito. 270
6. El movimiento local. 272
a) Generalidades. 272
b) El movimiento de caída y el principio de conservación. 276
b) El movimiento de los cielos y el principio de conservación. 281
c) El movimiento de proyectiles y el principio de conservación. 285
7. El alma. 286
a) Las facultades del alma 286
b) La inmortalidad del alma racional 290
8. Las tesis copernicanas de Zúñiga a la luz de la *Física*. 291
a) El copernicanismo de Zúñiga en su In Job commentaria. 292
b) El copernicanismo en Philosophiae prima pars. 300
c) En conclusión. 312

VIII. Bibliografía **314**
1. Obra de Diego de Zúñiga. 314
a) Escritos conocidos: 314
Traducciones al castellano 315
b) Cartas conocidas: 315
2. Algunas fuentes de *Philosophiae prima pars* 316
3. Bibliografía de algunos reformadores españoles de los estudios en el siglo XVI. 329
4. Bibliografía sobre Diego de Zúñiga. 333
5. Bibliografía general. 335
Observación final 349

IX. ANEXO **351**
1. Texto latino del *De optimo genere tradendae totius philosophiae.* 351
2. Traducción del *De optimo genere tradendae totius philosophiae.* 365

-

FRAY DIEGO DE ZÚÑIGA O. S. A. (1536-CA 1598). FILOSOFÍA Y REFORMA POSTRIDENTINA DE LOS ESTUDIOS

DC. GERARDO BOLADO OCHOA
Universidad de Cantabria

I. APROXIMACIÓN BIOGRÁFICA

DIDACI
A STVNICA
SALMANTICENSIS
Eremitæ Augustiniani in Iob commentaria, quibus
triplex eius editio vulgata Latina, Hebræa, & Græca
septuaginta interpretum, nec non & Chaldæa expli-
cantur, & inter se cum differre hę editiones vi-
dentur, conciliantur, & præcepta vitæ
cum virtute colendæ literaliter
deducuntur.
AD PHILIPPVM M. II. C. A.
CVM PRIVILEGIO.
TOLETI.
Excudebat Ioannes Rodericus suis expensis 1584.
© Biblioteca Nacional de España

1. Familia, carácter y formación agustina

Fray Diego de Zúñiga, Diego Rodríguez Arévalo, hijo legítimo de Ana Arévalo y de Bartolomé Rodríguez, nació en Salamanca el año de 1536. Bartolomé, de oficio carpintero, embarcó probablemente en 1540 para las Indias, donde había fallecido ya en 1556. A su muerte se acordó repartir sus bienes por partes iguales entre el convento de agustinos de Salamanca y su mujer, Ana Almaraz, que casó en segundas nupcias con Diego Aguilera *rrecebtor de su magestad*, quien falleció a su vez el 22 de enero de 1563[1].

[1] Es bien sabido por todos los escritores, que se han acercado a la figura del filósofo Diego de Zúñiga, latinizado como Didacus a Stunica, que, tras el trabajo de Marcelino Gutiérrez y la desafortunada obra de Conrado Muiños, ha sido Ignacio Arámburu Cendoya quien ha dictado la última palabra biográfica y bibliográfica referente al célebre escriturista y filósofo agustino. Recientemente, a instancias del p. Saturnino Álvarez Turienzo, y para conmemorar el cuarto centenario de la muerte de Zúñiga, se ha publicado un número especial de *La Ciudad de Dios*, en el que Modesto González ha aportado algún dato nuevo y valiosas reflexiones. Yo en esta breve biografía intelectual no aporto ningún dato biográfico nuevo, aunque aclaro algunas preguntas, que deja abiertas Arámburu. Mi intención es reconstruir una biografía intelectual de fray Diego de Zúñiga desde los datos disponibles. En otras palabras, intento reconstruir a partir de la vida del agustino los rasgos de carácter y formación que, presentes en el escritor, resultan de utilidad para comprender enfoques, filiaciones, críticas, tratamientos y ausencias en su obra.

Los datos biográficos de fray Diego de Zúñiga los he sacado de Ignacio Arámburu Cendoya, "Fray Diego de Zúñiga OSA 1536- c. 1599. Biografía y nuevos escritos", *Archivo Agustiniano*, v. LV (1961), pp. 51-103; 329-384.

De su origen familiar, hasta donde se sabe, conviene destacar que nuestro escritor, a la corta edad de cuatro años, pasó de un hogar humilde a un hogar sin padre. Pero hemos de hacer también hincapié en la nota biográfica aportada por el padre Herrera[2], quien, al hacerle hijo natural de Diego de Zúñiga, señor de Cisla, entronca a Diego de Zúñiga con la casa del duque de Béjar. No se conocen pruebas concluyentes ni para dar la razón al padre Herrera ni para quitársela, lo cierto es que Diego Rodríguez hace suyo el apellido Zúñiga desde su primera matrícula en la universidad de Salamanca, cuando tenía 16 años, y que encabeza todas sus obras publicadas con un escudo que tiene por fondo las armas de los Zúñiga.[3]

Diego fue un niño sin padre, y, según él mismo nos dice, padeció siempre soledad y estrecheces económicas por el abandono de sus familiares. El desamparo, no sólo económico, sino también afectivo, con su frustración inherente, parecen haber ensombrecido la vida del salmantino, que llevaba en la sangre anhelos de grandeza; desde luego la sembraron de sucesivos intentos por granjearse la paternidad de un mecenas que no sólo costease su obra, sino que la bendijese con su aprobación y su nombre. Fray Luis de León percibió nítidamente la profunda tristeza y el pesimismo, la cavilosidad y la rigurosidad hasta el escrúpulo a que, por carácter, propendía Zúñiga. Diego Rodríguez era, según las palabras del gran poeta agustino: "*un ingenio melancólico e inclinado a echar las cosas siempre a lo peor".*

Tal vez sean los deseos de reconocimiento y nobleza, frustrados por el abandono familiar, los que impulsan de manera inconsciente a Zúñiga en su búsqueda de un mecenas para su obra, medio de realización de su vocación de reformador católico postridentino, y, por ello, única vía de satisfacción y equilibrio personales. Estamos ante el drama del humanista de oscura cuna y con ansia de gloria. La vocación intelectual del futuro agustino podría tener en su aspiración a la gloria y en el desamparo familiar los resortes

---

He verificado las fuentes utilizadas por Arámburu, que estaban a mi alcance, y no he encontrado datos nuevos en mi revisión. El propio Arámburu había recogido lo utilizable de las investigaciones de Marcelino Gutiérrez, "Fray Diego de Zúñiga", *Ciudad de Dios*, 149 (1887), pp. 293-365; 437-509; 581-657; 754-821. Conrado Muiños, *Fray Luis de León y fray Diego Zúñiga*, El Escorial, Madrid 1914. A. Coster, "Luis de León", *Revue Hispanique*, 53 (1921) Y 54 (1922). Coster hizo suya la confusión de Muiños. He utilizado también Modesto González Velasco, "Fray Diego de Zúñiga (1536- c.1598). Biografía, escritos y bibliografía", *La Ciudad de Dios* (1999) n.º 1, pp. 5-59.

[2] T. Herrera, *Alphabetum augustinianum*, I, Matriti, 1644, p. 201. T. Herrera, *Historia del Convento de S. Agustín de Salamanca*, Madrid 1625, pp. 288 y 323. Tampoco Arámburu, en su obra citada, ofrece datos concluyentes al respecto.

[3] Los escudos nobiliarios de los Zúñiga pueden verse en F. Piferrer, *Nobiliario de los Reinos y Señoríos de España*, I, Madrid, 1857, II y III, Madrid 1859, pp. 28 y 52.

psicológicos más íntimos, al tiempo que viene reforzada por la reciedumbre de carácter y la confianza inquebrantable en su propio talento.

La misma lógica de esos resortes hace que su dedicación al estudio, incluso la consecución del saber, siga siendo frustrante si no consigue dar a la luz pública sus obras y, con ello, salir del anonimato, saciar su sed de reconocimiento. Este dinamismo psicológico coincide y favorece, dando fuerzas orgánicas, al propósito consciente, altruista e irreprochable, del agustino, que pretende la defensa de la fe y la reforma general del saber en el contexto general de la reforma católica postridentina.

El Zúñiga consciente y ético no escribe para conseguir gloria y dinero, sin embargo, anhela y se ve empujado por aquella, y necesita de éste para llevar adelante su proyecto. La grandeza de la obra que perseguía, reservada en una sociedad cerrada y poco amante de las letras, como era la española del siglo XVI, bien a los aristócratas, bien al alto clero, bien a los protegidos de éstos, hacía indispensable para el desamparado Zúñiga el empuje social y económico de un mecenas.

La vocación de intelectual católico, orientada a la renovación general de los saberes, es la última concreción de la vocación de Zúñiga al estado religioso, llamada que sintió y siguió muy pronto, cuando sólo contaba quince años. Por lo demás, la religión era vía razonable para los desheredados con grandeza de miras. En efecto, Diego Rodríguez toma el hábito agustino en el convento de Salamanca el curso de 1550-1551 y profesa al año siguiente con el nombre de fray Diego de Zúñiga. Nuestro escritor, desde su más temprana adolescencia hasta su lecho de muerte, hizo de la orden agustina su familia, se formó humana e intelectualmente en su espíritu, y convivió en casas de la provincia agustina de Castilla, como Salamanca, Alcalá, Valladolid, Madrigal, Toledo, y en la casa de Osuna de la provincia andaluza.

Dentro de la orden, siempre fiel a la jurisdicción romana, se enfrentó a tendencias observantes, que menospreciaban los estudios, y querían la independencia de las directrices e impuestos romanos. Sin renunciar a la observancia religiosa, se mostró siempre partidario y dedicó buena parte de su vida al cultivo de los estudios. Se mantuvo al margen de la dirección observante de los agustinos descalzos, iniciada por Tomás de Andrada, aprobada en Toledo por Capítulo General y apoyada, entre otros, por Alonso de Orozco, Tomás de Villanueva y fray Luis de León, quien les dio constituciones[4]. Tras la muerte de fray Luis de León, estuvo en cabeza de los que defendían el insustituible valor

[4] Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica de España,* 4 vols., Imp. Pablo Riera, Barcelona, 1855, c. VI, CCCXVI, Reforma de los agustinos descalzos.

formativo de las disciplinas filosófico-científicas y el mantenimiento de la indiscutible autoridad generalicia.

Por su pertenencia a la familia agustina no sólo cimentó una sólida vida interior y de claustro, según los votos y las constituciones de la orden, y se acostumbró a la vida austera, muy rigurosa en la provincia castellana, a la lectura de las Sagradas Escrituras y a la meditación, sino que la misma espiritualidad y vida de la orden le trasmitirá, como por ósmosis, una privilegiada comprensión del delicado momento cultural que le tocaba vivir y el afán reformador que preside su obra escrituraria y filosófica.

San Agustín, cuyo espíritu y doctrina asimilaba Zúñiga en las constituciones y la vida de la orden, cuando no en las conferencias de espiritualidad o en las lecturas personales, fue indudablemente "el inspirador espiritual del despertar religioso que dio origen a las dos reformas, la protestante y la católica"[5]. El célebre humanista cristiano, de tan vasta influencia en los movimientos e ideas religiosas tanto de Europa como de España, previas a la gran ruptura tridentina de las dos reformas, Erasmo de Rotterdam, se formó con los agustinos y tiene una notable deuda con el doctor latino. Lutero, padre de la reforma protestante, fue eremita de S. Agustín, reconoció su deuda con el de Hipona y fue seguido por otros agustinos. En los Países Bajos, el primer foco de las ideas protestantes aparece, probablemente, entre los eremitas de S. Agustín, y en Turín encontramos agustinos que predican ideas de Lutero. Calvino recibe también una profunda influencia del Obispo de Hipona. El dominico Domingo de Soto, que en su obra *De natura et gratia* definiría la concepción tridentina en el tema de la *justificación,* punto nuclear en la orientación religiosa de ambas reformas, también encontró en San Agustín la fuente principal de su inspiración.

Zúñiga respiraba en su familia religiosa una atmósfera de reforma y de especial atención a la ortodoxia católica. El luteranismo, conocido en la España de la época sólo de nombre, era escándalo y acicate para los eremitas de san Agustín. La familia agustina le trasmitió también la impronta característica de su hacer intelectual. Ante todo, fray Diego aprendió a valorar positivamente los estudios, pues la perfección agustina requería doctrina y erudición de sus hijos. El saber, tanto profano como sagrado, es una nota característica de la santidad agustina, como lo fue de su santo fundador: claro está, el saber acompañado de una vida modesta, virtuosa y piadosa. Sólo podía acceder a grados académicos el agustino que, al aprovechamiento en los estudios, añadía las dotes de vida religiosa.

[5] J. Delumeau, *La Reforma*, Ed. Labor, Barcelona 1977, pp. 270-2.

Zúñiga se benefició de las directrices reformadoras aprobadas en el Capítulo de Dueñas de 1541, bajo la dirección del general Seripando[6], en las que se revisaron los medios y los fines de la formación intelectual agustina, y se favorecieron de tal manera los estudios que parece no ser erróneo colocar ahí el resurgir cultural agustino en la España del siglo XVI[7]. Siguiendo el espíritu de la orden, que había sido redefinido por el fundador de la escuela teológica agustina, Egidio Romano[8], se afirma en el mencionado Capítulo, que el engrandecimiento de la orden depende, ciertamente, de la santidad y observancia regular, pero también de la doctrina y erudición de sus miembros, por lo cual determina que su formación incluya el estudio, en las propias casas agustinas, de gramática y artes (metafísica, dialéctica, filosofía natural), y de teología. en la universidad.

El fraile agustino, antes de ordenarse sacerdote, según la prescripción capitular de Dueñas, debía ser conocedor de gramática, artes y teología, aunque no optase a los grados correspondientes[9]. La obtención de grados, por ser costosa, se reservaba para los frailes dedicados a los estudios. Se determinó no admitir por regla ordinaria la obtención de

---

[6] P. E. Domínguez Carretero, "La Escuela teológica agustiniana de Salamanca", *Ciudad de Dios* (1956) p. 639 y ss. Julián Gallego Salvadores, "La Metafísica en España durante el siglo XVI", *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, Salamanca 1979: en este Capítulo se introduce explícitamente la Metafísica entre los estudios de artes (pp. 198-199). R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España en los siglos XI y XVI*, BAC Maior, Madrid, 1980, pp. 301-302.

[7] David Gutiérrez, "Del origen y carácter de la escuela teológica hispano-agustiniana de los siglos XVI y XVII", *Ciudad de Dios* (1941), p. 227 y ss.: "… no es menos seguro que en el Capítulo de este año la enseñanza religiosa recibió una organización y vigoroso impulso, de manera que aquella memorable asamblea puede ser considerada como el punto de partida y como una de las causas principales del esplendor que dicha enseñanza tuvo entre nosotros desde aquel año hasta los comienzos del nuevo periodo de general decadencia".

[8] David Gutiérrez, "Del origen y carácter…", *op. cit.*, p. 233. Se puede constatar el espíritu de Egidio Romano en este texto: "*Studia theologiae toto vestro conamine manteneatis ac etiam foveatis quia per ea, simul cum observantia regulari, oportet ordinem nostrum in humilitate orescere ac etiam exaltari".*

[9] David Gutiérrez recoge, en el mismo artículo de la cita anterior, el espíritu con que enfocaron los estudios en el Capítulo de Dueñas con el siguiente texto del Regestum (Dd. l9, f. 95, v.): "*Facit quam maxime, ad ordinis dignitatem, post vitae sanctimoniam et observantiam regularem, etiam sanctarum litterarum eruditio, qua pascere possumus verbo vitae et doctrinae populum Christi, cuius nos elemosynis substentamus. Propterea, ut nostra provintia quoad hanc quoque partem non infima et postrema sit, quoad studium habeo ordinanda et observanda praecipimus: primum ut in domibus infra scriptis: Toletana, Burgensi, de Badaya, Crispalensi, de Güecija, de Arenas, grammaticae magistri habeantur, vel fratres vel laici quo mittantur professi iuniores ad studendum grammaticam… Alterum, ut in grammatica taliter eruditi ut ad studium artium promovendi sint, salmanticae collocentur…, ubi lector aliquia sit, unus vel plures, qui Dialecticam, Philosophiam et Metaphisicam in domo legent, iuxta studentium intelligentiam; nec lectores inde amoveantur aut studentes nisi post completum cursum. Tertium ut eruditi in artibus, ad Theologiae studium promoveantur etiam per definitores vel patrem generalem, qui extra domum ad publicas scholas exire ad audiendum possint: omnes simul euntos et redeuntes, cum ea, quae religiosos decet honestate".* (Regestum Dd. 19, fol. 95 v). Regestum Dd. refiere el regesto de los padres generales.

grados, sino dejar al Superior General la facultad de promover a ellos en casos extraordinarios. Los que de este modo recibían la promoción debían hacerla efectiva sometiéndose a los cursos y ejercicios académicos prescritos en las universidades de Alcalá o de Salamanca. Los no promovidos a grados quedaban simplemente como lectores.

Zúñiga participará de la época más brillante de los agustinos españoles en la vida universitaria de nuestra patria, tanto en centros de enseñanza de la metrópoli, como Alcalá, Salamanca, Coímbra, Valladolid, Osuna, Sevilla, Valencia; como en los surgidos en los países de ultramar.

Otros elementos importantes en el quehacer intelectual del agustino, que pudo asimilar de su familia religiosa, se refieren a sus fuentes y maestros, a su peculiar manera de desarrollar sus obras y a su valoración de la erudición sagrada y profana, como era normal y estaba definido en la orden: Aristóteles en filosofía y Santo Tomás en teología, establecidos, así mismo, por Trento. Recomendaban y prescribían el estudio asiduo de las Sagradas Escrituras como fuente perenne y base insustituible de toda verdadera teología[10].

Fray Diego, a la hora de desarrollar sus tratados filosóficos, al modo agustino, seguirá un texto que le guía con seguridad, v.g., Aristóteles en filosofía, y desarrollará sus planteamientos y cuestiones con independencia de criterio para corregir, mejorar, añadir o recortar. Su obra filosófica, si bien está inmersa en un éter aristotélico, responde a un esfuerzo personal de búsqueda de la verdad, y desemboca en un eclecticismo.

Conrado Muiños ya subrayó como carácter general de sus escritos, común a los escritores de la escuela agustiniana, "la holgura del pensamiento, la independencia de criterio, el espíritu ecléctico, expansivo y sensatamente innovador" a los que hay que añadir su preferencia por el realismo filosófico, su aprecio de la erudición y las formas clásicas de las lenguas sabias y de los estudios bíblicos[11]. La filosofía de Zúñiga será un aristotelismo

[10] David Gutiérrez, *Hyeronimo Seripando*, I.H.A., Roma, 1982, p. 48. Seripando Propuso en Nápoles durante 1539 lo siguiente: "*Quantum vero, ad studia reformanda pertinent, sic definiendum statutum est, ne placita Averrois et Ianduni penitus deinceps in disputationibus defendantur; sed textum aristotelicum in philosophia, in theologia vero textus Magistrí sententiarum lectitentur et defendantur… Omnes vero lectiones iuxta viam Domini Aegidii nostri Romani legantur et disputentur; et ubi eius scripta dediciunt ex divi Thomae Aquinatis doctrina conformi suppleatur".* Esta misma prescripción de Aristóteles en Filosofía, y de Egidio Romano y Sto. Tomás en Teología se propuso en el Capítulo de Dueñas. David Gutiérrez, "Del origen y carácter…, *op. cit*., p. 253, dice que los agustinos siguieron una orientación tomista en Teología, con especial atención al estudio de las Sagradas Escrituras.

[11] Conrado Muiños, "Fray Luis de León…", *op. cit.*, p. 22, 104. Ver también Luis Gago Fernández, *Trayectoria histórica de la escuela teológica agustiniana,* Ambiente cultural de la orden, Bogotá 1963, p. 70.

independiente y ecléctico, marcadamente realista, que se vierte en formas lingüísticas elegantes propias del humanismo.

Nunca la fidelidad al maestro hace que Zúñiga sacrifique su independencia en la búsqueda racional de la verdad, actitud tradicional, desde Egidio Romano, en todos aquellos temas que no comprometen la fe:

> *Nulli claudendo contrarie opinandum, ubi sine periculo fidei possumus contrarie opinari, nec agendi sunt discipuli ut in omnibus morum doctorum opiniones retineant, quia non est captivatus noster intellectus in obsequium hominis, sed in obsequium Christi.*[12]

Esta misma independencia de criterio contribuyó probablemente a que los agustinos fueran más afectos a la corriente humanista y no siguieran con propiedad ninguna de las vías escolásticas[13]; ahora bien, fueron filósofos realistas, salvo en los momentos de especial predominio del nominalismo, –como el primer cuarto del siglo XVI español–, en los que se mostraron moderadamente afectos a la corriente nominal. Menos aún atendieron a las vías escolásticas en la época de formación de Zúñiga, 1550-1565, época de profunda influencia del humanismo en las primerísimas figuras de la universidad española. Los agustinos parecen haber mostrado especial sensibilidad, prontitud y profundidad, en su asimilación de la orientación humanista de los estudios, tan acorde con su tradicional hacer independiente y ecléctico, y atendieron a la reforma de los estudios de Artes, Exégesis bíblica y Teología.

2. Formación universitaria: Salamanca y Alcalá

Entre 1552 y 1555, al año siguiente de profesar, se encuentra fray Diego matriculado en la facultad de Artes de la Universidad de Salamanca, donde predominaban los dominicos y los agustinos. Esto parece indicar, tanto su disposición para los estudios, como una buena preparación en gramática y en retórica. Por estos años coincide en la Ciudad del Tormes con fray Luis de León, que hacía entonces sus cursos de Teología.

La Salamanca filosófica en que estudia el agustino[14] sigue reconociendo a Aristóteles como el Príncipe de las escuelas –toda la enseñanza gravita en la lectura, comentario y

[12] Conrado Muiños, *Fray Luis de León*…, *op. cit.*, p. 104.

[13] Egidio Romano, *De gradibus formarum*, Pars II, c. VI. Luis Gago Fernández, "Trayectoria histórica de…", *op. cit*., p. 69.

[14] Enrique Esperabé Arteaga, *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca 1917, p. 139 ss. Publica los estatutos de 14 octubre de 1538 vigentes en la Universidad de Salamanca cuando Zúñiga cursaba los

discusión de sus obras–, y acoge triunfalmente la corriente humanista, ya impuesta en Coímbra: no sólo se menosprecia y ataca toda sombra de nominalismo, sino que se silencia en súmulas y lógica la obra del propio Soto, que pocos años antes llenaba la Universidad del Tormes. El centro de interés lógico de la facultad de Artes pasa, de residir en las súmulas, a colocarse en la dialéctica retorizante de la invención y el juicio. En Física predominan las cuestiones y comentarios de Soto a los libros físicos de Aristóteles. La Metafísica no tenía cátedra propia y su materia se explicaba cuando era necesaria: bien para la Lógica magna, v.g., al tratar las categorías; bien al explicar la Filosofía natural, v.g., en el tratamiento de las causas, o, en fin, para los estudios de Filosofía moral y Teología. No sabemos si en el colegio de los agustinos se explicaba la metafísica como disciplina independiente, como prescribía el Capítulo de Dueñas, o se impartía al modo universitario del momento.

En los estudios lógicos o dialécticos, nombre este más al gusto del momento humanista, las súmulas nominalistas, incluso las más moderadas y acertadas, al modo de Soto, dejan paso a un nuevo concepto de *Sumula* como breve tratado introductorio al *Órganon* aristotélico. El Mercedario Gregorio Arcisio fue el artífice del triunfo de las dialécticas humanistas en los estudios lógicos de la Facultad de Artes salmantina. La Física, todavía a la sombra del gran Soto, tiene importancia cuando estudia el agustino, pero irá perdiendo de manera progresiva peso específico, hasta llegar a la gran depresión de finales de siglo. Ahora los contenidos filosóficos no se reducen a contenidos físicos, como era propio de la corriente nominal en los estudios de Artes.

---

estudios de Artes en el Colegio de San Agustín de Salamanca: "El catedrático de Filosofía Natural leerá el texto de Aristóteles de la misma ciencia y de la Metafísica. Lo mismo hará el de moral con el texto de Filosofía Moral, éticas, políticas y canónicas de Aristóteles… El sumulista sea obligado a leer términos desde el día de S. Lucas hasta S. Andrés primer tratado y parvos logicales hasta primero de mayo, y luego lea los silogismos hasta mediados de julio, y exponibles, insolubles, obligaciones hasta vacaciones con el texto solo de Pedro Hispano en el primer tratado y en el primer cuarto si se quisieran lugares y falacias. Los regentes de Lógica lean predicables hasta Santa Lucía, predicamentos hasta Sta. María posteriormente hasta S. Bernabé, que lea el texto solo de Aristóteles y Porfirio, y hasta vacaciones lea el texto y Tópicos y Elencos, si no los leyera el catedrático de propiedad, pero que el regente lea forzosamente hasta S. Bernabé predicables, y predicamentos y ambos libros de posteriores. Los regentes de Filosofía lean cuestiones de Física sin texto hasta mediados de marzo, de lo Natural lean el libro *De Caelo* con glosa y comentarios con texto y glosa hasta vacaciones cuando el catedrático de propiedad leyese *De Generatione*… los regentes lean *De Anima* texto y glosa…". (p. 156 ss.). Y en el título XXVI de la obra de Arteaga: "Que ninguno se pueda hacer bachiller de artes sin que primero haya hecho tres cursos enteros de Súmulas, Lógica Magna y Filosofía en tres años distintos, por manera que el primero oiga Súmulas más de seis meses y en el restante no pueda cursar ni en Lógica ni en otra facultad, y en el tercero Filosofía; y en el restante del año no pueden cursar ni en Teología ni en Medicina, ni en otra facultad, sino en Filosofía moral en que han de cursar juntamente con la natural, por manera que pasen dos años y medio distintos desde que comenzó a oír hasta que se haga bachiller y porque en esto no hay fraude ni engaño ni cautela…" (p. 164).

Los estudios de Retórica que se imparten en el Trilingüe están en auge. El 11 de agosto de 1554 el Brocense es nombrado regente de retórica, pero su influencia no es acusada en estos primeros años, porque su enorme prestigio sólo vendría tras años de docencia. Fueron muy celebradas las glosas que hizo de Marcial en el Trilingüe el año de 1558.

El triunfo humanista en Dialéctica no correspondía, sin embargo, al dominio de las lenguas clásicas, instrumental básico del humanista, que era privilegio de una escasa élite de profesores y alumnos. Pese a la prescripción de la Universidad, que ordenaba el uso del latín en todas las relaciones, el precario y poco generalizado dominio de esta lengua hizo que "la vida diaria de la Universidad de Salamanca durante los siglos XVI y XVII no pudo normal, orgánica y plásticamente verterse en las formas estilizadas del latín clásico, ni siquiera en las menos depuradas pero eficaces y vivas en la época del latín medieval"[15]. Sólo algunos doctos tenían acceso a las fuentes grecolatinas, y, como señala Luis Gil, precisamente por este dominio de las lenguas sabias, que les asemejaba a los humanistas europeos, eran mirados con recelo.

En Salamanca, según parece, los estudios astronómicos carecieron de altura por falta de demanda estudiantil. Conviene precisar, con vistas a la génesis del copernicanismo en Zúñiga, que ni su estancia como alumno de Artes en Salamanca los años de 1552-5, cuando era catedrático de astronomía en la ciudad del Tormes Juan de Aguilera[16], ni su

[15] P. U. González de la Calle, "Latín universitario". En *Homenaje a Menéndez Pidal*, Madrid, 1924. p. 814. Y Luis Gil, "El humanismo español del siglo XVI", *Estudios clásicos*, 11 (1967) pp. 211-297. Este autor no sólo muestra que entre los españoles había pocos dominadores del latín y, aún menos del griego, sino que el dominio de las lenguas clásicas suscitaba sospechas, y llegaba a ser motivo de vituperio en vastos ambientes intelectuales. No es motivo de orgullo nuestro humanismo. Las cunas de este lamentable descuido de las lenguas clásicas radican, según Gil, en la vinculación de éstas con los autores erasmistas y, peor aún, con los protestantes, así como con la falta de dedicación constante y detenida. Más detenidamente toca este punto el propio Luis Gil en su obra *Panorama social del humanismo español* (*1500- 1800)*, ed. Alhambra, Madrid 1981, pp. 3-187.

[16] Juan de Aguilera fue titular de la cátedra de Astronomía en Salamanca desde 1551 hasta 1560. Este autor viajó por Italia, según nos dice en la dedicatoria de su obra *Canones Astrolabii universalis* (Salamanca 1554, Andrea Portonario) al obispo de Almansa, Diego Enríquez. E. Bustos Tovar, "La introducción de las teorías de Copérnico en la Universidad de Salamanca", *Revista de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, Madrid, 1973, t. 67, 2, p. 235, 246-7. Al plantearse el canal por el que viene Copérnico a Salamanca, propone que fueron Juan y Hernando de Aguilera, quienes coinciden en 1545 en la corte pontificia, últimos años del pontificado de Paulo IV, a quien va dedicado el *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico, publicado en 1543), con Andreas Laguna, Páez de Castro y Luis Lucena. Se reunían para tratar de temas científicos. Víctor Navarro Brotons lo afirma también en su *Jerónimo Muñoz. Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*, Valencia, PUV, 2019, p. 27. J. M.ª López Piñero, en su *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII* (Ed. Labor, Barcelona, 1979, p. 185), pide que se realice un análisis de su obra antes citada *Canones…* para ver si se encuentran en ella influencias copernicanas. Esta obra, en la que se descubre la orientación humanista de Juan de Aguilera por su buen latín y por los destinatarios de su obra (no sólo a astrónomos peritos) a

vuelta a esta Universidad, para conseguir algún grado, el curso de 1563-4, siendo catedrático de astronomía Hernando de Aguilera, hermano de aquel, y por cuya instancia e insistencia se introdujo en los estatutos de la universidad en 1561 la lectura de la obra de Copérnico[17], parecen haber servido para introducirle en la astronomía copernicana. Me

filósofos médicos, teólogos y cualquier hombre de ingenio (hay que tener presente su contexto: una universidad, Salamanca, de artistas y teólogos, médicos y juristas, con impericia en temas astronómicos), tiene por objeto la descripción de su astrolabio y la explicación de sus múltiples usos, cosa que realiza mediante un elenco de reglas o cánones, según una exposición geométrica, cada uno de los cuales viene demostrado matemáticamente, divididos en cuatro libros. La obra comienza con una descripción de un astrolabio (p. 9-14). Para lo que nos interesa importan el libro I y II, en los que no hay referencia ni explicita ni implícita a Copérnico. En todo el libro no hay ni una sola mención ni del nombre ni de la obra de Copérnico, pero si las hay de Tolomeo, los árabes (menor y general), y Regiomontano, por quien tiene especial aprecio, y a quien sigue en múltiples ocasiones. En su estudio de los planetas, por ejemplo, sigue a Tolomeo y a Regiomontano. Otras autoridades que cita con frecuencia son Euclides y Arquímedes. Sólo he encontrado una referencia a las tablas alfonsinas y otra a Aristóteles, con el nombre de Filósofo. Su especial aprecio por Regiomontano, sin duda la herencia de su viaje a Italia, puede reflejarse mediante este texto "*Quod loannes de Monteregio, ultimo problemate directionem, praeclare, tunc omnia, explicavit"* (*op. cit.* p. 87). Juan de Aguilera fue geocéntrico y no tuvo en cuenta ni la obra ni el nombre de Copérnico.

[17] Al contrario que las universidades europeas, hostiles en general: contra la teoría de Copérnico (contra él se pronunció la de Zúrich en 1553, la Sorbona en 1576. Tubinga en 1582, entre otras; sólo España e Inglaterra mostraron condescendencia con el copernicanismo durante el siglo XVI) la Universidad de Salamanca acepta en sus estatutos de 1561 y en 1594 (en estos ya sólo como hipótesis matemática) la lectura de Copérnico. Difícilmente pudo Zúñiga aprender astronomía copernicana en esta Universidad. Nogareda demostró que fue a instancias de Hernando de Aguilera *(El sistema de Copérnico*, Salamanca 1973, p. 53) por lo que los estatutos de Salamanca, en 1561, en su título XIII n.º 2, contemplan la lectura de Copérnico: "El segundo año, seys libros de Euclides Aritmética hasta las raíces cuadradas y cúbicas, y el Almagesto de Tolomeo o su epítome de Monteregio o Geber, o Copérnico, a voto de los oyentes; en la sustitución la Esphera" (Juan María de Terranova, Salamanca, 1561, fol. 25). Bustos insiste en el rango secundario de este Estudio en la Universidad de Salamanca, mayoritariamente orientada a las letras, juristas y teólogos, dado que aquella estaba más en relación con la Medicina (por la convicción aristotélica que sostenía que el movimiento de los cielos afectaba a los cuerpos sublunares), y con otras profesiones técnicas, como la Náutica, la Cosmografía, la Cartografía, la Astrología. Con todo, este mismo autor reconoce un creciente aumento de la importancia de la Astronomía en Salamanca en el siglo XVI (pasa de tener una cátedra en 1538 a tener cuatro en 1594), y que la introducción de Copérnico, si bien fue a instancias de Hernando de Aguilera, fue resultado de un consenso universitario, "de una decisión universitaria en sentido estricto". Es Fernández Álvarez quien ha ofrecido la tesis mejor fundada en un análisis exhaustivo de los libros de visitas conservados, de la bibliografía de la biblioteca salmantina de la época, del número de alumnos y de la relación de la universidad con la Inquisición, para concluir que en la citada cátedra de astronomía no se atendió en la práctica a la enseñanza de Copérnico y que su Estudio de astronomía tuvo poca vitalidad y rigor: "En primer lugar que en la universidad de Salamanca hubo una buena coyuntura para el movimiento copernicano, en relación con la tarea docente de Hernando de Aguilera (1560-1576), pero que la coyuntura empieza a hacerse cada vez menos favorable a lo largo del reinado de Felipe II. En segundo lugar, que el interés por Copérnico no estuvo tanto en su tesis heliocéntrica como en sus tablas astronómicas consideradas más precisas. En tercer lugar, que la ausencia total, en los libros de visitas de cátedras, de referencias a Copérnico está en consonancia con la carencia de conflictos entre *la c*átedra de astrología y el Tribunal de la Inquisición, de forma que cuando llegue en 1616 la prohibición expresa contra la tesis de Copérnico no es preciso tomar ninguna medida, porque nada había que enmendar. Finalmente el escaso número de

arriesgo a pensar que Zúñiga no aprendió Astronomía en Salamanca, a lo más oyó hablar de Copérnico y de sus pitagóricas tesis astronómicas como oye hablar de ellas el profano"[18]. Como veremos en el siguiente capítulo, Zúñiga reconoce en su *Philosophiae prima pars* que, mediados los años 70, todavía no era capaz de observar los fenómenos astronómicos como un experto en estas cuestiones.

Aunque Salamanca fue probablemente la primera fuente copernicana del agustino, esta universidad no le enseñó astronomía, menos aún la copernicana, sino, tal vez, ciertos datos de erudición general referentes a las tesis heliocéntricas y sus pretendidas ventajas astronómicas (*Commentariolus),* insisto una vez más, de manera general y sin comprensión técnica. No pudo haber recibido una adecuada exposición técnica del copernicanismo, porque, según parece, en la Salamanca del momento nadie estaba capacitado para enseñar astronomía copernicana, en la que pocos peritos del XVI y con gran dificultad podían avanzar. Por lo demás, entonces no había leído las obras de Copérnico, ni pudo tener acceso a ellas en Salamanca, donde no había ningún ejemplar a su disposición.

Entre 1555 y 1558 se encuentra Zúñiga haciendo tres años de Teología con matrícula en Alcalá, universidad renacentista por excelencia que, si bien era superada por Salamanca en dogmática y moral, aventajaba a todas por su atención a los estudios bíblicos y por su formación escriturística. Estos son años de esplendor del biblismo, que tendrá en Alcalá un lugar privilegiado con Cipriano de Huerga, destacado biblista cisterciense y maestro de exégesis de esta Universidad en los años cincuenta. De Alcalá saldría una

oyentes, que más de una vez puede constatarse, junto con el interés por la astrología judiciaria, hace poner en duda la *vitalidad* y el rigor de los estudios verdaderamente astronómicos". El mismo Fernández Álvarez ha subrayado que, en 1594, los nuevos estatutos prescriben, ya no dejan ad libitum, la utilización de Copérnico y las tablas prusianas de Reinhold para los cálculos astronómicos; para nada tratan de la tesis heliocéntrica y de su asimilación o refutación filosófica y teológica: "A partir de 1594. los nuevos estatutos ya no dan lugar a la elección; señalan categóricamente el segundo cuatrienio léase a Copérnico y las tablas plutérnicas de Erasmo Reinhold (p. 25), Copérnico habría sido asimilado en Salamanca, no ya como el creador de un sistema heliocéntrico, consistente desde el punto de vista astronómico, sino como el creador de una hipótesis astronómica que ofrecía los cálculos matemáticos y las tablas más perfectas para las diversas aplicaciones prácticas de la astronomía. Navarro Brotóns tiene razón al decir que "el interés por la Astronomía se mantuvo vivo alimentado por las demandas procedentes de la náutica, la cosmografía, la cartografía, y la Astrología." ("Contribución a la historia del copernicanismo en España", *Cuadernos Hispanoamericanos,* 283 (1974), p. 3)

[18] E. Bustos Tovar, "La introducción de las teorías…", *op. cit*., quiere ver en el copernicanismo de Zúñiga un testimonio de la enseñanza salmantina de Copérnico (Bien fuera del plano inmediato de las clases, bien en el diálogo entre profesores) y, por otro lado, de la indudable penetración del copernicanismo en la exégesis bíblica; hecho significativo porque se ha sugerido, que sólo alcanzó difusión el cálculo matemático de las tablas, que aparecen en su obra aparecen, en tanto que la concepción cosmológica central quedaba en la sombra de las meras hipótesis. También Navarro Brotons sostiene que Zúñiga pudo aprender copernicanismo cuando estuvo estudiando teología en Salamanca entre 1563 y 1564.

brillante generación de escrituristas, entre los que podemos citar a Salmerón, Tena, Arias Montano, Mariana, Gaspar Sánchez, Laynez, Fray Luis de León, el propio Zúñiga, entre otros.

Para Cipriano la exégesis bíblica es la actividad intelectual más elevada que se ocupa con la verdad que deleita. Las Sagradas Escrituras son por lo demás la principal fuente de la verdad –objeto único e inalcanzable de la actividad intelectual humana–, y a su interpretación, que ha de ser ante todo literal, se ordenan todos los saberes: el conocimiento de lenguas, la historia tanto sagrada como profana, y la historia natural, el manejo de la erudición sagrada y profana. El biblista necesita haber pasado con provecho por los distintos niveles de formación intelectual de la época, la gramática y la retórica, la filosofía, y la teología. Se prefiere el discurso retorizante de los humanistas y el latín de semántica, morfología y sintaxis clásicas.

Pero no sólo fueron el biblismo y el aprecio de las lenguas sabias los elementos que le pudo aportar la universidad de Cisneros[19], sino también el tomismo en teología, el aristotelismo perfecto y elegante en filosofía, y, sobre todo, el interés por la renovación general de los estudios, que era una vigorosa inquietud vigente cuando el agustino pasó por ella.

En efecto, por estos años, en que Zúñiga cursa estudios en la Universidad de Alcalá, el tomismo triunfa en la facultad de Teología de esta universidad mientras la cátedra de Nominales, que había sufrido un gran descrédito y abandono, acababa de ser suprimida en la visita y reforma realizada por Gaspar de Zúñiga en 1555. Por otra parte, entre los regentes de Artes[20], se encuentra el estudioso que reformaría la facultad de Artes complutense, personaje de amplia influencia y renombre en la España de la época, citado varias veces por fray Diego en su *Dialéctica,* Cardillo de Villalpando. Como escribe Urriza:

> [Cardillo de Villalpando] no es un innovador, es un simple restaurador, un divulgador. Su gloria fue emprender la guerra contra los sofistas y ganarla. Izar en Alcalá la

[19] Marcel Bataillon, *Erasmo y España,* FCE, Madrid, 1979, p.18-9. Pone de relieve el conocido hispanista francés la importancia de los estudios bíblicos y de las lenguas sabias, hebreo y caldeo, griego y latín en la universidad del cardenal Cisneros

[20] Juan Urriza, *La preclara facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá en el Siglo de Oro*, Madrid, 1942. Los regentes de Artes de Alcalá entre 1555 y 1558, excepción hecha de Villalpando, forman parte de lo que Urriza ha denominado masa de docentes anónimos. Vicente Beltrán de Heredia, "La preclara facultad de Artes de Alcalá", *Ciencia tomista* 64(1943), p.182. Algunas autoridades para los estudios de Artes por aquellos años en la facultad de Alcalá, como Soto, Vallés, Villalpando, se encuentran en la obra posterior de Zúñiga: "En aquella época los autores preferidos eran Villalpando en Súmulas, Soto o Cantero en Lógica, Soto o Vallés en Física y Aristóteles expuesto por Santo Tomás en el cuarto de Artes".

> bandera del aristotelismo y defenderla. Ser la figura central de la restauración escolástica y agrupar en torno suyo una serie de autores y de maestros. Ser, en fin, el gran iniciador y propulsor del cursus complutensis, escolástico-peripatético.[21]

Gracias al esfuerzo de Cardillo y sus seguidores, en Alcalá se abandonan las súmulas de los nominalistas y sus tratados de Filosofía natural, de origen parisino, y se impone una interpretación realista de la filosofía de Aristóteles, que acude directamente a las fuentes, se ayuda de los comentaristas griegos y desemboca en comentarios a todas las obras del Estagirita, unas súmulas reformadas, y un curioso tratado sistemático, en forma de diálogo, de filosofía natural, importante testimonio de la decadencia de los estudios físicos entre los humanistas. Todos estos elementos se integran en un curso de Artes, propio de Alcalá, forma en la que se plasma la pretensión enciclopédica, inseparable de toda filosofía genuinamente peripatética. El proyecto de reforma general de los estudios, propio del agustino, responderá también a una concepción enciclopédica del saber.

El espíritu de Alcalá pudo favorecer también la independencia de criterio del agustino en la labor intelectual, pues la universidad de Cisneros siempre recomendó "interpretar y corregir a los demás y buscar la verdad siempre con todas las fuerzas"[22]**.** En Alcalá no se recomendaba profesar con pertinencia las vías escolásticas, y se fomentaba el espíritu crítico ante cualquier autoridad clásica.

La formación intelectual de Zúñiga, tanto la recibida de su familia agustina, como la que va adquiriendo en su paso por Salamanca y Alcalá, reúne tres componentes fundamentales: aristotelismo, tomismo y biblismo. De hecho, su enciclopedia filosófica, que incluye a la teología revelada, podría pasar por un ejemplo típico de filosofía cristiana de orientación ecléctica, que pretendía una reformulación perfecta del fondo aristotélico en filosofía y del fondo tomista en teología, con las formas elegantes del latín clásico de los humanistas, en la España del último tercio del siglo XVI. Pero los términos aristotelismo y humanismo no sólo son palabras gastadas en los estudios referidos al siglo XVI, sino que cada una esconde un amplio espectro de posiciones. Voy a detenerme un poco en el aristotelismo que busca la forma perfecta y elegante del humanismo, aquel que pudo respirar Zúñiga durante su formación y, desde luego, el que desarrolló en su obra filosófica conocida.

El aristotelismo era la filosofía oficial en la España de la segunda mitad del siglo XVI, siendo Alcalá y Valencia los focos principales de renovación de esa filosofía. Abellán tiene razón al caracterizar de profundo y serio el aristotelismo español del siglo XVI, pues

[21] Juan Urriza, "La preclara facultad…", *op. cit.*, pp. 365 y ss.

[22] E. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España, op. cit.*, p. 284.

si son varios los enfoques desde los que se estudia al Estagirita, con frecuencia se observa un gran respeto y esfuerzo de fidelidad en la interpretación, y el contacto directo con las fuentes.

Se conocen las obras de Aristóteles en el original griego, en traducciones latinas serias, bien las consagradas, bien las de humanistas recientes irreprochables, incluso se traducen al castellano. Se traen los comentaristas griegos más autorizados, como Filópono, Temistio, Olimpodoro, Porfirio, Miguel Efesio, Dexipo, Aspasio y, especialmente, Alejandro de Afrodisia. Proliferan los comentarios, realizados por los pocos lectores españoles en griego, de los libros del *Órganon*, de las obras de la enciclopedia natural y de los tratados morales de Aristóteles. Se realizan índices de los conceptos usados por el fundador del peripato en sus obras. En España, el trabajo crítico de la obra aristotélica realizada por los humanistas y escolásticos proaristotélicos conocedores de las lenguas clásicas, ofreció a los filósofos un contacto más próximo con el Aristóteles de las fuentes y de los comentaristas griegos. Por lo demás, es a este Aristóteles al que se aspira.[23]

Pese a ser muy pocos los autores que dominan el latín y el griego, especialmente éste último, el aristotelismo español no es el de las tres vías escolásticas, sino el Aristóteles de las fuentes, los comentaristas griegos y de las traducciones latinas consagradas, bien de los trasmisores, bien de los humanistas. En España pretendían el acceso directo al Estagirita los aristotélicos, los tomistas, los independientes, los eclécticos, etc. Hay escolásticos que, apoyados en la distinción entre "sermo" y "ratio", consideran la disputa racional como método idóneo de interpretación y no atienden al método filológico histórico; sin embargo, se aprecia en general más este método, y sus cultivadores ofrecen una plataforma saludable en cuanto a conocimiento de Aristóteles se refiere. Incluso hay autores afectos al humanismo que definen la postura idónea a la hora de interpretar al Estagirita.

[23] M. Menéndez Pelayo, "De las vicisitudes de la Filosofía platónica en España", En *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, p. 87. Refiriéndose a los aristotélicos puros, nos dice el gran historiador cántabro: "Por obra y gracia de estos beneméritos varones, a cuyos esfuerzos colaboraron dignamente algunos escolásticos reformados… hablaron de nuevo en lengua latina la mayor parte de las obras de Aristóteles con una exactitud claridad y elegancia que no habían alcanzado en versiones anteriores; hízose texto de nuestras escuelas el texto griego de Aristóteles; restableciose la antigua alianza entre los estudios filosóficos y matemáticos; divulgose el conocimiento de los comentarios helénicos de Aristóteles especialmente el de Alejandro de Afrodisia… fue traída a lengua castellana mucho antes que a ninguna de las otras lenguas vulgares, toda la enciclopedia aristotélica…". Conviene temperar este optimismo con las puntualizaciones de Luis Gil, *Panorama social del humanismo, español (1500-1800), op. cit.*, p. 26-66 y 187-217. En la segunda mitad del siglo XVI no solo eran escasos los dominadores del latín y el griego, sino que eran mirados con cierto recelo. "Pese a todo –reconoce Gil– el conocimiento del griego en el siglo XVI estuvo relativamente extendido y hubo en España helenistas de cierta talla como Francisco de Vergara y Pedro Juan Núñez."

Por su proximidad con el hacer interpretador de fray Diego, me interesa aludir al programa de acercamiento a Aristóteles de Pedro Juan Núñez y Bartolomé Pascual.

Juan Núñez propone un método de interpretación del Estagirita que, salvando pequeñas diferencias de forma, puede ser atribuido a todos los partidarios de las formas humanistas en la época, también a fray Diego. Conseguimos una interpretación adecuada de la doctrina de Aristóteles cuando tomamos las correspondientes precauciones críticas: a. Crítica textual, para purificar el texto de posibles elementos apócrifos; b. Crítica filológica, comparando las voces en los diversos contextos de su aparición para determinar su uso; c. Crítica depurativa del lenguaje, escribiendo en latín correcto, lo que se expresaba en modismos; d. Crítica explicativa, que suple lo que falta a un texto, quita lo que le sobra, y ordena lo que parece desordenado; e. Crítica lógica, que declara métodos, argumentos y silogismos; f. Crítica de libros, depurando las fuentes auténticas del Estagirita; g. Crítica de sistemas y doctrinas, que señala lo que Aristóteles tomó de otros filósofos[24].

Bartolomé José Pascual en su *De optimo genere explanandi Aristotelem et de vi atque usu artis Dialecticae* se identifica con fray Diego en su determinación del método para interpretar de manera correcta la obra de Aristóteles:

> *Quare haec erunt officia optimi interpretis et explanatoris: primum, quae paeter ordinem leguntur, ad certum ordinem revocare; quae desunt, addere; tum, quae supersunt, detrahere, et brevius explicare; ad haec ambigua distinguere; ac tandem, obscura explicare.*[25]

Ordenar, abreviar, completar y explicar la doctrina del Estagirita, de manera que se logre una exposición fiel y, al mismo tiempo, sistemática, breve y clara. Algo semejante hacía también Cardillo en Alcalá.

Este esfuerzo de depuración de las fuentes y de interpretación para llegar a la auténtica doctrina aristotélica y perfeccionarla tiene como punto de partida un rechazo de los comentaristas aristotélicos de la escolástica latina: la intolerancia con el latín bárbaro de los escolásticos implica el rechazo de los añadidos que la escolástica de los siglos oscuros había puesto en el Aristóteles original. En especial se omiten los comentarios lógicos y físicos de los nominalistas franceses, ingleses y españoles de los siglos XIV, XV y primer tercio del siglo XVI. Del aristotelismo medieval sólo se tienen en cuenta los tratados de

[24] José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid: ed. Espasa Calpe, 1979, V. II, p. 173.

[25] La obra de Bartolomé José Pascual forma parte de la publicación, *De Aristotelis doctrina orationes philosophicae tres, trium insignium valentinorum*, Juan Wechel y Pedro Fischer, Francfort, 1591. El texto citado corresponde a la página 68.

los grandes maestros, Tomás de Aquino y Escoto, a los que se acude directamente y con el cuidado de depurar su precario latín. En general, la obra aristotélica de la escolástica era considerada más un obstáculo a evitar que una ayuda a utilizar para penetrar el pensamiento del Estagirita.

Los filósofos españoles de la época, si bien tienen a su alcance riqueza de fuentes aristotélicas, comentaristas, y buen método de interpretación, no pretenden un acercamiento pasivo que se limite a exponer fielmente su doctrina, más bien lo estudian con independencia de criterio y lo interpretan y exponen con las más variadas tendencias. Desde tomistas hasta independientes y eclécticos siguen las obras de Aristóteles, como las obras más autorizadas del saber filosófico científico en Metafísica general, Filosofía natural, Dialéctica y Filosofía moral; pero no identifican la verdad con la doctrina peripatética y, desde luego, pretenden someter ésta a aquella.

En la filosofía española de la segunda mitad del siglo XVI, si bien abundan los comentarios de las fuentes aristotélicas, no encontramos un aristotelismo puro, predominando el aristotelismo tomista de dominicos y jesuitas, el aristotelismo humanista de las universidades de Valencia y Alcalá, y un amplio espectro de aristotelismos eclécticos, en el que cabe situar los tratados de fray Diego.

La filosofía oficial de esta España de Felipe II, en las universidades y órdenes religiosas, coloca "en el aristotelismo el modelo de la ciencia natural y, por tanto, en la vuelta al aristotelismo ve el renacimiento de la investigación directa de la naturaleza"[26]. Con el Estagirita, reconocen explícitamente el insustituible papel de la experiencia en Filosofía natural, pero la naturaleza que observan es la descrita por Aristóteles en sus tratados de filosofía natural

Esta filosofía aristotélica aspira en todos los casos a su genuina forma enciclopédica que, tanto en las universidades, como en las órdenes religiosas, suele materializarse en los cursos de artes, que se dan en los últimos decenios del siglo XVI. Estos cursos que integran súmulas reformadas, comentarios y cuestiones a los tratados lógicos y físicos de Aristóteles, y, a veces, breves tratados sistemáticos, de estilo humanista, se estructuran según la ordenación de los estudios establecida en las constituciones universitarias, o según la *ratio studiorum* vigente en los colegios de las órdenes.

El aristotelismo respirado por Zúñiga, apoyado en la sólida base de la crítica de fuentes, traducciones y comentarios, y conocedor de un buen método de interpretación,

[26] He aplicado al punto las palabras utilizadas por Abbagnano a propósito del aristotelismo renacentista italiano. N. Abbagnano, *Historia de la filosofía,* Barcelona: Montaner y Simón, 1978. Vol. II, p. 72.

menosprecia los comentarios de la escolástica latina, aspira al estudio e interpretación directa de Aristóteles, y expone su doctrina con la independencia de criterio que requiere la sincera búsqueda de la verdad, con su genuina forma enciclopédica, y expresado en las formas elegantes del latín clásico.

En la España propulsora de la reforma católica, según parece, no se asimiló la profunda revolución cultural implicada en el humanismo, del que sólo se aceptaron elementos relativos a la formación intelectual; no encontramos el humanismo pluralista en ideas, crítico desde el punto de vista epistemológico, y no metafísico, ni teológico. Nuestro humanismo fue formal y académico, de universidad y de orden religiosa, que recoge indirectamente algunos elementos formales del humanismo italiano, bien de los poetas filólogos, bien de los secretarios florentinos.

En la primera mitad del siglo XVI, el humanismo se dinamiza entre nosotros de manera especial por la influencia del humanismo nórdico de un Erasmo, de un Vives, de un Pedro Ramos, entre otros. El erasmismo que invadió la atmósfera española durante la primera mitad del siglo XVI, y el humanismo parisino de la Sorbona y el Colegio Real[27], hacia mediados del siglo XVI, son fuentes principales de nuestro humanismo en ese periodo. Aunque el nombre y la obra de Erasmo irá muriendo progresivamente con aquella gloriosa generación de erasmistas españoles de la primera mitad del siglo XVI[28], quedaron componentes humanistas como el biblismo, y un pronunciado "ideal literario de verdad y de razón"[29]. Inseparables del primer rasgo son el gran aprecio de las lenguas sabias, del método filológico histórico y de las formas latinas elegantes. No sólo se cuida el latín filosófico por ansias de perfección y belleza, llega a pensarse que la forma bárbara echa a perder los contenidos. Estos ideales se encarnan con gran perfección y elegancia en Cipriano de Huerga, quien atraerá para este programa intelectual a una valiosa generación de complutenses que estudiaron exégesis de 1551 a 1560.

Se revaloriza la experiencia personal y el razonamiento frente a la mera autoridad y los excesos de erudición. Se reconoce la grandeza de la razón, incluso se le concede un campo de actuación autónoma sin renunciar, claro está, al criterio escriturístico:

> Desde un cuidado y exquisito decir literario critica el estilo abstracto y desgarbado de los escolásticos, el verbosismo de los llamados nominales y el método de

[27] Luís Gil, *El humanismo español del siglo XVI, op. cit.,* p. 264. El autor confirma "el poderoso influjo ejercido tanto por la Sorbona como por el Colegio Real en la evolución de nuestro humanismo".

[28] Los hermanos Valdés, Vives, fray Alonso de Virués, Francisco de Vergara, Juan Díaz Encinar, Juan de Vergara, entre otros…, se llevaron a la tumba, según Bataillon, el predominio erasmista de los primeros decenios del siglo XVI.

[29] Marcel Bataillon, *Erasmo…, op. cit.,* pp. 642, 738.

> amontonamiento de citas de autores, frente a un análisis riguroso de las razones aducidas.[30]

Este humanismo nunca escapó de las líneas de desarrollo que le impuso la reforma católica en el *interim* tridentino, que no se afianzó doctrinalmente y, por lo mismo, fue rígida e intransigente en exceso. Además, por falta de dominio del latín y del griego, su difusión "no tiene en España el carácter de movimiento de conjunto que toma en los países del norte"[31], más bien se limita a la acción de algunos estudiosos que introducen en su labor intelectual elementos de procedencia humanista, y los irradian a reducidos grupos de alumnos y colegas.

En la filosofía española de la segunda mitad del siglo XVI, que ha renovado y reafirmado su *ethos* teocéntrico y teórico, quedarán algunos ideales y elementos típicamente humanistas. Estos ideales dan cauce y contribuyen a la difusión de los desarrollos doctrinales concretos del aristotelismo y del tomismo:

> … el renovado, general interés por todas las artes sermocionales (Gramática, Dialéctica y Retórica), en la revalorización del momento persuasivo e inventivo de las técnicas dialécticas, en el estudio de los tipos de argumentación probable y posible y, sobre todo, en la búsqueda de principios de ordenamiento y sistematización metodológica del saber, según la necesidad y los deseos de un nuevo tipo de cultura y de escuela.[32]

---

[30] Melquiades Andrés. "Humanismo español y ciencias eclesiásticas (1450-1565)", *Repertorio de las ciencias eclesiásticas en España*. Salamanca, 1977, p. 11 y ss. R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia…, op. cit.*, p. 313-314. P. M. de la Pinta Llorente, "Una investigación inquisitorial sobre Pedro Ramos en Salamanca", *Religión y Cultura*, 24 (1933), p. 234. "Las figuras señeras del humanismo español aspiran como supremo ideal a la reforma de todas las disciplinas". Zúñiga es un ejemplo entre los filósofos españoles que, formados en el humanismo y aristotelismo, desarrollan en la segunda mitad del siglo una simbiosis de humanismo y escolasticismo. En España que, con Vitoria y los dominicos y jesuitas tridentinos y postridentinos nunca cedió su teocentrismo ni su fondo teológico católico, sólo penetraron del humanismo ideales de renovación de estudios, sus métodos y formas intelectuales. En esto coinciden Beltrán de Heredia, Fraile, Melquiades Andrés, Vicente Muñoz, H. Grabmann, entre otros. ver: G. Fraile, "Francisco de Vitoria norma y síntesis del Renacimiento de nuestro siglo de Oro", *Ciencia Tomista* (1934), p. 15. V. Beltrán de Heredia, "Nebrija y los teólogos de S. Esteban de principios del siglo XVI", *Ciencia Tomista* (1941) p. 137. Melquiades Andrés, "Evangelizar, humanismo, reformas y observancias en España (1400 - 1525)". *Missionalia Hispanica* XXIII (1966) p. 5 y ss. M. Grabmann. "Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico", *Ciencia Tomista* (1943) p. 11 y ss. V. Muñoz Delgado, "Narciso Grégori y la lógica humanista en Salamanca durante la segunda mitad del siglo XVI". *Estudios* (1963) p. 247 y ss.

[31] Marcel Bataillon, *Erasmo y España, op. cit.*, p. 328.

[32] Cesare Vasoli, *La dialettica e la retorica dell' Umanesimo. Invenzione e Metodo nella cultura del XV e XVI secoli*, Feltrinelli, Milán, 1968, p. 1.

Precisamente por los años en que Zúñiga concluye su formación teológica en Alcalá se va produciendo el descalabro del humanismo y de los libros de espiritualidad, que se consolidará con el índice de 1559, preparado por la prohibición de biblias del 54 y por la prohibición de libros de caballerías, amores y otras novedades del 55. Sin embargo, en la formación del agustino estarán presentes la preocupación humanista por la renovación de los estudios de Artes, el interés por el método y las formas elegantes de exposición, por las artes del *trivium* (gramática, dialéctica y retórica), la orientación retorizante de los estudios dialécticos, la unión de los estudios filosóficos y retóricos[33], que revaloriza las formas de argumentación probable, el menosprecio y abandono de los desarrollos lógicos y físicos de los nominales parisinos de principios del XVI. Pero estos ideales se realizarán en un contexto afecto a la reforma católica tridentina y completamente volcado en los contenidos aristotélicos y tomistas. Los principios que fundamentan y ordenan los saberes derivan de la teología tridentina y de la metafísica aristotélica, el ciclo de estudios se divide según las disciplinas tradicionales en las facultades de Artes.

No se debe pasar por alto, en esta etapa de formación, la relación de fray Diego con su compañero de orden fray Luis de León:

> Fray Luis de León aparece, como teólogo, juntamente con Zúñiga, artista, en las matrículas de Salamanca 1552-55, y en la de Alcalá del curso 1556 a 1557, ambos teólogos.[34]

Aunque de esta relación sólo tenemos los datos que nos ha dejado el proceso inquisitorial a fray Luis, en el que fray Diego declara sin ser llamado, a petición propia, contra el gran poeta, que se defiende en medio de una situación desesperada y sin ocultar desprecio por Zúñiga; estos mismos datos permiten afirmar, que entre ambos frailes no existió nunca una relación abierta, que suscitase mutua confianza, ni un trato intelectual de igual a igual. En sus numerosos encuentros, fray Luis no parece haber intercambiado ideas con fray Diego como con un compañero de estudios, ni como con un colega, sino como con un inferior en nivel de formación, por el que no se muestra excesivo aprecio. No participa fray Diego de las aficiones literarias de fray Luis, ni se encuentra entre los amigos que comparten intimidades e ideas con el gran poeta.

No se aprecia en fray Diego interés por las bellas artes, ni siquiera la literatura, ni es partidario de una orientación intimista y subjetiva en los comentarios a las Sagradas

---

[33] E. Seigel, *Rhetoric and philosophy in Renaissance Humanism,* Princeton University Press, New Jersey, 1968. Fue Bruni quien introdujo a Aristóteles en el programa humanista, resucitando la unión entre filosofía y retórica al gusto de Cicerón y Quintíliano: "*The purpose of Bruni's new view of Aristotle was to bring the prestige of the Stagirithe combination of rethoric and philosophy"* (p. 107).

[34] I. Arámburu, *Fray Diego de Zúñiga…, op. cit.,* p. 62.

Escrituras. ¡Qué diferencia entre los trabajos escriturísticos de fray Diego y de fray Luis! Mientras aquel se oculta en una prosa rotundamente ceñida al objeto, impersonal, ecuánime, vigorosamente razonadora y de gran riqueza de erudición tanto profana como cristiana, éste se vuelca en el comentario, y lo inunda, sin menoscabo de la doctrina, de su propia vitalidad y de su propio aliento. Fray Luis, afecto a Platón, en su trabajo intelectual siempre está cerca de la poesía y el diálogo, Zúñiga, afecto a Aristóteles, en su trabajo intelectual es un frío razonador, siempre del lado de la ciencia tanto natural como revelada.

Con todo, fray Luis, sus inquietudes y el ambiente agustino que le era propicio, contribuirían sin duda a afianzar más en fray Diego elementos humanistas de gran alcance en su obra, como el aprecio por las lenguas sabias y del método filológico histórico, el gusto por la perfección y la elegancia clásicas en el uso del latín, y la combinación inseparable de los estudios filosóficos y retóricos.

3. Proyecto postridentino de reforma general de los estudios: primer intento romano ante Pío V y Gregorio XIII; intento español ante Felipe II

Entre 1559 y 1568 Zúñiga se dedica con intensidad al estudio y gesta su proyecto intelectual de defensor de la fe y reformador de los estudios según el espíritu de la reforma católica y al servicio directo de Roma. Son años oscuros pero cruciales en la vida del agustino, pues en ellos no sólo se pertrecha de hábitos e instrumentos intelectuales esenciales, sino que afianza su proyecto intelectual y lo concreta en un programa de reforma general del saber. En este periodo tiene lugar así mismo su ordenación sacerdotal, que algunos autores sitúan en el año de terminación de su estudio en Alcalá, y que tal vez sea mejor retrasar hasta 1561, fecha en que cumplió los veinticinco años, la edad canónica para ordenarse.

En el año 1559, tras tres años de estudios teológicos en Alcalá, pasa probablemente a residir en Valladolid, donde no se le dedicó a los estudios, sino a la predicación, ocupación de rango inferior dentro de la orden. Sin embargo, sin descuidar las obligaciones del convento, y a pesar de que vive "rodeado de dificultades por el abandono de los suyos y por la carencia de medios económicos", Zúñiga, según él mismo comenta en su correspondencia romana[35], ha decidido de manera espontánea dedicar su vida al pensamiento y, por propia iniciativa, incluso robando tiempo necesario al descanso, se aplica de

[35] Carta al Papa Pío V, Madrigal 15 de Julio de 1568. En Arámburu, obra ya citada, página 91.

manera autodidacta a los estudios. Él mismo relata a Sirleto los estudios en que ha centrado sus esfuerzos, así como sus logros en los mismos:

> *Ego, Princeps Illustrissime, labore improbo, et summa cura, et diligentia litteris studens, quinque linguas latinam, Graecam, Haebraicam., Caldaicam, Italam non infeliciter didici; omnes scientias et artes attigi, has vero feliciter sum consecutus: Dialecticam, Rhetoricam, Metaphysicam, Physicam, Ethicam, Theologiam, Geometriam, Aritmethicam; universos libros sacrosanctos.…*[36]

De estas ciencias, antes de 1569 no había aún dominado la Teología, la Geometría y la Aritmética, pues en carta a Pío V de 15 de Julio de 1568 dice dominar sólo Dialéctica, Retórica, Física, Metafísica y Ética. Se ha dedicado con gran éxito, según su propia confesión, a los estudios característicos de un humanista cristiano: lenguas sabias, Sagradas Escrituras y disciplinas filosófico-retóricas. Zúñiga no incluye la Astronomía entre las ciencias que dice dominar, y no acierto a ver ninguna razón para ocultar su peritaje en los temas astronómicos, de haberlo tenido.

Otros datos de la vida de fray Diego, en esta época, nos ponen al filósofo salmantino en relación con fray Luis, y no podía ser de otra manera pues están sacados del proceso inquisitorial al célebre poeta agustino. El primero refiere un altercado de nuestro filósofo con el Definidor mayor, Francisco Cueto, en el Capítulo Provincial celebrado en Dueñas el año de 1563. Fray Diego se "desmandó en palabras" con el citado Definidor y el Definitorio, del que formaba parte fray Luis, y que condenó a Zúñiga a una disciplina pública en el refectorio. El mismo provincial, fray Diego López, dio la disciplina a fray Diego.

Este hecho nos revela que el estilo equilibrado y sereno de la prosa del agustino esconde una personalidad melancólica y recia, que afronta con toda seriedad las cuestiones y alimenta en buena medida su pensamiento de la confrontación dialéctica. Directo y penetrante al afrontar las cuestiones, desconsiderado y tenaz en el uso de la palabra, el agustino parece haber llegado a amargas confrontaciones, incluso con hermanos de orden, en cuestiones tan candentes y delicadas en la época, como el establecimiento del texto bíblico vigente y su interpretación. De hecho, el agustino prefería mostrar su talento intelectual de viva voz, y consideraba insuficientes los libros *nisi praesenti sermone* para mostrar la valía de un autor; al menos así lo hace constar por carta al Santo Padre cuando le ofrece su servicio intelectual. En Toledo conocemos otro acalorado enfrentamiento con el biblista agustino Gudiel, síntoma de la misma faceta del agustino.

Zúñiga parece haber comunicado a sus superiores su deseo de dedicarse a los estudios, pues recibe el permiso para la obtención de grados académicos. El provincial fray

[36] Carta al cardenal Guillerno Sirleto, Toledo 13 de enero de 1572. Recogida por Arámburu, *op. cit.*, p. 96.

Diego López y el mismo definitorio, que le había castigado en Dueñas, atendió al deseo de Zúñiga de dedicarse a los estudios, pues, muy poco después del incidente narrado anteriormente, en el curso 1563-4, le encontramos matriculado en el estudio de Teología de la Universidad de Salamanca para la consecución de algún grado. De nuevo el dato, sacado del proceso a fray Luis, se limita a poner a fray Diego en relación de enemistad con su compañero en religión. Zúñiga, en un acto de las escuelas de Salamanca, sostuvo una opinión de Gregorio de Rímini, uno de los pilares de la escuela teológica agustiniana, sobre las obras de los infieles y

> [fray Luis] le trató mal de palabras porque sustentaba dicha opinión y por la manera como la sustentaba; y después en el monasterio, sobre lo mismo delante del Provincial fray Diego López, el dicho maestro le tornó a decir palabras muy ásperas sobre ello, de lo cual se sintió mucho.[37]

No conocemos la resonancia real de este incidente en fray Diego, quien desde luego no olvidaba fácilmente sus encuentros, menos aún cuando se trataba de lances intelectuales; lo cierto es que fray Diego sólo permaneció ese curso académico dedicado a los estudios en Salamanca, y en 1564 le encontramos de nuevo en Valladolid, sin renunciar probablemente a su aplicación autodidacta al estudio. De este mismo año tenemos noticia de las diferencias de Zúñiga, siempre con respecto a la interpretación y comentario de las Sagradas Escrituras, con fray Pedro de Uceda y con fray Antonio de Sosa, con quien discutió por extenso.

Esta época del agustino coincide con el inicio de la política de confinamiento cultural, de Felipe II. España, que necesita recuperarse de su fracaso imperial y católico, agotada económica y políticamente, se reconcentra y aísla de Europa[38]. Fracasada toda pretensión alemana, cansada de sus enfrentamientos con Francia, sin esperanzas de reconciliación pacífica con los protestantes y temiendo los avances proselitistas de su reforma, la Corona cierra las fronteras de España y favorece una rigurosa purificación ideológica, a veces con fanatismo de casta, que barre de la península ibérica todo lo árabe y judío, todo grupo

[37] I. Arámburu, *Fray Diego de Zúñiga…, op. cit.,* p. 63. Tomado de Documentos Inéditos, vol. XI, p. 336, del 10 junio 1573.

[38] En esto coinciden todos los historiadores, J. Linch, *España bajo los Austrias*, 2 v., Península, Barcelona 1975, vol. 1, p. 225.
"Por tanto, la primera tarea importante de Felipe II fue restaurar sus finanzas. Esto le obligó a instalarse en España, imponer su autoridad y abandonar los inmensos compromisos de su padre. Durante este viraje, el imperio que él gobernaba cambió, no en tamaño sino en carácter. Menos ecuménico que el de Carlos V, era más sólido, apoyado firmemente en la península y esencialmente español de carácter. Felipe II fue ante todo y sobre todo rey de España. Esto era lo que deseaban los españoles".

afecto a la reforma protestante, incluso alumbrados y erasmistas. En Valladolid y Sevilla se detectan y castigan severamente algunos brotes protestantes.

En la década de los sesenta el biblismo gana presencia en Salamanca y abundan las discusiones sobre metodología bíblica, que dará lugar a dos posiciones enfrentadas. Por un lado, una tendencia hebraizante, de trayectoria biblista, que relativiza el valor de la *Vulgata* y quiere un tratamiento crítico del texto sagrado desde sus lenguas originales; una tendencia teologizante, por el otro, antihebraísta y decidida defensora de la *Vulgata*. En este contexto se inscribe el breve escrito metodológico, *De optimo genere…*, que Zúñiga envió a Roma y al que me referiré más adelante. Este contexto prepara la realización de la *Biblia Regia*, encargada por Felipe II a Benito Arias Montano.

La España progresista que ha querido mostrar Maravall viene sepultada por la España postridentina, radicalmente centrada en sí misma y en un desafortunado proceso de purga y consolidación, que progresivamente trajo la ruina económica, política, social y cultural de la nación. Se busca la definición y pureza católica tanto doctrinal como de costumbres, y todavía Trento no está suficientemente consolidado:

> El ambiente se manifestaba saturado de apasionamientos, prejuicios y miedo a las sanciones provenientes del tribunal de la Inquisición, vigilante y severo como nunca ante el peligro que podía originarse en España contra la fe, precisamente por las cuestiones y materias señaladas, si se trataban con la libertad y falta de discreción con que se habían dejado tratar en los países convertidos al protestantismo.[39]

Estamos en una época de hipersensibilidad católica, de celo por la fe y de frivolidad escriturística, de temor e indignación ante la Inquisición, de turbación de las conciencias. La vida intelectual se refugiará en interiores, bien en la propia reflexión, bien en catacumbas o cenáculos, como el propio Arias Montano primero en el Escorial y, más tarde, también en Sevilla.

Decisivas consecuencias, para la suerte de los estudios en la península ibérica, tuvo el aislamiento de las universidades ibéricas, introducido por la célebre ley de Felipe II, encabezada como "la prohibición de pasar los naturales de estos reinos a estudiar a universidades fuera de ellos", el cerrojazo que entró en vigor el 22 de noviembre de 1559[40]. Esta

---

[39] Arturo García de la Fuente, "Arias Montano", *La Ciudad de Dios* (1941), p. 14. Jaime Brufau Prats, "Humanismo y Derecho en Domingo de Soto", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (1962) p. 333.

[40] M. Ajo y Sainz de Zúñiga, *Historia de las universidades hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días,* 10 Vols., Madrid, 1951, 1977, p. 35.
"(…) en adelante ninguno de los nuestros súbditos y naturales, eclesiásticos y seglares, frailes y clérigos ni otros alumnos, no puedan ir ni salir de estos reinos a estudiar ni enseñar ni aprender ni estar ni residir en universidades ni estudios ni colegios, fuera de estos reinos, y que los que hasta ahora estuvieren y residieren

tibetanización, unida al recelo inquisitorial con que era mirada toda investigación y posicionamiento intelectual novedoso, condujo la teología y la filosofía en las universidades y en los colegios de las órdenes por los cauces del aristotelismo y del tomismo de la escolástica reformada, y consolidó el predominio en la enseñanza de dominicos y jesuitas. En España el mediodía del humanismo parece coincidir con la aurora en los tratados aristotélicos o aristotélico-tomistas de los clérigos y seglares vinculados a las universidades o a los colegios de las órdenes, verdaderos monumentos y fuente de la neoescolástica.

En el año de 1568, morando en Madrigal, encontramos ya a fray Diego embarcado en lo que podríamos llamar su "primer intento romano", que durará hasta el año 1572. Fray Luis de León recordará en su proceso y dará testimonio de una conversación mantenida con el agustino, estando de paso por Madrigal en el año 1568, en la que éste aseguró haber conseguido un nombre en la curia romana y contar con el aprecio del Santo Padre, merced a la mediación de un comerciante y un cardenal. Fray Diego pretendía obviamente ganar para su persona y su proyecto intelectual la atención de fray Luis de León, al que entregó por cierto una versión castellana de su opúsculo *De optimo genere…*, que había enviado a Roma y al que me referiré más adelante. Pero fray Luis, si hacemos caso de su testimonio ante la Inquisición, no tomó en serio las pretensiones "llenas de vanidad" de su hermano de hábito, y menospreció el opúsculo por carente de sustancia y altura académica, y por hebraizante en metodología bíblica.

Fray Luis de León ni entendió ni apoyó nunca las pretensiones de su hermano de hábito. Zúñiga, tal y como se desprende de sus escritos y de la correspondencia romana, busca el necesario apoyo para realizar su proyecto intelectual de reforma general del saber y de exposición y defensa de la fe, para el que se cree dotado y, en consecuencia, llamado. El agustino se muestra siempre franco y directo, rectilíneo y de una pieza, sin tortuosas ambigüedades. En sus cartas, sin gran artificio de palabras y sin voluptuosidades retóricas, presenta nítidas y fundadas sus peticiones, sin gran aparato las justifica con razones suficientes. Para nuestro agustino, humildad es la verdad y modesto es el que acepta el lugar de sus méritos. A su juicio, no hay soberbia ni arrogancia en el intento de un hombre, aunque sea religioso, por desempeñar en la república la función para la que está dotado, ni tampoco en su pretensión de ser reconocido y recompensado por la misma. Por el contrario, el católico seglar o religioso que no desarrolla sus talentos, aunque sea en nombre de la humildad y la modestia, se parece al mal siervo del evangelio. que escondió su talento por temor a perderlo. Como el propio fray Diego dice en carta al cardenal Sirleto

en tales universidades estudios y colegios, se salgan y no estén más en ellos dentro de cuatro meses, después de esta y publicada esta".

"*neque arroganter unquam dicitur quod vere dicitur"*[41]. El lema griego que recoge el escudo con que Zúñiga encabeza todas sus obras, "*μηδεν αναβαλου και ανεξου"* (nada de soberbia ni orgullo), lejos de impedir, estimula a Zúñiga para aplicar su talento intelectual y buscar el reconocimiento y el apoyo económico que este talento requiere para desarrollarse.

Por lo demás, no se puede considerar vanidosa a una persona que durante más de treinta años mantuvo un mismo programa intelectual, que por tres veces intentó conseguir apoyo de las más altas instancias, y que llegó a desarrollarlo en parte, aunque nunca encontró las condiciones deseadas para realizarlo.

En este primer intento romano, desarrollado mediante correspondencia epistolar, la elaboración y presentación de algunas obras, y con el apoyo del Cardenal Crivelli, antiguo nuncio de la Santa Sede en España, Zúñiga pone su talento intelectual a disposición del Papa Pío V y, tras la muerte de éste, de su sucesor Gregorio XIII, para realizar, en su nombre y con su apoyo económico, el programa intelectual requerido por la renovación postridentina de los estudios:

> Explicar toda la Sagrada Escritura con comentarios precisos, muy claros y acomodados a los fieles, y de exponer las artes y ciencias de modo que se aprendan con más facilidad y mejor todas, cuando ahora se aprenden dos o tres.[42]

Consciente de que el alcance de su proyecto iba a causar sensación, y hasta hacer dudar a algunos de su juicio, –al menos así lo argumenta de manera explícita en su correspondencia–, propone al Papa que ponga a prueba su valía intelectual con un inusitado certamen en el que se congreguen frente a él los estudiosos más ilustres de Italia:

> Ante ellos [Zúñiga] durante un mes o un año, como mejor pareciese, explicaría sin necesidad de preparación cualquier lugar hebreo, caldeo, o griego de la Sagrada Escritura que le fuese propuesto por aquellos doctos varones. Demostraría, además, que todas las herejías surgidas contra la fe católica, desde el principio del mundo hasta entonces, eran falsas, temerarias, o impías, solventando los argumentos que parecen confirmarlas y oponerse a nuestra fe. Si querían proponerle algunas de las cuestiones que los teólogos suelen discutir *ad utramque partem*, no la rehusaría. Podrían finalmente probar su capacidad en Dialéctica, Retórica, Metafísica, Física, Ética, Geometría y Aritmética. Sin género de duda semejante certamen no tiene

[41] Carta a Guillermo Sirleto, Toledo en 13 de enero de 1572. Recogida por I. Arámburu, *op. cit.*, p. 97.

[42] I. Arámburu, *op. cit.*, p. *65.*

> precedentes y es digno del Papa, quien debía proporcionar lo necesario para el viaje de Zúñiga, un hermano y un socio, cosa al fin de poco."[43]

Zúñiga, que, a pesar de su característica seguridad en sí mismo, no descarta fracasar en el certamen y ser rechazado por el Papa, si vence y es aceptado como pluma al servicio de la Iglesia Católica, sólo pide un subsidio que le permita dedicarse en el retiro y la soledad a estudiar y escribir, a llenar el programa trazado en su *De optimo genere*... ¿No se percibe aquí claramente el *extolle te super homines* de los humanistas? ¿no descubrimos aquí la compleja pulsión del humanista que desea tanto la paz, la tranquilidad y el ocio para el estudio y la composición de sus obras, como la disputa pública, la corte, el triunfo y la gloria? Se pueden aplicar a Zúñiga las palabras con que Waddington caracteriza a Ramos: "Nacido con un espíritu reformador, estaba igualmente apasionado por la gloria y por la verdad".[44]

Conviene hacer aquí algunas consideraciones útiles para interpretar el copernicanismo del agustino. Zúñiga, que tenía una concepción aristotélica de la ciencia, como algo acabado y perfecto, no incluye a la astronomía entre las ciencias, que afirma dominar, en su correspondencia romana. Así mismo, en su *Physica*[45], escribe que en 1573 no era todavía perito en cuestiones astronómicas. Sin embargo, la astronomía se encuentra entre las ciencias filosóficas que se propone exponer de manera acabada, clara y elegante en su enciclopedia. Todavía en su *Physica*[46], que tenía ya compuesta en 1592, confiesa que tiene por delante escribir su Astronomía.

El austero, piadoso y de férrea actividad Pío V, atento sólo a la reforma de la Iglesia según los cauces tridentinos, también apoyó el fomento de las ciencias, aunque en él los intereses temporales y estéticos ocupaban un lugar muy secundario respecto de los prácticos y eclesiásticos[47]. Papa típico de la reforma católica y admirador de Tomás de Aquino, no favorece los *studia humanitatis*, sólo muestra interés por los estudios de carácter eclesiástico y los que tratan de su idea predilecta: la cruzada contra el turco[48]. Se

[43] I. Arámburu, *op. cit.*, p. 66.

[44] Ch. Waddington, *Ramus sa vie, ses ecrits et ses opinion*, Libreria de Ch. Meurmeis, París, 1855, p. 27.

[45] Phys., L. IV, c. 3, 226, 1b y ss.

[46] "[Equinoccios y solsticios] Asunto del que trataremos en la Astronomía", escribe en Phys., IV, c. 5, 230, 2b.

[47] Ludovico Pastor, *Historia de los Papas*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1931, vol. XVII, p. 129.

[48] L. Pastor, *op. cit.*, vol. XVIII, p. 133.

interesó también por la defensa de la historia de la Iglesia y por la refutación de los reformadores protestantes.

Sin embargo, este perspicaz e inteligente potenciador de todo trabajo intelectual en favor del trentismo parece haber atendido la propuesta de Zúñiga, claro está, según su propia manera de hacer y por mediación de Crivelli, que en su nombre pide por carta al agustino algunos de sus escritos para someterlos a examen. La petición de Pío V contrarió mucho a fray Diego, no sólo porque estaba convencido de defender mejor su valía en persona, sino porque no tenía compuesto todavía ningún libro.

Zúñiga fue siempre contrario a la proliferación de libros y, en consonancia con la política editorial de Felipe II, se opuso de manera explícita, no sólo a los libros que atentaban contra la fe y las costumbres, sino a la circulación de libros reiterativos e inútiles, que en nada aprovechaban al lector. En esto se muestra coherente con la consideración tradicional, generalizada en la época, de que no se debe escribir un libro hasta haber alcanzado la madurez intelectual, que fray Diego coloca con Aristóteles a los cuarenta años. Un libro ha de ser una obra perfecta y elegante, útil para la formación de los lectores. Con gran dureza recrimina a los sofistas que, por afán de lucro y gloria, no bien han asimilado algunos estudios, los vierten en desafortunadas obras propias, que sólo sirven para despistar y confundir a los lectores. Zúñiga tenía entonces 32 años y ninguna intención de sacar obras prematuras. De hecho, el agustino no publicará ninguna obra hasta 1577, cuando contaba 41 años, pese a tener compuestos bastante antes su *De vera religione* y su *Comentario a Zacarías.*

De nuevo reconocemos el talante humanista de fray Diego en las cavilaciones que se hace a propósito de la obra que le conviene componer para mostrar el talento ofrecido, y que no tiene inconveniente en confesar al Papa en su carta de presentación de la obra enviada. No importa tanto la utilidad del tema, razona el agustino, cuanto que deje entrever la calidad intelectual del autor a prueba; no importa tanto la urgencia de la polémica como vencer dialécticamente a un humanista de renombre en la época; importa, en fin, medir su eminencia como estudioso. Zúñiga compondrá y enviará a Roma sus dos opúsculos: *De optimo genere totius philosophiae et libri sacrosancti explicandi* y una *Oración en defensa de Aristóteles* de los ataques del reputado humanista galo Pedro Ramos.

La conveniencia del opúsculo, que había de mostrar su talento, razona el agustino, se desprende del mismo proyecto que ofrece al Papa:

> Habiendo prometido que interpretaría todas las ciencias y toda la Escritura, he juzgado el mejor modo de manifestárselo al ausente recorrer, descubriendo brevemente, toda la filosofía, señalando sus partes y asignando a cada una los términos

> peculiares propios de ella, para luego explicar el método auténtico y perfecto para explicar la Sagrada Escritura. Así como el perito en Cosmografía demuestra su competencia enviando al ausente la descripción del Mundo, igualmente mando la descripción de toda la filosofía como pintada en un cuadro. [49]

Si tenemos en cuenta que Pedro Ramos era por aquellos años reconocido en Europa por su labor humanística, hasta el punto de que muchos esperaban de él la reforma general de los estudios de Artes –tarea que había asumido de manera consciente y a la que se había dedicado–, y que se había declarado protestante uniéndose en 1567 al ejército hugonote, capitaneado por el principe Condé, fácilmente se comprende por qué Zúñiga elige medirse dialécticamente con él: "*Ut me cum Ramo, viro ut his temporibus magno, conferendo aliquantulum quantus ego essem intelligeres".*[50]

Precisamente el año de 1568, año en que Zúñiga compone su oración en defensa de Aristóteles frente a Ramos, el Santo Oficio requisó todas las obras del humanista francés en las principales ciudades españolas, Salamanca, Valladolid, Sevilla, etc., y abrió un proceso sobre los círculos ramistas españoles, en concreto, en Salamanca el Colegio de Oviedo y la casa de don Juan de Almeida, que habían tenido su mayor efervescencia entre 1560 y 1562[51]. La presencia del ramismo en España se redujo a los autores afectos y capaces del humanismo, que valoraban el estudio de las lenguas clásicas y lo insustituible del método filológico histórico, que apreciaban las bellas letras y rechazaban el latín medieval, con su latinidad inherente, que unían los estudios filosóficos y retóricos, destacando, por su importancia, Pedro Juan Núñez, el Brocense, Fray Luis de León, y buena parte de los amigos de su círculo íntimo. Y, desde luego, la influencia de Ramos se limitaba a la orientación de los estudios retóricos y dialécticos, y a aspectos formales de los *studia humanitatis;* no conocía el servilismo sino la independencia de criterio.

La influencia de Ramos en Zúñiga, pese a que explícitamente sólo parece referirse a los dos primeros libros de las *Aristotelicae animadversiones,* publicadas en el París de 1543, es importante**,** si bien totalmente reactiva e indirecta. El humanista galo encarna el adversario que tiene enfrente el planteamiento proaristotélico de Zúñiga, que se robustece y levanta en reacción al platonismo de Ramos. La orientación ramista en Retórica pudo

[49] Carta a Pío V desde Madrigal, julio de 1568. Recogida por Arámburu en la obra citada, p. 92.

[50] Carta a Pío V desde Madrigal, julio de 1568. Recogida por Arámburu en la obra citada, p. 92.

[51] Eugenio Asensio, "El ramismo y la crítica textual en el círculo de Luis de León", en Víctor García de la Concha, *Fray Luis de León,* Academia Literaria Renacentista, E. Universidad de Salamanca, 1982, p. 63. M. de la Pinta Llorente, "Sobre Pedro Ramos en Salamanca", *Religión y Cultura,* 24 (1933) pp. 234-251. Recoge las pesquisas inquisitoriales a propósito del ramismo en autores como Miguel Venegas, León de Castro, Juan Escrivano, Francisco Sánchez de las Brozas, Pedro Chacón, Maestro Navarro, Gaspar de Grajal, Martínez de Cantalapiedra, etc.

haberle venido a Zúñiga de una atmósfera ramista salmantina, en la que destacaban figuras como fray Luis o el Brocense, entre otros.

Tanto en fray Diego como en Ramos nos encontramos la personalidad del humanista reformador, volcado tenazmente en la renovación de los estudios, que pone el éxito de su reforma en el descubrimiento y aplicación del método adecuado del saber, identificado con el orden, la simplicidad y la claridad racionales, expresadas en una lengua elegante para lograr precisión y eficacia pedagógica. Pero chocan frontalmente por la orientación y la fuente de inspiración de los respectivos métodos, afecto al aristotelismo de la escuela el de Zúñiga, afecto al platonismo humanista el de Ramos. Mientras fray Diego proyecta un ordenamiento metafísico de los saberes según la analogía aristotélica, Ramos quiere ajustar su ordenamiento a la "naturaleza" racional del hombre definida por relación con la dialéctica platónica.

Aunque no llegó a publicarse, ni tuvo resonancia en los esfuerzos renovadores de la universidad, ni influyó en la renovación de los estudios de artes en los colegios agustinos, *De Optimo genere…* se inscribe en un contexto filosófico científico y escriturístico de la península ibérica, dominado por los esfuerzos renacentistas postridentinos de renovación de los estudios de artes. Este opúsculo resulta ser un genuino proyecto de realización sistemática de la pretensión enciclopédica de toda filosofía aristotélico-escolástica, en base a una interpretación sistemática del ser, que aprovecha e integra elementos de las tres divisiones tradicionales de la filosofía: platónico-aristotélica, estoica y medieval. Se trata de un proyecto de enciclopedia sistemática de los saberes, que el agustino realizará parcialmente en su *Philosophiae prima pars…*

El opúsculo tiene dos partes: una filosófica *De optimo genere tradendae totius philosophiae*, y otra escriturística *De optimo genere Sacrosanctae Scripturae explicandae.* Si bien la Teología queda incluida en la filosofía, porque esta es la facultad de la verdad y la verdad es única, sea natural o sea revelada. Los apartados del opúsculo con temática filosófica son los siguientes: a. Dificultad para componer la ciencia implicada en su misma naturaleza, con ejemplos traídos de conocidísimos autores, b. La distinción de las artes y las ciencias es utilísima, c. Metafísica, d. Dialéctica y Retórica, e. La Gramática no es arte, f. Física, g. Medicina, h. Ciencia que, a partir de los signos aparentes en el hombre, conoce sus afectos interiores, i. Ciencia que trata de Dios y las Inteligencias, j. Aritmética, k. Música, l. Geometría, m. Óptica, n. Arquitectura, o. Astrología, p. Filosofía moral, q. Teología, r. ¿Cuántas son las ciencias?, s. Género de lenguaje para exponer la filosofía.

Si las obras de Aristóteles son el subsuelo del programa de Zúñiga, su suelo lo constituye el humanismo aristotélico escolástico, predominante en la península ibérica de la

segunda mitad del siglo XVI. Su planteamiento filosófico parece moverse entre dos posiciones adversas, contra las que reacciona: por un lado, el humanismo antiaristotélico de Pedro Ramos, que rechaza la *Metafísica* y el *Órgano* del Estagirita, y, por el otro, el enfoque nominalista de los cursos de artes que, procedente de París, había dominado en la universidad española en la primera mitad del siglo XVI.

De Optimo genere… tiene un marcado sabor renacentista postridentino, según los caracteres de la época en España. Tanto de manera implícita como explícita, se crítica y rechaza la escolástica nominal decadente. Aunque pretende elaborar la doctrina filosófica de manera perfecta y elegante, y reclama de manera explícita libertad intelectual, en el proyecto del agustino, que es una renovada escolarización de Aristóteles, sigue vigente de hecho el argumento de autoridad, y se acepta como maestro y guía al Estagirita. Estamos ante una manifestación de la tendencia a la renovación humanista postridentina del aristotelismo escolástico, presente en las principales universidades de la península ibérica durante la segunda mitad del siglo XVI y hasta la consolidación de la escolástica barroca.

El proyecto filosófico científico de Zúñiga es una renovación remedievalizante del aristotelismo escolástico. El agustino, sin atender otras voces de procedencia humanista, que insistían en la modestia intelectual y el carácter experimental del verdadero método, en el valor de las matemáticas para los estudios físicos, y en la orientación de los estudios a la utilidad práctica, mantiene el carácter abstracto de los estudios filosófico-científicos, a los que encorseta en la dogmática metafísica del peripatetismo escolástico.

La mayor parte de los autores españoles de la época eran partidarios de la división en disciplinas y del orden riguroso de las mismas y de sus doctrinas en la unidad filosófica, pero sus opiniones disentían en cuanto al criterio de división y su fundamento, en cuanto a sus partes, su composición y el orden concreto a seguir en las mismas. Algunos ofrecen divisiones en base a los grados de abstracción, otros en base a los objetos. Todos parecen estar de acuerdo, tanto en aceptar los órdenes contrapuestos de la naturaleza y de nuestro conocimiento, como en considerar que el orden de la doctrina sigue el orden de nuestro conocimiento. Pero no todos identifican lo primario y el movimiento según el orden de la naturaleza y según el orden de la ciencia (aristotélica).

Zúñiga establecerá una división metafísica de la filosofía en quince ciencias y artes, según los géneros de realidad a que pertenecen sus respectivas materias, sin tomar en consideración su nivel de abstracción, ni sus fines, ni sus principios propios. El agustino piensa que el orden de nuestro conocimiento va del género a la especie, por lo que el orden de la doctrina en el nivel de lo universal iría de lo más a lo menos general. Esto le lleva a considerar a la metafísica primaria por el orden de la doctrina, contra la opinión predominante en la época, que otorgaba primariedad a la Lógica en cuanto *modum*

sciendi. La dialéctica, en cuanto *scientia modi sciendi*, presupone a juicio de Zúñiga a la ciencia que determina el *subiectum scientiarum.*

De optimo genere… proyecta una enciclopedia filosófica de quince ciencias y artes, caracterizada, tanto por su sistematicidad y amplitud, como por su aliento humanista. Una sistemática metafísica aristotélico escolástica, basada en la unidad diversidad de los géneros de realidad según la interpretación analógica del ente. Una sistemática tan amplia que incluye, además de las ciencias y artes racionales, a la teología revelada. Porque la verdad es única, sea natural o revelada, y la filosofía es la facultad de la verdad. Y todo ello expresado en el latín elegante de los humanistas. Zúñiga parece estar ofreciendo el cúmulo de conocimientos que debía poseer el biblista, el comentarista de las Sagradas Escrituras de la época.

Yo diría que estas características dotan a esta obra de una cierta singularidad dentro del ambiente de reforma de los estudios de artes y filosofía, dominada por una renovada escolarización de Aristóteles, en la península ibérica gobernada por Felipe II.

La respuesta de Roma es una carta de Crivelli comunicando al agustino que los dos opúsculos han sido del agrado del Papa, que desea ver otra obra suya dedicada a la refutación de las herejías contemporáneas. Petición acorde con el sentir de Pío V que tenía en la refutación de las herejías un campo principal de mecenazgo intelectual. Por otra parte, el propio Zúñiga en su carta de ofrecimiento al Papa había prometido defender la fe de Roma y combatir las herejías

Fray Diego, que interpreta esta petición como un último requisito antes de ser llamado a Roma para su gran prueba en el certamen propuesto, se pone manos a la obra con gran intensidad. Pese a que no cuenta con ninguna ayuda y que tiene que atender a las ocupaciones del monasterio, se emplea con toda su energía en la difícil tarea de recoger los argumentos y contestarlos robando tiempo necesario al ocio y al descanso. Pese a que no tiene amanuense, y ha de escribir de su propia mano, en dos meses compuso dos libros y medio de los cuatro proyectados, y que habría completado de no haber sido trasladado del monasterio de Madrigal al de Toledo y, sobre todo, de no haber sido impedido por el debilitamiento físico y la preocupante enfermedad a que le llevaron sus excesivas fatigas y desvelos. Fray Diego fue trasladado probablemente en 1569 a Toledo, donde completó su *De vera religione* y continuó esta correspondencia romana.

De cualquier manera, sigue argumentando el agustino en su carta de contestación, queda reflejado su talento en dos libros y medio, lo mismo que en cuatro, pues a partir de la materia ya compuesta en los libros presentados se puede prever lo que serán los restantes. A Zúñiga, que se muestra en la carta completamente seguro de la perfección y

elegancia de sus escritos, no le cabe la menor duda de que nadie le supera en los argumentos por él tratados. Y no se piense, sigue argumentando el agustino, que otros tratadistas le aventajan por haber desarrollado puntos, que él, por los motivos ya dichos, no ha tratado en el texto enviado, como Penitencia, Extrema Unción, Orden, Matrimonio, Dios uno y trino, porque "él puede tratarlos con la misma rapidez y perfección que los anteriores"[52]. Nadie hasta él, continúa Zúñiga, había refutado de manera tan breve, clara y perfecta, tantas herejías.

Zúñiga expresa una confianza en la valía de su obra, que parece ir más allá del normal juego retórico para reclamar atención sobre la misma. Pues no sólo descubrimos este rasgo de su carácter en esta correspondencia romana y en los adjetivos *perfecte et elegan-ter* con que califica su tratamiento de las ciencias, incluidas en su *Philosophiae prima pars…*, sino también por el hecho de considerar acabados los temas abordados por él en obras anteriores. En efecto, al referirse a ellos en obras posteriores, bien copia y repite lo dicho en la primera obra, bien remite a ella. Sobre todo, confirma su seguridad en sus propios tratamientos el hecho de que el programa intelectual proyectado en 1568 y trazado ese mismo año en su *De optimo genere…*, será el que publique desarrollado en parte, casi treinta años después, en su *Phílosophiae…* Sin duda, esta actitud venía estimulada por la valoración del libro en la época según la política editorial de Felipe II.

Seguro de la valía de su obra, el agustino sólo teme a los censores envidiosos e imperitos, por ello, en la carta con que presenta al Papa su obra contra las herejías, que son los dos primeros libros, y parte del tercero, de su *De vera religione libri tres*, publicados en 1577[53], pide como juez para su obra no sólo a un hombre justo sino "*homini omnium qui in urbe sunt peritissimo".* Pío V atendió también a su manera esta petición de fray Diego, pues encomendó personalmente la censura de su obra a la figura más representativa de la cultura romana en este tiempo: el cardenal Guillermo Sirleto.

Sirleto, hombre de confianza de Pío V y Gregorio XIII en cuestiones filosófico-científicas, bibliotecario pontificio, gozaba de fama como consumado helenista. Dionisio Lambino le nombra en el prólogo al lector de las *Obras completas* de Cicerón, publicadas en París 1566, junto a humanistas como Bembo, Sadoletti, Bonamico, Victorino, etc.,

[52] Carta a Pío V desde Toledo, 13 diciembre 1569. Recogida por Arámburu en la obra citada, p. 95.

[53] En su obra citada, pp. 71-72, Ignacio Arámburu hace una comparación del manuscrito enviado por Zúñiga a Roma en 1568, que se conserva en la Biblioteca Angélica, con el *De vera religione libri tres*, publicado en 1577.

entre los que merecen la inmortalidad por su dedicación a las letras. Al mismo tiempo, Sirleto era un "genuino apóstol de la Iglesia renovada".[54]

Si Zúñiga parece ver confirmada su esperanza al conocer que Sirleto, el censor elegido por el Santo Padre, ha alabado su obra, al mismo tiempo ve desmoronarse todos sus esfuerzos por la comunicación que le hace Crivelli en la misma carta: el viaje a Roma no es necesario, a juicio de Sirleto, porque el libro puede publicarse en España. Zúñiga reacciona con rapidez y escribe directamente a Sirleto una larga carta en la que, tras alabar su virtud y sabiduría, y nombrarle patrono de su obra, le explica la finalidad de su obra enviada a Roma, que no es otra sino mostrar su valía y justificar su viaje a Roma. Ese escrito, insiste el agustino, que representa una muestra mínima de su proyecto, responde al deseo de conseguir el mecenazgo papal, para dedicarse en soledad y retiro a la composición y publicación de libros.

> Quizá piense Sirleto –continua fray Diego– que no será capaz de afrontar triunfalmente la solicitada asamblea por lo que sería inútil reunirla. Semejante suposición equivale a considerar totalmente loco a quien ha escrito esa obra tan alabada por Sirleto. Hágase pues la prueba que quizás la superará.[55]

Muy significativa es la irritación de Zúñiga al leer que el Papa accedería con gusto a su viaje a Roma, si sus superiores le autorizan a ello. Responde el agustino en su carta:

> ¡Semejante contestación, apenas cabe esperarla de un hombre cuerdo! ¡Como si sólo fuese concedido el ir a Roma a los literatos y, por ello, se le ha obligado a mostrar

[54] Ludovico Pastor, *op. cit.*, Vol. XVIII y XIX. En estos volúmenes aparece Sirleto actuando en relación con Pío V y Gregorio XIII. Ramón Ceñal, en su "Pedro Fonseca (1528-1599) su crítica al texto de la Metafísica de Aristóteles", *Revista de Filosofía,* 4 (1943) pp. 125-146, basándose en la monumental obra de Pastor, nos ofrece una interesante descripción de Sirleto: "Su ciencia profunda y no menos la gran ejemplaridad de su vida, le granjearon de día en día un prestigio mayor. Paulo IV le hizo figurar como teólogo en la comisión encargada de la reforma de la curia romana. Colabora también en los trabajos promovidos por el mismo pontífice para la reforma del breviario. El 12 de marzo de 1565, Sirleto es creado Cardenal por el sucesor de Carafa, Pío IV… Sirleto, desde su retiro del convento de Teatinos del Quirinal, ejerció durante la última época del Concilio de Trento, no pequeña influencia con sus dictámenes y cartas. Benemérito es, sobre todo, por sus trabajos en la edición de la *Vulgata*. Con noble celo y sólida argumentación defiende el antiguo texto latino contra los ataques de Valla y Erasmo" (p. 134). Pastor insiste en que Sirleto con su actividad científica buscaba la gloria de Dios y la salvación de los hombres. Sirleto era un hombre sabio, íntegro y devoto.

[55] Carta a Sirleto, Toledo 13 de enero de 1572. Arámburu, *op. cit.*, p. 96.

> su erudición! ¡Como si una vez que se lo hubiesen concedido sus superiores, necesitase aún el permiso del Papa, para cuya consecución tanto ha tenido que trabajar![56]

Zúñiga dice, que no pretende escapar de la obediencia castellana por su rigor, sino ser llamado a Roma y entrar al servicio del Papa como humanista cristiano, más aún, como el humanista elegido para la reforma postridentina de los saberes profanos y sagrados. Consciente de lo desmesurado de su proyecto, propone ser sometido a una prueba, el ya referido certamen, en la que mostrará ser el humanista más eminente de Italia.

Convencido de que lo excepcional de su talento había quedado reflejado en su irreprochable obra, alabada por Sirleto, sólo pide a este cardenal que refiera al Papa fielmente el juicio favorable que le merece:

> Por lo cual te pediré, hombre preclarísimo y doctísimo, por tu gran humanidad y erudición, tu patrocinio y actuación en lo que sea mi derecho. No pido otra cosa, sino que comuniques al Santo Padre lo que juzgas de mi obra.[57]

Con la misma fecha de 13 de enero de 1572 envía otra carta a Pío V en la que, tras exponer de manera muy resumida todo el desarrollo del asunto, y quejarse del pobre suceso de sus trabajos, accede a pedir el permiso de sus superiores, y pide como premio a su trabajo el subsidio económico para afrontar los gastos del viaje: "¡No querrá el Santo Padre que haga el viaje a pie y pidiendo limosna!"[58]

Dos móviles traídos por el agustino para mover el ánimo del Papa nos hacen caer en la cuenta una vez más del sueño que alimenta y de la gran seguridad en sí mismo que le sostiene: el primero pide al Papa que recuerde la munificencia y el esplendor con que sus predecesores premiaban los escritos a ellos dedicados; el segundo, que se expresa a modo de despedida, es la promesa al Papa de que si accede a su petición contribuirá a inmortalizar su memoria no menos que la victoria sobre el turco en Lepanto.

La muerte de Pío V el 1 de mayo de 1572 da al traste de nuevo con el plan de fray Diego, que intenta replantear su asunto a Gregorio XIII, recién elegido, mediante el envío de tres cartas a Roma: una para Crivelli, otra para Sirleto y otra para el nuevo Pontífice. El bondadoso y austero Gregorio XIII, que sigue en la línea de reforma postridentina, buscó decididamente la restauración católica, para lo cual estaba admirablemente dotado:

---

[56] Carta a Sirleto, Toledo 13 de enero de 1572, *ibidem*, p. 99. No es de descartar que Zúñiga quisiera abandonar la provincia de Castilla por lo extremado y austero de la observancia en la misma. Ver A. Coster, *op. cit.*, p. 92-3.

[57] Carta a Sirleto, Toledo, 13 de enero de 1572. Arámburu, *op. cit.*, p. 96.

[58] Arámburu, *op. cit.*, p. 101.

> Incansable amor al trabajo, gran actividad, puntos de vista universales, perspicacia, firmeza, eminente talento de organización y fina inteligencia de los poderes reales del mundo.[59]

Aunque los intereses religiosos estuvieron para él siempre en el primer plano, fomentó directamente las ciencias y las artes. En esta época, destaca el círculo de eruditos y literatos reunidos en la casa de Farnesio. El Papa, que era él mismo un varón docto,

> veía en el fomento y renovación de las ciencias un medio poderoso para restituir a la Iglesia su antiguo esplendor. Ayudó generosamente dándoles dignidades eclesiásticas o donativos pecuniarios a los eruditos eminentes.[60]

Aunque era jurista, se interesaba por los representantes de las más diversas ciencias, cuya valoración delegaba en los cardenales Sirleto, Antonio Carafa y Contarelli. Según Roberto Belarmino, la autoridad de Sirleto era decisiva ante Gregorio XIII en cuestiones científicas. A Sirleto le fue encargado el buen suceso en la composición del Calendario Gregoriano, la composición del Martirologio y, en general, la dirección del esfuerzo intelectual de la época por recuperar la antigüedad, no ya pagana, sino cristiana. El propio Sirleto, que llevaba la batuta vaticana en asuntos de letras, estimulaba con frecuencia a los eruditos que solicitaban el apoyo del Papa para que compusieran obras dedicadas a la lucha contra las herejías.

Pero Sirleto, más acorde con el gusto y la manera más cristiana de hacer, imperante en el momento, debió de valorar como algo desproporcionado, y rayando en lo demencial, un certamen como el propuesto por fray Diego, para no hablar del universal alcance de sus pretensiones de reforma. En ese momento, la figura clásica del humanista estaba desacreditada en Roma, era mirada con recelo y desprecio, incluso odiada. En la propuesta de fray Diego hay rasgos de ese entonces no muy bien visto sabor humanista.

El sueño humanista de Zúñiga, de fondo católico irreprochable, que resulta desmesurado en el alcance de su programa, en su forma de presentarse parece inspirado en las fabulosas cortes romanas del Renacimiento, previas al saqueo de Roma, y, desde luego, un tanto fuera del gusto reformista postridentino de Pío V y Gregorio XIII. Sin embargo, pedir ayuda al Papa no resultaba algo insólito: "con el cambio hacia la reforma bajo Paulo III surgió también en Roma una mayor estimación del trabajo teológico literario, o ya

[59] Ludovico Pastor, *op. cit.*, vol. XIX, p. 29.

[60] Ludovico Pastor, *op. cit.*, Vol. XIX, p. 242. E. Tüchle, *Nouvelle histoire de l'Eglise. Réforme et Contre-Réforme,* "L'Eglise tridentine", p. 187 y ss. Gregorio XIII potenció la reforma católica de las ciencias y las artes.

había surgido"[61]**.** Tampoco eran extrañas las peticiones a la curia en favor de los polemistas católicos y de los estudios teológicos o apologéticos. Pero resultaba desmedida una petición como la de Zúñiga, cuando ni era un intelectual eminente, ni tenía obras publicadas. Por otra parte, Crivelli no disfrutó nunca de especial ascendiente ni ante Pío V, ni ante Gregorio XIII.

Sirleto llamaba a Roma a los eruditos ya consagrados y para realizar una tarea determinada, como fue el caso del erudito español Juan Salón, llamado a Roma para colaborar en los trabajos del Martirologio. En Roma se protegía a los intelectuales avalados por una larga y exitosa obra, valores ya consagrados, como es el caso del célebre exégeta español Juan Maldonado; o se premiaban los méritos ya adquiridos, como en el caso de los españoles Francisco Torres, Pedro Maldonado, Alfonso Pena, Alfonso Chacón y su hermano Pedro.

Por otro lado, pese a la rica interacción de la vida intelectual española e italiana de la época, al prepotente dominio español en Italia, y a las aceptables relaciones de Felipe II con Pío V y Gregorio XIII, lo español en Roma no contaba con muchas simpatías, era odiado y temido. Por otra parte, los humanistas italianos menospreciaron siempre a los humanistas españoles.[62]

Por los motivos ya enumerados, sin descartar el temor a la desmesurada figura de fray Diego y su proposición, cuyo apellido, Zúñiga tenía tremenda sonoridad en la curia[63], Sirleto no da su apoyo al agustino y aborta su sueño romano. Sin embargo, no fue del todo vano su intento romano, pues el Papa, probablemente a través de Crivelli o del propio Sirleto, debió poner en antecedentes del valer y de las pretensiones del agustino al General de la orden, Tadeo Perugino, quien el 1 de noviembre de 1572 hacía viaje desde Roma con escala en España.

4. Denuncias ante el Tribunal de la Inquisición e intento ante el monarca español Felipe II

Fuese por vía romana o por carta del propio Zúñiga, el General de la Orden Agustina estaba al corriente de sus gestiones romanas, conocía tanto su programa intelectual como sus condiciones de patrocinio, apoyo económico, soledad y retiro; y le escribe una carta

[61] Joseph Lortz, *Historia de la Reforma*, 2 vols., Ed. Taurus, Madrid, 1964, vol. II, p. 209.

[62] Benedetto Croce, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Laterza, Bari, 1949, p. 94, y pp. 175-6. En esto mismo insiste Luis Gil, *op. cit.*, p. *27.*

[63] En la curia romana, por estas fechas, fueron embajadores de España el duque de Alba y su hermano, ambos apellidados Zúñiga.

desde París, el quince de noviembre del mismo año, donde le promete, que no será obligado a desempeñar cátedras públicas. Sorprende un tanto esta concesión a Zúñiga, que había sido destinado a la predicación, dedicación que tenía por entonces también en el monasterio de Toledo.

El Concilio de Trento, vigente en España de manera explícita y sin restricción alguna por real pragmática de 12 de julio de 1564[64], aunque era expresión de autóctona y auténtica reforma religiosa y "creó una nueva conciencia católica sumamente lejos del angustioso miedo y confusión del comienzo"[65], era el medio de afianzamiento y expresión de uno de los polos de la violenta ruptura cristiana y, en consecuencia, partidista, enfrentado y dogmático por las mismas condiciones de su nacimiento. Estas mismas condiciones hicieron que sus inseguros primeros pasos de aplicación estuviesen presididos del lado ortodoxo por una excesiva estrechez, suspicacia, falta de flexibilidad y dureza.

Felipe II, escarmentado por su padre, no veía otro camino para la pureza católica, querida sin concesiones para sus reinos, que el exterminio violento de todo brote protestante o sospechoso, de manera que dio carta blanca e incondicional apoyo al Santo Oficio, convertido en real instrumento de Estado. Una Inquisición rigorista, intransigente y sangrienta comenzó a controlar las letras y las costumbres de la vida española; así lo quiso, cuando menos lo toleró, la política de pureza católica del rey de España. Nadie podía sentar cátedra en la península ibérica sin dar cuentas al Santo Oficio, ni siquiera el arzobispo de Toledo, cabeza teórica de la Iglesia española, porque la cabeza real de la Iglesia en España era el monarca, que había depositado su confianza en la gestión omnipresente del tribunal inquisitorial.

La sociedad española de la segunda mitad del siglo XVI, que vivía "una gran excitación teológica rayana en la hipersensibilidad religiosa", no veía con malos ojos la existencia de una Inquisición defensora de la fe y muralla de la cristiandad, pero sí condenaba sus actuaciones injustas e interesadas:

> Hijos de su tiempo no disentían en materias de principios, ni discutían la existencia de la Inquisición; pero manifestaban serias reservas contra la actuación personal de quien, por razones de cargo, era responsable de un comportamiento menos aceptable[66].

[64] Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica de España*, 4 vols., Imp. Pablo Riera, Barcelona, 1855, vol. III, cap. IV- VIII, p. 72- 215. Luis Gil, *op. cit.*, p. 478 y ss.

[65] J. Lortz, *op. cit.*, vol. 11, p. 237.

[66] J. Ignacio Tellechea Idígoras, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1968, v. I, p. 42. Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI*, Ed. Península, Barcelona 1979.

El prestigio de la Inquisición se deterioró fundamentalmente por su desmedida crueldad y por las injusticias en que incurrió, no sólo por intereses y pasiones personales de sus dirigentes, sino por la propia dinámica de su descomunal poder institucional: el celo de sí misma, a veces, prevalecía sobre el celo de su misión incurriendo en clamorosas injusticias. "Todos daban por descartado que los dogmatizantes de la herejía tenían que morir". El propio fray Diego defendió en su *De vera religione* la tesis común "*haereticos comburi ese*".

Desde luego la Inquisición no fue bien vista entre los hombres activos y creadores de la cultura, que, junto con las castas marginadas de árabes y judíos, fueron quienes más sufrieron su azote, y no sólo en sus obras sino también en sus carnes. Con todo, esta vituperada institución no era sino un hijo natural del trentismo genuinamente español, que, especialmente favorecida por la agitación y confusión del postconcilio, era requerida y simultáneamente catalizaba la pureza de la reforma católica.

La libertad intelectual sufrió con ello un golpe mortal en España, donde la Inquisición estableció desde 1550 un clima de "manifiesta represión literaria"[67], recrudecido de manera considerable en el postconcilio. Se suceden una serie de *Índices* los años l551, 1554, 1555, 1558, 1559, 1564, 1571, en los que no solo se prohíbe todo libro de los reformadores protestantes y sus seguidores, sino que los libros previos a la ruptura de las dos reformas, las obras de Erasmo y sus seguidores, así como la abundante literatura de espiritualidad potenciada por Cisneros en la primera mitad del siglo, sufren un verdadero descalabro. El 2 de enero de 1558 hay crematorios de libros en Valladolid, y el 24 de septiembre del mismo año en Sevilla. Se disemina la sospecha y se graban las conciencias con la exigencia de denunciar todo aquello que, según el propio juicio, rebase los límites de la ortodoxia.

El biblismo empieza a ser mirado con recelo por la Inquisición desde los primeros años del postconcilio, y fue abiertamente perseguido a partir de 1570, probablemente como consecuencia de las discusiones y envidias suscitadas por la Biblia Regia de Arias Montano. Este movimiento de escrituristas, que debe bastante al erasmismo, era una de las expresiones más genuinas de humanismo en las universidades de Alcalá primero y, en los años sesenta, también de Salamanca. Arias Montano dio gran aliento a este movimiento, junto con la orden agustina, siempre favorable a los métodos humanistas en los estudios de las Sagradas Escrituras. Los agustinos, más inclinados hacia el humanismo, a

[67] R. García Villoslada, *op. cit*, p. 188.

partir del 1565 toman la bandera de los estudios en oposición al férreo escolasticismo de dominicos y jesuitas[68], más partidarios de la Teología especulativa.

En 1569 da comienzo el episodio contra los hebraístas, pues en Salamanca, a los corifeos de la tradición, León de Castro y Francisco Sancho, les parecían muy peligrosos los criterios escriturísticos de un fray Luis de León, de un Martín de Grajal, o de un Martínez de Cantalapiedra. Además, estaban descontentos por los trabajos de la Biblia Regia que iban adelante con la dirección y participación de sus contrarios los biblistas; peor aún, con la intervención de humanistas extranjeros de dudosa ortodoxia, y con ellos al margen. Les horrorizaban ciertas habladurías de que en la edición de Plantino no se respetaba la *Vulgata*.

El 4 de noviembre de 1572, siendo predicador y morador en el monasterio de los agustinos de Toledo, se presentó sin ser llamado Zúñiga ante el inquisidor Juan de Llano de Valdés, para descargar su conciencia de algunas dudas sobre la ortodoxia y el recto proceder intelectual de sus hermanos de orden, fray Luis de León, fray Alonso Gudiel, fray Antonio de Sosa y fray Pedro de Uceda. El 23 de diciembre del mismo año volvió a acudir para descargar algunas dudas a propósito del comentario al *Cantar de los cantares* del gran poeta agustino. Se trata de un episodio aislado, pero trascendental y, sin duda, sonado entre los estudiosos del agustino, porque su denuncia implicó a hermanos de hábito y, en realidad, porque buena parte de los datos conocidos de la vida de fray Diego proceden de los procesos de fray Luis y de Gudiel. Hay que poner en su sitio la denuncia voluntaria de fray Diego; él mismo fue denunciado por cargos semejantes el 26 de diciembre del mismo año, resolviéndose a su favor ya en 1573.

La prisión de Gudiel y de Fray Luis, a través de los cuales Zúñiga estaba probablemente al tanto de las discusiones escriturísticas del momento, y con los que había intercambiado, incluso discutido abiertamente, lugares conflictivos, debió suscitar, en el ánimo melancólico y rigorista del agustino, una mezcla de celo por la fe, de viejos y nuevos rencores, de temor a ser implicado por terceros, de sospechas viejas y nuevas, que sólo en la confesión y denuncia podían encontrar tranquilidad. Las tensiones religiosas del momento, y la presión inquisitorial sobre personas que tuvieron un contacto personal con fray Diego en temas por los que eran procesados, hicieron sentirse al agustino directamente implicado en el asunto y acudir a denunciar. La insaciable sanguijuela inquisitorial se encargó de sacarle todo lo sospechoso que albergaba en su rigorista y melancólica

[68] E. Asensio*, "*El ramismo y la crítica textual en el círculo de Luis de León: carteo del Brocense y Juan de Grial", en VV. AA., *Fray Luis de León: [Actas de la I Academia Literaria Renacentista, Salamanca 10-12 de diciembre de 1979, coord. por Víctor García de la Concha]*, 1991, pp. 47-76. Crístóbal Cuevas, *Fray Luis de León y la escuela poética salmantina,* Taurus, Madrid, 1982, pp. 12 y 24

conciencia. Si influyó en su ánimo el fracasado intento romano y su cambio de miras a conseguir el apoyo deseado en España no podemos asegurarlo, pero no es descartable.

El cuatro de noviembre de 1572, por la mañana, Zúñiga comparece ante el tribunal de la Inquisición de Toledo con el propósito de denunciar a Gudiel y de declarar, si es necesario, algunos asuntos irregulares que conoce de fray Luis de León. Si efectivamente acudió a denunciar sin ser llamado, o si la realidad fue otra, no tiene demasiada importancia, porque se hallaba directamente implicado en el caso Gudiel, con el que había discutido violentamente algunos pasos de los profetas, y al que había reprendido personalmente por hebraizar. Zúñiga estaba obligado a denunciar a Gudiel, y se trata ante todo de una obligación ante su propia conciencia.

Fray Diego, que lejos de ser un retrógrado en sus puntos de vista escriturísticos, critica la posición de los tradicionalistas exagerados, no acepta en modo alguno la frivolidad intelectual de los que sacrifican tesis católicas por prurito de moda y brillantez. En su posición asume y busca una vía intermedia entre los biblistas y los teologizantes. Debían potenciarse las investigaciones filológico-históricas en las fuentes y lenguas originales de la Biblia, también la hebrea, pero sin sostener conclusiones e hipótesis de trabajo en desacuerdo con la doctrina oficial de la Iglesia. Zúñiga, que teóricamente se muestra favorable a la corriente biblista, sin embargo, no transige con ninguna hipótesis histórica a propósito del texto sagrado contraria a la interpretación católica, la rechaza violentamente.

No acusa a Gudiel por no atenerse siempre al sentido anagógico o metafórico de las Sagradas Escrituras o a las opiniones de los hebreos comúnmente aceptadas, sino porque su empeño de pasar toda la Biblia en "corriente de letra", la búsqueda en todos los pasos y a toda costa de un sentido histórico literal, le lleva a afirmaciones contrarias a la doctrina católica y propias de hebreos. Gudiel, sin atender al freno que representa la doctrina establecida, intenta dar a todos los pasajes de la Biblia un sentido histórico y literal, lo que le lleva a tesis hebraizantes[69] condenadas y perseguidas por la Inquisición.

El agustino, que tenía muy claro como criterio el Magisterio de la Iglesia, que ha discutido abiertamente el tema con Gudiel en Toledo, y le ha hecho ver las hipótesis condenables en que incurre, piensa que su compañero de hábito consiente pertinazmente en

[69] M. de la Pinta Llorente, *Causa criminal contra el biblista Gudiel*, CSIC, Madrid 1942, pp. 111, 121. El autor no solo presenta las declaraciones de Zúñiga y otros implicados en la relación Zúñiga-Gudiel, sino que publica traducido el valioso texto, de *In lob Commentaria,* c. XX, v. 171, en que fray Diego expone en su estilo sereno y netamente razonador su propia posición en la polémica entre biblistas y escolásticos, como siempre, buscando el término medio, la *aurea mediocritas* de los humanistas.

hebraizar y se siente obligado a denunciarle[70]. No debió de ser fácil la comunicación entre el catedrático de Sagradas Escrituras en la Universidad de Osuna, Gudiel, y el predicador Zúñiga.

Acabada su denuncia de Gudiel comienza su acusación contra fray Luis de León. Casi con toda seguridad el agustino había preguntado previamente al inquisidor si debía declarar sus viejas y ya lejanas sospechas sobre fray Luis, a lo que aquel respondió positivamente: el Tribunal era un paciente e incansable almacenador de datos. En la mañana del 4 de noviembre de 1572 denuncia a fray Luís por sostener la tesis "*interpres vulgatus aliquando non attingit mentem spiritus sancti",* y por la tenencia y lectura del sospechoso libro que le había dado Arias Montano. En la tarde del mismo día denuncia la exposición *del Cantar de los cantares* del gran poeta, inspirada en la traducción y comentario de Montano, porque lo aplicaba a los amores carnales entre Salomón y la hija del Faraón.

Si la declaración contra Gudiel es nítida, surgida de un violento repudio a su posición escriturística, la denuncia contra fray Luis resulta mucho más cautelosa, tortuosa, y, en momentos, envenenada. Se reflejan lazos de admiración y rechazo, de simpatía y rencor, de temor y desprecio, ordenando, en su rigorista y suspicaz conciencia, las sospechas solidificadas por la frialdad de la distancia en el tiempo. Zúñiga, además, parece vivamente consciente de que hace su acusación a despecho de fray Luis, al que respeta y teme, y su declaración es muy cautelosa y con un enfoque muy comprometedor. Con demasiados datos insiste Zúñiga en que se ha visto empujado a confesar por su conciencia y a instancias de hombres sabios y virtuosos, y que, si no denunció antes, fue por consejo de sus superiores. En ella aparece un fray Luis que juega abiertamente con la ortodoxia y que, temeroso, intentó evitar su declaración por todos los medios y satisfacciones.

El mismo cuatro de noviembre, por la tarde, dispuesto a liberar su conciencia de todas las acusaciones que le cargaban contra la ortodoxia de otros religiosos, denuncia en asuntos de menos importancia y con mucha benignidad, a fray Antonio de Sosa y fray Pedro de Uzeda, e implica como testigos al maestro de la Veracruz, a fray Antonio de Salazar y a fray Gaspar de Aragón.

Se comprenden mejor las denuncias de fray Diego, si pensamos en la gran presión y violencia sobre sus personas, que podía ejercer la ortodoxia católica de la época, con el

[70] Luis Gil, *op. cit.,* p. 268. Este autor, que no atiende al importante papel en la época de la fidelidad a la ortodoxia, presente incluso en el criterio escriturístico, y verdadero freno contra toda hipótesis escriturística contraria a la ortodoxia católica, no acierta a pensar que la claridad para interpretar las Escrituras del criterio en abstracto –es necesario el método filológico-histórico– sigue presentando dificultades de aplicación práctica, especialmente en los temas que rebasan la experiencia. Su interpretación, por esto, de la posición escriturística y vital de Zúñiga es poco afortunada.

temible instrumento inquisitorial, cuando sabe que fray Luis y Gudiel están procesados y que en cualquier momento puede ser implicado como testigo en el asunto. ¿Cómo explicar a la inquisición su silencio? De hecho, se esfuerza en explicar por qué ha tardado tanto en presentar su declaración. Así mismo, conviene tener presente la conciencia recta y melancólica del agustino y su relación con los denunciados. Su testimonio afecta a sus hermanos, porque convive con ellos y no con otros. ¿Cabe argumentar que Zúñiga acude a la Inquisición por rencor y para realizar su ambición de dedicarse a los estudios y a la composición y publicación de libros en una coyuntura española favorable, contra sus superiores y para librarse de hermanos de hábito que habían supuesto o podían suponer un obstáculo? No lo sé. Sin embargo, la recta intención de fray Diego, sólo puesta en entredicho por sus tortuosas relaciones con fray Luis, parece quedar robustecida por la dinámica misma de la declaración: va a la Inquisición para denunciar a Gudiel, con el que ha discutido recientemente y al que considera sin duda hebraizante; abre su conciencia al inquisidor, quien le insta a decir todo aquello que, a su juicio, ha rebasado los límites de la ortodoxia; de un golpe, con algo de cálculo y manifiesta hostilidad –sabía que pasaba a la nómina de sus enemigos–, fray Diego vacía su conciencia, probablemente melancólica, pero también llena de celo por la fe católica.

Los agustinos tenían encomendada la cátedra de Sagradas Escrituras de la Universidad de Osuna. Al quedar preso Gudiel en las cárceles inquisitoriales de Valladolid, los superiores parecen haber pensado en fray Diego para sustituirle en la cátedra de Sagrada Escritura de la Universidad de Osuna, empeñada en que sus lectores fueran bachilleres o maestros. Tal vez, por esto, el superior y los definidores de la provincia de Castilla pidieron al General Perugino al llegar a España, el 20 de enero de 1573, que nombrara a fray Diego maestro en sagrada teología. Pese a sus promesas recientes, el General accedió de buen grado a la promoción e hizo efectivo el nombramiento de maestro el 4 de marzo de 1573. Con ello, no sólo se le reconocían las cualidades y la preparación científica requerida, sino también su carencia de medios económicos, pues quedaba así eximido de los cuantiosos gastos que suponían los grados en las universidades públicas.

A la muerte de Gudiel en las cárceles de la Inquisición en Valladolid, el 15 de abril de 1573, fray Diego de Zúñiga fue nombrado catedrático de Sagradas Escrituras de la Universidad de Osuna. Ese mismo año, probablemente a partir del mes de octubre, empezó a impartir sus lecciones de Escritura en dicha universidad. El 17 del mismo mes fue nombrado visitador de la Provincia de Andalucía por el prior de la orden.

En realidad, la universidad ursaonense, fundada en 1548 por Juan Téllez Girón, que no sólo la había dotado de medios económicos suficientes[71], sino que había obtenido para ella de Paulo III las mismas gracias, exenciones y privilegios que disfrutaban las universidades de Bolonia, Salamanca o Alcalá, era una universidad de segundo rango, que nunca alcanzó momentos de esplendor y ya en el mismo siglo XVII comenzó su inexorable decadencia[72]. Estas universidades menores, y de modo especial la de Osuna, gozaban de poca estimación en la época, y sus títulos se valoraban poco, incluso eran blanco de burlas. Marín intenta defender la altura de la universidad de Osuna pasando revista a su lista de docentes y obras, y atribuyendo su mala fama al hecho de ser de nueva factura y al alumnado, que era becario en su mayor parte.

Fray Diego parece haber gozado de buena reputación entre los directores y profesores de la Ursaonense, desde luego, se admiraron sus comentarios a las Sagradas Escrituras, como lo muestra el juicio de Alfonso Ayllón, gramático y retórico de lengua latina en la misma universidad. El propio Marín da noticia de que el agustino probó en esta universidad, por febrero de 1575, haber oído y leído más de cuatro cursos de teología; en ella, así mismo, se licenció en abril y se doctoró en junio del mismo año. Desgraciadamente se ha perdido buena parte de la documentación perteneciente a esta universidad.

Fray Diego en esta época aumenta progresivamente su prestigio dentro de la orden, al grado de maestro en Sagrada Teología, se añaden los cargos de Visitador y el de Definidor provincial. Como Definidor, elegido en Dueñas por mayo de 1576, asistirá a las juntas de Madrigal en 1576, de Valladolid en 1577, y de Villanubla en 1578. Parece probable que Zúñiga desempeñara la cátedra ursaonense hasta 1579, siendo sustituido en ella por el agustino Luis de Montoya; si bien algunos retrasan esta fecha hasta el año 1582. Parece claro, eso sí, que el agustino ha abandonado su sueño romano y pone la realización de su proyecto intelectual en España.

---

[71] F. Rodríguez Marín, *Cervantes y la Universidad de Osuna*, Extracto del homenaje a Menéndez Pelayo en el vigésimo año de su profesorado, Madrid, 1899, p. 5.

[72] V. Beltrán de Heredia, "La facultad de Teología de la Universidad de Osuna", *Ciencia Tomista* (1934), p. 145 ss. Insiste en la medianía, pese a la importante dotación inicial de esta universidad ursaonense que ya en el siglo XVII estaba en franca decadencia. Desgraciadamente el descuido y el pillaje han dispersado y perdido el material, de manera que solamente hay un escuálido material para reconstruir su historia. A propósito del especial menosprecio con que era mirada esta universidad, nos dice Marín, op. cit. p. 12: "Los escritores, principalmente los que habían cursado en universidades reales, fomentaron, burlando, el menosprecio con que se miraba a las menores, y todas estas, cual más, cual menos, fueron objeto de mofa; pero ninguna tanto como la ursaonense, pues con ella extremó sus rigores el inmortal Cervantes en su Ingenioso Hidalgo haciendo graduado por Osuna a aquel loco de Sevilla que imaginaba ser Neptuno."

En realidad, el trabajo intelectual de fray Diego en estos años sigue polarizado por su proyecto de renovación de los estudios, lo único que ha variado es el protector elegido para apadrinar su obra, que ahora será el monarca español Felipe II. Pasamos del intento romano a su intento español. Zúñiga parece haber tenido en cuenta la sugerencia del verdugo de sus ilusiones romanas, Sirleto: ¿Por qué no escribir y publicar en España? Por lo demás, Felipe II, que atendía directamente o a través de allegados y del Santo Oficio la difusión bibliográfica, daba muestras de gran interés y munificencia por los estudios bíblicos.

Diego de Zúñiga vuelve sus ojos a Felipe II, quien, como aquel hace notar en carta a Clemente VIII, había atendido con generosidad sin precedentes los estudios escriturísticos en su Biblia Regia. En efecto, el monarca español había enviado a Arias Montano a Amberes, en 1568, para dirigir la edición de la Nueva Políglota, que sería impresa entre 1569 y 1572 por Cristóbal Plantino en ocho volúmenes. El rey de España apoyaba decididamente los estudios católicos. Las intenciones intelectuales y las publicaciones escriturarias de este periodo de la vida de Zúñiga, que coincide con su docencia en Osuna y abarca de 1573 a 1580, aproximadamente, vienen polarizadas por el intento de que el monarca apadrine y apoye económicamente su proyecto de reforma de los saberes:

> *Cuiusmodi ego commentarios regi nostro catolico confecturum pollicebar, si meum laborem et studium sibi placere significaret: cum viderem liberalitate et magnificentia eius Hebraice, Graece atque Latine Biblia Sacra esse excussa.*[73]

No resulta extraño ni desconsiderado, que Zúñiga pretendiese el mecenazgo directo del rey, sin atender al de otras jerarquías intermedias pudientes, pues tanto la nobleza como el alto clero españoles desatendían el apoyo a los humanistas y literatos y, cuando los tomaban a su servicio, les sometían a una vida miserable y sin lugar para el estudio. De la nobleza y jerarquía españolas no podía esperar Zúñiga un mecenazgo satisfactorio para desempeñar su programa.

Hay que resaltar, por su importancia en orden a la cuestión copernicana en fray Diego, que tanto su actividad docente en Osuna, como sus pretensiones de obtener el mecenazgo de Felipe II, parecen indicar que la exégesis bíblica es el centro de su actividad intelectual. Fruto de estos estudios serán sus comentarios a *Zacarías* y a *Job*, así como la edición de sus tres libros contra las herejías, *De vera religiones libri tres*. La publicación de estas obras pone aún más de manifiesto que su actividad intelectual está polarizada por la interpretación y la docencia de las Sagradas Escrituras. Y no tenemos constancia de que Zúñiga prestara una atención especial a los estudios astronómicos, ni tenemos constancia

[73] Diego de Zúñiga, *Philosophiae prima pars*…, Dedicatoria al pontífice Clemente VIII, Toledo, 1597.

de su dominio de estas materias, cuando se retiró definitivamente a Toledo, probablemente en 1579.

Por otra parte, la discusión del lugar y estado de la tierra, que Zúñiga introduce en su famoso comentario del capítulo nueve del libro de Job, en el paso "*qui conmovet terram de loco suo et columnae eius concutiuntur"*, no es un signo inequívoco de un especial interés y dedicación a las cuestiones astronómicas, pues, por ejemplo, el influyente maestro Cipriano de Huerga introduce esa discusión al comentar ese paso en su propio comentario a Job. Si bien, ni los pitagóricos ni Copérnico aparecen entre las autoridades traídas por Huerga, quien además se inclina por una interpretación metafórica en el sentido de que "Dios actúa a través de los fenómenos naturales y muestra en ellos su potencia y sabiduría infinitas". Zúñiga, que hace suya esa interpretación metafórica del maestro alcalaíno, considera que la letra del texto habla del movimiento de la tierra. Lo que sí demuestra es interés por el copernicanismo, a cuya tesis general se adhiere en ese comentario. No conocemos tampoco la fecha exacta en que fray Diego adquirió su ejemplar del *De revolutionibus*… de Copérnico, pero parece haber sido antes del año 1584.[74]

Zúñiga debió de hacer un ofrecimiento personal a Felipe II, semejante a los realizados en su primer intento romano con Pío V y Gregorio XIII, pero frustrado esta vez por consejo de Arias Montano, humanista y escriturista, que entonces gozaba de la confianza y simpatía del monarca. Montano era amigo de fray Luis de León y debía de estar al tanto de la denuncia del agustino al tribunal inquisitorial. Nadie escapaba a la censura inquisitorial y el propio Montano tuvo que dar cuenta ante ese tribunal por el libro que, según la confesión del agustino, había entregado a fray Luis. Zúñiga pudo haber coincidido con este humanista cristiano en el Trilingüe Complutense, cuando él era estudiante de Teología en Alcalá, el curso de 1556-1557.

Por consejo de un Arias Montano enfrentado con toda probabilidad a fray Diego, Felipe II no acepta ser padrino y dar nombre a la obra de Zúñiga, aunque indirectamente le hace un donativo de 300 ducados. En efecto, el 15 de junio de 1577 Mateo Vázquez, secretario de Felipe II, escribió al monarca desde El Escorial lo siguiente:

> Fr. Diego de Çuñiga el agustino spera resolución. Va aquí la carta del presidente, y también lo que diçe Arias Montano, el qual me ha dicho de palabra que hazer fray Diego la obra por orden y con nombre de Vuestra Magestad no conviene, pero que por vía indirecta se le podrían dar 300 ducados por una vez, como sería por Santoyo

[74] Víctor Navarro Brotons, "La recepción de la obra de Copérnico en la España del siglo XVI: el caso de Diego de Zúñiga", *La Ciudad de Dios* (1999), n.º 1, p. 101.

> o por don Luis Manrique, y dezirle para lo de adelante que Vuestra Magestad miraría sus buenos estudios y no más.[75]

El Rey contestó al secretario Vázquez:

> No creo que tendrá aquí Santoyo recado, y lo mejor será remitirle a don Luis, y avisarle que le de luego estos trescientos ducados que parece, y a Garnica que los haga dar luego a don Luis.[76]

La intención de Felipe II era negar su patronazgo a fray Diego, sin por ello alterar su política de franco apoyo a las letras en favor de la fe católica, de ahí su donativo de 300 ducados. Sin embargo, el agustino malinterpretó la ayuda de Felipe II y alimentó con ella su esperanza de nuevos apoyos para llevar adelante su proyecto de composición y publicación de comentarios de las Sagradas Escrituras y de su enciclopedia de las ciencias y las artes filosóficas. Esto parece desprenderse de la dedicatoria a Felipe II en su *Comentario a Job*, que tenía ya compuesto en 1579[77], como resultado probablemente de su docencia en Osuna. Pues en dicha dedicatoria, y tras hacer referencia inequívoca, a que la donación recibida del monarca le ha estimulado a la composición de estos difíciles comentarios a Job, concluye esperando nuevos beneficios: "*Quos laborem, et studium nostrum probaturos spero, tibique gratiam habituros quod benefitio tuo non nihil ex eis fructus perceperint."*[78]

En este comentario se muestra conciliador entre hebraístas y grecistas, y, además de la Biblia Complutense, utiliza en numerosas ocasiones y, desde luego, la Biblia Regia con muestras explícitas de beneplácito. Zúñiga, que había recibido un ejemplar de la Biblia Regia el año 1576 en Osuna, hará la censura del tomo V de esta obra el año de 1579, siendo residente en Toledo, de lo que dio noticia la Inquisición de esta ciudad a la de Madrid en abril de ese mismo año. En 1582, y por consejo favorable de Mariana, la Inquisición dio el visto bueno a la Biblia Regia. En general, el agustino se muestra conciliador entre biblistas y teólogos al recriminar a los ignorantes del hebreo que consideran hebraizante cualquier alusión a las obras y tesis de los rabinos y a la lengua e historia hebrea. Zúñiga está de acuerdo con la posición de Arias Montano al valorar positivamente en la actividad exegética el uso de la lengua, la historia y la cultura hebrea, así como de sus doctos, siempre que no se vaya contra la doctrina oficial de la Iglesia

---

[75] I. Arámburu, *op. cit.*, p. 77.

[76] *Ibidem*.

[77] I. Arámburu, *op. cit.*, p. 78. "El 14 de mayo de 1579 obtiene en Toledo la censura favorable a su exposición de *Job*"

[78] Diego de Zúñiga, *In Job commentaria,* Toledo 1584, Dedicatoria a Felipe II.

Las dedicatorias a Felipe II de sus comentarios a *Job* y a *Zacarías*, frutos de su docencia en Osuna, y del *De vera religione*, por su sobriedad, por el fondo y la forma de sus argumentaciones, están cortados a la medida del monarca del Escorial, y nos revelan de nuevo al magistral retórico que pretende justificar sus peticiones con los argumentos aceptables por aquel de quien pretende beneficios. Desde su intento romano tiene presente la necesidad de presentar sus escritos para obtener beneficios, de ahí las obras dedicadas al rey. En ellas descubrimos otra vez al escritor seguro de su talento intelectual, que enfrenta siempre los textos sagrados de interpretación "más difícil", y que se muestra satisfecho de la perfección y elegancia de su obra.

La faceta apologética de fray Diego se pone de manifiesto en su obra *De vera religione…*, en la que polemiza con las reformas protestantes de la primera mitad del siglo XVI, prestando una atención especial a Calvino. El agustino pretende ofrecer una obra perfecta y elegante, es decir conforme al orden racional, breve, acabada, y en el latín de los humanistas. Heredero de obras como el *De locis theologicis*, de Melchor Cano, Zúñiga tiene clara conciencia de que no se puede polemizar con quienes no se comparte algunos principios, y empieza su obra definiendo los principios y la metodología, que seguirá en su refutación de los reformadores protestantes. No se enfrenta a ateos, apóstatas, idólatras, y otros que niegan todos los principios de la fe cristiana.

En las primeras páginas del primer libro *De vera religione…* se exponen los principios y los métodos de argumentación y prueba supuestamente compartidos con los nuevos herejes, y que no son otros sino las Sagradas Escrituras, los Concilios y tradiciones justificadas desde principios aceptables a todos, los principios racionales de las ciencias y artes filosóficas, los puntos de consenso entre los Santos Padres. Intentará mostrar que las pretendidas nuevas doctrinas tienen antecedentes en los antiguos, y utilizará las autoridades de los contrarios para justificar las propias posiciones.

La estructura misma de la obra pretende seguir el orden racional, que va de las cuestiones más fáciles y de mayor consenso, a aquellas más conflictivas y de mayor disenso. Se parte de la fe como fundamento de la vida cristiana, tesis en la que están de acuerdo las dos reformas, y que ocupa el primer libro. En el segundo libro, se aborda un punto central de disenso doctrinal grave, la necesidad de las obras y la insuficiencia de la fe para la salvación. Se completa la obra con un tercer libro dedicado a puntos enormemente polémicos, como la autoridad eclesial romana y la institución eclesial, la necesidad de la gracia sacramental para la salvación.

La faceta exegética de Zúñiga, que había teorizado su posición en *De optimo genere…*, se pone de manifiesto en sus comentarios a *Zacarías* y a *Job*. En aquel opúsculo ya había puesto de manifiesto su posición intermedia entre biblistas y teólogos, que

aprecia el método filológico histórico, pero dando el primado al Magisterio de la Iglesia, y aquilatando el valor dado por Trento a la Vulgata:

> *Ille igitur verus, legitimus atque perfectus Sacrarum Litterarum interpretes mihi videtur, qui haebraice atque graece optime sciat; linguam caldaicam non ignoret; qui sibi Vulgatam editionem ad explicandum proponet quod caeteris latinis valde auctoritate praestet, tum Concilii Tridentini decreto, tum Ecclesiae totius consensu, quae hac in praecibus et in faciendis rebus divinis, mysterisque celebrandis semper utitur; totque saeculis usa est. Cuius literalem germanamque sententiam ita in primis persequetur, ut si quid novi caldaici, graecique hebraicique fontes afferant, notet et exponat (...) Deinde sententiam allegoricam graviter et apte, ut dixi explicabit. Quibus rebus non dubito quin perfectissima fiat Sacrarum Literarum expositio. Ex quo intelligitur ad tantum munus explendum non esse satis linguarum et Theologiae notitiam, sed multas alias scientias esse necessarias minimum Dialecticam, Rhetoricam, Metaphysicam et Ethicam, et nonnihil Cosmographiae.*[79]

La pretensión de una exégesis que utilice las versiones latina, hebrea y griega, y las haga compatibles, para buscar ante todo el sentido literal, sin menospreciar el sentido alegórico, cuando lo pide el texto, constituye una aspiración singular. Los biblistas más puros, cual es el caso de un Cipriano de Huerga, partidarios decididos de acudir al original, utilizan sólo el texto hebreo y la traducción latina de San Jerónimo, la Vulgata impuesta por Trento, en su exégesis del Antiguo Testamento; pero renuncian a la versión griega de los setenta, por las variantes que plantea con relación a la versión hebrea y a la versión latina. Los biblistas parece que aceptaron el texto griego sólo como texto original, como es el caso en el evangelio de San Juan, o cuando se trata de un texto aceptado por la tradición y sin paralelo en el original hebreo. En los prolegómenos a su comentario del libro de Job, donde las discrepancias del original hebreo y la versión de los setenta son abundantes y difíciles, discute y defiende la validez de la versión griega, porque es creencia tradicional en la Iglesia que dicha versión también *"ab Spiritu Sancto fuisse tradita"*. Ambas versiones provienen del mismo espíritu y requieren una exégesis conciliadora.

Zúñiga proyecta un programa exegético con una pretensión conciliadora, que los principales biblistas juzgaron inviable. Un programa, por tanto, que, además de perseguir la verdad del texto *"literaliter et historic""*, y optar por el criterio intrínseco, que escoge siempre la sentencia que *"magis toti sacrosanctae sripturae consentí""*, sin renunciar a los conocimientos sagrados y profanos pertinentes, adquiere una dimensión personal y utópica al aspirar al *"consensum versionum"*.

Si bien se observan diferencias entre sus comentarios a *Zacarías* y a *Job*, en ambas obras se busca la verdad literal del texto, que será aquella *"quae magis cum historia atque*

[79] *De optimo genere…,* edición de Arámburu, *op. cit.*, p. 97-8 (371-2).

contextu cohaereat"[80], y en ambas se observa ese ambicioso plan conciliador en un continuo despliegue de las versiones hebrea, griega y latina. Observo una mayor timidez en su comentario a *Zacarías,* tal vez motivada por ser la primera y por los tiempos, en que fue sometida a censura y publicada. En su airoso y valiente *Job* se refleja la seguridad para la exégesis de la década de los ochenta, cuando se ha afirmado un criterio de síntesis entre biblismo y teología, que toma como primordial el magisterio eclesiástico y acepta el despliegue del instrumental exegético propio del biblismo, siempre y cuando adecue sus hipótesis y su interpretación con la verdad romana. Con este criterio claro y explícito al menos desde 1568, Zúñiga sale en defensa del uso de la lengua y la cultura hebrea en la exégesis católica y descalifica a los imperitos que confunden al hebraísta con el hebraizante. El hebraísta hebraíza sólo cuando acepta y difunde doctrinas, bien traídas personalmente del estudio del hebreo, bien tomadas de los rabinos, que se aparten de la doctrina verdadera según el magisterio romano, única autoridad incuestionable en materia de fe y de costumbres. Ni que decir tiene, que Zúñiga considera falsa la cábala y rechaza su autoridad y sus tesis.

Los contenidos que aborda y desarrolla esta exégesis son los propios de una sabiduría católica, que tematiza de manera científica la teología especulativa: Dios, el hombre, sea de la condición que sea, y de las relaciones de Dios con el hombre, su historia y su cultura, tal y como se desprenden de la letra de las Sagradas Escrituras. Los conocimientos históricos y naturales, tanto sagrados como profanos, que se introducen, pretenden clarificar el mensaje de la Escritura, que da a conocer a Dios, al hombre de Dios, al impío, y a las relaciones y expectativas de estos con aquel.

Zúñiga trae en sus obras abundantes fuentes y autoridades destacadas. En su cauteloso comentario a Zacarías evita cuestiones espinosas, que puedan dar lugar a confusiones, y cuida mucho la irreprochable ortodoxia de sus fuentes. Abunda San Jerónimo y hay una atención esmerada a la Vulgata. Se traen otros padres como Agustín, Gregorio, Ambrosio, Crisóstomo. Con frecuencia acude a Alejandro de Lira y alguna vez cita a Tomás de Aquino. Con cierta frecuencia atribuye al genérico "teólogos" posiciones de la teología especulativa. En muy contados lugares, trae autoridad de hebreos y utiliza escasas fuentes paganas. Con frecuencia corrige a Francisco Vatablo y en alguna ocasión a Sanctes Pagnino. En su airoso comentario a *Job,* que se permite en los prolegómenos defender a los hebraístas y su "*versionum consensio*", por ningún lado aparecen ni Alejandro de Lira ni Tomás de Aquino, se cita mucho menos a San Jerónimo, la revisión de fuentes hebreas y griegas es continua, aumenta la referencia a rabinos y, sobre todo, a literatos y científicos paganos. Hay un verdadero aluvión de erudición pagana (Homero, Eurípides, Platón,

[80] Diego de Zúñiga, *In Zacchariam…,* Salamanca 1577, c. 1, p. 6.

Teofrasto, Hipócrates, Galeno, estoicos, Arquímedes, Josefo, Catón el Mayor, Cicerón, Plinio…). Utiliza con frecuencia la edición bíblica de Roberto Estefano y, como ya dije, la Biblia Regia y la Biblia Complutense. Acude menos y corrigiendo a Pagnino y, en pocas ocasiones, a Vatablo. Zúñiga parece al día en su uso de fuentes y autoridades exegéticas, claro está, sin acudir a comentaristas protestantes; si bien puede ser cuestionable el uso que hace de las mismas.

5. La muerte interrumpe el segundo intento romano ante Clemente VIII

Aunque no podemos precisar si fue en 1579, en 1580 o en 1582, con motivo de la nueva división de las provincias de Castilla y Andalucía, cuando fray Diego deja Osuna, si sabemos que por esas *fechas* "se retiró á Toledo con el fin de dedicarse, en el silencio y la soledad al estudio y la composición de libros"[81], convento en el que fijó residencia, casi con toda seguridad, de manera definitiva.

Zúñiga ha conseguido las condiciones de retiro y soledad para dedicarse a componer las obras que forman parte de su proyecto intelectual y que, desconocedor del definitivo fracaso de su gestión en la corte española, confía poder publicar con el apoyo real. Ya es una de las primeras figuras de la orden en la Provincia de Castilla, ha gozado y sigue gozando del aprecio del general, que corresponde de esta manera a su constante tendencia prorromana. Primero el General Petrocchini y luego el General Fivizziano reconocen y apoyan la tarea intelectual a la que Zúñiga dice aplicarse. Petrocchini, en 1588, no sólo renueva los privilegios que le habían concedido sus antecesores, como el de haber dispuesto del dinero, que ganaba con su docencia, para financiar la publicación de sus obras, sino que le dispensa de las obligaciones del coro, privilegio exclusivo de los agustinos docentes, en premio por las publicaciones realizadas y para dedicarse de lleno a las que proyecta realizar:

> Al maestro fray Diego de Zúñiga le confirmamos todos los privilegios y gracias que le han concedido nuestros predecesores, y le dispensamos de las cargas del Coro, por haber trabajado mucho y haber de trabajar más en adelante en la publicación de libros[82].

[81] I. Arámburu, *op. cit.*, p. 79.

[82] Año de 1588, 20 de diciembre, *Regestum* de Gregorii Petrochini, ab an.1588 ad an.1590, Dd. 46-1588. Toledo. Traducción de Conrado Muiños, *op. cit.*, p. 228.

El General Fivizziano, en 1593, confirma todos los privilegios y gracias que fray Diego ha recibido de sus antecesores, no sólo las escritas sino también las otorgadas oralmente.[83]

Una vez publicados sus *Comentarios al libro de Job* en Toledo el año de 1584, vuelve a buscar el apoyo real para continuar con la publicación de sus obras. De camino hacia Burgos, donde tenía que asistir al Capítulo General de abril de 1586, intentó entrevistarse con el secretario de Felipe II en Madrid, pero Mateo Vázquez no pudo recibirle, si hacemos caso del agustino, porque estaba muy solicitado. Por estos años Vázquez debió de atender bastantes gestiones de Zúñiga, que desconocemos. El 31 de marzo del mismo año, estando de paso hacia Burgos y en casa de su sobrina Catalina Zúñiga en Arévalo, fray Diego le escribe una carta patética, que carga su conciencia con la suerte de su proyecto, parado por falta de medios. Sin el apoyo económico del monarca no puede costear los gastos de impresión y carece de sentido dedicarse a escribir libros que no se van a publicar:

> Yo [he] hecho alto con mis estudios porque he llegado a punto de donde, por mi pobreza, no puedo pasar. Porque después que he sabido todas cuantas ciencias y facultades y lenguas, [que] los libros y todas las universidades enseñan, junto con leyes y cánones, con aquella curiosidad y perfección que la Sagrada Escritura, de la cual principalmente he dado muestras en mis libros, y en ellos se verá harto rastro de lo susodicho como muchos hombres doctos han conocido. No me quedaba que hacer sino escribir sobre todo esto, como lo hiciera, sino me atajara mi gran pobreza, y se viera una cosa, dándome Dios vida, que porque los envidiosos no la juzguen por increíble, no la he osado publicar hasta darla hecha, que diera forma y manera, cómo todas las ciencias se aprendieran con mayor perfección, y con más breve tiempo que agora mira todos. Y como para esto ninguna cosa me faltaba sino escribir e imprimir lo que se; y esto, por la razón susodicha, no puede ser; he parado y hecho alto, como digo en estos estudios.[84]

Vázquez pudo leer, así mismo en esa carta, que desde septiembre de 1585 el agustino se está dedicando a tañer y a pintar de manera autodidacta. Zúñiga se muestra orgulloso de sus progresos en pintura, que sorprenden a pintores consagrados, como el mismísimo Greco, a quien dice conocer; y ofrece enviar alguna de sus sorprendentes obras a Vázquez. El agustino, que trata con franca confianza a quien desea servir, al secretario de Felipe II, solicita de este una respuesta a su carta. Nada sabemos de la suerte de esta petición de fray Diego, pero, a juzgar por su obra conocida, en nada debió de modificar la decisión real de abandonar a su suerte el proyecto del agustino.

---

[83] I. Arámburu, *op. cit.*, p. 81. Conrado Muiños, *op. cit.*, p. 230; Arch. Gen., Dd. 49, F. 42.

[84] Edición de Modesto González Velasco en su artículo citado de *La Ciudad de Dios*, p. 56.

En este periodo, Zúñiga desempeñó importantes cargos en su orden y mantuvo una relación directa con Roma, cuyos pormenores desconocemos. En 1586 y precisamente en el Capítulo Provincial de Burgos, fue elegido Definidor de la provincia de Castilla. En el Capítulo General castellano de 1595 fue elegido Primer Definidor, probablemente como resultado de su gestión en favor del General romano en sus diferencias con la Provincia de Castilla y, en especial, con su Provincial. "En virtud de su nuevo cargo, Zúñiga debió de participar en la Congregación Intermedia del 16 de noviembre de 1596."[85]

De lo que leemos en la carta de 31 de marzo de 1586 a Mateo Vázquez, "he sabido todas cuantas ciencias y facultades y lenguas, [que] los libros y todas las universidades enseñan*",* parece desprenderse que había estudiado de manera autodidacta Astronomía, si bien no había compuesto todavía esa ciencia conforme a su plan enciclopédico. No hay ningún indicio, de que Zúñiga compusiera su Astronomía, desde luego no llegó a publicarla.

Lo más relevante de este periodo para nosotros es la publicación en Toledo, año de 1597, aunque sabemos que ya estaba compuesta en 1595, de su *Philosophiae prima pars…*, fuente principal del pensamiento filosófico conocido del agustino, y en la que ofrece cuatro de las quince ciencias y artes que pensaba desarrollar. Casi veinte años después de retirarse a Toledo para el estudio y la composición de libros, saca a la luz esta primicia de su programa de reforma de las disciplinas filosóficas. Y no es casualidad que empiece la publicación de su enciclopedia filosófica en 1597, pues precisamente en esa fecha cumple 60 años, edad en que había prometido iniciar su explicación de todas las ciencias filosóficas. La perfección y el rígor a la hora de cumplir sus programas es una de las manifestaciones del recto y escrupuloso carácter de Zúñiga. Este mismo carácter se manifestará en el orden estricto con que plantea las cuestiones, y en sus desarrollos racionales de las mismas, plenos, claros y rotundos, sin añadidos eruditos, sin repeticiones ni ausencias: sus desarrollos responden a la profundidad y el orden de lo planteado.

En esa obra, que es hoy en día un raro y valioso ejemplar bibliográfico, desarrolla el agustino de manera "perfecta y elegante" una de las primeras metafísicas sistemáticas conocidas, una lógica dialéctica de gusto humanista, una retórica filosófica, y una física sistemática, que reformula toda la enciclopedia natural de Aristóteles. La perfección parece referirse al modo breve y ordenado, claro y acabado que caracteriza su tratamiento de las cuestiones. La elegancia parece consistir en la trasparencia y calidad clásica de la lengua latina utilizada.

[85] I. Arámburu, *op. cit.*, p. 81.

En su *Philosophiae prima pars…,* y precisamente al discutir las cuestiones sobre el lugar y el movimiento de la tierra, va a rectificar su tesis copernicana. Zúñiga, cuando es perito en cuestiones astronómicas, afronta las implicaciones cosmológicas del copernicanismo, en una coyuntura cultural de crítica y rechazo generalizado del mismo desde la exégesis y la física oficiales. Acepta del *De revolutionibus orbium caelestium*, que el fuego no es un elemento y que el universo es inmenso; además, sostiene que no podemos conocer el lugar de la tierra en el universo, con lo cual deja sin operatividad la teoría de las dos esferas y descentra el geocentrismo. Zúñiga mantiene el dogma de la incorruptibilidad de los cielos y opina que la quietud es el estado más probable de la tierra.

Si las concesiones de los padres generales a fray Diego y su intervención en favor de la curia en 1595-1596, nos avisaban de que el agustino estaba mirando de nuevo hacia Roma, la dedicatoria de su *Philosphiae prima pars…* al piadoso, metódico y conciliador Clemente VIII hace pensar en un nuevo intento romano tras el fracaso de su gestión en la corte española. La publicación en Roma de la segunda edición de sus comentarios a *Job*, en 1591, que su editor Zanetti dedica al Papa Gregorio XIV, pone de manifiesto que el nombre de fray Diego sonaba de nuevo en Italia, y esta vez con publicaciones; si bien desconocemos la trama interna, intenciones y personas, que hay detrás de esta nueva impresión.

En esta reorientación romana tiene que ver, sin duda, el esfuerzo de los papas desde Sixto V por establecer una edición pontificia de la Biblia, que culminarán en 1592, gracias en parte a la eficaz actuación de los cardenales Toledo y Belarmino, con la publicación por Clemente VIII de la *Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V P. M. iussu recognita et edita*, la Vulgata clementina, también llamada sixtina en reconocimiento a la esencial aportación de aquel papa. Zúñiga, hijo del tiempo en su valoración de las Escrituras como fuente principal de la verdad, intenta conseguir el mecenazgo de quienes promueven de manera decidida los estudios bíblicos. Primero será el papado en el postconcilio, luego Felipe II, que apoya de manera decidida la edición de la Biblia Regia, ahora es Clemente VIII, que acaba de editar felizmente la edición de la Vulgata.

La dedicatoria a Clemente VIII reviste gran interés, no sólo porque Zúñiga expone de nuevo su programa de reforma general del saber, sino porque deja ver las importantes convicciones, que sostienen su proyecto. Además, ofrece datos sobre el estado de sus estudios y sobre sus trabajos realizados, y confirma lo dicho de su talento retórico y carácter.

Zúñiga se muestra plenamente convencido de que la reforma de los estudios que plantea es la definitiva, de que su labor escriturística, filosófico-teológica, y jurídica está en el camino regio de la reforma de los estudios, y de que su programa, en caso de

sorprenderle la muerte sin concluirlo, podrá ser completado por otros estudiosos, que le sigan. Sencillamente de su reforma de los estudios resultará la doctrina verdadera anhelada por los siglos y, si el Papa hace salir en su nombre las obras del agustino, será recordado con veneración, culto y grandes alabanzas. La Iglesia y el Universo todo le tratarán como a alguien cuasi divino, bajado del cielo para restituir la verdad y liberar a los hombres de la ignorancia.

En su carta al Papa insiste en que el papel de la Iglesia consiste en difundir la verdad y sacar de las tinieblas del error a todos los hombres. La misión eclesial no tiene nada que ver con las conquistas políticas y militares, con el desarrollo de un poder semejante al de los príncipes y señores de este mundo, sino con conquistas espirituales tendentes a dar a los hombres la luz de la verdad, y liberarlos de las cadenas del error. Fray Diego, que toma en este punto el tema agustiniano de las dos ciudades, se inclina por una Iglesia cuyo reino no es de este mundo, y cuyo Pontífice máximo se definió como la Verdad y se encarnó para iluminar al mundo, no con armas y ejércitos sino "*verbis, doctrinis et sermonibus*".

La difusión de la Verdad y la disipación del error son el fin principal de la Iglesia y de su Vicario en la tierra, que encuentran así, en los saberes profanos y sagrados, esplendor, ornamento y enorme utilidad:

> Por lo cual no hay duda de que los hombres doctos y sabios, aunque sean humildes, pobres y desconocidos son más importantes para la Iglesia, que los hombres ricos y famosos, aunque sean reyes potentísimos por tierra y por mar.[86]

Zúñiga expresa la convicción que le ha mantenido firme en su proyecto a pesar de su frustrada búsqueda de mecenazgo: para la Iglesia y para el Mundo el hombre sabio y docto, aunque sea pobre y desconocido, como él mismo, tiene mayor importancia que el estadista y el guerrero, aunque sean afamados y poderosos.

El proyecto intelectual que propone a Clemente VIII sólo añade, en relación con el propuesto en su primer intento romano, su intención de reformar el Derecho. En efecto, ofrece una explicación perfecta de la Sagrada Escritura, que hasta ahora nadie ha realizado, es decir, aquella que expone históricamente la edición hebrea, la caldea, la griega y la latina, explica cada una de ellas por separado y las concilia todas entre sí, sin olvidar extraer los principios morales y los consejos vitales contenidos en las mismas. En segundo lugar, se propone exponer todas las artes y ciencias con un orden y método tales, que se aprendan todas con mayor facilidad. Además, proyecta la renovación del Derecho sobre

[86] Diego de Zúñiga, *Philosophiae prima pars…,* Toledo, 1597. Dedicatoria a Clemente VIII.

la base del *Codex Iustinianus*. Zúñiga parece haberse ocupado, tal vez recientemente, con los estudios jurídicos, sobre la base del Código de Justiniano.

En la exposición de las ciencias y artes filosóficas se propone ceñir cada una a su objeto, de manera que respeten sus fines y términos propios. El discurso filosófico será suave, equilibrado y objetivo, tanto los términos como la sintaxis serán clásicos. Su concepción responde a la convicción pedagógica: "*Nulla enim res ordine et loco tradita admodum est difficilis et ab illis principiis, a quibus pendet avulsa vix intelligi potest*"[87]. En el aristotelismo de la época pudo haber aprendido, que ninguna materia es difícil de entender, si se mira desde los principios de los que se deduce.

Zúñiga, con su retórica característica, asegura que las cuatro ciencias filosóficas desarrolladas en su *Philosophiae…* son un ejemplo de la perfección y elegancia, que se propone alcanzar en el desarrollo de todo el programa filosófico. No teme someter su obra a la censura de hombres sabios y virtuosos y, lejos de rechazar las críticas competentes, pide opiniones autorizadas sobre su obra:

> Mantengo que estas disciplinas Metafísica, Dialéctica, Retórica y Física son tratadas por mí, en estos libros, de manera que ni se omiten contenidos esenciales, ni se introducen contenidos superfluos a su objeto propio. Además, se exponen en el latín elegante de los tiempos más espléndidos de Roma, no en latín bárbaro e inusitado. No sólo no rechazaré ningún juicio, aunque sea severísimo, sino que lo pido con insistencia.[88]

La dedicatoria a Clemente VIII confirma que en 1597 el agustino sólo tenía publicadas las obras dedicadas a Felipe II y su *Philosophiae…* En esta época de pésimo funcionamiento editorial, por la lentitud y coste de impresión, y por las trabas ambientales de difusión (Inquisición, prejuicios académicos, diferencias entre las órdenes, insuficiente reconocimiento del autor y de la obra, ignorancia generalizada y menosprecio de la lectura, etc.), una cosa era tener compuesto un manuscrito y otra bien distinta lograr su publicación. Pero no parece probable, que tuviera otros libros compuestos, y a la espera de la necesaria ayuda económica para su impresión y publicación, pues, de haber sido así, se lo habría expuesto a Clemente VIII en la dedicatoria. Por el contrario, cuando se refiere en ésta a la parte del programa que le falta aún por publicar, utiliza verbos en futuro, *"explicarentur" "conciliarentur" "disponerentur", "illustrerentur",* etc., como dando a entender que no estaban todavía compuestos. Claro está, nada sabemos de sus estudios, apuntes o escritos parciales.

[87] Diego de Zúñiga, *Philosophiae…, op. cit., ibid.*

[88] Diego de Zúñiga, *Philosophiae…, op. cit., ibid.*

Hoy en día sólo estamos seguros de que Zúñiga compuso: dos opúsculos, *Oratio de optima totius dialecticae constitutione contra Ramum pro Aristotele* y *De optimo genere totíus philosphiae et libri Sacrosancti explicandi,* ambos compuestos en 1568 y que han permanecido sin publicar. *De vera religione libri tres. In omnes nuper exhortos haereticos,* publicado en Salamanca en 1577. *In Zacchariam prophetam commentaria,* publicado en Salamanca en 1577. *In Iob commentaria,* publicado en Toledo en 1584 y con una reedición en Roma en 1591. *Philosophiae prima pars…,* publicada en Toledo en 1597. Todas estas obras han llegado hasta nosotros, excepto la defensa de Aristóteles frente a Ramos.

Sin embargo, la cuestión referente a las obras compuestas por Zúñiga no está zanjada todavía, porque el P. Herrera, en su historia del convento de S. Agustín de Salamanca, atribuye a Zúñiga las siguientes obras: *In Metaphysicam Aristotelis*; *De vera religione*; *In Zacchariam prophetam commentaria*; *In Iob commentaria*; y *Cursus artium integer.* Obras todas que, según este historiador agustino, se conservaban en el convento de Salamanca. Por otra parte, en su carta a Mateo Vázquez, Zúñiga habla de un memorial suyo que desconocemos.

Desde aquí se abren varias cuestiones: ¿Ese *In Metaphisicam Aristotelis* será una obra nueva y perdida, o serán los opúsculos enviados por Zúñiga a Roma? ¿Llegó a escribir un curso de Artes? Y, de ser así, ¿quedó manuscrito o se publicó? ¿De qué memorial suyo le habla Zúñiga al secretario de Felipe II? De estas preguntas podemos responder sólo a la segunda.

En efecto, si la primera pregunta permanece todavía abierta, porque el título *In Metaphysicam…* no justifica la identificación de esa obra con los opúsculos enviados a Roma, y con relación a la tercera no tenemos más datos aclaratorios, la segunda cuestión puede tener una solución en el hecho de que podemos identificar su *Philosophiae…* con un curso integro de artes. En esta primera parte de Filosofía se desarrollan todas las disciplinas que componían esa facultad universitaria: Metafísica, Dialéctica, Física. Además, se incluye la Retórica, y sólo se desatienden las disciplinas matemáticas, que eran propedéuticas. Por otro lado, la muerte de nuestro escritor, acaecida antes de 1601, hace improbable que publicase más facultades de su enciclopedia.

Desconocemos más pormenores de la resonancia del nuevo intento romano de Zúñiga, quien, de cualquier manera, no habría podido disfrutar por largo tiempo de su sueño realizado. Hay motivos para creer, como lo hace el padre Muiños, que la muerte le sorprendió a mediados de 1598. Pues, el 11 de abril de 1598 el agustino debía de haber presidido, en cuanto Primer Definidor, el Capítulo que tuvo lugar en Madrigal, que sin embargo fue presidido por Agustín Antolínez en calidad de Definidor más antiguo. De hecho, se pierde

toda referencia a la actividad del agustino a partir de esta fecha. En cualquier caso, fray Diego de Zúñiga había fallecido antes del otoño de 1601, pues una crónica de finales de este año, le incluye entre los agustinos más ilustres, dando a entender que su periplo vital estaba ya completo:

> [fray Diego de Zúñiga] Catedrático de Escritura, escribió famosamente, fue universal en todas las artes liberales y muy docto en griego, latín, hebreo, caldeo y arábigo.[89]

6. Destino de su obra

La gran oscuridad que cubre la fecha y circunstancias de la muerte de fray Diego son, en parte, la lógica consecuencia del abandono y olvido que ha sufrido su obra, tanto filosófica como escrituraria, hasta nuestros días. Aunque nada cierto se puede decir acerca del abandono de los libros del agustino, sí que encuentro una serie de factores que, en cierta manera, lo explican: las sucesivas condenas inquisitoriales de que fue objeto su obra por su tesis copernicana, curiosamente una de las pocas posiciones científicas con proyección moderna que mantendrá en sus escritos; el dominio en la enseñanza universitaria, desde principios del siglo XVII, por parte de la escolástica tomista del barroco, de los dominicos y, especialmente, de los jesuitas, que sepultó la simbiosis de Zúñiga entre terminología y metodología escolásticas, y latín clásico y tratado de estilo humanista; el eclecticismo a que le llevaba su independencia de criterio; el olvido y vilipendio del latín y el griego desde finales del siglo XVI, entre otras.

El abandono de que fue objeto el pensamiento filosófico del agustino durante los siglos XVII y XVIII se debió en buena medida a que, en su tierra nutricia, la cultura católica, fue perseguida la tesis copernicana, una de las pocas tensiones modernas significativas de su obra. A lo largo del siglo XVII y el siglo XVIII el nombre y la obra de Zúñiga gravitaron sobre todo en torno a la suerte que corrió el nombre y la obra de Copérnico en España, por las sucesivas condenas e inclusiones en el Índice de que fue objeto por parte de las autoridades eclesiásticas. La obra de Zúñiga fue desatendida en el seno de la escolástica, ante todo, por una opinión que nunca sostuvo plenamente.

Eloy Bullón puso de manifiesto que la opinión copernicana de Zúñiga en sus *Comentarios a Job* no había pasado desapercibida; por el contrario, estuvo muy presente en las

[89] I. Arámburu, *op. cit.*, p. 83. Cita, del P. Juan González de Criptana, el *Libro de la Archicofradía de la Cinta de S. Agustín, y Santa Mónica, y de las Indulgencias y priuilegios que gozan los Cofrades della, y de su fundación y Bulas. Con un Compendio historial, de como N. P. San Agustin viuio vida Monastica, y fundo la Orden de los Frayles Ermitaños: ... al Duque de Lerma* (Valladolid, Luys Sánchez, 1604), que disponía del privilegio de impresión desde finales de 1601. En la página 120 de ese libro se encuentra un *catálogo* de religiosos más ilustres, dentro de los cuales incluye la breve noticia citada sobre Zúñiga.

disputas escriturísticas suscitadas por Galileo en favor del copernicanismo. El gran científico italiano se sirvió de la autoridad del agustino en su esfuerzo por sostener la compatibilidad del sistema heliocéntrico con las Sagradas Escrituras:

> *Anzi, dopo che alguni Teologi l'hanno cominciata a considerare, si vede che non l'hanno stimata errónea; come si legge nei commentari di Didaco e Stunica sopra Giob, al capo 9 verso 6, sopra le parole: "Qui conmovet terram de loco suo etc.", dove lungamente discorre sopra la posizione copernicana, e conclude, la movilità della Terra non esser contro alla Scrittura.*[90]

No nos puede extrañar que en la condena decretada contra el copernicanismo en marzo de 1616 por la Congregación de eminentes cardenales, bajo el papado de Paulo V, aparezca el nombre de Diego de Zúñiga junto al de Nicolás Copérnico, por sostener en su comentario a *Job* la compatibilidad de las Escrituras con el heliocentrismo copernicano:

> *Et quia etiam ad notitiam praefactae congregationis pervenit, falsam illam doctrinam Pytagoricorum, Divinae Sripturae adversantem de movilitate terrae, et inmovilitate solis quam Nicolaus Copernicus* De revolutionibus orbium coelestium, *et Didacus a Stunica* In Iob *etiam docent… Ideo ne ulterius huiusmodi opinio in perniciem Catholicae veritatis, serpat; censuit dictum Nicolaum Copernicum* De revolutionibus orbium *et Didacus a Stunica* In Iob *suspendendos esse, donec corrigantur.*[91]

En España, el copernicanismo empezó a chocar con la Teología y la Cosmología peripatético-escolástica desde mediados de los años ochenta. El protomédico Vallés, en una obra tan influyente como su *Sacra Philosophia,* insistía en la incompatibilidad del copernicanismo con la física aristotélica y con la interpretación canónica de las Sagradas Escrituras. En sus comentarios al libro de *Job*, de finales de los noventa, el jesuita Pineda se hacía eco del extendido sentir anticopernicano en la cultura teológica española del momento, y consideraba falsa y perniciosa la interpretación copernicana del c. 9, v. 6, lanzada por Zúñiga. Opinión esta que el jesuita repetirá en su comentario al Eclesiastés y que pudo haber contribuido a su censura inquisitorial.

En el *Índice* de 1632, se vuelve a decretar la condena de Zúñiga por su asentimiento al copernicanismo en su comentario al libro de *Iob*, a la vez que se determina la parte que ha de ser censurado en la citada obra:

> *Eius in Iob commentaria Toleti 1584, Romae 1591 c. 9, v. 5, super id, "Qui commovet terram de loco suo", p. 205, ante medium, post illa verba, coniunctam demostrandum, dele fere integras duas paginas, usque ad illa verba, "potest tamen in*

[90] Galileo Galilei, *Opere,* Milán, 1811, Tomo XIII, pp. 49-50

[91] Condena salida a la luz en marzo de 1616, decretada por la Congregación de eminentes cardenales bajo el papa Pablo V. Romae ex Typographia Cam. Agost. anno 1616.

> *terrae motus", exclus. = In pag. 207 post octo lineas, ab initio, est enim iam illa de motu terre, quiescente coelo, Copernici sententia, Sedis Apostolico decreto reprobata.*[92]

Gregorio Mayans, en carta al investigador polaco Samuel Lutero Gereto, publicada por Vicente Peset Llorca, repite las sucesivas condenas e inclusiones en *Índices* que sufrió la obra de Zúñiga en los años 1640, 1707, 1747, índices que repiten al pie de la letra el texto condenatorio contenido en el de 1632. En su carta informativa sobre la recepción del copernicanismo en España, y precisamente con relación a las causas decisivas de la incomprensiblemente escasa repercusión del mismo entre nosotros, Mayans apunta a Gereto lo siguiente: "*quia Stunicae exemplum omnes conterruit: nemo systema illud confirmare aussus fuit*"[93]. El ejemplo de la condena de Zúñiga habría espantado de tal manera a los científicos españoles, que ninguno se atrevió a sostener en público las tesis copernicanas. Algo de verdad hay en esta explicación de Mayans, que se toma en serio el nefasto influjo de los índices inquisitoriales para la vida científica en España.

Más contundente resulta aún un texto extraído del *Índice* de libros prohibidos del Papa Inocencio XI (1676-1689), editado en Roma, en el que se narra el suceso del copernicanismo en España a lo largo de buena parte del siglo XVII. Aquí se reconoce que la autoridad de Zúñiga había quedado silenciada en España, y, si bien se refiere de manera directa a su tratamiento de la cuestión del lugar y estado de la tierra, más en concreto a su comentario del capítulo 9 versículo 6 del libro de Job –lo único realmente condenado y efectivamente mutilado por la Inquisición–, no por ello deja de repercutir en el nombre y, con ello, en toda la obra del agustino:

> *Interea in Hispania publice nec unum verbum factum fuit de systemate copernicano. Nam Stunicae auctoritas neminem ad se traxit: et si forte unum aut alterum; altum de his silentium est ob notitiam prohibitionis Congregationis Cardinalium, Hispanorumque Theologorum reverentiam systema illud contemnetium.*[94]

¿No resulta ser este silencio oficial de la autoridad de Zúñiga, por su copernicanismo, a lo largo del siglo XVII y gran parte del XVIII, uno de los factores principales a la hora

---

[92] *Novus index librorum prohibitorum et expurgatorum editus autoritate et iussu eminentissimi ac reverendissimi D. D. Antonii Zapata S.R.E. presbyt. Card. Tit. S. Balbinae*… Hispali ex tipographaeo Francisci de Lyra, anno MDCXXXII, p.303.

[93] Vicente Peset Llorca, "Acerca de la difusión del sistema copernicano en España", *Actas del Segundo congreso español de Historia de la Medicina*, Salamanca 1965, vol. I, p. 309 y ss. En este artículo publica la referida carta de Gregorio Mayans al profesar polaco Samuel Lutero Gereto, interesado por la recepción del copernicanismo en España. La cita, referida está tomada de la p. 325.

[94] Inocencio XI, *Index librorum prohibitorum Inocentii XI, Pontificis Maximi*. Romae, ex Typographia Reu. Cam. Apost., 1683, p. 202

de explicar el abandono que sufrió la obra del agustino? ¿No resulta un tanto paradójico y desde luego irónico que el mayor acierto de su obra filosófico científica se volviera contra ella hasta tal punto? Sencillamente, la autoridad de Zúñiga fue arrancada de la tierra en que podía fructificar, la filosofía peripatético-escolástica, poco después de salir a la luz.

A partir del siglo XVII la filosofía española, la escolástica reformada, va a entrar en una dialéctica invertida, en una dinámica de confrontación con las formas filosófico científicas modernas, que tenderá a afirmar el tomismo y el aristotelismo frente a la nueva ciencia y el avance político de la reforma cristiana. Zúñiga, que no supo o no quiso en general dinamizar los elementos de modernidad contenidos en los planteamientos renacentistas de científicos y literatos, de nominales y humanistas, hijo de la cultura de la Contrarreforma, impuesta por Felipe II, se vio fatalmente afectado por una de las pocas y, desde luego, la más relevante dinámica moderna contenida en su obra, su copernicanismo.

Fray Diego de Zúñiga, nacido con pretensiones de nobleza y con el talento, la ambición y la energía, que requieren las grandes empresas, experimentó afectiva y económicamente la ausencia del apoyo familiar a su ambicioso proyecto. Como agustino respiró la atmósfera religiosa y filosófica de reforma católica postridentina, fue formado en el celo por la doctrina ortodoxa, sin renunciar a la independencia de criterio en las cuestiones de razón natural y en las cuestiones opinables.

Se formó filosóficamente en un ambiente escolástico de rechazo del nominalismo, favorable a las formas clásicas del humanismo e incondicional de los textos aristotélicos, como fuente prioritaria del saber profano; y en una España cada vez más encerrada en sí misma y recelosa de la cultura europea, anhelante de ortodoxia tridentina y represora de la libertad intelectual, en la que la verdad se esperaba de las Sagradas Escrituras, y el Doctor Angélico volvía a consolidarse en Teología, considerada más que nunca, si cabe, reina de las ciencias.

Ya siendo sacerdote, y a pesar de que sus superiores le habían destinado a la predicación, decidió dedicarse a los estudios y llevar adelante un colosal proyecto de reforma general de los estudios en línea con la reforma postridentina. Este proyecto intelectual, verdadero norte existencial que llena de sentido los diversos episodios conocidos de su vida, se apoya tanto en un carácter recio y riguroso hasta la melancolía, franco y seguro de sí mismo hasta la arrogancia, como en un indudable talento hermenéutico y retórico.

II. *De optimo genere tradendae totius philosophiae…* entre otros programas de renovación de los estudios de Artes, de autores españoles en el siglo XVI

1. Introducción

Dado que fray Diego de Zúñiga presenta su programa filosófico en su opúsculo *De optimo genere tradendae totius philosophiae et sacrosanctae scripturae explicandae* abordamos su análisis en este capítulo y lo hacemos en relación con algunos programas filosóficos de otros pensadores españoles del siglo XVI. La aspiración a una reforma de los estudios, de raíz religiosa, se respira en esta época de humanistas y reformas cristianas.

No prestaremos atención a la segunda parte del opúsculo, que se ordena a la reforma de los estudios escriturísticos, a la exégesis bíblica, y se sale de nuestro interés, centrado en la vertiente filosófica del pensamiento de Zúñiga

De optimo genere tradendae totius philosophiae…, que presenta en proyecto una organización de los estudios filosófico-científicos, se inscribe en el ambiente vivísimo de renovación de los estudios que llenó la península ibérica en la segunda mitad del siglo XVI. Los claustros de las universidades, pensadores más o menos independientes interesados en la ordenación de los estudios, los capítulos de las órdenes religiosas, atienden a la renovación, se da en fin una atención general a la renovación de los cursos de artes. Gran parte de los estudiosos de la segunda mitad del siglo XVI ponen en la renovación de los estudios y en el método una de sus preocupaciones más significativas.

En la década de los sesenta experimenta la exégesis bíblica esa preocupación metodológica, que ya había experimentado la teología con Vitoria y Cano. En Coímbra, desde mediados del siglo, abundan las conferencias y los opúsculos que abordan la situación, y proponen vías de mejora de los estudios de Artes, esfuerzos de los que surgirá el curso de Artes coimbricense (1591-1606). Parecidos sucesos protagonizan la vida de las facultades de Artes de Salamanca, Alcalá, Valencia, Barcelona, Valladolid, etc. También los colegios de las órdenes, los agustinos, los dominicos, los mercedarios, etc., renuevan sus cursos de Artes, si bien serán los jesuitas quienes impondrán su propia línea de renovación, trazada en la *ratio studiorum.*

Aunque no llegó a publicarse, ni tuvo resonancia en los esfuerzos renovadores de la universidad, ni influyó en la renovación de los estudios de Artes en los colegios agustinos, *De optimo genere…*, por su temática, se inscribe en una problemática nuclear de esta época, buscadora de una nueva fundamentación y metodología del saber y sus

pedagogías, o, cuando menos, de una renovación y revitalización de los cuadros tradicionales del saber filosófico.

2. Características y contenido del opúsculo

El título del opúsculo parece inspirado en el prólogo con que Cicerón presentaba su traducción de los discursos de Esquines y Demóstenes en torno a la conocida causa de la Corona: *De optimo genere oratorum.* El gran orador latino, canon y modelo del latín humanista de la época, y por ende del latín buscado por el propio Zúñiga, recomienda el uso de estas traducciones, porque en ellas se encuentran latinizados ejemplos acabados de estilo ático. Por lo demás, este título que el agustino encontró también en Galeno, *De optimo genere…* se hizo frecuente entre los humanistas y renovadores del tiempo, y es síntoma de la preocupación por el método reinante en el siglo XVI.

Este opúsculo, enviado por Zúñiga a Roma en 1568, responde a un requerimiento de Pío V, quien quería comprobar, en alguna obra del agustino, el talento que éste había ofrecido por carta poner a su servicio. En esta obrita se recoge de forma breve y clara, no exenta de ambigüedades, el programa filosófico que desarrollará con fidelidad sorprendente, aunque sólo parcialmente, en su obra de madurez *Philosophiae prima pars…* veintinueve años después: "*universam philosophiam in quindecim scientias neque plures neque pauciores distributam esse."*[95]

El opúsculo tiene dos partes: una filosófica, *De optimo genere tradendae totius philosophiae,* y otra escriturística, *De optimo genere Sacrosanctae Scripturae explicandae.* Los apartados del opúsculo con temática filosófica son los siguientes: a. Dificultad para componer la ciencia, implicada en su misma naturaleza, con ejemplos traídos de conocidísimos autores, b. La distinción de las artes y las ciencias es utilísima, c. Metafísica, d. Dialéctica y Retórica, e. La gramática no es arte, f. Física, g. Medicina, h. Ciencia que, a partir de los signos aparentes en el hombre, conoce sus afectos interiores, i. La ciencia que trata de Dios y las Inteligencias, j. Aritmética, k. Música, l. Geometría, m. Óptica, n. Arquitectura, o. Astrología, p. Filosofía moral, q. Teología, r. ¿Cuántas son las ciencias?, s. Género de lenguaje para exponer la Filosofía.

En el primer apartado comenta las dificultades propias de la ciencia, determina las autoridades a seguir en las ciencias y expone lo que pretende en el opúsculo. Ante todo, la dificultad de la ciencia radica en la complejidad de la realidad, confusa, oscura e infinita. Por esto, las ciencias han de ser ordenadas según los géneros metafísicos de realidad

[95] Carta a Sirleto, Toledo, 13 de enero de 1572.

y con cierta unidad, de manera que "*Tot res comprehendat, et unu quasi intuitu despiciat"*[96]. La segunda dificultad de la ciencia consiste en dar con un estilo claro y preciso, en el ineludible esfuerzo por explicar todas las cuestiones de manera clara y asequible a cualquier lector medio:

> *Ouare magnum est ad res reconditas et penitus abditas mentis acie penetrare, sed longe maius quidem res huiusmodi tanta luce perfundere sit omnibus planae et perspicuae.*[97]

La dificultad connatural a la ciencia y a su divulgación aumenta por la proliferación de libros inútiles que entorpecen el estudio de las ciencias y las artes. Por ello resulta decisivo elegir a los verdaderos maestros, que son la autoridad adecuada en el tratamiento de las distintas materias de la enciclopedia filosófica. Estas autoridades son consideradas vías o métodos. Y Zúñiga no duda un momento en su selección: Aristóteles es la vía conveniente para la Dialéctica, Metafísica, Física y Ética; b. Galeno es la vía en Medicina, pero se debe evitar su confusión de cuestiones físicas con cuestiones propiamente médicas; c. Cicerón es maestro de estilo, aunque no de Retórica.

El agustino rechaza de manera especial el bárbaro tratamiento de que ha sido objeto la teología, su pobreza de erudición y su mediocridad literaria. Con frecuencia se introducen en ella cuestiones extrañas y se expone de manera prolija y extensa. Sto. Tomás es el único maestro aconsejable, aunque no lo sea su latín bárbaro. Aristóteles y Euclides son los únicos maestros que exponen las ciencias con un estilo irreprochable: "*praeter unum Aristotelem et Euclidem neminem reperies cui jure scientiae a se descriptae laudem atribuas."*[98]

En este primer punto pone de manifiesto la intención de su opúsculo, que no es otra sino determinar, de manera breve, cuántas y cuáles son las ciencias y artes filosóficas, al tiempo que define sus objetos: "*Universam philosophiam in scientias et artes distribuendo, singulisque partes suas asignando, propiosque terminos quibus se totas contineri debeant circunscribendo"*[99]. Considera facultades a las ciencias y artes que componen la enciclopedia filosófica.

---

[96] Diego de Zúñiga, *De optimo genere tradendae totius philosophiae et Sacrosanctae Scripturae explicandae,* edición preparada por Ignacio Arámburu Cendoya a partir del manuscrito de la Biblioteca Vaticana fondo Ottoboni n.º 470. *Archivo Agustiniano* LV (1961), pp. 329-384. Citamos por el folio de la edición original que Arámburu indica en su edición. *De optimo genere …*, f. 92.

[97] *Ibid*., f. 93v.

[98] *Ibid.*, f. 92v.

[99] *Ibid.,* f. 94v.

Zúñiga distingue entre ciencia y arte, aunque en el opúsculo suele referirse a ellas de manera conjunta e indistinta. En efecto, la ciencia es pura teoría que se contenta con conocer y contemplar la verdad de las cosas; el arte, en cambio, tiene que ver con la acción y con la obra, y perfecciona e incrementa las capacidades naturales. Así, formula esta distinción en su *Philosophiae prima pars…:*

> *Oportet enim animadvertere, hoc inter scientiam et artem interesse, quod scientia veritatis contemplation et cognitione natura sua contenta est. Ars autem, actionem et opus aliquod quaerit. Quare scientia veritatem aperit et illustrat, ars autem modum agendi docet, et opus dirigit. Scientia ex principiis perspicuis et natura cognitis progreditur, ad res obscuras et abstrusas declarandas et indicandas. Ars autem vires natura insitas ad agendum perficit et auget.*[100]

Zúñiga mantendrá siempre la convicción metafísica, expresada en el segundo apartado del opúsculo, según la cual la ciencia requiere un previo ordenamiento de la realidad en géneros. La metafísica es la encargada de definir este orden genérico, base del orden enciclopédico de las ciencias:

> *Quasi in conspicuo illustrique rerum theatro res quasque distincte et ornate dispositas contempletur et intueatur (animus), oportuit in diversa genera res omnes dispartiri, ut ea quae in uno genere continentur ab aliis, quae alterius generis sunt, separentur, simulque in uno eodemque loco ab aliis distincte reponantur. Hinc tot scientiarum et artium orta distinctio est, ut una scientia res unius generis, altera alterius generis solummodo tractat et explicet.*[101]

El orden y composición de la enciclopedia filosófica, propuesta por el agustino en este opúsculo, se basa en una interpretación sistemática del "*τὸ ὄν*" aristotélico según analogía de atribución, que distribuye las ciencias y artes en los géneros de realidad, teniendo en cuenta su objeto. La enciclopedia avanza de lo más universal a lo menos universal, siguiendo el orden del ser, que a juicio de Zúñiga es así mismo el orden de la ciencia y el orden didáctico de su enseñanza.

Dentro de la enciclopedia hay una relación de dependencia o subordinación (*subiicitur*, *subiecta*) entre las ciencias y las artes. Todas dependen de la Metafísica, en cuanto que esta ciencia determina su objeto. En general, una ciencia o arte está subordinada o depende de otra cuando recibe de ella sus principios o elementos. Por ejemplo, la Retórica depende de la Dialéctica, en cuanto que aquella supone y da cauce lingüístico a

[100] *Philosophiae prima pars*, *op. cit.*, f. 14.

[101] *De optimo genere*…, *op. cit.*, f. 94v-95.

las formas lógicas establecidas por ésta; o la Música depende de la Aritmética, en cuanto que las harmonías son proporciones numéricas.

Los apartados siguientes se centran en algunas de las ciencias y artes de la enciclopedia, y contienen una breve definición de su objeto. Me detendré sólo en los apartados más relevantes, que son los dedicados a la Metafísica, Dialéctica, Retórica, Física y Teología revelada. El tratamiento de las restantes ciencias y artes es muy breve, y, hasta donde sabemos, nunca las desarrolló.[102]

a) Metafísica.

La ciencia filosófica primera y fundamental es la Metafísica, que se ocupa de la realidad en cuanto tal. Así, estudia los trascendentales o caracteres generales que pertenecen a todo lo que es: "*res, id quod est, bonum, verum, aliquid, unum"*[103]. Debido al carácter general de estos rasgos característicos no pueden ser objeto de una ciencia particular, limitada a un género, sino de la ciencia general y primera. Así mismo, esta ciencia distingue y explica los diez géneros en que se distribuye el *id quod est*, y que estudian las distintas ciencias y artes, es decir, la sustancia, la cualidad, la cantidad, etc.; y estudia además los elementos generales que forman parte de la explicación de todas las cosas, como "*causa, effectus, deffinitionem, totum, partem, perfectum, etc."*[104]. Esta ciencia diferencia y determina también las ciencias y artes que corresponden a cada uno de los distintos géneros de realidad.

Zúñiga excluye de la metafísica el estudio de Dios y las inteligencias, que constituyen el objeto de otra ciencia particular aplicada a las sustancias incorpóreas. El agustino sigue aquí una interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles, basada en el libro gamma de los Metafísicos[105], que tendrá resonancia histórica posterior y será consagrado por el escolástico alemán Christian Wolf.

---

[102] *Ibid*., f. 99, considera a la Cosmografía como parte de la Astrología. A su vez la Cosmografía se divide en celeste, que describe el cielo, y terrestre, que describe la tierra. En cambio, en *Philosophiae prima pars…,* Met. IV, c. 3, 53, 1b, considera que la Cosmografía se ocupa del universo, y se divide en dos partes, la Astrología, que se ocupa del cielo y los astros, y la Geografía, que se ocupa de la tierra. Esta diferencia puede deberse a un error al copiar el encabezado del opúsculo, pues en ambos lugares se mantiene en lo sustancial la misma opinión.

[103] *Ibid.* f. 95.

[104] *Ibid.* f. 95.

[105] Se trata de una concepción de la metafísica como ciencia del ser en general, que excluye de su campo el tratamiento especializado de entes particulares, competencia de las restantes ciencias. Se excluye de la Metafísica el tratamiento de Dios y de las inteligencias, porque se trata de entes particulares, aunque se trate del ser primero y fundamental. Este libro de Aristóteles, de enorme influencia en el planteamiento

El agustino cree apartarse de la opinión común al separar una metafísica especial. Sin embargo, esta opinión había sido mantenida con anterioridad por Nicolas Bonet, entre otros, fue criticada por Suárez y no es atendida por Diego Más. Zúñiga razona su posición con el siguiente argumento: a. El objeto de la Metafísica, según el Estagirita en el libro Γ de los Metafísicos, es el "*ens in totum sibi atque universe proponat";* en consecuencia, la Metafísica no se ocupa de ningún ente particular "*angustum et contractum",* b. Dios y las inteligencias no son el ente en general, sino entes determinados "*angusta et contracta*", c. Luego Dios y las inteligencias no son objeto adecuado de la Metafísica general.

Esta interpretación es posible pero problemática, porque Aristóteles identifica la Filosofía primera con la Teología, lo que dificulta la aceptación de la premisa mayor de Zúñiga. La premisa menor, que no es discutida por el agustino, presenta dificultades derivadas del concepto de creación: Dios es por naturaleza ser y fuente de todo lo que es. A propósito de la premisa mayor alude a algunos puntos que no son neurálgicos en el tema: a. Una referencia al libro II *De anima*, c. l , donde se interpreta el "*ens a materia et motu seiunctus"* como objeto de la Metafísica; lo que unido al hecho de que Dios y las Inteligencias están libres de materia y movimiento, llevaría a considerarlos como objetos de aquella; b. Aristóteles trata *de facto* de Dios en el libro XII, c. 2., de los *Metafísicos,* por lo que parece innegable que concibe a Dios como objeto de la Metafísica.

Zúñiga insiste contra el primer argumento en que el objeto propio de la metafísica es el de la ciencia general (libro Γ de los *Metafísicos*) ocupada del ente "*qua ex parte ens est"*[106]. A la referencia al libro II *De anima*, c. 1, el agustino contrapone el tratamiento aristotélico de la materia en el libro XII de los *Metafísicos*, caps. 6-8, así como el tratamiento del movimiento en el libro XI de los *Metafísicos,* caps. 11-13. El tratamiento aristotélico de Zeus en el libro XII de los *Metafísicos,* cap. 2, es justificado por el agustino, aduciendo que también introduce referencias a Zeus en algunos lugares de sus libros de Física, y eso no significa que forme parte del objeto de esta ciencia.

En lo que se refiere a la premisa menor, su única observación, apunta hacia una acusación de panteísmo inherente a la posición, que no considera a Dios un ser "*angustum et contractum*". En efecto, no se puede negar, que Dios es un ente concreto, sin derivar a la posición panteísta la cual considera que "*(Deus) ubique inesse debet".*

La correcta interpretación de Aristóteles situaría el objeto de la Metafísica en el estudio de lo que es en general, dejando el tratamiento de Dios y las Inteligencias para una

filosófico del agustino, en este momento es definitivo para separar la Metafísica general de la Metafísica especial.

[106] *De optimo genere…,* f. 95v.

ciencia específica. Ya desde este opúsculo Zúñiga concibe la Metafísica como ciencia fundamental y universal de la que manan ordenadas las restantes ciencias y artes particulares:

> Hoc igitur quod nostros animos certum testatumque relinquatur: eas dumtaxat res Metaphysicam demonstrare et exequi debere quae in res fere omnes conveniant. Ex quo scientiae artesque caeterae, aliquam entis partem arripientes, oriri, derivarique debent.[107]

b) Lógica: Dialéctica y Retórica.

La Dialéctica y la Retórica, que componen la Lógica, son las artes filosóficas que perfeccionan respectivamente el pensamiento y el lenguaje humanos. La distinción entre "*ratio*" y "*sermo*" permite al agustino considerar, que la Dialéctica es el arte del pensamiento y la Retórica el arte del lenguaje o cauce lingüístico en el que aquél discurre y se expresa. La Retórica depende (*subiicitur*) de la Dialéctica como el silogismo *simpliciter* depende del silogismo expresado a otros.

Tras definir de manera genérica el objeto de ambas facultades, defiende las tres tesis siguientes: a. Es un error considerar que la Dialéctica y la Retórica se ocupan de géneros de realidad, porque sólo se refieren al funcionamiento de lo que es en la mente. Pues su alcance es el mismo del pensamiento y del lenguaje. La Dialéctica y la Retórica son instrumentos de toda ciencia y arte filosófico, pero no se ocupan de los contenidos de las ciencias y artes particulares. b. El estudio de las formas silogísticas es competencia de la Dialéctica, no de la Retórica, que da por supuesto su estudio. El agustino precisará el objeto y la relación entre estas dos artes filosóficas, que en este opúsculo queda un tanto confuso, al desarrollarlas en su *Philosophiae prima pars…* c. La poética y la retórica son un mismo arte, y el poeta y el orador tienen un mismo oficio: "*apte nimirum et eloquenter animi sensa verbis exprimere, dicendoque in animos audentium influeret"*[108]. Con esto no se niega que la finalidad perseguida por el poeta, deleitar, y la finalidad perseguida por el orador, persuadir, son distintas; se insiste más bien en que ambos utilizan un mismo instrumental retórico o de dominio del lenguaje.

En el siguiente apartado se opone a la opinión, atribuida a Aristóteles, y generalizada en la época, que consideraba a la Gramática como un arte. Pues existen multiplicidad de gramáticas, en correspondencia con la multitud de lenguas, cada una de las cuales tiene su propia gramática y sintaxis. La Gramática tiene un carácter particular, no versa en lo universal, por lo que no es arte. Además, el arte se ocupa de realidades permanentes e

[107] *Ibid*., f. 96.

[108] *Ibid.*, f. 97.

inmutables, mientras la Gramática se ocupa de realidades mudables y perecederas, como son las lenguas naturales.

Si Aristóteles, en el libro sexto de los *Metafísicos*, c. 2, pone a la gramática en el número de las artes[109], lo hace a modo de ejemplo, de pasada y sin analizar detenidamente la cuestión.

Zúñiga no pretende negar la importancia de los estudios de gramática, se limita a excluirla de su enciclopedia filosófica, por el carácter particular y contingente de su objeto. La Dialéctica y la Retórica, son los únicos instrumentos filosóficos del recto pensar y hablar. La Gramática es más bien el paso previo para comenzar con éxito los estudios retóricos.

Significativa de su tendencia humanista, tal vez por influencia del ramismo, es esta consideración de estas artes como partes de la lógica: "*has* (Dialéctica y Retórica) *logica sibi secans*". En su obra madura *Philosophiae prima pars…* acentuará la independencia de ambas, como arte del razonamiento, una, y del lenguaje, la otra.

c) Las cuatro ciencias que se ocupan de las sustancias.

La primera ciencia filosófica que se ocupa de las sustancias es la Física, la cual tiene por objeto la sustancia sensible que "*nullis fere finibus terminetur"*[110], ofrece el orden de exposición de las realidades naturales, que seguirá en su *Philosophiae prima pars…:* a. De las causas y principios generales de la naturaleza, el movimiento, el lugar y el tiempo[111]; b. Del origen y composición del universo, de las partes eternas y de las que siempre se dan del mismo modo; c. De los componentes del universo, que son permanentes, aunque envejezcan algunas de sus partes; d. De las realidades corruptibles (de la generación y corrupción en general, de los seres terrestres, aéreos, medios e inferiores); e. Realidades del interior de la tierra, piedras y metales; f. De los animados, del alma y sus tres formas en general, vegetativa, sensitiva, e intelectiva.

Zúñiga sigue a Aristóteles en su consideración de que las formas físicas, que definen la naturaleza de las cosas, son formas cualitativas, no cuantitativas. Como el Estagirita, el agustino entiende que la materia y el movimiento, objeto de la Física, no se dejan

[109] Efectivamente, Aristóteles en el libro VI de los *Metafísicos*, tratando de mostrar que el accidente no puede ser objeto de ciencia, pone el ejemplo de Corisco músico y Corisco gramático, y considera arte a la gramática, sin detenerse en su viabilidad. Aristóteles vuelve a tratar del arte gramático en el libro Γ de los Metafísicos, pero sin detenerse tampoco en el por qué la gramática es un arte.

[110] *De optimo genere*…, f. 97v.

[111] *Ibid.*, f. 97v.

determinar adecuadamente mediante las formas geométricas y aritméticas. Las matemáticas no pueden tener sentido físico: "*Physicus autem non disserit de ente, qua ex parte ens est, sed qua ex parte ens naturale sit, Mathematicus, qua ex parte quantum sit.*"[112]

Después de la Física, Zúñiga presenta la quinta ciencia de la enciclopedia, la Medicina, que se ocupa de la naturaleza "*labefacta et aliquo incom modo affecta*"[113]. Se equivocan los que excluyen de la Medicina el estudio de las enfermedades de los animales, o los que incluyen en ella objetos de estudio propios de la Física, como anatomía e historia de las plantas. La Medicina se ocupa en primer lugar de las causas de las enfermedades y de la manera general de curar. Después, la Medicina estudia las enfermedades particulares y las maneras de curarlas, distribuyéndolas según las partes del cuerpo a las que afectan.

La sexta ciencia de la enciclopedia es una suerte de Psicología, es decir, la ciencia que "*ex signis in homine apparentibus interiores ejus affectus cognoscit*"[114], que depende de la Física, y que se divide a su vez en Fisionomía y Chiromantia. No explica Zúñiga el cometido de estas dos partes. La Física, la Medicina y la Psicología son las ciencias que estudian las sustancias corporales.

De las sustancias inmateriales, "*de Deo et intelligentiis",* se ocupa una cuarta y última ciencia ocupada en las sustancias, y a la que tampoco pone nombre. Dios y las inteligencias son seres concretos ("*angusta et contracta"),* que no pueden ser objeto de la Metafísica general, sino que requieren una Metafísica especial. Esta séptima ciencia de la enciclopedia filosófica estudia a las sustancias carentes de cuerpo, Dios y las inteligencias, desde el punto de vista racional, sin hacer uso de la fe y la revelación cristiana.

d) Las seis ciencias y artes que se ocupan de la cantidad.

La cantidad puede ser continua ("*conjuncta")* o cuerpo y discontinua ("*disjuncta")* o número. La Aritmética, que es la octava ciencia de la enciclopedia, estudia la cantidad discontinua, es decir, los números, y tiene tres partes. La primera parte estudia la naturaleza de los números, hace una consideración absoluta de los mismos. La segunda parte estudia las relaciones o proporciones entre los números. La tercera parte y más novedosa, estudia la correspondencia entre los números y las figuras geométricas.

La segunda ciencia, centrada en la cantidad, es la música, la cual estudia las armonías, que resultan de la composición proporcionada de varios sonidos. Esta novena ciencia

[112] *De optimo genere*…, f. 96.

[113] *De optimo genere*…, f. 98v.

[114] *Ibid*., f. 99.

filosófica depende (“*subjecta”)* de la aritmética, pues las voces se mezclan de manera armónica, aquellas voces que “*apta inter se proportione distant.”*[115]

La décima ciencia filosófica es la Geometría, que estudia la cantidad continua y tiene tres partes, una que se ocupa de las líneas, otra que se centra en las superficies, y, finalmente, la tercera que estudia los cuerpos de tres dimensiones. Así, la Geometría conoce cualidades comunes de los cuerpos, como la forma y la figura. La siguiente parte de la enciclopedia es un arte, la Óptica o Perspectiva, cuyo objeto son las líneas en cuanto “*sub aspectum cadunt”.* La Óptica depende (“*subiicitur”)* de la Geometría, como también depende de ésta la undécima parte de la enciclopedia filosófica, la Arquitectura, de la que sólo nos dice que es “*ars struendarum machinarum.”*[116]

La facultad número trece de la enciclopedia filosófica, y última de las ciencias y artes, que se ocupan de la cantidad, es la que denomina Astrología. Esta ciencia estudia la cantidad de las distancias que hay entre los astros y entre éstos y la tierra. Estas cantidades, que miden las distancias entre los astros, rigen y administran el mundo infralunar. La Astrología estudia su objeto desde el punto de vista de la cantidad, no de la sustancia, ni de la cualidad, por lo que no tiene sentido físico.

La Astrología contiene a la Cosmografía, que tiene dos partes, la que se ocupa de los cielos, y la que se ocupa de la tierra. La astronomía celeste o judiciaria, a la que atribuye “*totius habitum aspectumque planetarum, astrologique partes erunt docere modum inveniendi verum cujusque stellae locum quocumque tempore, totiusque coeli figuram describere. Quare ipsius erit tabulas, ephemerides, calendariaque componere.”*[117]

La Cosmografía terrestre describe la tierra, dividiéndola en cinco partes, que responden a las partes del cielo. Así mismo, divide la tierra habitada en cuatro partes, y cada parte en provincias, de las que describe sus montes, ríos y ciudades. La Cosmografía terrestre es competencia del astrólogo, porque describe la tierra mediante la longitud y la latitud.

e) Las ciencias que se ocupan de la cualidad.

Las cualidades son estudiadas por algunas de las ciencias ya presentadas, como las capacidades físicas, el calor, la humedad, etc., son cosa de la Física, las enfermedades son objeto de la Medicina, la forma y la figura ocupan a la Geometría, etc. La ciencia número catorce de la enciclopedia filosófica es la Filosofía moral, y se ocupa sólo de un tipo de

[115] *De optimo genere*…, f. 99.

[116] *Ibid.*, f. 99v.

[117] *Ibid.*, f. 99v.

cualidades, de los hábitos y disposiciones que "*in animo consilii rationisque compote sitae sunt"*[118]. La Filosofía moral se divide en Ética, la cual se atiene a la moderación y cuidado que el individuo tiene de sí mismo. La Economía es la parte de la Filosofía moral que modera y rige la familia, y la Política es la parte que modera y rige la república.

Ninguna ciencia, según Zúñiga, se ocupa de los siete restantes géneros de realidad, es decir, relación, lugar, tiempo, posición, etc. Las 14 ciencias y artes que componen la parte racional o natural de la enciclopedia filosófica, son, Metafísica, Dialéctica, Retórica, Física, Medicina, Psicología, Metafísica especial, Aritmética, Música, Arquitectura, Geometría, Óptica, Astrología, Filosofía moral:

> *de septem reliquis accidentis generibus nullas scientias ah illas distinctas existimo esse posse. Aut saltem ad hanc diem, quod ego sciam, traditae non sunt. His itaque scientiis omnis Naturalis Philosophia concluditur.*[119]

f) Teología revelada.

La Teología revelada es la última ciencia de la enciclopedia filosófica. Su doctrina es "*donum Dei"*[120], porque ningún ingenio humano podría alcanzar con sus solas fuerzas los contenidos teológicos entregados "*Sanctae Matris Ecelesiae consiliis ac divinis oraculis".* Los contenidos teológicos, en cuanto revelados, son oscuros e inalcanzables para la razón natural; pero su certeza es plena por ser la verdad esencial, Dios, su garante último.

Esta ciencia se ocupa de contenidos, que no alcanza la razón, repartidos por diversos géneros. Por esto, se debe evitar la tendencia a convertir la Teología en una ciencia general, que trata contenidos propios de otras ciencias. La Teología debe atenerse a sus propios contenidos y desarrollarlos metodológicamente, como las otras ciencias. Al existir en la enciclopedia filosófica una Teología especial, que estudia a Dios con las solas fuerzas de la razón, la Teología revelada debe evitar introducir en su tratamiento de Dios contenidos racionales. Así, en la Teología revelada sobran cuestiones como la existencia de Dios, o sobre los atributos divinos, como incorporeidad, bondad, perfección, etc., que son propias de la teología natural:

> Satis a theologo haberemus, si naturali demonstrationi relicta, ex doctrinae suae principiis, id est, ex conciliis et Dei Optimi Maximi et Pontificum Summorum

[118] *Ibid.*, f. 100.

[119] *De optimo genere*, f. 99.

[120] *Ibid.*, f. 99.

> oraculis ostenderet his omnibus sententiis piam firmissimamque fidem esse adhibendam.[121]

Zúñiga considera necesario añadir el objeto de la Teología para seleccionar los temas revelados en las escrituras con verdadero interés para la cosa teológica. De lo contrario, dada la variedad y multitud de temas incluidos en los Libros Sagrados, la Teología se convertiría en un *totum revolutum*. No todos los conocimientos revelados deben ser considerados competencia de la teología, que debe definir su objeto según el específico interés teológico.[122]

El interés teológico, ceñido a las cosas reveladas inalcanzables para la razón, determina su objeto en los siguientes puntos: a. Desarrollos de los principios de esta ciencia. b. Explicación del misterio de la Trinidad a partir de sus principios. c. La creación divina del mundo y, en especial, del género humano, dotado con especiales dones. d. El pecado y la lejanía de Dios. e. La vuelta a Dios mediante la Gracia: aquí se estudia la unión de la naturaleza humana y la divina en la persona de Jesucristo (se incluye el tratamiento de los dones conseguidos por Cristo, en especial, los sacramentos). f. De lo que nos comunican los sacramentos: gracia, fe, esperanza y caridad. g. Del fin último divino y de la inmensa felicidad que alcanzamos siguiendo el camino de la religión cristiana.

Zúñiga entiende que la Teología puede completar, aclarar y corregir a las ciencias racionales, cuando los contenidos de estas lo requieran. Los conocimientos revelados en las Sagradas Escrituras pueden completar contenidos insuficientes de la ciencia natural correspondiente: "*quae non satis scientiae nostrae demonstrant et confirmant, ad fidemque nostram pertineant, illa notertur et ex theologiae principiis demonstrantur."*[123]

En los otros puntos del final del opúsculo, recoge el número de artes y ciencias, que componen su enciclopedia filosófica, y expone el estilo lingüístico adecuado a la filosofía. La filosofía, ciencia de la verdad, adopta el estilo apropiado de exposición, que no puede ser otro, sino un estilo medio, transparente, que transmita su contenido de manera clara e inequívoca, lógica y argumentada; sin acudir, por lo tanto, al elemento retórico embellecedor y persuasivo. La prosa de Aristóteles es el modelo a seguir por la escritura filosófica, expuesta de una manera perfecta y elegante, que evita la confusión, el desorden, la reiteración, etc.

---

[121] *Ibid.*, f. 100v.

[122] *Ibid.*, f. 101.

[123] *De optimo genere*, f. 101.

3. La problemática de los estudios

a) El proyecto enciclopédico de Zúñiga en contexto.

A lo largo del siglo XVI encontramos gran número de obras dedicadas a la problemática de la reforma de los estudios. El humanismo y la agitación religiosa, que desembocarían en Trento, repercutían en los colegios de las órdenes religiosas y en las universidades, que reaccionaban contra el aristotelismo de las vías escolásticas, en especial la nominalista, y se ocupaban activamente de la renovación de los cursos de Artes, de Medicina, de Derecho, y de Teología y Sagradas Escrituras. Pretendían una vuelta a las fuentes greco-latinas sin renunciar a la libertad intelectual.

Los espíritus agudos e inquietos no cabían en los empobrecidos cuadros de la enseñanza tradicional. Por otra parte, la Iglesia y la Corona, conscientes de la importancia religiosa, política y social de los estudios civiles y eclesiásticos, promovieron una fuerte dinámica interna de cambio, remodelación de estatutos y estudios, y consolidación en las universidades y colegios de la época. De tal manera repercutió en nuestras universidades el afán de reforma religiosa y la exaltación confesional que, tras Trento, llegaron a ser el baluarte de la reforma católica.[124]

La división de la enciclopedia filosófica o del saber, propuesta por el agustino en este opúsculo, desde una interpretación sistemática del "*τὸ ὄν*" aristotélico, recoge elementos de las tres clasificaciones tradicionales que confluyen en el siglo XVI. Si bien el fundamento metafísico de su enciclopedia sale del libro Γ de los *Metafísicos*, del Estagirita, los materiales son tomados bien de la tradición platónico-aristotélica, bien de la tradición estoica, bien de la tradición medieval de las Artes Liberales. Por otra parte, supone una continuidad entre la fe y la razón de inspiración agustiniana, y extraña al aristotelismo, incluido el aristotelismo escolástico, y que daría por resultado una especie de enciclopedia de filosofía cristiana.

Esta ordenación sistemática de Zúñiga, basada en la unidad diversidad de los géneros de realidad, según la analogía de atribución, no sólo es ajena a la posición de humanistas antiaristotélicos, como Pedro Ramos, o para humanistas favorables al aristotelismo, como Luis Vives; no concuerda tampoco con la propuesta de aristotélicos como Villalpando, Juan Núñez, o aristotélico-tomistas, como Suárez o Pereiro, debido a su inviabilidad metafísica. En esta época los renovadores de los estudios tendieron a escribir cursos de Artes, que integraban según el orden de la doctrina, súmulas reformadas, comentarios a los libros lógicos del Estagirita, comentarios y cuestiones, correspondientes a los tratados de la Enciclopedia natural de Aristóteles y a los libros Metafísicos.

[124] V. Muñoz Delgado, "Pedro de Oña y el saber filosófico del siglo XVI", *Estudios*, 66 (1964) p. 368.

b) Luis Vives.

En respuesta a la necesidad de reforma de los estudios de Artes, experimentada por Luis Vives en la Universidad de París, aparece en 1531 su monumental obra *De Disciplinis*[125], de vasta influencia en el proceso renovador de las universidades en la península ibérica. Aparentemente dos caracteres separan la obra del humanista valenciano del opúsculo de Zúñiga: su extensión, y su orientación humanista, pedagógica, no metafísica. Sin embargo, ambas obras ofrecen un programa para la enseñanza de las disciplinas, que Zúñiga concibe como facultades teóricas, mientras Vives las entiende más bien como disciplinas para la formación del hombre. Por otra parte, ni la extensión ni la perspectiva son motivo de esencial divorcio, pues nuestro autor dio posterior extensión a su opúsculo, que no es ajeno a inquietudes humanistas y pedagógicas. Por otro lado, detrás de toda orientación pedagógica existe una opción filosófica.

Un primer aspecto de la obra de Vives que interesa resaltar en este estudio es el sentido práctico, otorgado a las disciplinas. El conocimiento es un bien para el hombre, que por su medio se diferencia de los animales y alcanza su fin vital: la humanidad. Vives insiste en la utilidad para la vida del cultivo de las disciplinas, más que en su valor teórico contemplativo.

Como el agustino, Vives es partidario de la división y el orden en el tratamiento y exposición de las disciplinas, cada una atendiendo a su materia y fin propios; por esto alaba a Aristóteles y rechaza a los que mezclan contenidos de unas en otras[126]. Precisamente los creadores de las disciplinas "*sparsa congregant, et digerunt confusa et involuta explicant et obscuris lucem claritatemque adferunt, idem sunt inventionis nomen consecuti: ut Aristoteles in Dialectica."*[127]

Sin embargo, el criterio de distinción de las disciplinas no son los géneros de realidad aristotélicos, difíciles y oscuros, sino el fin propio de cada disciplina. En efecto, mientras la materia no puede especificar a una disciplina, como lo muestra el hecho de que hay varias ocupadas en una misma materia, el fin si puede hacerlo, definiendo lo que

[125] Juan Luis Vives, *De disciplinis,* libri XXX, Juan Frelonio, lugduni 1551. Los planteamientos de Vives tuvieron una importante resonancia en la renovación de las universidades españolas del siglo XVI, así lo indican C. M. Ajo y Sainz de Zúñiga, *Historia de las Universidades Hispánicas y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días,* Ávila 1958, vol. 11, p. 29.

[126] *De disciplinis, op. cit.,* t. II, 1. I, p. 51,2.

[127] *Ibid.,* t. II,1.I, p. 221.

propiamente pretenden enseñar: "*Artes omnes fine distinguntur, non materia: nam eiusdem materia esse diversae artes possunt.*"[128]

El conjunto de las disciplinas no es una enciclopedia filosófica, como en el caso del agustino, sino, más bien, el *curriculum artium humanitatis* del que aquella forma parte. El currículo propuesto por Vives es el que imperaba en las universidades de la época:

1. Las artes liberales, también llamadas artes ingenuas, que eran preparatorias para las actividades propiamente cognoscitivas, y ocupaban el lugar más bajo en dignidad: a. Artes sermocionales (Gramática, Dialéctica y Retórica), b. Artes matemáticas (Aritmética, Geometría, Música, Astronomía, Perspectiva), de gran ayuda para la Filosofía de la Naturaleza.

2. Las disciplinas filosóficas: Filosofía primera, que ofrece los principios de las otras artes[129], Filosofía de la Naturaleza, necesaria para la medicina, y la Filosofía moral (Ética, Economía y Política), necesaria para el Derecho.

3. Artes culminares, que por orden de dignidad son: Teología, Derecho (eclesiástico y civil), y la Medicina[130]. En realidad, sólo estas tres últimas tienen vigencia en la vida práctica, las otras son preparatorias y se ordenan a su feliz consecución.

En Vives, las disciplinas que componen el saber y los estudios, y que se ordenan a la consecución de la perfección humana, son consideradas artes, a diferenciar de la experiencia y de la opinión. El arte es la experiencia progresiva de los hombres ordenada según razón, esto es, iluminada mediante un conjunto de principios universales. Como Cicerón, piensa que ningún arte fue descubierta y perfeccionada de golpe. La perfección de las artes es progresiva, resulta del esfuerzo y la experiencia transmitida de unos hombres a otros, y se consolida cuando es desarrollada de manera ordenada desde sus principios por algún genial inventor. Por ser las artes progresivas, la historia es su instrumento indispensable. Si bien la progresiva acumulación de experiencias pone las bases para su establecimiento, el ordenamiento racional es propiamente lo que constituye al arte o "*collectio universalium praeceptorum parata ad cognoscendum, agendum, vel operandum in certa aliqua finis latitudine.*"[131]

[128] *Ibid.*, t. II, 1.I, p. 225.

[129] *Ibid.*, t. III, 1.I, p. 402.

[130] *Ibid.*, t. I, 1.I, pp. 5-6.

[131] *Ibid.*, t. II, 1.I, p. 223.

Frente a lo conjetural y probable de la opinión, el arte se caracteriza por su certeza y universal validez, y se diferencia, frente a lo casual e individual de la experiencia, por su ordenación racional, rigurosa y necesaria:

> *Ego vero cognitionem ea demum voco, quae sensibus bene affectis et in apto medio accepimus: tum quo nos vel evidens producit ratio et vel cum natura ingenii nostri ita coniuncta, ut nemo ea non admittat, vel similis veri experientiis sive nostris sive alienis deducta, confirmata autem a iudicio probabilitate coniecturarum impulso: quarum illa scientia nominatur firma atque indubitata, posterior autem persuasio quaedam et opinio.*[132]

Las artes según su fin se pueden clasificar en cuatro grupos: a. "*inspectivae",* cuyo fin es meramente contemplativo, v.g. la Filosofía Natural o la Geometría; h. "*activae"* que persiguen la acción perfecta, v. g., la Música; c. "*effectivae"* que persiguen la obra perfecta, v.g., la Arquitectura; d. las instrumentales, que son mero instrumento de las restantes artes, v. g., la Dialéctica y la Retórica. De las tres disciplinas filosóficas, la Filosofía primera y la Filosofía Natural son contemplativas, en cambio la Filosofía moral es efectiva.

El conocer humano tiene dos principios: uno sensible y otro inteligible. Por lo que hay cosas que conocemos partiendo de la sensación y otras partiendo de la intelección. Pero no hay conocimiento de las esencias si no es partiendo de los sentidos:

> *lam in his quae cognoscuntur, aliae pertinent ad sensus, ut sensibilia et sensata: aliae ad acumen, quae est intelligentia rerum a sensibus sive concretionem habeant aliquam sive nullam: alia ad investigationem rationis per causas, per effecta, et eiusmodi, quae sunt ex inquisitione veri: ad quam censura sequitur et assensus ac dissensio apparentis veri aut falsi: quorum nonnullis continuo ab intelligentia consentimus, alliis opus est indagationem."*[133]

Vives reclama la libertad intelectual para el estudioso de las disciplinas. En las artes no debe haber más autoridad que la verdad, de tal manera que una doctrina sea aceptada o rechazada por sus argumentos de verdad, no por argumento de autoridad. Y pide que esta medida le sea aplicada a él mismo: "*Si quid vobis, o amici, recte videbor admonere, tuemini illud quia verum, non quia meum… "*[134]

Debemos servirnos de los libros y de los maestros, pero sin convertirlos en vías o métodos, aceptando, más bien, lo que nuestra experiencia y nuestro juicio nos muestran que es verdadero, rechazando lo falso, y apartando lo problemático. Con esto Vives no

---

[132] *Ibid.*, t. II, 1.II, pp. 221-2.

[133] *Ibid.*, t. I, 1.V, p. 161.

[134] *Ibid.,* "Praefatio".

rechaza el magisterio, simplemente lo pone en función de la verdad, y se aparta de la tendencia escolástica a convertir las autoridades en método.

Vives mantiene la autoridad incuestionable de las Escrituras; más aún, en el *De Disciplinis* intenta de manera explícita aclarar y confirmar, a la luz de la doctrina cristiana, las aportaciones de la ciencia pagana: "*Conatus sum etiam artes ab impiis scrupulis repugnare, atque a gentilitiis tenebris ad lucem traducere pietatis nostrae"*[135]. Así, considera absurdo aducir autoridades paganas, como Platón o Aristóteles, en cuestiones que aclara la religión cristiana; en especial, por el alcance limitado de nuestras facultades intelectuales que, lejos de resolver por sí las cuestiones últimas, deben ser guiadas en ellas por la revelación. Cualquier otra autoridad se subordina a la autoridad incuestionable de las Escrituras, criterio último de verdad.[136]

Vives rechaza la concepción aristotélica de la ciencia, porque desborda las capacidades cognoscitivas humanas. Rechaza el modelo de definición y demostración científica desarrollados por el Estagirita en la lógica por considerarlo propio de una capacidad divina y sobrehumana. El ser humano debe ser más modesto en sus pretensiones cognoscitivas y seguir, no el orden inalcanzable de la naturaleza, sino el orden de su conocimiento.[137]

Las categorías aristotélicas son difíciles, oscuras, problemáticas y no ayudan a las definiciones; como tampoco son de utilidad para la ciencia los cinco predicables de Porfirio[138]. La demostración[139] tal y como la concibe Aristóteles en los Analíticos posteriores

---

[135] *Ibid., Praefatio.*

[136] *Ibid.*, t. II, 1.II, p. 265.

[137] *Ibid.*, t. I, 1. III, p. 97: "*Neque enim ordinem essentiae ipsarum rerum, quem nemo percipere et tenere potest, quum sint rerum essentiae, ex ipso Aristotele texte obscurissimae et procul a cognitione mentis humanae remotae…".*

[138] *Ibid.*, t. I, 1.III, pp. 98-9: "*Nam permixta et confusa esse sua predicamenta Aristoteles non dissimulavit, quum aliqua ex his quae essent in qualitate possuisset, et positionem qui si categorias tantum collegit magis quam digessit, et ostendit magis quam numeravit, tolerabile est esse confusas… Et habent genera haec tantam difficultatem, ut non solum adolescentulo in manus posita et rudi, sed etiam grandiusculo et maiore rerum cognitione instructo negotium facessant: ut nemo facile dixerit, quae in his decem rerum generibus collocentur, egressus cotidiana illa, quae crebro audit nisi multum et saepe pertractavit: quod idem ipse author fatetur in calce capitis: imo vero cesciet nisi unumquodque novit diffinire iam haec genera nihil ad diffiniendum iuvant, nihil ad definitiones essentiales quum praeter unam aut alteram ordinationem praedicamentalem reliquae proprie sint ignoratae propter differentiarum obscuritatem et penuriam: de qua Aristoteles ipse conqueritur: nec accidentales causarum".*

[139] *Ibid.*, t. I, 1.V, p. 159: *"Et hic tantus demonstrationum flagitator ille est, qui in prima philosophia dicit aciem mentis nostrae ad manifestissima naturae non secus quam noctuae oculum ad lumen solis caligare. At quum in tantis versarentur tenebris, quum luce omni carerent inter eas difficultates credat aliquis illos conscios suae egestatis ac imbecillitatis contentos fuisse humi reprere et circa ea occupari quae facile ac*

"*ex primis et necessariis, ex proximis et causis"* rebasa las posibilidades humanas y, aunque sea la más apropiada para la verdad, no es aplicable por el hombre: la demostración silogística es divina y difícilmente se puede aplicar en el conocimiento humano. Además, el silogismo es aplicable a los conocimientos que ya se tienen, pero no sirve para escrutar la naturaleza, incrementar el caudal de experiencias y, así, enriquecer las artes.

Frente a la autosuficiencia racional, que pretende alcanzar la verdad y el bien, Vives insiste en la modestia intelectual que experimenta, progresa paso a paso y, en determinados puntos, acude a la fe religiosa. De manera que para buscar la verdad surge la necesidad de un instrumento dialéctico que, más que demostrar lo ya encontrado, sea eficaz para la experiencia y la búsqueda continua.[140]

La redimensión humana del conocimiento tiene una honda raíz en Vives que le acerca a la modernidad. En esta redimensión, el conocimiento deja de ser fin en sí mismo y se pone al servicio de la vida humana: Dios ha dado la capacidad cognoscitiva al hombre para su utilidad vital, no para la contemplación estéril y soberbia. Vives insiste en el carácter humano del conocimiento y en su funcionalidad vital: sea para el bien del alma, o sea para el bien del cuerpo.

El conocimiento humano es progresivo y tiene dos resortes "*mens et vis inveniendi et necesitate vitae".* Así, primeramente ocupa su capacidad cognoscitiva en solventar los problemas prácticos: comer, vestir, defensa de los elementos y enemigos naturales, socializarse, etc.[141], y, solo posteriormente, se ocupa con la sabiduría y la salvación. La cuestión por el origen y el destino del hombre, sin duda la primera y más digna, escapa a las posibilidades racionales humanas, por ello resulta inevitable acudir a la revelación religiosa.[142]

Todas las artes, incluso las teóricas, deben ordenarse a la utilidad vital[143]. La utilidad o nocividad de una ciencia depende de su fin, de que conduzca o aparte al hombre de su fin último. Como el fin del hombre es Dios, serán buenas aquellas artes que conduzcan a

---

tueri possent: hoc certe dicebat. Sed illi ignari sui, ea quaesierunt et scrutati sunt, quae humanum omnem captum excederent et in his qui assequi non poterant arrogantissimi definierunt plurima, non cunstantius, quam si manibus athectassent ut de caelis de elementis de rerum essentiis ac facultatibus: sed potissimum Plato ac Aristoteles, de authore mundi, de materia, de opifice universorum, de regimene illius et providentia, de inmortalitate animae, de pietate, de praemiis bonorum et malorum".

[140] *Ibid.*, t. II, 1. I, p. 233.

[141] *Ibid.*, t. II, 1. I, p. 218.

[142] *Ibid.*, t. II, 1. I, pp. 219-20.

[143] *Ibid.*, t. II, 1. I, p. 237. "*Referendae sunt artes non ad inanem aliquam delectatiunculam, sed ad usum. Recte Galenus artes illas nuncupari non patitur, quae utilitates nihil adferant."*

Él. La "*pietas artium regula"* de Vives consiste en esto: las artes son útiles en la medida en que conducen a Dios.

Esta "*pietas artium regula"* no impide que la utilidad vital inmediata de los estudios pase a primer plano, en cuanto que el hombre vive en este mundo:

> *In discendi ratione atque exercendi valde illud improbari debet, deseri propter humanas artes pietatem vel in totum vel in magna ex parte: nec tantum ei impendi, quantum opus est nobis ad iter hoc conficiendum beatae inmortalitatis Quum vitae etiam officia deseruntur necessaria vel publice vel privatim, si in morbum incurrimus, quem instantem iam atque impendentem facile providerimus. Tum enim non solum sunt disciplinarum exercitia seponenda, sed vitae inexcusabiles quoque domi atque in civitate funciones.*[144]

Vives considera que la filosofía primera tiene por objeto a Dios y a las inteligencias, que la gramática es arte, y que la historia es un instrumento necesario para todas las disciplinas: "*tum artes ipsae ne constare quidem possent si historiam sustuleris."*[145]

c) Sebastián Fox Morcillo.

En 1554, sacaba a la luz este autor el opúsculo carta *De philosophici studii ratione ad Franciscum Fratrem,* en el que afrontaba desde una óptica humanística y pedagógica, en la línea de Vives, la cuestión de los estudios. El propio Fox manifiesta su propósito: "[filosofía] *cuiusne commoda enumerare potius, quam discendae rationem praescribere (id quod in praesentia statui) videar: quam te velim in eo studio viam tenere, paucis ostendam."*[146] Aunque el enfoque de esta obrita es pedagógico, podemos iluminar su trasfondo filosófico con dos preguntas: ¿Qué se debe estudiar en Filosofía? ¿Cómo se debe estudiar la Filosofía? Al gusto humanista, Foz presenta las tesis de su obra como sus puntos de vista, no como verdades necesarias de alcance universal.[147]

Influido por Vives, Fox piensa que la utilidad es el sentido de los estudios filosóficos. Pero aquí se trata de la utilidad para la República, no de la consecución de la perfecta humanidad, como en el caso de Vives. Por ser tres las artes que sostienen la República, la Medicina, el Derecho y la Teología (Fox se ve en la necesidad de precisar que se refiere a la Teología cristiana, no a la pagana), los estudios filosóficos deben enfocarse al posterior estudio provechoso de esas tres artes. Las disciplinas filosóficas son la base necesaria

[144] *Ibid.,* t. II, 1. I, p. 229.

[145] *Ibid.,* t. II, 1. V, p. 351.

[146] S. Fox Morcillo, *De philosophici studii ratione, ad Franciscum fratrem,* Pedro Coloneo, Lovanii 1554, p. 384.

[147] *De philosophici studii…, op. cit.,* p. 385.

para la consecución de esas tres artes culminares y principales, y deben estudiarse para llenar este fin:

> *Hoc fine proposito, sic te ad philosophiae studia compara, ut hanc viam certissimam ad earum trium, quas ante retuli disciplinarum [Medicina, Derecho y Teología] quamcumque optime discendam esse arbitrerem: imo sine qua mihi nemo recte, nemo foeliciter, nemo perfecte ullam graviorem scientiam cogniturus videatur.*[148]

Los estudios filosóficos deben dirigirse a la utilidad práctica, y no ser meramente teóricos. Si bien la aritmética y la geometría deben tener su propio aparato teórico demostrativo, no deben olvidar su aplicación práctica, y no se debe omitir en física la historia de los minerales, plantas y animales, que son de tanta utilidad para la vida humana.[149]

Fox no ofrece una definición propia de filosofía, por el contrario, en su obra *De Naturae Philosophia,* cap. 1.º, propone tres definiciones tradicionales de la misma: "*meditatio mortis", "scientiam rerum humanarum ac divinarum, quae ad propiam hominis notitiam referencia videatur",* y la "*sciendi cupido"* atribuida a Pitágoras.

En su división de las disciplinas, Fox respeta el orden universitario. Primeramente, tres artes no filosóficas, pero propedéuticas para los estudios, dado que enseñan a hablar, juzgar y ser elocuente: Gramática, Dialéctica, y Retórica. En segundo lugar, las disciplinas matemáticas, que también son necesarias para un buen aprendizaje de la Filosofía[150]: Aritmética, Geometría, algo de Astrología y Música. Estos estudios son la base para la enseñanza de la Filosofía: "*Satis, ut ego arbitror, ad studia philosophiae instructus his artibus accedes, magnaque tibi ad haec inde afferes adiumenta*."[151]

La filosofía tiene dos partes, una contemplativa "*contemplatricem"* y otra activa: "*actuosam"*. La filosofía contemplativa se compone de tres disciplinas: Filosofía primera, Filosofía natural y Matemáticas. La Filosofía práctica contiene las tres partes de la disciplina moral: Ética, Economía y Política.

Como culmen y sentido de los estudios filosóficos está el estudio de las tres disciplinas de utilidad directa para la República: Medicina, Derecho y Teología. Con todo, en estas

---

[148] *Ibid., op. cit.,* p. 384.

[149] *Ibid*., *op. cit.,* p. 403: "*Quapropter videre satis non possum eorum ineptiam, qui peracto quodam ut ipsi vocant, inepte artium cursu, ad alias sese continuo disciplinas referunt harum rerum, quas dixi [historia de las piedras, metales, plantas y animales] notitia destitui: quae dum negligunt, ipsi a se suae inscitiae paenas satis magnas exigunt, dum se optimarum rerum cognitione privant*."

[150] *Ibid*., *op. cit.,* p. 392.

[151] *Ibid*., *op. cit.,* p. 396.

disciplinas no sólo se persigue el buen funcionamiento público, sino también la perfección del individuo.

En el opúsculo citado, Fox expone el objeto, el orden de disposición y entrega, así como los maestros más recomendables en cada una de las disciplinas que componen el currículo de los estudios. La filosofía primera tiene como objeto principal a Dios, por ello recomienda para su estudio la teología cristiana y las corrientes platónicas y neoplatónicas, no la orientación peripatética que confunde su objeto. La Filosofía primera es Teología y no una ciencia del ser en general. En cambio, propone el seguimiento de la corriente aristotélica en los estudios de Moral.

Fox recomienda el orden geométrico para el desarrollo de los contenidos disciplinares. Por su rigor y necesidad, este método es el más adecuado para las disciplinas y el que aplicaron Platón, Aristóteles y todos los grandes filósofos. El mismo se propone aplicar ese método en su obra más importante *De Naturae Philosophia…*

El conocimiento científico se caracteriza por ser universal y necesario. La necesidad o certeza es resultado de la demostración. Por esto discute de manera explícita las tesis escépticas de los académicos, como lo hacen Zúñiga, Vives y otros autores de la época, sosteniendo la posibilidad de algunas demostraciones y de algunos conocimientos ciertos[152]. En este contexto niega que todo el conocimiento humano se origine en la sensación, y acepta elementos de la inteligencia, bien aprióricos bien abstraídos, porque de no haber más que principios del sentido, tendrían razón los académicos en su radical escepticismo.

Fox, como Vives, defiende la libertad intelectual, claro está, sin renunciar al definitivo criterio escriturístico. En efecto, la primera norma a respetar en los estudios filosóficos requiere, en cualquier cuestión, atender sólo a la verdad, y tener como criterio indiscutible de verdad "*religionis christianae ratio".* Ni la razón ni la autoridad de los filósofos es criterio último de verdad. Hay muchas aserciones en Filosofía que, sostenidas con obstinación, llevan necesariamente a la impiedad y a la superstición. Incluso presenta una lista de cuestiones en las que importa tener presente el criterio escriturístico, v. g., eternidad del mundo, el destino, la materia, la esencia y la inmortalidad del alma, etc.:

> *Cum iam hoc animo ad studia philosophiae accedendum tibi aliquando statueris, semperque ob oculos Christianae religionis decreta tanquam certissimam regulam*

[152] S. Fox Morcillo, *De demostratione eiusque necessitate ac vi,* Juan Oporino, Basilea 1556, c. l.º, p. 6; c. 2.º , p. 7; c. 3.º , pp. 13-4.

imbueris; a qua discrepantes philosophorum sententias negligas, congruentes ei approbes.[153]

Su actitud ante los filósofos es crítica, se opone a sostener un único maestro, y busca entre los estudiosos el que ofrezca la opinión más probable. Como Platón y Aristóteles le parecían los dos filósofos más autorizados, su intento fue sintetizar la doctrina de ambos a la luz de la doctrina cristiana; de esta manera, siguió a su manera una tendencia capital del humanismo cristiano romano desde el Cardenal Basilio Besarión.

d) Pedro Ramos.

Aludimos a este humanista galo, que radicalizó la crítica vivista al peripatetismo escolástico, por su influencia en España y porque el agustino polemiza con sus *Aristotelicae animadversiones*[154]. Las dos primeras obras del agustino son precisamente un discurso retórico en defensa de Aristóteles contra las críticas de Ramos a los dos primeros libros de la metafísica, y el opúsculo *De optimo genere…*, que proyecta una concepción metafísica de la Filosofía como enciclopedia sistemática de las ciencias y las artes, considerada inviable y generadora de confusión por el humanista francés. Por otra parte, en el opúsculo del agustino y en el enfoque de su Dialéctica y su Retórica se perciben acentos ramistas.

Pedro Ramos, interesado en una reforma general de los estudios de artes, está convencido de que el arte debe imitar la simplicidad de la naturaleza. Cuando piensa en la naturaleza, se imagina un ordenamiento breve, claro, y con pocos elementos simples que funcionan según leyes bien determinadas. Ramos, que es un decidido platónico, no sólo rechaza la lógica de las vías escolásticas, en especial los desarrollos de los nominales, según era usual entre los humanistas moderados, sino que considera las obras lógicas y metafísicas del Estagirita como la causa y fuente primera de la decadencia de los estudios de artes. Él propone volver a la simplicidad platónica, y construir una Dialéctica de la "*inventio"* y el "*iudicium".*

La renovación de los estudios de artes pasa necesariamente por el abandono de los escritos lógicos de Aristóteles, que son farragosos, prolijos y oscuros, en suma, contrarios e inadecuados a la naturaleza racional de hombre; para no hablar de su ordenamiento

[153] *De philosophici studii…, op. cit.*, pp. 391-2.

[154] Petri Rami Veromandui, *Aristotelicae animadversionis,* Jacobo Bogardo, París 1543. Pedro Ramos, *Dialecticae partitiones,* Jacobo Bogardo, París 1543. Ambas obras fueron reimpresas con correcciones y apéndices en septiembre del mismo año con el título *Dialecticae institutiones,* Jacobo Bogardo, París 1543. Yo cito por la edición *Aristotelicae animadversiones* y *Dialecticae institutiones,* reimpresión fotoestática, por W. Risse, Stuttgart Bad, 1964.

metafísico, impedimento de cualquier ejercicio intelectual fructífero. Las categorías son inútiles para ordenar el conocimiento, y se debe abandonar el intento de clasificar la realidad a partir de las mismas, porque lejos de aclarar, confunden y perturban de modo irreparable el orden de las ciencias.

La división natural de la Filosofía es la tripartita que incluye Dialéctica, Física y Ética. Las categorías aristotélicas, lejos de ser el medio para dividir y ordenar la filosofía, darían lugar a una confusión irreparable:

> *Si categorias quas Palladi vix quidem fuerit concessum, complere potuisset Aristoteles, et hanc infinitam rerum varietatem in decem illos ordines digessisset, non aliquam dialecticae partem tradidisset sed omnes artes, totamque Philosophiam turbasset, quae melius in tres partes, Dialecticam, Physicam, Ethicam distributa est, et naturas, quae physicorum sunt, quantitates quae mathematicorum, etc., cum dialecticae solum sit proprium, communen legem et ad omnes res pertinentem tradere: non enim Dialectica dicere debet quid linea superficies corpus numerus habitus, sed legem explicare illa ipsa, sicut alia omnia, explicandi, iudicandique.*[155]

En su *Oratio de studiis philosophiae et eloquentiae conjungendis,* leída en París en 1546, Ramos planteaba la enciclopedia como el ciclo completo de los saberes (“*completum quaedam velut orbem doctrinae”)* que comprende[156]:

a. Tres años de estudios de Gramática;

b. Un cuarto año de Retórica;

c. Un quinto año de Dialéctica;

d. Un sexto año dedicado a estudiar los elementos de la matemática, es decir, Aritmética y Geometría, siguiendo a Euclides, Apolonio, Arquímedes, Teodosio;

e. Un séptimo año dedicado a la Física sirviéndose de Aristóteles y de la Óptica de Euclides.

El programa filosófico de fray Diego de Zúñiga, que es un decidido aristotélico, gana claridad por contraste con el proyecto renovador de Pedro Ramos, contra el que escribió un discurso de refutación por desgracia perdido. Zúñiga elige enfrentarse a Ramos, humanista con gran influencia en Europa y en la España de mediados de siglo, para mostrar su talento al Papa y ser llamado a Roma. El antiaristotelismo radical del humanista galo,

---

[155] *Animadversiones…, op. cit.,* cc. 18

[156] Eugenio Garín, *L'Educazione in Europa,* Laterza, Bari, 1976, c. V, p. 30.

que sólo mantiene la autoridad de Aristóteles en Física, es probablemente el programa filosófico adverso frente al que define su proyecto enciclopédico fray Diego.

e) Gaspar Cardillo de Villalpando.

Ligado a la facultad de Artes de Alcalá se produjo un movimiento aristotélico de renovación de las disciplinas, de vasta influencia en el ambiente académico español del siglo XVI y, en concreto, sobre la obra de Zúñiga, quien conoce y cita a uno de sus protagonistas: Cardillo de Villalpando. Si la Universidad de Salamanca encarnaba la tradición española, la Universidad de Alcalá, que siguió el modo parisiense por expreso deseo de Cisneros, encarnaba el espíritu del Renacimiento[157]. Estamos en pleno segundo período de la universidad española, el de mayor esplendor, que experimentó el surgimiento de los colegios-universidades.[158]

La concepción de Facultad de Artes y Filosofía, que imperaba en la Universidad de París y estaba generalizada en Europa, comprendía como materias: Súmulas, Lógica, Física y Metafísica[159]. A juicio de Urriza, las Artes y la Filosofía, pese a la diferencia de nombre, formaban una única facultad. En Alcalá el programa de estudios, en los tres años y cuatro meses que duraban los cursos de Artes y Filosofía, estaba bien determinado[160].

---

[157] Pedro Aguado Bleya, *Manual de Historia de España,* Bilbao 1929, II tomos, tomo 2.º, c. XXI, p. 285: "Los dos grandes tipos de las universidades españolas en los siglos XVI y XVII son Salamanca, que encarnaba la tradición, y Alcalá, el espíritu del Renacimiento."

[158] Juan Urriza, *La preclara facultad de artes y filoso fía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro (1509-1621),* Madrid 1842, p. 18.

[159] *Ibid.*, pp. 26-7: "Más ya desde el siglo XIII venía haciéndose en todas partes una profunda transformación de la facultad de artes. Esta comprendía en un principio la gramática, la retórica y la lógica; era el *trivium* de la Alta Edad Media. Pero la gramática pasó a formar parte de un curso preparatorio para niños más que para jóvenes. La retórica fue desvaneciéndose o transformándose en el *ars dictaminis*, y dando lugar al desarrollo que por su parte iba tomando la dialéctica, que se llamó súmulas. A la lógica se añadió la física -filosofía natural, cosmología, psicología- y el *cuadrivium*, o sea, las ciencias matemáticas, geografía, astronomía, omitiéndose la música. A completar la física vino la metafísica; y quedó así formado, al entrar el siglo XVI, el curso completo de lo que se llamó facultad de artes y filosofía; y abarcó como materias las súmulas, la lógica, la física y la metafísica. La ética quedaba todavía ligada a otros estudios de orden más elevado: la Teología.

Este concepto de facultad de artes y filosofía, generalizado en las universidades europeas y vigente especialmente en la de París, tuvo el legislador de Alcalá. Por lo cual, en sus constituciones ordena lo que sigue: "el regente lea el primer año las súmulas logicales de Pedro Hispano o de otro doctor… El segundo el mismo regente a los mismos oyentes y a las mismas horas lea el texto de lógica… El tercero lea la filosofía natural de Aristóteles … Finalmente los cuatro meses restantes hasta la fiesta de la Purificación lea seis libros metafísicos de Aristóteles."

[160] *Ibid.*, pp. 116-7: "La materia del primer año era la lectura de las 'súmulas logicales' de Pedro Hispano o de otro doctor; ésta se debía publicar con glosas, anotaciones y argumentos conformes al parecer del rector y de la facultad. El segundo año debía leerse con glosas, anotaciones, cuestiones y argumentos el texto de

Cisneros había establecido desde el principio una disposición, que contenía el germen de un anhelo posterior de esta universidad, que se hizo consciente en los escritos de Cardillo de Villalpando y de Martínez de Brea, entre otros, tendentes a elaborar el curso de artes propio de Alcalá:

> Determinamos que si alguna vez pareciese al rector y consiliario que alguno de los regentes de Artes es tan hábil e idóneo que se crea verosímilmente que, si dejase por escrito su curso, podría aprovechar a otros en el futuro, entonces estén obligados el rector y consiliarios a imponer al dicho regente al tiempo de la regencia o dentro de seis meses, que redacte por escrito, según el señor le concediere un curso de Artes para mayor utilidad de los venideros. Y así redactado y decentemente escrito a sus expensas, tenga que consignarlo y entregarlo al rector para que pueda ponerse entre los dos libros del Colegio. Y a fin de que pueda transcribir mejor y terminar dicho curso, queremos que además de los tres años con cuatro meses que dura su regencia conforme es dicho que tenga otro año en que pueda digerir más maduramente dicho curso y limar con exactitud ese curso, por cuyo trabajo reciba aquel año el estipendio o salario íntegro, como el primero o segundo año de su regencia; acerca de lo cual gravamos las conciencias del rector y consiliarios para que no manden o impongan esto más que a las personas más hábiles y, si alguno de los regentes descuidara el cumplirlo, puedan el rector y consiliarios expulsarlo de la regencia.[161]

Este deseo de un curso de Artes y Filosofía, "*De lecturis et exercitamentis ad quae tenentur regentes artium"* propio de Alcalá[162], limpio de las degeneraciones y piruetas sofísticas de los nominales, se hizo real en la obra de Cardillo de Villalpando. Con sus esfuerzos hizo arraigar el aristotelismo en las escuelas complutenses de artes y filosofía. Alcalá se convirtió así en un centro de peripatetismo que, por lo demás, sería la doctrina imperante en la España filosófica de la época. Con la publicación en 1557 de su *Summa Summularum,* comienza con fuerza este movimiento de renovación que, coincidiendo con

---

lógica que comprendía los *Predicables* de Porfirio, y los *Predicamentos* de Aristóteles; *Perihermeneias*, los dos de *Priores* y los dos de *Posteriores*, los *Tópicos* y los *Elencos*. La materia del tercer año consistía en la Filosofía Natural de Aristóteles, siempre con glosas, cuestiones, anotaciones y argumentos, y comprendía los ocho libros *Físicos*, los tres del *De caelo*, y el *De mundo* –aunque podía omitirse el tercero–, los dos *De Generación y corrupción*, los tres *De Meteoros*, el cuarto se omitía, los tres libros *Sobre el alma* pudiendo correr en el primero, y los cuatro libros de *Pequeños naturales*, o sea, *Del sentido y lo sentado, Del sueño y la vigilancia, De la memoria y la reminiscencia, De la longura y la brevedad de la vida.* Y, por fin, los cuatro últimos meses del último año se leían seis libros de Metafísica de Aristóteles, con glosas y cuestiones. Si el último curso duraba, en vez de cuatro meses, todo el año escolar, la materia señalada era los doce libros de Metafísica de Aristóteles. Terminado el curso de artes se explicaba la Esfera, la Arrítmica, la Geometría, de Tomás Bravardine, y la Perspectiva común del obispo Cartauriense. Pero estaba prohibido, bajo penas severas, el enseñar sofismas y calculaciones o materias de astrología."

[161] Este deseo llegó a ser explícito en los claustros. Urriza, en *La preclara facultad de artes…, op. cit.,* p. 296, escribe: "Llegó a tratarse abiertamente en el claustro del colegio mayor."

[162] *Catálogos de la Biblioteca del Colegio Mayor*, L. 674, f. 30, final del capítulo 38.

el movimiento aristotélico, se propone una vuelta al estudio directo del Estagirita, libre del lastre introducido por los comentaristas latinos.

Una vuelta a las fuentes aristotélicas que, según confiesa el propio Villalpando, era una reacción contra los primeros regentes de artes venidos de París y una búsqueda del curso propio de Alcalá:

> *Quoniam vero nostra sententia atque etiam magnorum virorum opinione studiorum dialecticae et philosophiae apud nos summa perversio est, hinc auspicari necessarium putavimus im primis vero, ut vanarum nugarum, quibus explicandis integer annos dabatur, ubertatem desaspeceremus, atque insuper summularum nomine quosdam, qui istis naeniis impensius favent, ad lectionem nostrorum scriptorum traheremus, summam quandam summularum confecimus, summae huic Isagogem adiecimus, nude illi inciperent, qui tricas istas, aut verius cruces ingeniorum aversarentur.*
>
> *Hinc progressi sumus ad dialecticam Aristotelis, quae quoniam barbare et inculte a latinis omnibus commentariis explicata est, latini cuiuspiam scriptoris diligentiam requirebat, nam graecos enarratores magni isti dialectici ne ex nomine quidem noverunt. Itaque ut complutensi academiae, quae me instituit, et suis stipendiis allii, in primis gratificarer, ac deinde aliis prodessem, in quinque Porphirii voces et partem quandam librorum de Priori Analysi commentarios invulgavi.*[163]

Villalpando es un fervoroso aristotélico, y su proyecto de renovación filosófico-científica se identifica con una renovación del aristotelismo libre de la mediación de comentaristas latinos y estructurada de la manera más apta para su memorización por parte de los estudiantes. La doctrina revelada permanece como criterio último de verdad. Por esto, intenta demostrar, que las posiciones de Aristóteles, en cuestiones como la providencia, la naturaleza y el número de dioses, la inmortalidad del alma, el sumo bien, etc., coinciden con la doctrina cristiana.[164]

Villalpando pretende tres objetivos con su programa:

1º. Acabar con la proliferación de súmulas y los desmedidos desarrollos dialécticos inútiles, farragosos y, a veces, sofísticos. Para lo cual compuso el compendio *Suma summularum,* que pretendía mantener los contenidos irrenunciables de las súmulas. Esta obra, junto con su comentario a las cinco voces de Porfirio, fue

[163] Cardillo de Villalpando, *Commentarius in categorias Aristotelis, Compluti,* ex officina Ioannis Brocarii, 1558 (ad Honoratum Ioannem Carolum), *Praefatio.*

[164] Cardillo de Villalpando, *Apologia Aristotelis adversus eos, qui aiunt sensisse animam cum corpore extinguitur,* Alcalá, 1560: "*Quo loco obiter etiam indicatur, de Providentia Dei, de natura atque numero Deorum, de eo quod est in nobis, postremo de summo hominis bono consentaneam rationi et christianae philosophiae sententiam Aristotelem habuisse*."

adoptada enseguida como lectura obligatoria en la facultad de Artes de Alcalá y disfrutó de gran predicamento en la época. La *Summa summularum* se estudiaba en el primer curso.[165]

2º. Elaborar la Lógica Magna, para lo cual compone una serie de comentarios a las cinco voces de Porfirio y a los libros lógicos de Aristóteles[166], en los que se describe el contenido de las obras del Estagirita y se expone de manera clara y simplificada su doctrina. Con esto responde al segundo curso de Artes y Filosofía en Alcalá. Realizó esta labor entre 1557 y 1559.

3º. Con sus *Interrogationes naturales, morales et maternaticae*, pretende atender al tercer curso de la citada Facultad, y completar su labor reformadora de los estudios de Artes.[167]

Merece la pena detenernos brevemente en estas *Interrogationes…*, que resultan un verdadero catecismo de doctrina física y moral aristotélica, para captar el tono de esta renovación aristotélica alcalaína. En esta obra pregunta un educado y diligente alumno, y responde un entregado y preciso preceptor. Tomemos una muestra que nos da idea del lamentable carácter escolástico de esta reforma:

Disc.: Quot sunt sensuum organa seu instrumenta, et quae?

Prae.: Totidem sane quot sensus, nam singulis singula sunt a natura concessa instrumenta. Illa vero sunt, oculus, aures, lingua, nares, nervus tactorius.

Disc.: Dicito praeterea mihi aliquid de obiectis sensuum, quando de illis atque etiam de sensuum instrumentis maxime tractatur ab Arist. in lib. de sensu.

Prae.: Color qui est visus obiectum, inquit Arist. extremitas est perspicui in corpore terminato. Terminatum vero corpus vocat, quod transparens non est, nam quia diaphanum, ut vitrum et christallus est corpus interminatum, non propie coloratum dicitur. Perspicuum vero vocatur, quod videri quidem potest sed per alienum lumen.

[165] Cfr. cita n.º 66.

[166] En la bibliografía, se recogen las obras publicadas por Cardillo de Villalpando.

[167] Cardillo de Villalpando, *Interrogationes naturales, morales et matematicae,* Alcalá: Juan Graciano, 1573, pp. 2-3: "*Ut inquam dialecthicae et philosophiae studia quae ingenti barbarie fuerant olim coinquinata apud nos, et admodum perturbata tradebantur, puriora rederentur resecatis inanibus controversis, Aristotelis latine explicato, patefacta demum via, qui harum disciplinarum sunt studiosi gravissimuorum eius interpretum penetrata, possent intrare… Etenim ut universo liberalium artium cursu a nobis scribendo finis imponeretur*."

Disc.: Quid dices de lumine…?[168]

La obra tiene tres partes: una dedicada a la Filosofía natural, otra dedicada a la Filosofía moral y una breve parte conclusiva, que trata de las disciplinas matemáticas, pero sólo en aquellos conocimientos que le parecen oportunos en una facultad de Artes. Su tratamiento de las disciplinas matemáticas se limita prácticamente a determinar su objeto y a dictar algunas definiciones. Incluye las consabidas, Aritmética, Geometría, Astrología (en la que sigue el *De Caelo*, del Estagirita), Perspectiva y Música.

De manera breve, se refiere también a la Filosofía primera que, ocupando los cuatro últimos meses del curso de Alcalá, tenía el siguiente objeto: "*Prima Philosophia, in rebus abiunctis a materia sensibili aut potius ab omni materia, comtemplatur enim Deum, substantias separatas, atque etiam universalia"*[169]. Considera la Filosofía primera como disciplina principal y reina de las restantes, ya que todas las disciplinas parten de ella "*tanquam a capite atque fonte."*[170]

Por lo que se refiere al papel otorgado a la Dialéctica o lógica, y a su lugar entre las disciplinas, mantiene la opinión aristotélica, que Zúñiga criticará en *Philosophiae prima pars…* Ante todo, la Dialéctica no es una disciplina filosófica, sino un instrumento necesario del que se sirven las demás artes. Con todo ello, su importancia es grande, pues construye los principios de las demás artes y se convierte en la luz no sólo de toda disciplina, sino también de toda discusión civil o eclesiástica.

No encontramos en Cardillo un intento de sistematizar la filosofía en base a los géneros aristotélicos[171], más bien considera, que las disciplinas se aplican en los diversos géneros de realidad debido a la limitación del intelecto humano, que no puede abarcar la casi infinita complejidad de lo real, viéndose así obligado a reducirla a diez consideraciones genéricas. El instrumento categorial aristotélico es algo que limita lo real para hacerlo cognoscible:

---

[168] *Ibid*., p. 17.

[169] *Ibid.*, "*De mathematicis disciplinis universe",* p. 68.

[170] Cardillo de Villalpando, *Isagoge sive introductio in Aristotelis Dialecticam,* Alcalá: Juan Graciano, 1586.

[171] La idea de sistema enciclopédico basada en los géneros de realidad aristotélicos es inviable, a juicio de Cardillo, porque el *id quod est* no es género, ni es un todo que se divida o concrete de alguna manera en los diez predicamentos: "Illud in primis quod ens neque genus est neque totum quam ob rem cum in decem predicamenta distribuatur id quod est, neque dividitur ut genus in especies neque ut totum in partes. Ens enim non esse genus testatur Aristoteles*" (Commentarius in categorias Aristotelis,* Compluti, Ioannis Brocari, 1558, p. 26).

> *Cum inmensam et pene infinitam rerum naturalium copiam, humana mens angustis corporis finibus conclusa, capere non posset inventores artium universam illam ad paucas voces referre conati sunt ut minori negotio a rudibus hominibus percipi posset, atque ut artifices multi et diversi olim siterunt, ita quoque singuli rationem id efficiendi diversam sunt sequuti … Nihil est enim in universa rerum natura non aliquo decem istorum generum contineatur.*[172]

Villalpando mantiene que, si bien toda realidad se adecúa admirablemente a los diez géneros aristotélicos, y nada puede encontrarse fuera de ellos, lo cierto es que esas voces empobrecen su gran complejidad y riqueza. Su concepción de la ciencia es aristotélica y acepta el sentido puramente teórico de las disciplinas. La ciencia es resultado de la demostración, y la demostración es silogismo demostrativo. En su comentario a los *Tópicos*, libro I, c. XI, critica el papel demostrativo de la inducción, porque sólo puede alcanzar conclusiones probables[173], opinión esta generalizada en la época.

Otro regente de la facultad de Artes de Alcalá, que trató de colaborar en la tarea de Villalpando, fue Pedro Martínez de Brea, que publicó algunas obras complementarias para el curso de Física, *In libros Aristotelis de Coelo et Mundo et generatione et corruptione* e *In libros tres Aristotelis de Anima Commentarium et tractatus quo ex peripathetica schola animae inmortalitatis asseritur et probatur.*

El mercedario Pedro de Oña[174] escribió, dentro del ambiente renovador de Alcalá, y adaptándose a los planes y estatutos de esta Universidad, unas súmulas reformadas, *Dialecticae introductio quam vulgo Summulas seu Parva Logicalia vocant*, unos comentarios al *Órgano Super universam Aristotelis Logicam,* y un comentario con *Cuestiones Super octo libros Aristotelis de Physica Auscultatione.* En sus comentarios lógicos a los predicados y en sus comentarios a la Física introduce, según costumbre de la época, doctrinas metafísicas, pero no escribe ni un tratado específico ni un comentario a los libros metafísicos de Aristóteles. Con estas obras, que, con excepción de algunos apartados de la Física, abarcan las materias de un curso de Artes, contribuye, en línea con Villalpando, a la renovación aristotélica de las Artes en Alcalá.

---

[172] Cardillo de Villalpando, *Commentarius in categorias Aristotelis, op. cit*., "*Divisis categoriarum",* p. 24.

[173] José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español,* Espasa Calpe, Madrid 1979, vol. 2, p. 178. "Ya que, al apoyarse ésta en las cosas singulares, y ser estas infinitas, no pueden reconocerse ni examinarse todas. Así, en la inducción hay que añadir siempre el aditamento de que en los casos no examinados ocurre siempre lo mismo que en los casos examinados, pues, de no añadirse, la inducción se desmiente por sí sola. Ahora bien, en el caso de que se añada el aditamento no puede hacerse más que como mera hipótesis, lo que resta fuerza al argumento. La conclusión es que la inducción no puede provocar nunca en nosotros una adhesión total; siempre ha de quedarnos alguna duda."

[174] Vicente Muñoz Delgado, *Pedro de Oña y el saber filosófico del siglo XVI, op. cit*., pp. 355 y ss.

Resulta claro, a la luz de lo dicho, qué tipo de renovación de los estudios realizó Cardillo de Villalpando en Alcalá: una esclerótica escolarización de Aristóteles, evitando mediaciones latinas. No se pueden esperar de él intuiciones adelantadas de la modernidad, ni profundos desarrollos metafísicos, ni originalidades lógicas. Estamos ante un regente de Artes aristotélico; pero el alma de una renovación del peripatetismo escolástico en Alcalá, que será decisiva en la España cerrada por Felipe II a la intelectualidad europea.

La lucha de Villalpando contra los nominales decadentes venidos de París, cuyo autor más destacado era Naveros[175], su renovación del peripatetismo escolástico, obra en la que fue seguido por autores como el citado Martínez de Brea, Pedro de Oña, Juan González Martínez, Pedro Fernández de Torrejón, Francisco M. de la Llama y Fray Crisóstomo de Cabero, convirtió los estudios de artes y filosofía de Alcalá en una escolástica peripatética fosilizada, cuyo peso específico e influjo decidió considerablemente el cariz del renacimiento filosófico español.[176]

f) Pedro Juan Núñez.

Si Luis Vives, desde su penosa experiencia en la Universidad de París, concluyó la necesidad de una reforma humanista de los estudios, y Cardillo de Villalpando había atendido con una restauración escolar de Aristóteles a la renovación de la Facultad de Artes de la Universidad de Alcalá, el valenciano Pedro Juan Núñez respondió a los deseos de renovación en la Universidad de Valencia, fundada en 1415, aunque ya tenía facultad de Teología desde 1345.

En efecto, Pedro Juan Núñez, que fue regente de artes en la Universidad de Valencia en 1553 y catedrático de oratoria en 1563, es uno de los autores que más contribuyó a la renovación aristotélica del siglo XVI. Con todo, su adhesión al Estagirita, como la de la mayoría de los autores renacentistas españoles, no renuncia a una cierta libertad intelectual. La opinión del Estagirita no se suscribe ciegamente y, por supuesto, queda

[175] Para Urriza (*op. cit.*, p. 352), Naveros es la figura más representativa, con la que se enfrenta Villalpando, de un grupo de sumulistas nominales entre los que estaban: Pérez Olivano, Castro, Carranza de Miranda, Cueto, Enzinas, Antonio Ramírez, que rizaban el rizo a las cuestiones lógicas, abandonando el núcleo y contenidos propios de las artes y filosofía.

[176] Urriza, *op. cit*., p. 351. Los caracteres de este foco complutense son: "Una mayor cultura en la dirección que expresa un fondo perfecto en la elegante forma del clasicismo; una crítica más depurada, que estudia y averigua los textos auténticos del Estagirita; unas súmulas reducidas a su mínima expresión, con el fin de apresurar el estudio directo de Aristóteles; un método más claro en la exposición de la doctrina; mayor sobriedad y selección en las cuestiones, cercenando las vacías e inútiles: son las características que distinguen la filosofía complutense del siglo". Habría que decir, más bien, que son las características que la colocan en su contexto, no que la distinguen, pues están bastante generalizados en el peripatetismo dominante.

subordinada al criterio escriturístico: "*Aristotelem hominem esse agnoscere, qui errare scire et posset"*[177]. A su actividad docente hay que añadir su tarea como traductor[178] y, sobre todo, su labor renovadora con obras como *De Methodo*[179], o *Avisos para estudiar las artes en particular.*[180]

En 1594 salía a la luz en Barcelona su obrita de *Recta atque utili ratione conficiendi curriculi Philosophiae*[181], encuadernada con una historia de Aristóteles, y dedicada al obispo de Tortosa, Gaspar Puntes. Pedro Juan Núñez, junto con Diego Más, Pedro Valencia, Bartolomé José Pascual, entre otros, dan lugar a la renovación aristotélica del curso de Artes y Filosofía en la Universidad de Valencia.

Las facultades de Medicina y de Teología, en la citada Universidad de Valencia, sufrían detrimento a causa de la deficiente preparación filosófica de los alumnos. Por un lado, los maestros se extendían en cuestiones inútiles y prolijas, y no entregaban los contenidos filosóficos básicos necesarios; por otro lado, los alumnos se preocupaban más de aprobar los estudios de Artes y Filosofía que de lograr una base filosófica sólida para afrontar con éxito algunas de las artes superiores, Teología, Derecho o Medicina. Esta situación no sólo desacreditaba la Facultad de Artes y Filosofía, sino que repercutía en el rendimiento de las prestigiosas facultades superiores. Los dirigentes y el claustro deseaban la renovación de la Facultad de Artes, que potenciará los estudios superiores. Esta Facultad se preocupó de manera explícita a través de Juan Bautista Monllor, por la elegancia en el uso del latín[182], posición ésta habitual en el renacimiento filosófico español.

El carácter de la obra de Juan Núñez se asemeja al *De Disciplinis*…, de Vives, o al de *Philosophici studii*…, de Fox Morcillo, si bien la orientación filosófica, al igual que la de Cardillo en Alcalá, es escolástica y aristotélica. Para Núñez ninguno de los filósofos puede compararse ni en doctrina ni en ordenación de los estudios con el Estagirita y los

---

[177] Pedro J. Núñez, *De optimo genere splanandi Aristotelis* (en la edición ya referida de *Aristotelis doctrina tres trium insignium valentinorum,* Francfurt, 1591), p. 85.

[178] F. Jordán Gallego Salvadores, "La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Valencia durante el siglo XVI", *Analecta Sacra Tarraconensia,* XLV (1972), pp. 137-173.

[179] P.I.N., inédito en la Biblioteca Nacional de Madrid

[180] Manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid.

[181] Pedro J. Núñez, *De recta atque utili ratione conficiendi curruculi philosophiae,* Sebastián de Comellas, Barcelona, 1594.

[182] En Valencia, según Juan Bautista Monllor, siempre hubo esta predilección por la enseñanza en un latín elegante: "*Ubi maxime viget, semperque vigebit elegantia latini sermonis".* J. B. Monllor, *Paraphrasis et scholia in duos priorum analyticorum Aristotelis,* Valencia, 1569. p. 5.

peripatéticos[183]. Admira de tal manera la doctrina y el método aristotélico que, inclinado el criterio de libertad intelectual, llega a considerar al Estagirita oráculo de la sabiduría terrestre: "*Sed propter ingenii nostri infirmitatem Aristotelem tanquam oraculum terrestre sapientiae conculimus: ut illius auctoritate veritas magis asseratur.*"[184]

De nuevo conviene tener presente que, si Aristóteles es sabiduría terrena, el criterio último y más cierto son también para Núñez las verdades reveladas.

A su juicio, son seis los aspectos relevantes, que debe atender una renovación de los estudios de Artes, aspectos que analiza de manera detenida en los seis capítulos correspondientes, que dividen la obra mencionada:

a. No admitir a cualquiera en los estudios filosóficos, sino a aquel dotado de ingenio y de los demás dones naturales, según el criterio de un hombre erudito y honrado.

b. No cualquier maestro de trivium puede enseñar Filosofía, sino sólo aquel "qui illis ornamentis instructus fuerit, quae in optimo doctore philosophiae a priscis et praestantissimis philosophis desiderari solebant."[185]

c. Ofrecer con cuidado todas las artes y con la división con la que deben ser entregadas.

d. Seguir con cuidado el orden, con el que deben entregarse, tanto las distintas artes, como las partes de cada arte.

e. El procedimiento, con el que debe el maestro enseñar cada cosa, "*Ut ea, quae didicerint, magno usui auditoribus esse possint*."[186]

f. Proveer los ejercicios prácticos, que deben aplicar los estudiantes de filosofía para que sus trabajos sean fructíferos.

Veamos con más detenimiento los apartados "c" y "d". El currículo de los estudios filosóficos incluye tres artes propedéuticas (Lógica, Matemáticas y la primera parte de Filosofía primera, que estudia los principios y cuestiones generales aplicables a las artes) y las disciplinas filosóficas propiamente dichas. De éstas, unas son teóricas, como

[183] *De recta atque…, op. cit*., *p.* 190: "*Ex his facile qui vis poterit sibi persuadere nec superiorum philosophorum, nec aequalium, neque eorum, qui inferiori aetate floruerunt illius doctrina, cum disciplina Aristotelis et peripateticorum comparara posee*."

[184] *Ibid*., p. 62.

[185] *De recta atque…, p.* 1.

[186] *Ibid*., p. 1.

Filosofía natural o Physiología, y la segunda parte de la Filosofía primera, que trata de Dios y las inteligencias; otras son prácticas, como la Filosofía moral con sus partes, la Ética y la Política. La Teología, el Derecho y la Medicina, que no son filosóficas, son las tres facultades superiores, que culminan el currículo universitario.

La lógica es un arte propedéutico, que debe ser entregado antes que cualquier otra disciplina, y que incluye el estudio de las categorías. Con esto se opone a los que ponen a la filosofía primera como lo primero por el orden de doctrina: "*Quis igitur audebit pronuntiare ante Logicam docendam esse primam philosophiam?"*[187] Dado que el orden a seguir en la enseñanza de las disciplinas filosóficas ha de poner antes lo que se requiere para entender lo siguiente, y no lo que resulte más fácil; en primer lugar debe enseñarse la Dialéctica, que es instrumento necesario de las restantes disciplinas. El orden adecuado en el estudio de los libros del estagirita es el que normalmente se sigue en la escuela peripatética: a. *Categorías,* b. *Perihermeneias,* c. *Analíticos,* d. *Tópicos,* e. *Elencos*[188]. Se opone de manera explícita a las dialécticas humanistas, que dividen la Lógica en "invención" y "juicio", que responden en realidad a la penosa divulgación de Aristóteles por parte de Cicerón. Aunque está de acuerdo en que el silogismo tópico es más frecuente en la vida humana que el silogismo cierto.

Núñez considera que las matemáticas son propedéuticas para la Filosofía, pero no partes suyas, opinión en la que dice seguir a los académicos, los viejos peripatéticos y los estoicos:

> *Sed fortasse quia quicumque fuit auctor huius vitae sive Philoponus, sive Damascius, e schola ammonii profectus, existimavit Mathematicas partes esse philosophiae: quae sententia est Ammonii propterea fortasse non meminit illarum hoc loco: quamquam veteres Academici, et Peripatetici, atque etiam stoici illas partes philosophiae esse noluerunt, sed "propaideias" id est, priores institutiones potius, ut Plato 7º libro de Republica illas appellat.*[189]

La primera parte de la Filosofía primera, que trata de los principios y causas de las ciencias, se entrega tras las matemáticas.

La Física, que se estudia tras las disciplinas propedéuticas, tiene en Aristóteles su principal maestro, y encuentra en los comentaristas griegos gran ayuda. Núñez discute, basado sobre todo en comentaristas griegos, el orden en que deben ser tratados los libros físicos del

---

[187] *Ibid*., p. 1.

[188] *Ibid*., p. 44. "*Teneamus igitur in logicis docendis eum ordinem, quem vulgo schola peripatericorum observat* …".

[189] *Ibid.*, p. 118.

Estagirita. Al igual que Zúñiga, excluye la historia natural de la Física, porque se limita a ordenar hechos individuales, sin tratar de las causas, ni demostrar, ni definir: "*non quod lib. de historia pars sint scientia de animalibus continant namque sola phaenomena.*"[190]

Tras la Física se entrega la segunda parte de la Filosofía primera o Teología, que es la última parte de la filosofía especulativa.

La filosofía práctica o Filosofía moral recibe asimismo su contenido de las obras de Aristóteles; incluso dice seguir al Estagirita[191], cuando divide la Filosofía moral en Ética y Política, situando la Economía como primera parte de la política.

En realidad, la renovación de los estudios que propone Juan Núñez para nada habla de experiencia y libertad intelectual, ni de progreso, ni de utilidad vital, ni de abandonar escolásticas y enquistamientos silogísticos. Por el contrario, se lamenta de una época de decadencia filosófica[192] y anhela, mirando hacia atrás, la revitalización del aristotelismo escolástico. Juan Núñez, como Cardillo y sus seguidores en Alcalá, están intentando depurar la filosofía aristotélica con una vuelta a sus escritos y a los comentaristas griegos, a veces árabes, para escolastizarla en toda su riqueza y alimentar con ella el curso de Artes y Filosofía:

> *Haec est summa totius disputationis brevi comprehensa, qua videtur remedium aliquod afferri posse studiis philosophiae, si quid in illis percurrendis hactenus, aut negligentia, aut alia ratione peccatum, atque ad pristinam et antiquam philosophandi formam quodammodo posse revocari. Hanc qui insistent viam, sint inus perfecti, quod vix in tanta paucitate eorum qui verae philosophiae studiosi sunt, sperandum, evadent, ad proximos tamen, quod est maxime optandum, accident, in omnique deinceps artium genere, quod discendam susceperint, mirabiliter excellent."*[193]

Este es el contexto propio del proyecto de renovación de los estudios filosófico-científicos de Diego de Zúñiga, que se formó entre Salamanca y Alcalá.

---

[190] *Ibid.*, p. 50.

[191] *Ibid*., p. 53. "*Prius Ethica tradenda, deinde continentur Política, ut declarat aperte Aristoteles in epilogo Nicomaqueae nam Oeconomicam in lib. I Politicorum ille persecutus est, tanquam priman partero eius, quae propio nomine Política vocatur*."

[192] *Ibid*., p. 53. "*O tempora nostra misserrima. Illi [los griegos] non alieno sermone, sed suo philosophiae studia persequentes. Grammatica, poetarum et historiarum cognitione, Rethorica atque Mathematicis, tantum temporis in discenda philosophia collacabant, nos alieno sermone illam cognituri, sine caeterarum artium praesidio, vix ac ne vix quidem percepta grammatica patimur biennium, aut ad summum trienium philosophorum exheredium sectari*."

[193] *Ibid.*, p. 96.

g) Francisco Vallés.

En Alcalá se formó también el médico Francisco Vallés, otro renombrado científico español de la época que, tras una fecunda vida intelectual, y siendo ya de edad avanzada, publicó en 1587 una obra de pronta difusión por toda Europa, su *Sacra Philosophia*[194]. Esta obra me parece significativa del contexto filosófico científico español, que no estaba tan al margen del contexto europeo, como lo prueba la rápida difusión de esta obra singular del protomédico español.

Vallés divide el conjunto de los conocimientos humanos en: a. Disciplinas intelectuales principales: Teología, Derecho y Medicina. b. Ciencias: Filosofía natural, Filosofía moral, y Matemáticas. c. Artes sermocionales instrumentales. La Teología es la ciencia más excelente de la enciclopedia, seguida del Derecho y la Medicina. Enciclopedia entendida aquí, según parece, como ciclo de estudios.

Vallés mantiene el concepto aristotélico de ciencia como conocimiento cierto de lo universal y necesario. Este elevado concepto de ciencia hace que la física, cuyos conocimientos son meramente probables, sea excluida de entre las ciencias. Precisamente, la consideración de la Física como conocimiento meramente probable, le lleva a escribir su *Sacra Philosophia,* en la que intenta ganar conocimientos físicos ciertos desde las Sagradas Escrituras. Vallés pretende exponer en esa obra los únicos conocimientos físicos ciertos para el hombre, aquellos que han sido revelados por el Creador y la única fuente de verdad en Física, Dios mismo.

Los conocimientos físicos son probables a juicio de Vallés, porque los sentidos son su única fuente: no hay intelecciones de la sustancia material, ya que nada llega al intelecto a no ser desde los sentidos. En realidad, no tenemos otra noticia, que datos accidentales presentados por los sentidos, pero nada sabemos de las sustancias. Y, si somos estrictos, ni siquiera de aquellos se puede lograr una noticia adecuada, por la inestabilidad de la naturaleza sensible y la inexactitud en nuestro modo de sentir. De aquí, que todo el conocimiento humano sobre la realidad material, que parte de la sensación, resulte incierto en mayor o menor medida.

Ni los errores de los filósofos, ni la carencia de un método adecuado de investigación son la verdadera causa de la incertidumbre en los conocimientos físicos. Dicha incertidumbre es propia de este tipo de conocimiento, por la condición material de su objeto y por la naturaleza de la facultad del sujeto. Pero el filósofo natural ha de superar el escepticismo elaborando las opiniones más probables. La filosofía natural pertenece al campo

[194] F. Vallesio, *De iis, quae scripta sunt Physice in libiris sacris, sive de Sacra Philosophia, liber singularis,* Turín, 1587.

de la opinión, y sólo alcanza certeza en los conocimientos físicos que han sido revelados por Dios.

Las matemáticas alcanzan conocimientos ciertos y son ciencias en sentido estricto, porque sus conocimientos abstraen de la materia y por el carácter rigurosamente deductivo de su método. Estas ciencias parten de principios ciertos por sí y avanzan de manera apodíctica hasta sus conclusiones que, por lo mismo, participan de la certeza de sus principios:

> *Nullius substantiae habere possumus per sese notitiam quam vocant intuitiva, quia nulla via est ad intelectum nisi per sensum, sensus vero patibiles tantum percipiunt qualitates. Accidentium haberi potest notitia per se ob inestabilem sensuum et sensibilium naturam et sentiendi modum nunquam exacta. Porro assertiones quaedam sunt per se notae, quarum ex primis mostratorie colliguntut. Primarum habetur scientia naturalis, aliarum vero rationando conquisita; huiusmodi sunt pleraeque mathematicarum theseon, quia de inmaterialibus prorsus rebus enuntiantur. Eorum vero quae in opinione versantur cuiusmodi sunt omnia physica problemata constant nullum prorsus scire posse, quia si quodpiam illorum sciretur accedente scientia tollerentur omnis opinio, sublata omni obscuritate e incertitudene, quae non possunt abesse ah opinione. Non solum autem non est hactenus comparata scientia physicarum assertionum, sed ne comparari eadem potest, quia physicus no abstrahit a materia. Materialium vero notitia cum pertineat ad sensus non potest ultra opinionem procedere, scientia enim est universalium et intelligibium. Itaque physicus quantum vis laboret non potest suarum theseon sicentiam comparare, non tamen proinde debet more Phyrronicorum de omnibus dubitare, sed probabilioribus assentiri.*[195]

h) Pedro Simón Abril.

Con un pensamiento más independiente, pero asimismo aristotélico, encontramos otro significativo autor ocupado en la reforma de los estudios, Pedro Simón Abril. En 1589, publicaba este autor sus *Apuntamientos de como se deven reformar las doctrinas…*[196] La orientación de este trabajo, que se alimenta de su experiencia docente, es fundamentalmente pedagógica y se centra en el análisis de las causas que, a juicio del autor, producen la degradación de los estudios, en orden a determinar los medios de su anhelada reforma.

[195] *Sacra Philosophia*, c. LXIV

[196] Pedro Simón Abril, *Apuntamientos de como se deven reformar las doctrinas: y la manera del enseñallas para reduzillas a su antigua entereza y perficion: de que con la malicia del tiempo, y con el demasiado desseo: de llegar los hombres presto a tomar las insignias dellas, han caido, Hechos al Rey nuestro Señor*, por... Madrid, En casa de Pedro Madrigal, 1589.

Por lo demás, ya el título de la obra nos dice que esta reforma busca el renacimiento de una antigua perfección, de una mirada al pasado clásico.

En opinión de Simón Abril son tres los errores principales que conducen a la decadencia de los estudios. Para empezar, el uso del latín o el griego en la enseñanza de las disciplinas, ya que la dificultad de esta lengua extraña entorpece de manera fútil su aprendizaje. En segundo lugar, la introducción y mezcla indebida de las materias pertenecientes a una disciplina en otra u otras disciplinas impropias, así como la carencia del orden adecuado en la exposición de cada disciplina. Por último, la ambición de adquirir grados sofoca el deseo de aprender, lo que lleva al uso de súmulas y compendios, con el consiguiente abandono de las obras de los maestros, muerte y corrupción de las doctrinas.

Abril intenta superar estos errores, y, para empezar, es de los primeros autores españoles que se empeñan tanto en escribir filosofía en castellano, como en traducir al romance algunas obras del Estagirita. Al socaire de Montesa, traductor al castellano de los *Diálogos de amor,* de León Hebreo, pretendía dar al castellano un esplendor semejante al de las lenguas clásicas, y convertirlo no sólo en literario sino también filosófico científico. El fracaso de sus proyectos de traducción y de la difusión y publicación de sus obras filosóficas deja claro que el ambiente académico no aceptó esta beneficiosa medida y siguió despreciando el romance como lenguaje científico.

En esta obrita revisa también los errores en la enseñanza de las disciplinas particulares: Gramática, Lógica, Retórica, Matemáticas, Filosofía natural, Filosofía moral, Medicina, Derecho civil y Teología. Abril insiste en la importancia de las matemáticas para los estudios, y en que la Filosofía natural no debe ser meramente abstracta y teórica, sino que debe descender a lo particular y práctico:

> En la filosofía natural, es un grave error enseñar las cosas de la naturaleza, assi en común y en general, sin descendir a lo particular, y especialmente a la materia del Agricultura, que es una de las mejores partes de la Filosofía Natural y mas necessaria en el mundo […] Y es cosa realmente digna de dolor, que en tanta hacienda, como se gasta en públicas escuelas, no aya dotrina ninguna de tres cosas, que tan necessarias son para la vida, que son: el Agricultura, el Arquitetura, y el Arte militar, aviendo tantas liciones de vanas sofisterias, las quales quien las sabe, no sabe nada por sabellas, ni por inorallaras inora nada el que no las sabe.[197]

[197] Pedro Simón Abril, *Apuntamientos de como se deven reformar las doctrinas: y la manera del enseñallas para reduzillas a su antigua entereza y perficion: de que con la malicia del tiempo, y con el demasiado desseo: de llegar los hombres presto a tomar las insignias dellas, han caido, Hechos al Rey nuestro Señor,* por... Madrid, En casa de Pedro Madrigal, 1589, p. 11, A3-B3.

Abril está dando gran importancia a la utilidad en los estudios y recortando el carácter teórico del conocimiento científico, tal vez, como resultado de una desproporcionada lectura de los primeros capítulos del libro primero de la Metafísica del Estagirita y, sin duda, por influencia de Vives.

Este mismo autor publicó en 1587 su *Primera parte de la Filosofía llamada la Logica o parte racional*[198], escrita en castellano y publicada en Alcalá. Ya sus primeras páginas[199] insisten en que representa un grave error escribir Filosofía en idiomas que nos sean extraños. Los griegos filosofaron en griego y los latinos en latín: ¿Por qué los castellanos no van a filosofar en castellano? En esta misma obra considera a la filosofía como persecución y conocimiento de la verdad, con las solas fuerzas de la razón, por lo que excluye de la misma a la teología revelada:

> Filosofía es una afición y deseo de saber, que con las fuerzas de la luz del humano entendimiento va rastreando en todas las cosas la verdad: por la cual definición se nos muestra no ser la Filosofía particular conocimiento de algún género de cosas, sino que extiende su jurisdicción a todo aquello que el humano entendimiento puede por sí considerar en todas ellas.[200]

Por lo cual, a juicio de Simón Abril, se podría decir que todas las ciencias y artes forman parte de la Filosofía, con excepción de la Teología que es conocimiento revelado: "…podríamos con verdad decir que todas las ciencias particulares son partes de la Filosofía, menos la Teología, la cual estriba en más perfecta y firme luz, que la del entendimiento humano, que es la de la doctrina revelada"[201]. Con todo se conforma con darle la misma extensión que le dieron los griegos, dividiéndola en parte racional, parte natural y parte moral.[202]

Distingue dos tipos de disciplinas, las instrumentales, que "sirven como de disponer el entendimiento humano, para que puedan aposentar en el alma las otras que son como señoras, y gente principal"[203]. Estas segundas son las que propiamente ofrecen los contenidos cognoscitivos.

---

[198] Pedro Simón Abril, *Primera parte de la Filosofía llamada la Logica, o parte racional, la qual enseña, como ha de usar el hombre del divino, y celestial don dela razón: assi en lo que pertenece a las ciencias, como en lo que toca a los negocios…* Alcala de Henares, en casa de Juan Gracian impressor de libros, 1587.

[199] *Ibid.*, l. I, c. III, p.4.

[200] *Ibid.*, l. I, c. V, p. 6.

[201] *Ibid.*, l. I, c. V, p. 7.

[202] *Ibid.*, l. I, c. V, p. 7.

[203] *Ibid.*, Al lector.

Las instrumentales son la Gramática, la Dialéctica, la Retórica y la Matemática, que constituyen la Filosofía racional. Si bien, Abril excluye la Retórica de la filosofía por irrelevante. La parte natural incluye la Filosofía de la naturaleza y la Metafísica. La parte moral incluye la Filosofía moral con sus tres partes: Ética, Economía y Política. Culminan los estudios filosóficos, las consabidas Medicina, Derecho y Teología. También distingue entre ciencias teológicas, puramente cognoscitivas, y ciencias prácticas que buscan conseguir alguna acción u obra.

Insiste en la necesidad de dividir la materia filosófica en distintas disciplinas, con el concierto y método que debe regir su fundamento, así como en la materia particular de cada una[204]. Porque la Filosofía se dispone en tantas y tan distintas disciplinas, se impone disponer el método adecuado de aprenderlas, entendiendo por tal "[el] orden en el que tratar las cosas de las ciencias, lo cual permite, que cosa ninguna se trate, que sea ajena de tal propósito, ni fuera de su lugar y puesto conveniente[205]. La división de las disciplinas se realiza en base al objeto que tratan y al fin que persiguen.[206]

En lo referente al orden, con el que se han de entregar las disciplinas, parece mantener el mismo punto de vista que Pedro Juan Núñez, es decir, avanzar desde aquellas que sean paso necesario para conocer las demás. Así, primero deben entregarse las disciplinas instrumentales, Gramática y Lógica o Dialéctica, entendida ésta como arte y ciencia que enseña el orden y método para las ciencias. A continuación, se exponen las disciplinas Matemáticas. Seguidamente se expone la parte natural de la Filosofía, para concluir con la parte moral. Por lo que se refiere a la ordenación de los contenidos de las disciplinas se debe ir de lo más general a lo menos general.[207]

En fin, tanto para el correcto definir, dividir y ordenar, como para descubrir las premisas ciertas, la materia de la demostración, se debe tener presente la escala de géneros y especies, tanto en el descenso del género a la especie, como en el ascenso de las especies a los géneros.[208]

---

[204] *Ibid*., lib. I, c. III, p. 4. "Dexando aquella manera de enseñar siguieron otra que fue hacer división de sujetos o materias en las ciencias, no mezclando las cosas de las unas con las de las otras, poniendo las cosas que toca a cada ciencia por la orden y concierto que la naturaleza de ellas requiere, usando de términos propios y claros y que no se puedan entender en diversos sentidos."

[205] *Ibid.*, l. II, c. II, p. 10.

[206] *Ibid.*, l. II, c. III, p. 13.

[207] *Ibid.*, l. II, c. II, p. 10.

[208] *Ibid.*, l. II, c. XV, p. 29.

Las ciencias versan en los géneros de realidad, que no son realidades propiamente existentes, sino consideraciones que hace nuestro entendimiento de las cosas individuales, las únicas que produce la naturaleza. Las categorías no son realidades sino lo que los lógicos latinos llamaron "abstracción precisiva"[209]. De esta manera, la ciencia puede ocuparse en lo permanente, aunque las realidades individuales sean cambiantes, pues permanecen sus consideraciones genéricas y específicas, abstraídas de los individuos. Como Villalpando y otros, considera que la ciencia se aplica a estas consideraciones genéricas por su limitación natural, porque no puede conocer la realidad en su natural particularidad, complejidad y cambio. El hombre para tener ciencia de la realidad necesita reducirla según consideraciones genéricas y específicas.[210]

i) Benito Perera.

De manera simultánea y como parte integrante de este proceso de renovación universitaria de los cursos de Artes y Filosofía se da el esfuerzo de renovación de estos estudios en los colegios de las órdenes religiosas. Jesuitas, dominicos, agustinos, mercedarios, etc., intentan encontrar nuevas directrices para los estudios y elaboran cursos reformados. Desde finales del siglo los jesuitas, con figuras como Toledo, Suárez, Fonseca, Perera, entre otros, ejercen la mayor influencia en la renovación de los estudios. La *ratio studiorum* y los cursos conimbricenses, elaborados para la Universidad de Coimbra[211], tendrán una basta difusión.

[209] *Ibid.*, lib. II, c. XIII, p. 26. Era común, en la época, distinguir entre la abstracción precisiva y la abstracción total. Aquella solo considera lo que corresponde a la razón formal del ente en acto prescindiendo de los inferiores; la abstracción total, en cambio, considera la razón formal del ente, pero como potencia, esto es, incluyendo de algún modo a los inferiores. En Suárez, esta distinción tiene gran importancia, pues la Metafísica tiene por objeto, según él, el ente según abstracción total, no según "abstracción precisiva".

[210] *Ibid*., lib. II, c. XIV, p. 28. "Porque en realidad de verdad Dios y la naturaleza no producen géneros y especies, sino las cosas particulares y singulares… Pero nuestro entendimiento no pudiendo conocer todas las cosas por menudo, por su natural flaqueza, redúcelas a consideraciones comunes. Así también todos los hombres no pudiendo comprender todas las cosas, por menudo comprendemos todas las que no son del todo conformes en la naturaleza sin discrepar en nada, como si dijésemos todos los caballos, todas las lechugas, debajo de una consideración, y llamémosla específicamente el caballo, la lechuga… Pero si no las vemos en todo conformes y en algo difieren, reducírnoslas a mayor comunidad y llamárnosla género, como por conformar todos los animales en una comunidad que es el sentir, y diferir en sus particulares naturalezas, decimos que todos los animales convienen en género en cuanto más común y general en aquello en que conforman, tanto más común y general es el género que de allí resulta … Y de las cosas así consideradas, por cuanto siempre son de una misma manera, se tiene ciencia, y cesa el error de los filósofos escépticos, que decían que no se podía saber nada de las cosas, porque siempre están en continua mudanza y nunca perseveran en un mismo estado; lo cual es verdad si las consideramos en cuanto cosas particulares, pero es falsedad si las consideramos conforme a lo sustancial en que convienen."

[211] J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español…, op. cit*., vol. 2.º, p. 587.

En 1561, se publicaba en Roma una interesante obra del jesuita español Benito Perera, *De communibus omnium rerum naturalibus principiis et affectionibus*[212], en la que el autor se propone seguir a Aristóteles y ayudarse de comentaristas griegos como Alejandro, Temistio, Simplicio, en los pasos más difíciles de interpretar. A diferencia de los escolásticos aristotélicos antes tratados, Perera admira la obra de los grandes escolásticos latinos, en especial, la de Tomás de Aquino, de quien escribe: "*eximium Philosophiae decus et splendidissimum theologiae lumen, quae caeteris admiramur et colimur.*"[213]

Los cauces aristotélico-tomistas determinan su pensamiento riguroso y escolar, que no acepta en ciencia lo misterioso y simbólico. En efecto, Perera dedica una curiosa obra[214], a depurar la magia, la cabalística, la interpretación de los sueños, etc., de toda superstición, para aprovechar de ellas lo racional y filosófico. Ningún hombre inteligente y culto, piensa Perera, duda de que la cábala no es ciencia. Su postura racionalista, dentro de los cauces aristotélico-tomistas, le lleva a rechazar todo pensamiento supersticioso, pero su seguimiento de las autoridades escolásticas no es incondicional sino crítico.

Apoyado en la tradición, Perera mantiene la categoría de lo imposible por irracional, si bien lo posible no es algo fijado y que no avance. Decide seguir a Aristóteles y considerar sus aportaciones en las cuestiones filosóficas, pero no acepta sin más su autoridad, sino que sigue su propia razón en diálogo con las aportaciones del maestro. La propia

---

[212] B. Perera, *De communibus omnium rerum naturalium principia et affectionibus, libri quindecim,* Tomas Brumerico, París, 1579.

[213] B. Perera, *De communibus…, op. cit*., "Praefatio".

[214] B. Perera, *De Magia, de observatione somniorum, de divinatione astrologica, libri tres adversus falaces et supersptitiosas artes,* A. Ioannem Gymnicum, Colonia, 1598. Tampoco nos debe sorprender este intento en una época convencida de que "la naturaleza no es ni un sistema de leyes ni un sistema corporal regido por leyes. La naturaleza es esa fuerza vital y mágica que sin cesar crea, produce y lanza al mundo niños. La naturaleza lo puede todo, por ella es todo, o todo cuanto pasa y todo cuanto se crea en el mundo es naturaleza y lo produce la naturaleza" (A. Koyré, "Paracelso", en *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán,* ed. Akal, Madrid 1981, pp. 76-7). Y Koyré escribe ene se mismo lugar: "La Naturaleza paracelsista, como en general la naturaleza de los filósofos del renacimiento, es vida y magia."

Perera se propone seleccionar lo aprovechable de estas áreas marginales de la ciencia y denunciar los elementos irracionales, que debían ser rechazados por el hombre de ciencia. A propósito de esto, consultar: Hélène Védrine, *Les philosophies de la Rennaissance,* Que sais je?, PUF, París, 1971, IV, "Pic de la Mirandole et Savonarole", p. 38.

Así describe Perera la magia en su obra, pp. 53-4: "*Complectitur autem haec Magia Cabalística universam Philosophiam divinam et humanam, nec non et naturalem: omniumque rerum doctrinam mysticé ac simbolicé continet, non eam more aliarum humanarum disciplinarum, rationibus et argumentis disputationibus tractans sed numeris figuris ac symbolis: itaque in illa singulae litterae figurae, nomina elementa, apices, lineae, puncta, accentus, spiritus, et si quid aliud est minutius, profundissimam quandam et abtissimam ingentium rerum significatricem doctrinam habent*."

experiencia sensible y racional parece ser el criterio de verdad filosófica que propone Perera:

> *In explicandis Philosophiae quaestionibus, disceptandisque controversiis, equidem, quid Aristoteles senserit, diligenter considero; sed multi magis, quid ratio suadeat, mecum ipse perpendo. Si quid Aristotelis doctrinae congruens et conveniens esse intelligo, probabile duco; si quid autem rationi consentaneum esse video, verum certumque iudico. Itaque in Physiologia primas iudicio sensuum longa experientia et diligenti observatione explorato atque confirmato; secundas rationi auctoritati Philosophorum postremas defero.*[215]

Ni qué decir tiene que este criterio de libertad intelectual navega en los cauces del argumento de autoridad escolástico y mantiene el criterio escriturístico de verdad. Para Perera, como para casi todos los autores españoles del siglo XVI, cuando menos sobre el papel, era falsa toda doctrina filosófica contraria a la doctrina revelada por las Sagradas Escrituras, según el Magisterio de Roma: "*Etenim pauca illa quae religioni adversantur, repudio."*[216]

En *De communibus…*[217], abordando la cuestión "qué es Filosofía" y cuáles son sus partes, recoge varias definiciones tradicionales, pero no aporta una definición propia, ni se pronuncia por la más conveniente, sino que, más bien, intenta armonizarlas. Pitágoras no quiso llamarse sabio, sino amante de la sabiduría (filósofo), idea que aceptan Platón y los estoicos. Platón ofrece varias definiciones de la Filosofía, además de la etimología "amor a la sabiduría": "*meditatio mortis",* y, también, "conversión del alma a las cosas que son verdaderas y divinas", pues Platón concibe la sabiduría como "el perfecto conocimiento de Dios, unido con su culto y religión". Los estoicos, según Plutarco, definieron la sabiduría como "ciencia de las cosas divinas y humanas". A Aristóteles se atribuye la definición de la filosofía como "*scientiam veritatis contemplatricem"*[218], la que también le atribuye y sigue Diego de Zúñiga.

---

[215] Perera, *De communibus…, op. cit.,* "Praefatio".

[216] Perera, *Ibid*., "Praefatio".

[217] *Ibid.,* "De Philosophia", L. I, c. I, XVIII.

[218] *Ibid.,* "De Philosophia", L. I, c. I, p. 2: "*Pythagoras … noluit sophos id est sapiens, sed philosophos hoc est sapientiae studiosus appellari… Hoc igitur discrimen Philosophi et sapientis secuti tam platonici quam stoici, aliter sapientiam definierunt atque Philosophicum. Plato quidem vult sapientiam esse perfectam Dei cognitionem cum puro eius cultu et religione coniunctam. Philosophicum autem varie describit, nunc secundum ethymologiam nominis, appellans eam studium sapientiae; interdum solutionem animi a corpore, seu commentationem mortis; nonnumquam etiam conversionem animi ad ea quae vera sunt et divina. Stoici (authore Plutar., In I lib. de placitis philosophorum, c. 1) definierunt sapientiam esse divinarum et humanarum rerum scientiam: philosophiam autem, accommodatae ad vitam artis mediatationem; atque hanc unam esse et eandem summam virtutem Arist. Philosophiam ait esse scientiam contemplatricem veritatis,*

Perera divide la Filosofía en especulativa y práctica, aplicada ésta a la utilidad vital humana tanto privada como civil, centrada aquella en la contemplación de la verdad. La Filosofía especulativa nos da saber contemplativo de las cosas, cómo la Física enseña el cielo, la Geometría, el triángulo, o la Metafísica, a Dios. La contemplación "es el acto del intelecto cuyo fin está sólo en el conocimiento de su objeto, o que se limita al conocimiento de la verdad, sin ir más allá, ni orientarse por sí a ninguna práctica u obra alguna."[219]

La Filosofía práctica "no sólo da saber contemplativo de su objeto, sino que enseña a actuar o a hacer algo, pues el fin de la filosofía práctica no es conocer la verdad, sino alguna acción o alguna obra"[220]. Tanto en la filosofía especulativa como en la práctica se sabe y se entiende algo, pero en aquella el conocimiento se adquiere por sí mismo, la teoría es fin en sí misma, mientras que el conocimiento práctico está en función de la acción o de la obra perfectas, según sea activo o efectivo[221]. La praxis humana, que debe estar regida siempre por la voluntad y el libre arbitrio, ha de ser iluminada por la teoría del intelecto práctico ("*intellectu practico").*

Las ciencias pueden ser prácticas, especulativas y prácticas y especulativas a la vez. El ser prácticas o especulativas depende de su materia y de su fin[222]. Con todo, las disciplinas filosóficas son primariamente y en sentido estricto las ciencias especulativas, siéndolo las prácticas sólo secundariamente "*secundum quid et propter aliud";* pues la filosofía es "ciencia de la verdad", y la verdad es objeto de la ciencia teórica. Además, la filosofía especulativa perfecciona la forma definitoria de lo humano, su parte racional, mientras la práctica sólo "*secundum quid perficit hominem circa praxim".* Por otro lado, la ciencia tiene por objeto lo cierto e inmutable, pero las ciencias prácticas se aplican a lo incierto y mutable.

---

ita acribens in 2.º lib. Metaphi., tex 3º, Recte se habet philosophiam scientiam veritatis contemplatricem appellare". La definición de filosofía ofrecida por fray Diego Zúñiga era la oficial del peripatetismo más puro.

[219] *Ibid.,* "De Philosophia", L. I, c. 2, p. 5.

[220] *Ibid.,* "De Philosophia", L. I, c. 2, p. 5.

[221] *Ibid.,* "De Philosophia", L. I, c. 2, p. 5. "…*Tamen in eo est discrimen, quod scire, qui est actus speculativae scientiae, per se intenditur atque expetitur, nec refertur alio: scire autern quod proficiscitur a scientia practica non expetitur per se, sed propter aliud, ad agendum enim faciendum vel aliquid totum plane refertur, ut in philosophia morali, medicina, et artibus mechanicis perspicuum est*…"

[222] *lbid.*, "De Philosophia", L. 1, c. 3, p. 10: "*Principium et veluti radix huius distinctionis haeret in abiecto, complementum autem in fine*."

Por tanto, ciencia no se dice de manera unívoca de la filosofía teórica y de la práctica, sino que, más bien, ésta es subalterna (*subalternam)* de aquella, que es primaria por naturaleza: "*certiores esse speculativas scientias practiciis et nobiliores"*[223]. Perera sigue el concepto aristotélico de ciencia, expuesto en los *Analíticos posteriores,* como conocimiento universal y necesario resultante de la deducción silogística.[224]

La división y unidad de las ciencias o disciplinas filosóficas depende de la identidad o diferencia de sus objetos. Mantiene la división aristotélica de la filosofía especulativa, procedente del libro VI de los *Metafísicos* y recogida después por la escolástica, en tres ciencias: Metafísica, Física y Matemáticas. Perera acepta cierta jerarquía de rango y valor en las ciencias, basada en la prioridad ontológica de sus objetos; desde este punto de vista, considera a la Metafísica como la ciencia primera y más elevada, la única que propiamente puede ser considerada sabiduría.

La Metafísica trata de las cosas divinas, así como de las primeras causas y principios; por lo que es la fuente de donde manan las demás disciplinas: "*Scientia declarans primas causas, primaque principia entis, ut ens est, ac eorum quae tali enti per se insunt, et primas, perpetuas, inmutabilisque substantias, quae a sensibus intelligentiaque nostra remotissimae sunt, mortalibus patefaciens"*[225]. La Metafísica o filosofía primera, al estudiar el ente en cuanto ente, incluye también el estudio de Dios y las inteligencias.

En la discusión de la época sobre si la lógica es arte o ciencia, y si debe ser considerada como parte de la Filosofía, Perera sostiene que no es ni ciencia ni parte de la filosofía, sino que es *modum sciendi* y, por lo mismo, instrumento necesario para las restantes ciencias. En esta opinión dice seguir a comentadores del Estagirita tan importantes como: Ammonio; Simplicio, en su introducción a *Las Categorías* de Aristóteles; Filópono, en su introducción a los *Analíticos anteriores;* Alejandro, en su introducción de los *Analíticos anteriores* y en el libro XII de los *Tópicos,* c. 9; Alberto, en el principio de los *Analíticos posteriores* y en el XII de los *Metafísicos,* c. 1, y al final del c.11; Sto. Tomás en *Sobre la división de la ciencia especulativa*, art. 1, sub finem; y Egidio Romano, en el principio de los *Analíticos posteriores.*[226]

Contra la opinión aristotélica, generalizada en la época, considera que las matemáticas no pueden ser consideradas ciencias, porque no tratan de la esencia de la cantidad, ni de sus afecciones; por lo demás, no desarrollan sus demostraciones desde principios propios

[223] *lbid.*, "De Philosophia", L. 1, c. 4, p. 14.

[224] *lbid.*, "De Philosophia", L. 1, c. 12, pp. 40-1.

[225] *lbid.*, "De Philosophia", L. 1, c. 1, p. 2.

[226] *lbid.*, "De Philosophia", L. 1 , c. 18, p. 59.

y evidentes, sino "*ex communibus et per accidens"*[227]. Para aclarar esta crítica, que le pone en un vértice moderno, utiliza el concepto aristotélico de ciencia en los *Analíticos posteriores* y la concepción platónica de matemáticas en el libro séptimo de la *República.*

La filosofía práctica se divide en Filosofía moral y Medicina. A su vez, la Filosofía moral tiene las consabidas partes Ética, Economía y Política.

Las artes mecánicas no son filosóficas y dependen de la política en cuanto que son instrumentos del bienestar público: "*sunt quasi famulae et administrae facultatis politicae, in id comparatae"*[228]. Perera no desprecia las artes técnicas e insiste con frecuencia en que la utilidad para la vida del alma y del cuerpo debe estar presente en los estudios de Artes y Filosofía. Sucede que el filósofo es amante de la sabiduría, trata de conocer la realidad universal y necesaria, busca la contemplación de la realidad en cuanto al ser:

> *Philosophum, id est, amatorem sapientiae, quem ad hanc rerum omnium universitatem animo perlustrandam atque contemplandam solutum et liberum esse decet."*[229]

j) Francisco Sánchez, el escéptico.

Para terminar con este acercamiento breve a la polémica de los estudios en la segunda mitad del siglo XVI, que pretende situar el opúsculo de Zúñiga *De optimo genere…*, aludiré a la conocida obra de Francisco Sánchez, el Escéptico *Quod nihil scitur*[230], publicada en 1581, aunque ya estaba escrita en 1576, si hacemos caso al propio autor. Este médico español, que se formó y ejerció la medicina en Francia, con su pensamiento independiente y su crítica nominalista a la ciencia aristotélico-escolástica decadente, nos aporta algunas consideraciones de interés aquí. Ya el encabezado del libro "*libelli singularis duo, à multis desiderati"* nos habla de la atmósfera de general descontento ante la enseñanza universitaria de las disciplinas científicas.

Al igual que Perera, Sánchez vuelve a sí mismo y pone su propia experiencia como criterio único de verdad en las materias que no son de fe: en filosofía no hay otro magisterio y autoridad que los de la verdad. En las materias de fe impera la autoridad de las

---

[227] *lbid.*, "De Philosophia", L. 1 , c. 12, p. 40-1. "*Mea opinio est mathematicas disciplinas non esse propie scientias*…"

[228] *lbid.*, "De Philosophia", L. 1 , c. 18, p. 59.

[229] *Ibid.,* "Praefatio".

[230] Francisco Sánchez, *De multum Nobili et prima universali scientia QUOD NIHIL SCITUR: Deque LITERATUM PEREUNTIUM agone, eiusque causis, LIBELLI SINGULARES DUO, a multis desiderati…* Francofurti, Sumptibus Ioannis Berneri Bibliopolae, 1618.

Sagradas Escrituras, a las que ningún conocimiento puede contradecir, pues son el criterio último de verdad.[231]

Dos son los instrumentos del hombre para conocer: la experiencia sensible y el juicio. Los objetos de los sentidos son individuales y complejos, interactúan y son cambiantes. El hombre podría conocer la verdad si existiese una perfecta adecuación entre la realidad y el sentido y, con posterioridad, entre el sentido y el juicio. Toda la riqueza de la realidad tendría que penetrar a través del sentido y hacerse presente en el juicio, para conseguir una ciencia de la verdad como "*rei perfecta cognitio*"[232]. La ciencia sería entonces visión íntima, única y directa, y simple o atemporal.[233]

Este concepto aristotélico cristiano de verdad, predominante en la época, tomado en toda su radicalidad, está detrás de la argumentación escéptica de Sánchez. Sólo una mente infinita, divina no humana, tendría acceso a semejante tipo de conocimiento.[234]

La ciencia sería división definida y directa del todo en su infinita complejidad, individualidad, relación y cambio. Las facultades cognoscitivas humanas no alcanzan este modelo de conocimientos: el sentido no refiere con perfección la realidad, ni el juicio ilumina perfectamente la sensibilidad. Dejemos de lado la mezcla que hace este autor de la vía intuitiva y la vía discursiva propiamente científica.

Si bien la verdad es sobrehumana, no por ello hemos de renunciar a su búsqueda. Con su crítica, Sánchez no pretende establecer en primera línea el escepticismo metafísico, intenta ante todo reconducir al lector a la actitud propia del científico experimental ante

---

[231] La verdad se conoce por revelación divina, no por discurso humano. Por esto, el error humano tiene disculpa, pero la pertinacia contra la fe ninguna: "*Ouae quidem omnia sciuntur ex revelatione divina, non ex humanu discursu*" (*Ibid., op. cit*., pp. 64-5). Sánchez cita incluso un texto del *Eclesiastés*, que se encuentra también en *Sacra Philosophia*, de Vallés, y era un tópico de la época, el cual considera la Filosofía como la peor profesión de los hombres: "*Dedit Deus filliis hominis occupationem hanc pessiman, ut in ea occuparentur*" (Ibid., p. 75). Con todo, Sánchez busca en sí mismo un asiento sólido para la verdad científica " *Umbras quasdam fateor veritatis referebant aliqui: nullum tamen inveni, qui quid de rebus iudicandum sincere absoluteque proferret. Ad me proinde memetipse retuli omnique in dubium evocans, ac si a quopiam nil unquam dictum, res ipsas examinare coepi: qui verus est sciendi modus. Resoluebam usque ad extrema principia. Inde initium contemplationis faciens, quo magis cogito, magis dubito: nil perfecte complecti possum.*" (*Ibid., op. cit., Ad lectorem).*

[232] *Ibid., op. cit.*, p. 40.

[233] *Ibid., op. cit.*, pp. 29-30, 32: "*Scientia mentis action simplex*". Tiene conciencia de que el tiempo, al que está sujeto la conciencia, hace inviable una concepción de la verdad como adecuación perfecta de la mente con la realidad individual. Ciencia es de lo presente, lo pasado es memoria no ciencia, y lo futuro no se conoce

[234] *Ibid., op. cit.*, p. 79. En el prólogo *Ad lectorem*, escribe: *"*Nec tamen eam (veritas) sapere speres unquam aut sciens temere: sufficiat tibi quod et mihi eandem agitare: Hic mihi scopus hic finis est hunc tu quaerere etiam debes."

el conocimiento. Inculca la modestia en la pretensión cognoscitiva y subraya la necesidad de encontrar el método más adecuado a las cosas y a la manera de conocer humana[235]. Se abandona la aproximación esencialista y se busca un preguntar más modesto, aún no del todo definido, por el mecanismo de las cosas.

La ciencia aristotélica, según Sánchez, ya no responde a la realidad ni atiende a la experiencia; más bien, se ha convertido en un tejido lingüístico que sólo contiene imaginaciones sin ningún sentido real. Las obras de Aristóteles avalan, que fue un gran científico, pero su escolarización y magisterio son aberrantes, porque lleva a confundir el conocimiento de la realidad con el conocimiento de los conocimientos aristotélicos sobre ella. Como si el Estagirita no tuviera errores, ambigüedades y lagunas en su conocimiento de la realidad.[236]

Por desgracia, las atinadas consideraciones modernas de Sánchez no hicieron ningún efecto en el enfoque aristotelizante de la renovación de los estudios en la península ibérica de la segunda mitad del siglo XVI, que desembocó en el establecimiento de la escolástica barroca del siglo XVII.

En su acercamiento a la definición mantiene una posición nominalista[237], no podemos conocer las esencias de las cosas, ya que nuestro conocimiento parte del sentido y éste ofrece sólo notas individuales y accidentales. Hay tres tipos de conocimiento: la sensación, la intelección y el que resulta de la interacción de ambos; pero el más cierto de todos es la sensación que, con todo, nos engaña. El más imperfecto es la intelección pura, pues el discurrir no pasa de ser tentativo, incierto, opinión y conjetura. El ideal de la ciencia se consigue tendiendo a adecuar lo más posible la inteligencia con los datos del sentido.

En su libro enfrenta decididamente la concepción aristotélico-escolástica de la ciencia: niega sentido científico al silogismo demostrativo, se opone a la división de la filosofía en disciplinas, y niega viabilidad cognoscitiva a las cuatro causas aristotélicas.

---

[235] *Ibid., op. cit.*, p. 28: "Consulerem tibi melius, mitte philosophiam, ad eam enim omnino ineptus est: at optimus foses arquitectus, aut sutor aut si vellis, qui ligna lapides, pannos et coria in figuram non barbaram ut tu sed politam componunt, non quaerentes quid lignum, lapis, pannis, aut corium sit, sed quomodo ex iis domum, vestem, aut calceos egingant". La facultad cognoscitiva humana fracasa en la pura teoría, porque está hecha para la práctica vital.

[236] *Ibid., op. cit., Ad lectorem: "Hercule Aristotelem inter naturae escutatores plurimum valere iudico: unumque esse praecipium ex mirabilibus humanae infirmitatis ingeniis. Nullibi tamen errasse non asserem: plurima ignorasse afirmo; in multis aesitasse; non pauca confusse tradidisse; alia succincte perstrinxisse; quaedam tacite praeterisse aut fugisse video*."

[237] *Ibid., op. cit., Ad lectorem: "Mihi enim omnis nominalis definitio est, et fere omnis quaestio*."

En efecto, a su juicio es falso que la demostración dé lugar a la ciencia y que no haya ciencia sino por la demostración. La ciencia es visión mental, interna, directa y simple de la cosa singular, por lo que en ella sobra la demostración[238]. Además, nada se puede demostrar, pues la silogística requiere la existencia de principios evidentes o demostrados, y ambos tipos de principios son imposibles.[239]

De haber ciencia, en nada se parecería a esos entramados de palabras, enunciados, silogismos, divisiones, etc., que encontramos en las disciplinas aristotélico-escolásticas; más bien, sería visión mental de lo real:

> *Scientiam non esse quae per sillogismos divisiones predicationes et similes alias mentis actiones habetur sed fieri potest ut quemadmodum externas rerum qualitates quomodo cumque sensu peripiemus sic internan rationem cuius cumque rei amplecteremur tunc veré scire diceremur. At hoc nullus unquam potuit, quod sciamus.*[240]

Sánchez somete la causalidad aristotélica a una detenida crítica de inspiración nominalista[241]. La eficiente y la final son rechazadas, por no ser causas intrínsecas, y porque remiten necesariamente a una infinita serie causal. La material y la formal, porque son indefinibles y no se pueden conocer.

La división de la filosofía en disciplinas, a juicio de Sánchez, es algo artificial, arbitrario y sin más justificación que la incapacidad del cognoscente humano para abarcar todas las cosas. El hombre se ve obligado a dividir la Filosofía y a especializarse en alguna parcela determinada, por su connatural limitación cognoscitiva: "*Video quid hoc cum omnia quisque amplecti non posset hinc sibi partem hanc elegit velle aliam discerpsit.*"[242]

El carácter radicalmente crítico contra la concepción peripatético-escolástica de la ciencia, no debe ocultar el sentido positivo de *Quod nihil scitur*: su orientación hacia la nueva ciencia y su insistencia en la necesidad de disponer del método adecuado. De hecho, al final de esta obra promete Sánchez otro escrito complementario, en el que presentará un nuevo método científico más ajustado a las cosas y a las limitadas facultades humanas. *Quod nihil scitur* es la parte negativa de un programa tendente a superar el modelo

---

238 *Ibid., op. cit.,* p. 27: "*Falsum est demonstrationem scientiam parire*."

239 *Ibid., op. cit.,* p. 38.

240 *Ibid., op. cit.,* p. 85.

241 *Ibid., op. cit.,* pp. 35-8.

242 *Ibid., op.cit.,* p. 44. Opinión en la que sigue a Cicerón en el libro 1 *De oratore*: *"Sed quia non dubito, quia hoc plerisque inmensum infinitumque vidatur: et graecos homines non solum ingenio et doctrina, sed etiam otio studioque abundantes, partitionem iam quandam artium fecisse video: neque in universo genere singulos elaborasse*."

científico aristotélico-escolástico, inservible por inadecuado a las cosas y a las facultades humanas:

> *Interim nos ad res examinandas accingentes an aliquid sciatur et quomodo libello alio praeponemus: quo methodum sciendi quantum fragilitas humana patitur exponemus.*[243]

4. Conclusiones

El opúsculo *De optimo genere…* proyecta una enciclopedia sistemática de los saberes, que abarca a la Teología revelada, respondiendo a la exigencia de reforma de los estudios civiles y eclesiásticos, promulgada por el Concilio de Trento para todo el orbe católico. Se inscribe en el contexto filosófico de la península ibérica, resultante de los esfuerzos renacentistas de renovación de los estudios de Artes.

El opúsculo resulta ser un genuino proyecto de ordenación enciclopédica del saber, basado en una interpretación sistemática del ente, y que aprovecha e integra elementos de las tres divisiones tradicionales de la Filosofía: platónico-aristotélica, estoica y medieval. Si las obras de Aristóteles son el subsuelo del programa de Zúñiga, su suelo lo constituye el humanismo aristotélico cristiano, predominante en la península ibérica de la segunda mitad del siglo XVI. Su planteamiento filosófico parece moverse entre dos posiciones contrarias, contra las que reacciona: por un lado, el humanismo antiaristotélico de Pedro Ramos, que rechaza la *Metafísica* y el *Órgano* del Estagirita, y, por el otro, el enfoque nominalista de los cursos de artes que, procedente de París, había invadido las universidades españolas en la primera mitad del siglo XVI.

De Optimo genere… tiene un marcado sabor renacentista postridentino, según los caracteres de la época en España. Tanto de manera implícita como explícita, se critica y rechaza la escolástica nominal decadente. Aunque pretende elaborar la doctrina filosófica de manera perfecta y elegante, y reclama de manera explícita libertad intelectual, el proyecto del agustino es una renovada escolarización de Aristóteles, en la que sigue vigente de hecho el argumento de autoridad, y el sometimiento al magisterio romano. Estamos ante una manifestación de la tendencia a la renovación humanista postridentina del aristotelismo escolástico, dominante en las principales universidades de la Península Ibérica en la segunda mitad del siglo XVI.

El proyecto filosófico de reforma de los saberes de Diego de Zúñiga es una renovación remedievalizante del aristotelismo escolástico. El agustino, sin atender otras voces de

[243] *Ibid., op. cit.*, p. 137.

procedencia humanista, que insistían en la modestia intelectual y el carácter experimental del verdadero método, en el valor de las matemáticas para los estudios físicos, y en la orientación de los estudios a la utilidad práctica, mantiene el carácter teórico de los estudios filosóficos científicos, a los que encorseta en la dogmática metafísica del peripatetismo-escolástico.

La mayor parte de los autores españoles de la época eran partidarios de la división del saber en disciplinas y del orden perfecto de su exposición en la unidad filosófica; pero sus opiniones disentían en cuanto al criterio de división y su fundamento, en cuanto a sus partes, su composición y el orden concreto a seguir en las mismas. Algunos ofrecen divisiones en base a los grados de abstracción, otros en base a los objetos. Todos parecen estar de acuerdo, tanto en aceptar los órdenes contrapuestos del ser y de nuestro conocimiento, como en considerar que el orden de la ciencia sigue el orden del ser. Pero no todos coinciden en cuál debe de ser el orden didáctico o de exposición de las ciencias.

Zúñiga establece una ordenación metafísica del saber o Filosofía, en ciencias y artes, según los géneros de realidad a que pertenecen sus respectivas materias, sin tomar en consideración su nivel de abstracción, ni sus fines, ni sus principios propios. El agustino piensa que el orden del ser, de la ciencia, y de la exposición y aprendizaje de la ciencia es el mismo, es decir, el orden que va de lo más universal a lo menos universal, del género a la especie. Además, la Metafísica es la encargada de establecer el objeto de las distintas ciencias y artes de la enciclopedia filosófica. Por esto, la primera ciencia según el orden de exposición es, a su juicio, la Metafísica, contra la opinión predominante en la época, que otorgaba este lugar a la Lógica o Dialéctica en cuanto "*modum sciendi".* En la enciclopedia, proyectada por Zúñiga, la Dialéctica en cuanto "*scientia modi sciendi*" presupone la Metafísica, que determina el "*subiectum scientiarum".*

De optimo genere… proyecta una enciclopedia filosófica de quince ciencias y artes, caracterizada tanto por su sistematicidad y amplitud, como por su aliento humanista. Una sistemática metafísica aristotélico-cristiana, basada en la unidad diversidad de los géneros de realidad según la interpretación analógica del ente. Una sistemática tan amplia que incluye, además de las ciencias y artes racionales, a la Teología revelada. Y todo ello expresado en el orden perfecto y el latín elegante de los humanistas. Zúñiga parece estar proyectando la enciclopedia de los saberes, que debía dominar el biblista o comentarista de las Sagradas Escrituras en la época. *Philosophiae prima pars…* es una realización parcial de dicho proyecto.

III. FILOSOFÍA, VERDAD Y ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS Y LAS ARTES

En un siglo de reajustes entre la Iglesia y los Estados, como fue el dieciséis, cuando la reforma religiosa constituía un capítulo principal entre los anhelos de la humanidad, todos los momentos de la cultura occidental se tensan entre el pasado y el futuro a la búsqueda de las nuevas formas que requerían los tiempos, también y de manera especial el relativo a la verdad. Entraba una época, ansiosa por ajustar cuentas con nominales y humanistas, que se propuso con decisión encontrar una nueva fundamentación y metodología del saber o, cuando menos, una renovación y revitalización de los saberes tradicionales.

Trento, que trazó el sendero de la cultura católica con su atención especial a los estudios exegéticos y a la formación integral del clero, también representó un acicate de la reforma general de las disciplinas filosófico-científicas. La península ibérica, orientada sin dilaciones al trentismo, disfrutó de un ambiente vivísimo, interesado en la renovación de las disciplinas tradicionales. No sólo las áreas filosófico-científicas, sino las instituciones académicas oficiales, los claustros de las universidades, los capítulos de las órdenes religiosas, los intelectuales más o menos independientes, se empeñan con prioridad en la renovación de los estudios.

En la España postridentina la renovación de los estudios y la cuestión del método captaron la atención de buena parte de los filósofos académicos, vinculados a la filosofía oficial de la época, también la de fray Diego de Zúñiga (1536-1601), agustino, formado y activo durante el reinado de Felipe II, de cuya concepción filosófica nos ocupamos en este artículo. Precisamente la renovación general de los saberes constituye el nervio de toda su obra, que se concreta en un ambicioso programa de reforma, expuesto en su carta de 1597 a Clemente VIII: a) Comentar todas las Sagradas Escrituras de manera literal y armonizando sus versiones: hebrea, caldea, griega y latina, sin olvidar además sus consejos y preceptos de vida virtuosa. b) Exponer las ciencias y las artes filosóficas con tal método que se aprendan todas en unidad. c) Reforma general de cada una de las partes del derecho según el *Codex Justinianus*.

Concluida su formación intelectual entre Salamanca, donde estudió Artes, Alcalá, que le enseñó Teología y Sagradas Escrituras, y su propia dedicación autodidacta, centrada en las lenguas sabias, las disciplinas filosófico-científicas y la lectura meditada de las Sagradas Escrituras, experimenta con fuerza la vocación de humanista cristiano y decide poner al servicio del Papa el talento intelectual de que se considera dotado. A través de los cardenales Sirleto y Crivelli establece correspondencia epistolar con Roma, de la que resultará en 1568, por petición de Pío V, que deseaba conocer alguna obra suya, su primer escrito conocido *De optimo genere tradendae totius philosophiae et Sacrosanctae Scripturae explicandae*.

En este opúsculo, que presenta de manera esquemática "*universam philosophiam in quindecim scientias neque plures neque pauciores distributam esse*", se formula de manera nítida, aunque no exenta de ambigüedades por su brevedad, la concepción filosófico-científica que mantendrá de por vida y desarrollará con fidelidad sorprendente casi treinta años después en su obra de madurez *Philosophiae prima pars…*[244]

Esta primera parte de la filosofía, publicada en Toledo en 1597, recoge las disciplinas que se impartían en las facultades de artes de la época: Dialéctica (que unifica las súmulas y la lógica magna), Física y Metafísica, a las que se añade una cuarta, la Retórica, por considerar, contra la opinión generalizada en la época, que los estudios filosóficos y retóricos son inseparables y deben impartirse de manera conjunta. Estas dos obras, suponiendo la doctrina establecida en su producción exegética,[245] son la fuente de este estudio, interesado en la concepción de la Filosofía que sostuvo Diego de Zúñiga. Los términos, en que se formula esta cuestión en el agustino, son los siguientes: *Quid nam sit Philosophia?*

Sin embargo, revisaremos primero, con brevedad, el lugar que cobija a esta filosofía para desentrañarla luego con conocimiento de causa. Un Dios que se define como "El que es", de sabiduría y poder infinitos, creador y providente, que se ha revelado redentor y padre de los hombres en Cristo, es el lugar de toda la actividad vital del agustino, también de su pensamiento. Este Dios y su principal creatura, el hombre dotado de razón y libre albedrío, son los protagonistas de la historia, que es historia de la salvación, drama de las relaciones entre un Dios que llama y un hombre que responde. El fin del hombre es la contemplación y adoración de Dios por toda la eternidad; así mismo, este es el fin de la naturaleza que vuelve y se consagra al Creador a través del rey de la creación. La verdad, y con ella la filosofía, se inscriben en un lugar teocéntrico y teórico.

Este lugar de la filosofía, o facultad de la verdad, rechaza tres actitudes intelectuales. Por un lado, la de una ciencia laica que no acepta ser sistematizada con la teología, ni depender del criterio escriturístico, es decir, ser compatible con la verdad revelada establecida por el magisterio de la Iglesia desde las Sagradas Escrituras. También la de una ciencia técnica que, sin apreciar la contemplación teórica, atiende al dominio de la

[244] Didaci Stunicae, eremitae agustiniani, *Philosophiae prima pars*, Ad Clementem VIII Pontificem Maximum. Cum privilegio, Toleti excudebat, MDXCVII.

[245] Didaci Stunicae Agustiniani salmanticensis, sacrae Theologiae Magistri, *De vera religione in omnes sui temporis haereticos*, Libri tres, Ad Philippum II, Catholicum Hispaniarum Regem, cum Salmanticae excudebat loannes Rodericus suis expensis MDLXXVII); *In Zachariam Prophetam Commentaria*, Ad Philippum ll Catholicum Hispaniarum Regem, cum privilegio, Salmanticae excudebat Mathias Gastius, MDLXXVII; *In lob Commentaria*, Ad Philippum II, Catholicarum Hispaniarum Regem, cum privilegio, Toleti excudebat loannes Rodericus suis expensis MDLXXXIV.

naturaleza en función de la utilidad vital. Además, la de un saber sofístico que, sin interés por la verdad, busca sólo honores y riquezas.

Filosofía es "*Facultas inveniendi contemplandique veritatem, quare tam late patet philosophia quam veritas, ex quo fit ut Deus Optimus Maximus hanc totam facultatem habeat, esseque infinita sicut Deus ipse infinitus est."*[246]

Anotemos de entrada que la dirección de esta Filosofía, que se aplica al descubrimiento y contemplación de la verdad, aunque sea salvadora, es decididamente intelectualista. La Filosofía es *facultas,* no en el sentido de capacidad natural o psicológica, sino en el sentido de segunda naturaleza o virtud intelectual, tal y como define éstas Aristóteles en el libro Z capítulos 3º y 4º de la *Ética nicomáquea*, es decir, la ciencia como hábito o inclinación al conocimiento demostrativo "*ἕξις ἀποδεικτική",* y el arte como hábito o inclinación a la acción y a la producción perfectas según un procedimiento racional "*ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική".* Constituyen la facultad filosófica humana, las ciencias y las artes, que forman parte del currículo en las facultades inferiores y superiores de las universidades, ordenadas y enriquecidas de manera progresiva por el hombre.

La facultad filosófica es teórica, porque las acciones que persigue son el descubrimiento (*invenio)* y la contemplación (*contemplo)* de la verdad. En este sentido, las artes son filosóficas en cuanto conocimientos técnicos universales sin atender a la vertiente práctica de su aplicación. Asimismo, los dos conceptos "descubrir y contemplar", descalifican la identificación de la facultad filosófica como una facultad creadora que radique en la voluntad, y su disolución en la potencia divina, pues indican dos acciones en las que el cognoscente ni construye determinada realidad, ni la crea con plena libertad formal, sino que la descubre, "ya está ahí", y la contempla, "se adecua a ella". Las ciencias y las artes, encaminadas a actuar el conocimiento de la verdad en el sujeto racional, constituyen la filosofía.

La verdad, fin único del conocimiento filosófico, "*aut ad res aut ad mentem referri"*[247], es decir, o bien es propiedad de la forma sustancial o accidental que actúa una realidad, o bien es propiedad de la forma cognoscitiva que se actúa en el concepto o en el juicio. De la verdad, por tanto, cabe hablar como propiedad de la cosa, verdad ontológica, y como propiedad de la mente, verdad lógica. Si la Dialéctica estudia las condiciones y medios de ésta, la Metafísica atiende a los de aquélla.

---

[246] *Philosophiae…, Met*., lib. I, cap. 1, fol. 3, cara 1, columna 2ª (Toledo, 1597).

[247] *Philosophiae…, Met*., III, 14, 42, 2 b.

La verdad de la mente tiene dos momentos. El primero, que capta la verdad de la cosa, consiste en la concepción mental de una forma cognoscitiva, y resulta de un acto análogo a la sensación: la mente concibe la forma específica de una naturaleza de modo semejante a como el sentido percibe la cualidad real del objeto. En esta concepción simple del entendimiento, la verdad se identifica con la presencia en la mente de la forma cognoscitiva; la falsedad, por tanto, sería "*ignorare, nescire, et rem non attingere*". La concepción simple de la cosa, que tiene por objeto la *quiddidad*, sería siempre verdadera, porque se atiene sin más a la realidad. La mente está naturalmente predispuesta para la verdad de manera que "*de suo subiecto nunquam decipitur*"[248]

Pero si la realidad es cognoscible y el entendimiento por naturaleza concibe formas cognoscitivas verdaderas, cabe preguntar, como Sócrates en Teetetes: ¿Por qué se produce el error? El error tiene su origen en el otro momento de la verdad mental, llamado "*verum enuntiationis*", que relaciona la forma cognoscitiva con la forma real de la cosa. Como la forma cognoscitiva recoge y hace referencia a la forma real de la naturaleza, también aquélla viene recogida por la forma lingüística que la significa. Zúñiga considera al lenguaje como signo de la forma cognoscitiva, pero no desarrolla una doctrina de la significación.

El enunciado, que se vierte en formas lingüísticas "*ex hominorum institutione*", une o separa la forma cognoscitiva de un sustrato material, de manera que atribuye un predicado o forma mental, que puede ser género, diferencia, propio o accidente, a un sujeto, que puede ser una realidad singular o universal.

Zúñiga trabaja con la concepción aristotélica de verdad como adecuación. Tenemos enunciados verdaderos cuando se une en la enunciación lo que está unido en la realidad, o cuando se separa en aquélla lo que está separado en ésta. En caso contrario, los enunciados son falsos. El error es posible debido al carácter puramente mental de la enunciación que, sin embargo, en su uso correcto se adecúa a la realidad y, así, tiene valor de verdad.

Precisamente, la posibilidad de error mental en el momento de la enunciación, unido a la exigencia de verdad, que preside y dirige la actividad filosófica, convierten a la certeza en nota definitoria del conocimiento filosófico-científico: conocimiento verdadero se traduce sin más por conocimiento cierto. Esta urgencia de certeza empeña a esta filosofía en una discusión de principios, que legitime la posibilidad humana de verdad, y en

[248] *Philosophiae…, Phys*., IX, 7, 325, 1 a/b.

una dialéctica que ofrezca el instrumento adecuado para el desarrollo correcto del conocimiento.

Pero en esta filosofía, que concibe la verdad como adecuación entre la mente y la realidad, la verdad de la mente supone y se sostiene en la verdad de la cosa, como la verdad de la cosa presupone y se apoya en un Dios creador verdadero por naturaleza. Todo el edificio filosófico se levanta sobre una Metafísica como ciencia del ente en general, pues se toma como postulado la prioridad ontológica. La "*ratio*" presupone la "*res*" y la "*res*" fundamenta la "*ratio*"; precisamente por eso, "*metaphysica potius viam muniunt ad dialecticam, quam e contrarío*."

La Metafísica caracteriza la verdad ontológica o realidad en cuanto al ser, objeto del conocimiento filosófico, con tres notas: universalidad, necesidad y sistematicidad. Por tanto, las formas cognoscitivas de los enunciados filosóficos son universales, necesarias y sistemáticas. Desde aquí se excluyen de la filosofía los conocimientos individuales, como la gramática y la historia humana y natural, y los accidentales, que resultan de un número variable e incontrolable de causas.

La universalidad es pensada como el modo de ser de la realidad, que siendo una pertenece a muchos, en oposición al modo de ser del individuo diferente de cualquier otro individuo de su misma naturaleza. Para mantener la forma universal como forma verdadera se adopta en la cuestión de los universales un realismo que considera al universal como real "*sine opera mentis*", aunque sólo la mente sea capaz de concebirlo. La realidad física universal es el individuo semejante, y el universal lógico o universalidad es la semejanza o concepción mental del universal físico. Los universales lógicos tienen su sustrato real en los universales físicos o individuos semejantes, que determina la Metafísica: género, diferencia, propio y accidente. Los conocimientos filosóficos se refieren a géneros, diferencias, propios y accidentes, sin atender a las diferencias, que constituyen a los individuos en cuanto tales.

La verdadera realidad o verdad ontológica, además de ser universal, es necesaria. Necesario, por oposición a contingente, resulta ser lo no sujeto a cambio: lo necesario es tal como es y no puede ser de otra manera. Por tanto, la realidad necesaria, que excluye de sí cualquier otra posibilidad, se caracteriza por ser inmutable y permanente. No sólo la Naturaleza Divina, sino también las naturalezas creadas: los seres físicos, el alma humana y las inteligencias son objeto adecuado de la Filosofía. Sin renunciar a la exigencia de inmutabilidad y permanencia, gracias a su identificación real de la esencia y de la existencia: el ser es intrínseco a la naturaleza. Si bien las realidades físicas pueden ser o no ser, empiezan a ser y dejan de ser y, en consecuencia, la naturaleza creada no implica su efectiva existencia.

En la realidad, la naturaleza existente es idéntica a la naturaleza sin efectuar, porque las realidades creadas, aunque no son siempre, siempre que no son se adecúan a su naturaleza.

Las naturalezas creadas reciben en última instancia su necesidad por referencia a la única naturaleza necesaria por sí, el Creador. Las realidades creadas existen de manera necesaria como realizaciones de fines, queridos por Dios, e impresos en sus naturalezas con sus mismas formas. De manera que la forma sustancial, que actúa la naturaleza de la realidad creada, no sólo representa la razón de su ser, sino también su finalidad o sentido como fundamento último de su necesidad. En consecuencia, la necesidad de los seres creados se apoya en y manifiesta el orden teleológico que impera en la realidad.

La realidad como orden teleológico de naturalezas, sostenido desde la naturaleza por sí, primera y creadora, constituye el objeto propio de una Filosofía, que no atiende a las realidades individuales y contingentes en cuanto tales. La naturaleza, sin entrar en matizaciones, se entiende desde luego según la concepción hilemórfica propia del peripatetismo escolástico.

La verdad ontológica o realidad en cuanto al ser, además de universal y necesaria, es sistemática. La verdadera realidad "*res*" se identifica con el ente "*id quod est*", que, no es uno ni múltiple, sino análogo. El mismo ser se divide en diez géneros de realidad, la sustancia y los nueve accidentes, según una analogía de atribución metafísica, donde la sustancia es el "*primum analogatum*": la realidad o es sustancia o es accidente de la sustancia o es modificación de la sustancia. La realidad verdadera, sin perder su unidad, se distribuye en diez géneros análogos de realidad.

En esta interpretación sistemática del *tò ón*, a partir del libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, la verdadera realidad ni es pura identidad ni es pura diversidad, sino que es una unidad que se distribuye en concreciones análogas según atribución metafísica. El método de deducción de estos géneros o maneras concretas de ser, inspirado en el libro VII de los *Metafísicos* aristotélicos, parte de la sustancia corpórea, que es la especie del género primario y fundamental más evidente para nosotros, y obtiene por relación a ella los gestantes géneros de accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, dónde, cuándo, situación y hábito: generalizados en el peripatetismo escolástico. El género sustancia, a su vez, se distribuye en especies merced a las diferencias: incorpórea-corpórea, inanimado-animado, vegetal-sentiente, irracional-racional.

Tanto la realidad como la sustancia se dividen según distribución –división en la que el todo se dice de cada una de las partes, en que se divide–, pero ambas divisiones son diversas y constituye un grave error identificarlas. En efecto, el ente no se distribuye en sus géneros como un género se distribuye en sus especies, porque ni aquél es género ni

esos constituyen sus especies. El ente se distribuye en distintos géneros análogos según atribución, es decir, por relación a un género fundamental, que es propiamente ente, la sustancia, como lo sano se predice de distintas maneras en realidades diferentes por relación a un significado fundamental y propio, la salud del animal.

El ente contiene de manera indiferenciada y confusa todos los géneros, porque está en todos sin quedar determinado por ninguno: el ente no es un género, sino que todos los géneros son ente. Por eso, el ente no es lo más imperfecto, por indeterminado e indefinible en cuanto tal, sino lo más perfecto, por radical y extenso, que está presente de manera primaria y fundamental en todas sus determinaciones, sin que ninguna le agote. El ser no está ni más allá ni más acá de los géneros, sino que se encuentra en ellos como fundamento de su realidad.

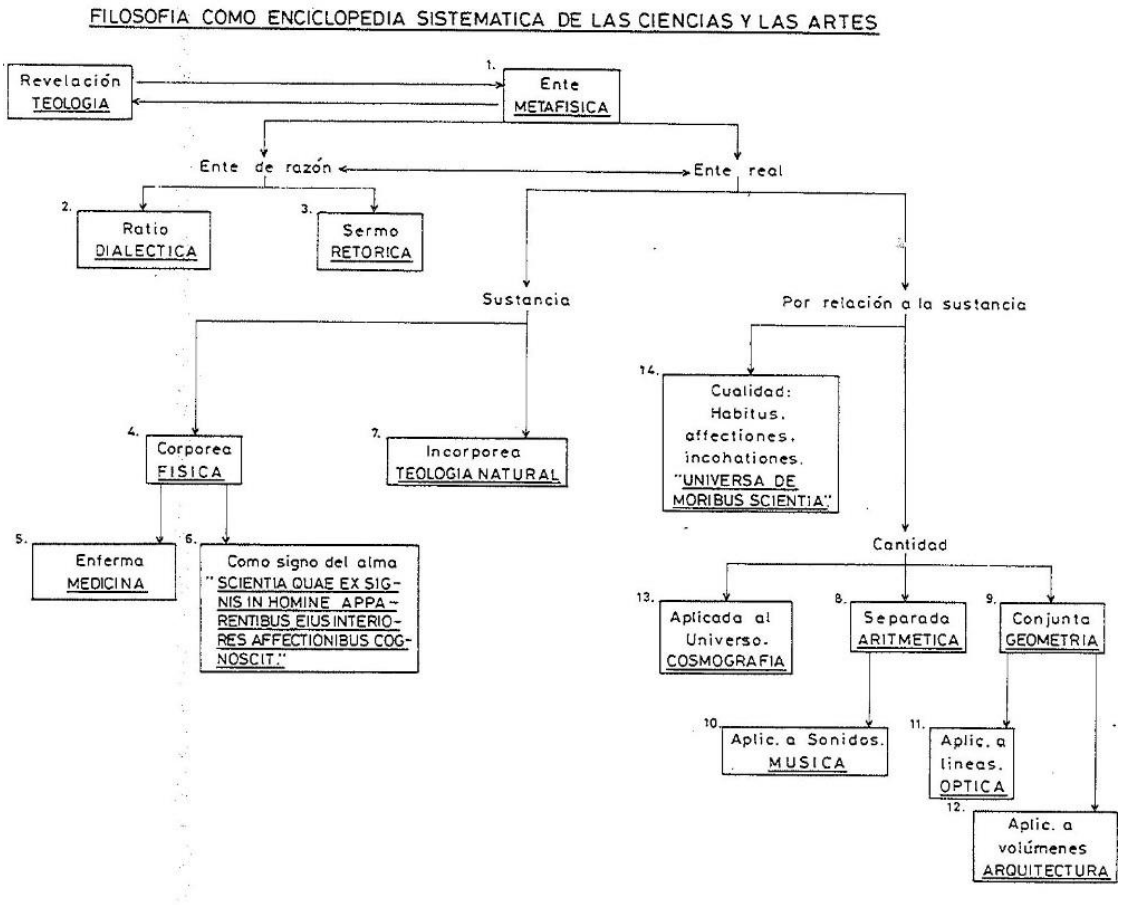
La realidad, aunque aparezca en el contacto ingenuo inmediato como una confusa mezcla de elementos dispares, responde a un ordenamiento natural verdadero, que nos muestra precisamente la Filosofía primera o Metafísica. Una cosa es la realidad tal y como aparece según el orden de nuestro conocimiento, y otra la realidad verdadera según el orden de la naturaleza que descubre el conocimiento filosófico. El entendimiento enfrenta en un primer momento una realidad confusa y cuasi infinita que, sin renunciar a su unidad como totalidad, muda continuamente y se diversifica. La metafísica, en la primera y más universal aproximación a la realidad, descubre que la verdadera realidad es ente, que se distribuye en géneros de realidad universales, necesarios y sistemáticos.

Esta condición de la realidad determina el ordenamiento de esta Filosofía, que defiende la prioridad de la Metafísica y concibe la verdad como adecuación. La filosofía, que tiene por objeto esta realidad análoga, no puede ser unívoca, una única facultad, ni puede ser equívoca, una multiplicidad inconexa de facultades diversas, sino que será análoga según atribución: una facultad que se distribuye en múltiples facultades análogas. En este sentido, la facultad filosófica se distribuye en quince facultades científicas o artísticas, análogamente filosóficas, que se ocupan en los distintos géneros de realidad. De aquí resulta la exigencia metódica de que cada ciencia o arte respete los límites de su competencia real, sin mezclar cuestiones ni introducir argumentos que competan a las demás.

Ciertamente, no hay una estricta correspondencia entre los diez géneros de realidad y las ciencias y artes que componen la Filosofía, pues hay sólo diez géneros y son quince las facultades filosóficas, del género sustancia y del género cantidad se ocupan doce facultades filosóficas, algunas de las cuales tiene por objeto también algunas partes del género cualidad, en el que se centra así mismo la Filosofía moral, y quedan seis géneros de accidentes que carecen de interés filosófico. Pero los diez géneros de realidad son un soporte real suficiente para ordenar sus diferentes consideraciones. La Filosofía, para determinar el objeto

de cada una de sus facultades, además de apoyarse en la distribución genérica, incluye la consideración específica de las ciencias y artes particulares que la componen.

Las ciencias y artes filosóficas, procedentes de las tres divisiones tradicionales de la filosofía (ver cuadro más abajo) –la tradición platónica aristotélica, la tradición estoica, la tradición de las artes liberales–, son quince exactamente Metafísica, Dialéctica, Retórica, Física, "Ciencia que conoce las afecciones del ánimo por la constitución de los cuerpos", Teología natural, Aritmética, Geometría, Música, Óptica, Arquitectura, Cosmografía, Filosofía moral, Teología revelada.



La unidad filosófica no es una suma que amontone ciencias y artes inconexas, ni tampoco una nueva forma que las trascienda, más bien se compone a partir de ellas, sin añadir ninguna forma específica nueva, según el orden que impone su objeto. El orden general de la realidad que descubre la Metafísica determina el orden de composición, que da unidad a las distintas artes y ciencias; asimismo, la Dialéctica define el racional correcto para su desarrollo, y la Retórica ilustra el cauce lingüístico elegante.

Las ciencias y artes se colocan en la enciclopedia filosófica según el orden de deducción de los géneros y la primariedad y universalidad de su consideración. En primer lugar, se necesita una ciencia general que establezca la realidad de manera primaria y fundamental,

la Metafísica o Filosofía general. Ésta legitima la cognoscibilidad de la realidad y la posibilidad humana de descubrirla y contemplarla, determina las propiedades trascendentales del ente y sus divisiones generales, así como sus principios y causas íntimas, deduce y define los géneros de realidad, y da carta de naturaleza delimitando el objeto de cada una de las ciencias y artes particulares. De esta manera se convierte en el marco donde se legitima, fundamenta y organiza esta concepción sistemática de la filosofía.

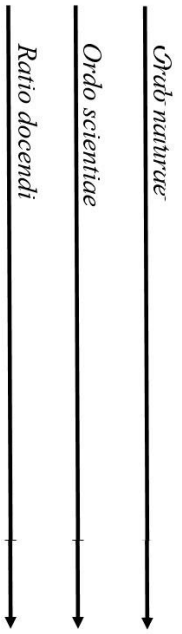
La primera división del ente, en real y mental, diferencia el objeto propio de la Dialéctica y a la Retórica, que son ciencias y artes del ente de razón, que, respectivamente, ocupan los lugares segundo y tercero de la enciclopedia. Mientras aquélla determina el método correcto, que debe seguir el pensamiento para conseguir la verdad, ésta expone y enseña a construir el lenguaje elegante adecuado para comunicarla.

La Dialéctica, además de ofrecer los métodos correctos de la ciencia y de la opinión, establece el orden de doctrina, que regirá los desarrollos de la materia filosófica. La *ratio docendi*, que rige la exposición doctrinal, tanto para las competencias de las distintas ciencias y artes, como en la materia propia de cada una, desciende de lo más general y evidente por sí, a lo menos general y evidente por sí, por lo que coincide con el orden del ser y el orden de la ciencia:

> *At vera docendi ratio postulat, ut in quacumque disciplina res prius tractentur, quae in toto genere ad expanandum propósito, quam quae in eius partibus versantur. Idque docet Aristotele in eodem physicorum principio, ut ostendat sibi naturam exponere decernenti prius disserendum esse de amplissimis naturae rebus, et quae res alias complexu suo continet, deinde sensim ad res minus universas accedendum, ipseque universam naturae scientiam disponit, ut in primis libris de physica auscultatione persequatur ea, quae per totam naturam manant, naturae principia, causas, motus, tempus, locum. Deinde ad ea progreditur quae non ita patent, caelum, ortum et interitum. Quod si hunc ordinem inverteret, non aptam, sed obscuram et implicatam doctrinam traderet.*[249]

De aquí la primariedad de la Metafísica, respecto de la cual cada ciencia particular supone un paso de lo más universal y evidente a lo menos universal y evidente por el orden del ser y de la ciencia. La exposición de los contenidos particulares de las ciencias y las artes particulares siguen ese mismo orden de descenso hacia lo menos universal y evidente:

[249] *Philosophiae…, Met*., L.I, c.2, f. 2b-3.



REALIDAD GENÉRICA Por distribución según diferencias específicas	(Más universal y evidente. Primeros principios, géneros)
REALIDAD ESPECÍFICA	(Menos universal y evidente. Especies)
REALIDAD INDIVIDUAL SEMEJANTE	(Realidad individual reconocida según lo universal que la define. No implica ninguna perfección metafísica nueva)
REALIDAD DE EXPERIENCIA INMEDIATA Por distribución según analogía	(Confusa y mezclada, individual y cambiante). Primero por el orden del conocimiento humano.

Se quiere identificar este orden de doctrina con el orden rigurosamente demostrativo utilizado por Euclides para exponer los elementos y teoremas geométricos. El orden de descenso que sigue el discurso filosófico debe coincidir con el orden geométrico que parte de unos principios ciertos por sí para trenzar una cadena de sucesivas demostraciones: desde los principios se demuestran los primeros conocimientos sintéticos, a su vez los segundos conocimientos se logran a partir de los principios y de los primeros demostrados, y así, sucesivamente, en una progresiva ampliación y complejidad.

A continuación, se colocan las ciencias de la sustancia, que, dentro de la Filosofía, tienen la misma preeminencia, que aquélla entre los géneros. Como la sustancia se divide en corpórea e incorpórea, y la deducción de los géneros ha partido de aquélla, primero se tratan las ciencias ocupadas en la sustancia material y después la que estudia las sustancias separadas. La Física estudia la sustancia corpórea que, por ser material, es objeto de experiencia sensible y está sujeta a movimiento. La Medicina atiende a la sustancia corpórea dañada o enferma. De los estados del ánimo, manifestados por los signos de los cuerpos, se ocupa otra ciencia, que se divide en Fisonomía y Quiromantia. La Teología natural, que utiliza sólo la capacidad de la razón natural, tiene por objeto las sustancias incorpóreas: Dios, las inteligencias y el alma humana.

El siguiente género en importancia, como componente sustancial, es la cantidad, que se divide en separada o número y conjunta o cuerpo; por esto, las seis ciencias ocupadas en él tienen su lugar a continuación de las ciencias de la sustancia. La Aritmética se ocupa de los números, mientras la Geometría atiende a las líneas, superficies y cuerpos. La Música, que estudia los números traducidos en sonido, busca las proporciones en la composición de los sonidos de las que resulta la armonía. La Perspectiva estudia la composición de las líneas

que percibimos por la vista. La Arquitectura tiene tres partes, una que trata de las *máquinas*, como la cóclea, la libra, la palanca, etc.; otra que versa en la *edificación*, y, por último, la que desarrolla los *gnomones*. La Cosmografía, última ciencia matemática, estudia mediante número y figura las distancias, lugares y figuras de las partes del universo, y se divide en *A*strología, centrada en el cielo, y *G*eografía, ocupada de la tierra.

En los restantes géneros de realidades accidentales, no se ocupa ninguna ciencia de manera específica, sino que los atienden todas según sus competencias respectivas. La Filosofía moral o ciencia general de las costumbres estudia las cualidades de primera especie "*habitus, afectiones et incoationes*", correspondientes al ánimo partícipe de razón, y tiene tres partes: Ética, que modera la vida del individuo, Economía, que modera la vida familiar, y Política, que modera la vida de la república.

Estas catorce ciencias y artes, que se desarrollan utilizando sólo la capacidad racional, constituyen la filosofía natural. Pero la Filosofía, que tiene la misma extensión que la verdad, cuya plenitud rebasa las posibilidades del conocimiento humano –sólo se da con propiedad en Dios–, se completa con los conocimientos que Este ha querido revelarnos. La Filosofía incluye y se completa con la teología revelada, que estudia las verdades reveladas por Dios en las Escrituras, los Concilios y las tradiciones de los antiguos. La ciencia teológica, que por teológica se ocupa de verdades sobrenaturales reveladas, y por científica, las estudia de manera metódica y racional, aunque se ocupa en realidades pertenecientes a distintos géneros, de ninguna manera debe inmiscuirse en los desarrollos de las disciplinas naturales, sino centrarse en las verdades de fe objeto de su estudio. Hay independencia entre la razón natural y la razón revelada, si bien no se excluye que ésta complete aquélla, cuando lo exija la unidad de la verdad.

La filosofía revelada y la filosofía natural se integran en la enciclopedia filosófica en base a una supuesta armonía entre fe y razón, supuesta la unidad de la verdad. No puede haber oposición entre la verdad natural y la verdad revelada porque la verdad es única; en caso de contradicción, dado que sólo Dios es veraz y maestro cierto de verdad, siempre será falsa la doctrina racional. La Filosofía persigue la verdad igualmente válida para la fe y para la razón natural; precisamente porque ésta alcanza sólo ciertos límites de verdad, debe ser completada con aquélla en los conocimientos sobrenaturales revelados. Allí donde acaban las posibilidades de verdad de la filosofía natural empieza la teología a desarrollar contenidos revelados, y ambas componen la única verdad objeto de la filosofía. Sin embargo, mezclar cuestiones de filosofía natural y de teología, extender argumentos teológicos a las facultades naturales, constituye un error metodológico, que no se permite este autor especialmente sensible en lo referente al orden.

Las ciencias y artes, además de su situación y de su condición de naturales o reveladas, se relacionan entre sí según dependencia y preeminencia. Una ciencia o arte depende (*subiicitur)* de otra, cuando da por supuestos y utiliza sus principios o demostraciones. En este sentido, la Retórica que, como ciencia y arte de la elocución, da por supuestos y utiliza los conocimientos dialécticos sobre la invención, el juicio y la disposición, depende de la Dialéctica. La Medicina, que se apoya en conocimientos físicos, depende de la Física, como también depende de ésta la ciencia que penetra los estados del ánimo por la constitución de los cuerpos, en cuanto que se sirve de conocimientos anatómicos. La Música, que utiliza demostraciones aritméticas para establecer sus armonías sonoras, depende de la Aritmética. La Óptica y la Arquitectura, por lo mismo, dependen de la Geometría. Y todas dependen de la Metafísica que las funda y dota de objeto.

Las ciencias y artes se consideran principales y eminentes según la prioridad y alcance ("*altitudo*" y "*amplitudo*") de sus principios, porque la ciencia que demuestra la razón de ser de una realidad, antecede y es siempre más eminente que la que explica sólo su ser. En este sentido, la Metafísica y la Teología, que se ocupan en los primeros principios y causas de todo lo real, son las ciencias primeras y más excelentes. La relación de dependencia es también índice de prioridad, porque una ciencia, que depende de otra, da por supuestos y se apoya en sus conocimientos. Por eso, una ciencia es siempre más eminente y primera que las ciencias que dependen de ella. Por lo mismo, las ciencias de la sustancia serán primarias y más excelentes que las ciencias de la cantidad.

Esta Filosofía de la verdad como sistema de ciencias y artes según analogía de atribución, al modo genuinamente aristotélico de que gustaba la época, quiere ser una enciclopedia. La Filosofía es una enciclopedia de quince ciencias y artes, en el doble sentido, por un lado, de renovada ordenación de los estudios y, por otro, de sistema de la verdad. Así pues, respeta el original sentido griego de "ciclo educativo" (por este orden deben ser enseñados), y añade la idea de sistema como unidad compuesta de facultades análogas. Estamos, pues, ante un exponente del sector renacentista español, que tendía no sólo a la renovación y ordenación de los estudios, sino a la escolarización de la verdad.

La filosofía enciclopédica de fray Diego de Zúñiga, por su lugar teocéntrico y teórico, por su ordenación metafísica de la verdad, y por su pretensión de ciencia silogística, aunque guste del discurso retorizante y del latín clásico, constituye una remedievalización del saber filosófico científico, que no asume las críticas nominales a la metafísica y a la ciencia peripatético escolástica, ni las tentativas en favor de una nueva ciencia de los modernos, ni la opción cognoscitiva de los humanistas por el sujeto humano individual, que duda y busca en la historia. Su planteamiento no asimila filosóficamente las tendencias científicas y técnicas, propias del período de transición europea, que denominamos Renacimiento, que condujeron a un nuevo tipo de ciencia y de filosofía.

Más bien, este proyecto enciclopédico es una reformulación de filosofía aristotélico-cristiana, que se inscribe adecuadamente por sus características en el renacimiento filosófico científico de la academia española, donde destaca por su especial amplitud, dado que integra con pretensión de verdad todo el saber natural y revelado; por la autonomía dada a las ciencias y artes que componen la filosofía natural respecto de la filosofía revelada; y por la nitidez y singularidad de su pretensión sistemática. Su *Philosophiae prima pars*, como curso de artes elaborado por un exégeta afecto a la metodología biblista, se convierte en modelo indicativo de la base filosófico-científica pretendida por la exégesis, actividad intelectual característica de los pensadores españoles afectos al humanismo renacentista.

IV. METAFÍSICA O FILOSOFÍA PRIMERA

La Filosofía o "*facultad de descubrir la verdad"* se desarrolla como una enciclopedia compuesta de quince ciencias y artes. La unidad enciclopédica no resulta de una recopilación arbitraria de ciencias y artes, ni tampoco supone una nueva forma trascendente, sino que resulta del orden de exposición que impone su objeto. Las ciencias y artes se disponen, siguiendo el orden de deducción de los géneros de realidad, y según la prioridad y universalidad de su objeto, que se adopta también como "*ratio docendi*".

El marco donde se fundamenta y organiza esta enciclopedia filosófica es la ciencia general de la realidad, la Metafísica o Filosofía Primera, que legitima la cognoscibilidad de lo real y la posibilidad humana de descubrirla y contemplarla, determina las propiedades trascendentales del ente y sus divisiones generales, así como sus principios y causas íntimas, deduce y define los géneros de realidad, y da carta de naturaleza a cada una de las ciencias y artes particulares, delimitando su objeto. La Metafísica, que descubre este orden ontológico de la realidad, se apoya además en la específica consideración teórica o práctica de cada una de las ciencias y artes, para determinar su objeto propio.

Tanto el ente como la sustancia se dividen según distribución[250], si bien ambas distribuciones son diversas y es un error confundirlas. El ente no se distribuye en sus géneros, como un género se distribuye en sus especies, porque ni aquel es género, ni éstos constituyen sus especies. El ente se distribuye de manera atributiva en distintos géneros análogos por relación a un género fundamental, que es propiamente ente, y que es la sustancia. Así que se parte de la sustancia corpórea, que es la especie del género fundamental y más evidente para nosotros, y se obtiene por relación a ella los restantes géneros de accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, dónde, cuándo, situación y hábito. El género sustancia se distribuye en especies por las diferencias corpórea-incorpórea, animada-inanimada, vegetal-sentiente, racional-irracional.

1. Caracterización general de la Metafísica

1597 fue un año excepcional para la metafísica en España. En ese año, como es bien sabido, se publican las *Disputaciones metafísicas…* de Francisco Suárez, y aparece en Toledo la primera parte de la enciclopedia filosófica de fray Diego de Zúñiga, *Philosophiae prima pars…* En esta obra, se desarrollaban de manera sistemática las cuatro primeras disciplinas de aquella enciclopedia, las que podían componer de una manera o de otra un curso de artes al modo de la época: Metafísica, Dialéctica, Retórica, y Física.

[250] División en la que el todo se dice de cada una de las partes en que se divide.

En realidad, Zúñiga debió de terminar la redacción de su *Metaphysica* en la casa agustina de Toledo por el mes de agosto de 1592[251]. Culminaba así el proyecto de metafísica sistemática, que tenía bien claro y formulado ya desde los primeros meses de 1568, como nos consta por los opúsculos enviados a Roma, mediado ese mismo año, para el papa San Pío V: una *Oratio de optima totius dialecticae constitutione contra Ramum…*, y el opúsculo *De optimo genere…* Las referencias a la Metafísica, que aparecen en este último opúsculo[252], el único que se ha conservado de los dos, son concluyentes al respecto, como puede comprobar el lector, comparando el texto del *De optimo genere…,* aportado en la cita anterior, con el capítulo segundo del libro primero de la *Metafísica.* Las coincidencias son literales en algunos pasos.

No tiene por qué sorprendernos, sin embargo, la aparición de esas obras, como tampoco la de Diego Mas[253] en 1587, porque el último cuarto del siglo XVI de la institución filosófico-científica española fue, por distintas razones, un tiempo propicio para el desarrollo de las metafísicas sistemáticas. La lenta evolución de las exposiciones de los libros *Metafísicos* de Aristóteles, desde su implantación en la Universidad de París durante el siglo XIII, constituía una tradición densa y multiforme, que conducía a las metafísicas sistemáticas, a la vez que las hacía posibles; y no faltaban, desde luego, notables y claros precedentes de las mismas[254]. Buenas ediciones de las obras de Aristóteles, de sus comentaristas y expositores, proliferaban en el ambiente filosófico-científico español, cuyo momento se caracterizaba entonces, tanto por la plenitud del aristotelismo, como por la revisión y reforma de los estudios. Y, en las principales universidades españolas se discutía con mayor o menor éxito la introducción de la cátedra de Metafísica. Así, lo ha puesto de manifiesto Jordán Gallego Salvadores en muchos de sus trabajos[255].

---

[251] Lo podemos saber, porque en el anteúltimo capítulo de la misma obra, para explicar el séptimo género de realidad, *cuando,* ejemplifica su exposición con la determinación temporal del momento presente en el que está escribiendo esas líneas: "como estas líneas son escritas, dice Zúñiga, en el año mil quinientos noventa y dos después del nacimiento Cristo, el día cuatro de agosto" (Met. Lib. IV, cap. 7, f. 58, 2b).

[252] Ver el Anexo 1

[253] Didacus Masius, *Metaphysica disputatio, de ente, et eius proprietatibus, atque comuni nomine inscribitur de Trascendentibus, in quinque libros distributa,* Valencia 1587. Hay una versión castellana: *Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades* de Diego Mas, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2003, pp. 17-78.

[254] Como el *Tractatus de trascendentibus previus methaphisice* de Crisóstomo Javello, o el *Commentarium in Aristotelis Metaphysicam* de Nicolas Bonet, por citar alguno. Ver: Jordán Gallego Salvadores, *Introducción,* en *Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades* de Diego Mas, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2003, pp. 52-65. J. Riesco Terrero, *Nicolás Bonet escribe una Metafísica sistemática dos siglos y medio antes que Suárez,* Salmanticensis, 9 (1962) pp. 3 y ss.

[255] Jordán Gallego Salvadores, "La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del siglo XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)", *Escritos del Vedat,* III, (1973),

El desarrollo de la Metafísica sistemática, en el caso de Zúñiga, está vinculado por completo a su proyecto de revisión y renovación de los estudios, de neta inspiración postridentina. Este proyecto de reforma de los saberes pasa, a juicio del agustino, por la acertada elección de los verdaderos maestros en los mismos, y por la exposición perfecta y elegante de la doctrina, es decir, según las reglas de la Dialéctica y de la Retórica respectivamente. Sin embargo, estas ciencias y artes suponen y se basan en el orden de la realidad, que descubre y establece la Metafísica, que es la ciencia filosófica primera y fundamental, verdadera clave del saber, en consonancia con la importancia fundamental que tiene el orden de exposición de la doctrina en su proyecto de reforma.

Este lugar primario y fundamental de la Metafísica en su enciclopedia filosófica hace que Zúñiga prefiera llamar a esta ciencia, Filosofía primera, y así la denomina de hecho con frecuencia a lo largo de los cuatro libros, que la componen; sin embargo, tal vez por respeto del nombre tradicional y en curso durante la época, mantuvo finalmente el título de Metafísica para esta disciplina.

La adecuada caracterización y valoración de la Metafísica de Zúñiga, por consiguiente, requiere comprender su sentido, es decir, ser la ciencia filosófica primera y fundamental, que enmarca y ordena una enciclopedia filosófica de quince ciencias y artes, de inspiración aristotélica, cuyo desarrollo aspira a la perfección dialéctica y la elegancia retórica. Este lugar de la Metafísica va a determinar su objeto, los contenidos concretos y el alcance de sus desarrollos, así como el lenguaje elegido, cuestión esta no menor, habida cuenta de la densidad tradicional de la terminología metafísica.

Así que esta Metafísica va a ser una ontología, en la que se desarrolla la concepción general del ente, se defiende su cognoscibilidad, y se determina el objeto de las distintas ciencias y artes filosóficas particulares en relación a los géneros de realidad. Precisamente esta generalidad de su objeto, argumenta Zúñiga, que no puede ser tratado por ninguna

---

pp. 91-162. Idem, "El maestro Diego Mas y su tratado de Metafísica", *Analecta Sacra Tarraconensia*, XLIII (1970), p. 51 y ss. Idem, "La Metafísica de Diego de Zúñiga (1536-1597) y la reforma tridentina de los estudios eclesiásticos", (1983), 1-80. Idem, "La Metafísica en España durante el siglo XVI", *Repertorio de las ciencias eclesiásticas en España*, 1978, p. 149 ss. Idem, "La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Valencia durante el siglo XVI", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 45, (1972), pp. 137-172. Idem, "La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Alcalá durante el siglo XVI", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 46, (1973), pp.343-386. Idem, "La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (1976), pp. 211-236. Idem, "Introducción, en Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades de Diego Mas", *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista*, EUNSA, Pamplona 2003, pp. 17-78. Ver también, M. Grabmann, "Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico", *Ciencia Tomista*, 64 (1943), p. 18 ss. Idem, "Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez S. J.", *Gedenktblätter zu seinen dreihundert jährigen Todestag*, Innsbruck 1917, pp. 19-73.

de las otras ciencias y artes, porque son particulares, justifica su existencia como ciencia autónoma.

Su contenido se distribuye en cuatro libros. En el primer libro, se determina el lugar de la Metafísica en la enciclopedia filosófica, se estudia el ente en cuanto ente y sus propiedades trascendentales, y se defiende la verdad contra los académicos y otros. En el segundo libro se estudian las divisiones generales del ente –real/mental, singular/universal, por sí/por accidente-, y se determina lo que es todo y parte, hipóstasis y naturaleza, causa, principio y elemento. En el tercer libro, se explica lo que es por accidente, lo contingente y lo necesario, el acto y la potencia, lo idéntico y lo diverso, los opuestos. En el cuarto, y último libro, estudia los diez géneros de realidad, y los objetos de las ciencias y artes que se ocupan de ellos.

Zúñiga introduce contenidos –como el ente de razón y los universales- en el libro segundo, que, en la Escuela, se trataban en la *Lógica Magna* con el nombre de *Quaestiones proemiales*, porque preparaban el estudio del primer libro del *Órgano*, las *Categorías.* Como también incluye a éstas, entendidas como géneros de realidad, en el libro cuarto de la Metafísica, porque las categorías de la lógica son, a su juicio, meros nombres que presuponen su determinación esencial en la metafísica. Así mismo, en el libro tercero, define tanto las formas de contrariedad, que a su juicio supone el uso lógico de las oposiciones, como también lugares accidentales, que se utilizan en la parte inventiva o tópica de la dialéctica. Posicionamientos, todos ellos, que dependen de la prioridad por el orden de la doctrina y de la enseñanza, que otorga a la metafísica frente a la lógica, como veremos más adelante.

La filiación de Zúñiga con el tardo humanismo aristotélico salmantino explica las formas no escolares de su Metafísica, que evita los cauces de la *quaestio*, y adopta la forma del discurso articulado en libros y en capítulos. Los capítulos se componen ciertamente de cuestiones, argumentadas por ambas partes y con gran rigor dialéctico, simplicidad e independencia de criterio. Pero, en todo momento, se evita el esquematismo y el desarrollo excesivo de las cuestiones, su escolastización, así como la erudición, considerados por él como vicios propios de sofistas, que contribuyen a oscurecer y entorpecer, más que aclarar y facilitar las disciplinas. Y rechaza, así mismo, la terminología escolástica, que es, a su juicio, oscuridad y barbarie[256], y adopta el término clásico latino, siempre que existe, lo que dota de singular vitalidad a su discurso. Todo lo cual favorece sin duda la claridad de la Metafísica del agustino, pero repercute negativamente sobre su verdadera entidad intrínseca, pues el abandono de la terminología, y el recorte y simplificación de

[256] Recuérdese la máxima del Brocense, "*qui latine garriunt, corrumpunt ipsam latinitatem*."

las cuestiones escolásticas, llevan consigo para bien o para mal la pérdida de muchos de sus desarrollos teóricos.

Ni que decir tiene que Aristóteles es el maestro y la fuente principal de su Metafísica, como lo muestra el abundante número de referencias y de citas, que aparecen en 57 páginas de las 119 que contienen esa ciencia; en alguna ocasión, copia casi literalmente el texto aristotélico. San Agustín y Cicerón son la fuente de su defensa de la verdad contra los Académicos y otros. Hay 5 referencias a Cicerón, al que llega a copiar casi literalmente en algunos pasos. El padre de la elocuencia es fuente de la terminología latina de Zúñiga, como también lo son Séneca y Quintiliano, aunque no los cite en ningún momento. Hay 5 referencias a Alejandro de Afrodisia, en la discusión del número de universales, y, especialmente, en una de las cuestiones que desarrolla más ampliamente, porque, a su juicio, quedó sin resolver en Aristóteles: sí la sustancia universal es sustancia. Hace referencias explícitas a Porfirio en 6 páginas, en la discusión de los universales, al determinar su número y su definición. Al final del libro cuarto, cita a Gilbert de la Porrée, cuyo *Liber de sex principiis* influye en su exposición de los géneros de realidad.

De los comentaristas árabes, cita a Averroes en 2 ocasiones, para criticar su concepción del ser posible, y se refiere una vez a Avicena, como autoridad de los que defienden, que la Metafísica ha de ser enseñada detrás de las otras disciplinas. De los escolásticos latinos, encontramos 2 referencias a Escoto y sus seguidores, una para adherirse a su realismo en la cuestión de los universales, y otra para rechazar su solución del problema de la individuación. Sólo se encuentra una referencia a los discípulos de Santo Tomás, para rechazar también su solución del problema de la individuación.

Se refiere explícitamente a Durando, Enrique de Gante y Domingo de Soto, al discutir la diferencia entre la hipóstasis y la naturaleza; si bien las posiciones de este último actúan de manera implícita en otros pasajes, como al discutir sí la lógica puede ser la primera disciplina de la enciclopedia. Cita a Juan Capreolo, al discutir la diferencia entre la hipóstasis y la naturaleza, y también, junto con Crisóstomo Javello, como defensor de que los opuestos debilitados pueden estar a la vez en el sujeto. Cita también al cardenal Cayetano en la discusión de la relación entre la hipóstasis y la naturaleza, como defensor de la opinión, según la cual la hipóstasis añade a la esencia algo distinto de ella y que la completa. Cita en dos ocasiones a Rodolfo Agrícola -autoridad de los humanistas, por quien Zúñiga manifiesta reconocimiento-, cuando discute los predicables de Porfirio, y cuando defiende que el género y la diferencia se unen como la materia y la forma.

Con frecuencia se refiere a los "metafísicos", en 9 páginas, y distingue entre los "antiguos metafísicos", a los que se refiere en una página, y los "nuevos metafísicos", a los que se refiere en 3 páginas. Estas referencias con el genérico "metafísico" ponen de

manifiesto, a mi juicio, el reconocimiento de la autonomía de los estudios de metafísica y de la dedicación a los mismos, que imperaba en la época. Con el apelativo sofistas, que aparece en 13 páginas, descalifica a los autores que se dedican a la metafísica, no por deseo de alcanzar la verdad, sino para conseguir celebridad y dinero, y que, por ello, hacen desarrollos vanos e inútiles de las cuestiones, e inventan cuestiones absurdas y terminología bárbara, con los que lejos de facilitar y clarificar, entorpecen y oscurecen los estudios de metafísica. Estas referencias genéricas parecen indicar también, que la intertextualidad de la obra es bastante más compleja, de lo que parecen indicar las escasas referencias explícitas del agustino.

Zúñiga no suele ir más allá de Aristóteles en el desarrollo de las cuestiones, cuyas formas pretende recuperar en un latín elegante y claro. Sin embargo, su independencia de criterio al discutir las cuestiones, y su nómina de mediadores en la selección y exposición de los contenidos de los libros *Metafísicos* y *Lógicos* del Estagirita, dan como resultado una singular y coherente composición, ecléctica en sus desarrollos, que adelanta algunos planteamientos de las metafísicas generales del siglo XVII.

2. Objeto y método de la Metafísica

En un ambiente filosófico-científico, como el español del siglo XVI, donde no existía unanimidad sobre el objeto, ni sobre el lugar de la metafísica[257], uno de los puntos fuertes de la obra de Zúñiga es la clara determinación del objeto de esta disciplina, sobre la que se levanta su enciclopedia filosófica, merced, según vimos, a su precisa localización como ciencia primera y fundamental.

Zúñiga, en efecto, determina esta disciplina como una metafísica general, que se ocupa "de lo que es en total y de manera universal", es decir "de lo que es en cuanto que es", siguiendo la conocida definición de la disciplina por parte de Aristóteles en el libro

[257] Fox Morcillo, o las corrientes más platónicas, centraban la metafísica en el estudio de Dios y las inteligencias. Otros como Pedro Núñez y el propio Zúñiga, la enfocaban como una metafísica general, que se ocupa del ente en cuanto ente, de sus divisiones y consideraciones generales y universales, pero no de entes concretos, aunque sean inmateriales y divinos. Otros que desarrollaban la metafísica en función de la filosófica y de la teología, tendían a centrar la metafísica en alguna consideración del ente, que incluía a Dios y las inteligencias, como Suárez (*Disputaciones…*, D. I, c. 1, XXV) o Diego Mas (*Disputación Metafísica…, Prefacio sobre el ente y sus propiedades*). Para unos, su objeto es el ente en toda su amplitud, que incluiría el ente mental y el ente por accidente, otros se ceñían al ente real, y excluían el ente mental y el ente por accidente. También era polémico el lugar de la metafísica, que algunos negaban sustituyéndola por las súmulas o por la dialéctica. Muchos tendían a situarla al final del curso de artes, precedida por la lógica y la física.

cuarto de los *Metafísicos*[258]. Esta filosofía primera se ocupa de las determinaciones y divisiones más universales de lo que es, incluyendo lo que es por mediación de la mente y lo que es por accidente, así como de las diez determinaciones universales de lo que es, o géneros de realidades. Porque se acerca a lo que es desde un punto de vista universal, sus consideraciones son generales, se extienden a todo género de realidad.

Por esto, la Metafísica no tiene por objeto a ningún ente concreto, ni ninguna determinación concreta del ente. Ni siquiera el Ente divino, puede ser objeto de esta ciencia, porque es un Ente determinado, y distinto de cualquier otro ente, aunque tenga la plenitud del ser. Por la misma razón, tampoco las inteligencias, aunque trasciendan la materia y el movimiento. Zúñiga entiende que Dios y las inteligencias son objeto de una ciencia específica, la teología racional, para la que él adelanta el nombre de Teodicea, que utilizará posteriormente Leibniz. Esta precisa separación de la metafísica general, y de la teología racional, constituye una postura singular que tendrá éxito posterior.

El agustino es consciente y reivindica su originalidad[259] en este punto, que argumenta detenidamente comentando diversos lugares de Aristóteles. No faltaron, con todo, autores del período, que sintieron la necesidad de separar el estudio del ente en cuanto ente, del estudio de Dios y las inteligencias, que la interpretación tradicional de Aristóteles había unido. Pedro Juan Núñez proponía esta separación, que tenía un precedente histórico en Nicolás Bonet; autores que, obviamente, el agustino desconoce, o no toma en consideración. Hasta donde yo sé, sin embargo, ningún otro filósofo del período desarrolla esta distinción con tanto sentido y precisión como Zúñiga, aunque no llegara a desarrollar su Teodicea.

Zúñiga no alberga tampoco ninguna duda sobre el lugar de la metafísica, debido a que posee una clara concepción del saber y de la *ratio docendi*. En efecto, la universalidad y generalidad del objeto de la metafísica, que determina además los objetos particulares de las restantes ciencias y artes, sin entrar en ellos, convierte a esa disciplina en la Filosofía primera de una enciclopedia de ciencias y artes filosóficas, cuya *ratio docendi* sigue el mismo orden del ser y de la ciencia, es decir va de lo más universal a lo menos universal, de lo más evidente por sí a lo menos evidente por sí. La máxima universalidad del objeto de la Metafísica, hace que sea supuesto por el objeto de las restantes disciplinas, y, por consiguiente, que tenga que ser expuesto con anterioridad, para evitar repeticiones y mezclas de cuestiones. La prioridad de la Metafísica no significa mayor entidad y superioridad

[258] "Alguna ciencia es la teoría de lo que es en cuanto que es, y lo que le pertenece por sí mismo." (Aristóteles, *Metafísica*, G, I, 1003 a 21-22)

[259] Al final del capítulo segundo del libro cuarto de su *Metafísica.*

jerárquica en el ser, sino mayor universalidad y anterioridad en el orden de la ciencia y de la enseñanza.

Se opone Zúñiga a los que piensan, que la *ratio docendi* impone la posterioridad de la metafísica, debido a la dificultad de su objeto. Nada hay más claro a su juicio, que las determinaciones más universales, que son comunes a todo lo que es. Ante un objeto nadie duda que es, que es cosa, que es algo, etc. Y, aunque el conocimiento de la naturaleza y razón de esas determinaciones universales, presenta sin duda dificultades, la mediación del auténtico maestro puede aligerarlas y llevar la inteligencia del alumno a la comprensión de las mismas.

Y tampoco se puede argumentar contra la anterioridad de la Metafísica por el orden de la enseñanza, como hacen algunos, que traen la autoridad de Avicena, diciendo que el estudio de Dios y de las inteligencias es el más difícil, y supone el conocimiento del resto de las disciplinas; pues, como se ha dicho, Dios y las inteligencias no son objeto de la Metafísica, sino de la Teodicea.

La tesis de Zúñiga, la metafísica es anterior por el orden de la enseñanza, chocaba con la interpretación tradicional[260] del famoso pasaje del libro segundo de los Metafísicos de Aristóteles[261] –"es imposible pretender conseguir a la vez la ciencia y el método de la ciencia"-, que era opinión mayoritaria en la época, defendida además por autores

[260] Vicente Muñoz Delgado nos dice que la anterioridad de la lógica por el orden de la doctrina era un lugar común en la época, que se comentaba en relación a un pasaje de Aristóteles (*Met*. L. II, 995 a 12): "Era un planteamiento muy famoso que se fundaba en la distinción entre *scientia et modus sciendi*, derivada de un texto de la Metafísica de Aristóteles, recogido por los escolásticos a través de los árabes. El tema se enfocaba preguntando, si puede ser simultáneamente "*scientia et modum sciendi*"." Vicente Muñoz Delgado, "Reflexiones acerca de la naturaleza de la lógica en la obra de Domingo de Soto", *Estudios* (1964), pp. 18 ss. Muñoz recoge que Santo Tomás, al considerar el pasaje mencionado de Aristóteles, concluía precisamente, que la Lógica, en cuanto que aporta el modo de la ciencia debe preceder al resto de las ciencias. Comentando ese lugar, Egidio Romano llegaba a afirmar que la Lógica no es ciencia, sino *modum sciendi.*

[261] "Por ello hay que instruirse acerca de qué tipo de demostración corresponde en cada caso, como que es imposible pretender hallar a la vez la ciencia y el método de la ciencia." (Aristóteles, *Met.* L. II, 995 a 12). En Zúñiga leemos: "Pues como dice Aristóteles al final del primer libro de los Metafísicos, todos deben ser antes imbuidos y formados en cómo, y hasta qué punto todo lo que ha de ser aprobado. Porque es extraño conocer el conocimiento y la razón del conocimiento y de la ciencia. Y, sin embargo, es absurdo pensar que ha de ser expuesto el modo de saber antes que toda ciencia. Pues, se seguiría que la dialéctica habría de ser expuesta con anterioridad a sí misma." (Zúñiga, *Met.* L. I, c. 2, f. 3, 2b).

principales como el dominico Domingo de Soto[262] o el jesuita Francisco Suárez[263], y según la cual esa anterioridad le correspondía más bien a la lógica en cuanto que trasmite el *modus sciendi*.

Zúñiga considera que la Dialéctica es ciencia y arte, en cuanto que es una teoría que desarrolla y pone en uso la práctica del razonamiento y de la ciencia. Esta disciplina enseña el recto proceder al razonar y al conocer, es decir el método del razonamiento y de la ciencia. Y frente a la tradición, que defiende la prioridad de la lógica, porque enseña el método a las restantes ciencias, asegura que "La recta razón exige, por consiguiente, que inventemos y construyamos el método, antes de que lo despleguemos". La lógica presupone la metafísica, porque esta determina su objeto, y la terminología fundamental de que hace uso en su elaboración del método del razonamiento y de la ciencia.

Por eso, si alguien invierte este orden, se ve obligado a introducir y mezclar cuestiones metafísicas en la dialéctica, cosa que de facto suelen hacer al tratar los universales en las *Quaestiones proemiales,* y al tratar las categorías, los tópicos y otros elementos del *Órgano* de Aristóteles en la *Logica magna.* Se comprende que el agustino introduzca en su Metafísica, como dijimos anteriormente, estos elementos, que colocaban tradicionalmente en la lógica los partidarios de la prioridad de esa disciplina.

Me parece que esa singular interpretación del agustino, vinculada a su interpretación enciclopédica, está relacionada, por un lado, con el rechazo del nominalismo y con el realismo fuerte, afín al escotismo, que defiende en la cuestión de los universales –"el universal es real sin la mediación de la mente"–, y, por otro, con su afinidad con el tardo humanismo aristotélico salmantino del tercer cuarto del siglo XVI.

---

[262] Muñoz Delgado, en el artículo referido en la cita 11, nos dice que Soto consideraba a la lógica como scientia y como modus sciendi, y concedía a la lógica la anterioridad por el orden de la doctrina. Hay pasajes de Soto, que leídos o no por el agustino, parecen formar parte de su intertextualidad. Recojo uno a modo de ejemplo: "*Quarto aristóteles, 2 Metaphysicorum texto. 15, distinguit Inter. Scientiam et modum sciendi, ut illic exponit commentator; ergo logica non est scientia. Et confirmatur: quia si logica esset scientia sequeretur processus in infinitum, nam tunc vel requiretur alia logica tanquam modus sciendi ad adquirendum logicam vel non. Si non, ergo aliqua scientia potest haberi sine praevio modo sciendi. Si sic, quaero de alia logica priori an sit scientia necne. Si est scientia, ergo requiritur aliam priores. Et sic est processus in infinitum.*" (Domingo de Soto, *In Aristotelis Dialecticam*, Salamanca 1543, Juan de Junta, F. 2, Co12)

[263] Suárez en (Disputaciones…, d. I, s. IV.) interpreta el pasaje de Aristóteles, *Met*. L. II, 995 a 12, como lo hace Santo Tomás, y, según su propia afirmación, como todos los autores, es decir, aceptando que la lógica, en cuanto que trasmite el *modus sciendi,* es anterior por la *ratio docendi* al resto de las ciencias. Anteponer la metafísica, considera el jesuita, es contra el uso y el sentido. Además, sigue el jesuita, la metafísica no necesita preceder a la dialéctica para fundamentarla, pues la dialéctica contiene la justificación de sus propios principios

3. Lo que es y los géneros amplísimos de realidad

En este apartado nos limitaremos a hacer algunas precisiones terminológicas, impuestas por la orientación humanista del agustino, que evita el latín escolástico, y adopta en la medida de lo posible el latín clásico, y a recoger algunas tesis llamativas del agustino, quien no considera necesario hacer mayores desarrollos en este apartado.

Para referirse al ente y sus propiedades trascendentales, Zúñiga utiliza la expresión "lo que es" (*id quod est*), y la expresión "géneros amplísimos y comunísimos" de realidad, *(amplissima y comunissima genera).* El término escolástico "ens", introducido por Boecio[264] para traducir el griego *tò ón*, no le parece latino, y adopta la versión "id quod est", que al parecer introdujo Séneca y predominó entre los latinos. Zúñiga utiliza el término escolástico "ens" en pasos contados, y casi siempre en los epígrafes al margen.

Contra lo que parece ser la opinión de Aristóteles[265], utiliza el término "*genus*" tanto para referirse a lo que es y al resto de los trascendentales del ser, como para referirse a los diez géneros de cosas, "*genera rerum*"; si bien se sirve de los adjetivos "*amplissima et communisima*" para diferenciar aquel uso. En efecto, "*amplissima*" significa extenderse de la manera más amplia, "*latius patere*", y se opone al "*angustum et contractum genus*" de los géneros de cosas y sus diferentes especificaciones. Así que los géneros amplísimos son comunes a todos los géneros, porque se extienden a todo lo que es. Para referirse a estos géneros amplísimos, encontramos alguna vez la expresión "*eius quod est affectiones*", afecciones de lo que es.

---

[264] E. Gilson, " Notes sûr le vocabulaire de l'être ", *Medieval Studies*, vol. VIII, (1946), 150-158. Según este investigador, Boecio era consciente de la dureza del término "ens", y utilizó también la expresión "quod est": "Chez le deutére Boèce la couple latin "esse-quod est" correspond exactement au couple grec "*einai - on*". Boèce a donc mis en usage, parmi les écrivains chretiens, deux traductions du *tò ón* des grecs: l'ens de ses *Commentaires sûr Porphyre* et le "quod est" du *De hebdomadibus*. Cette dernière formule signifie simplement l'être sustantif (…)". Zúñiga cita a Boecio sólo en una ocasión, al definir "persona" y para aclarar la diferencia entre hipóstasis y naturaleza.

[265] La idea de una propiedad del ente en cuanto ente con la misma extensión general de aquel, aparece en Aristóteles *Met.* Lib. IV, 2, 1004 b 5: "Así también el ente en cuanto ente tiene ciertas afecciones propias, y estas son aquellas acerca de las cuales es propio del filósofo investigar la verdad". Sin embargo, el Estagirita no considera a estos como géneros supremos, ni como primeros géneros, pues el calificativo no les libera de ser géneros, y las propiedades del ente no son géneros, como el mismo dice en *Met*., III, 998 b 14 ss: "(…) pero no es posible que sean un género de los entes ni el uno, ni el ente; es necesario, en efecto, que existan las diferencias de cada género, y que cada una sea una, y es imposible que se prediquen de las diferencias propias, ni las especies del género, ni el género sin sus especies, de suerte que, si es género el uno o el ente, ninguna diferencia será ni ente ni uno (…)". Ni que decir tiene que Zúñiga conoce este paso, pues utiliza este razonamiento para argumentar que el ser no es un género. Aristóteles parece entender que la fórmula género de los géneros es paradójica: no se puede ser género de los géneros sin dejar de ser género.

Zúñiga insiste, en primer lugar, en que la metafísica se ocupa de cosas, no de nociones, ni de palabras. El metafísico no procede como el dialéctico, menos aún como el gramático. Así, que frente a los que sostienen la versión latina del famoso pasaje del libro cuarto de los *Metafísicos* de Aristóteles[266], en el sentido conceptualista de que el ser se dice de muchos modos (*quod est multis modis dicitur),* Zúñiga defiende la versión realista de que la realidad es de muchos modos, "*res no uno, sed multis esse modis*". Según el agustino, cuando Aristóteles habla de lo que es, no se refiere a una palabra, ni a un mero sentido del alma, sino a algo real; más aún, a lo primaria y fundamentalmente real, pues sobre el ser descansa todo otro componente de la naturaleza.

Sentada su interpretación realista, adopta la concepción del ser basada en la analogía de atribución, siguiendo linealmente el pasaje antes citado de Aristóteles. Zúñiga repite el clásico ejemplo de la salud, para explicar la analogía de atribución, y traduce el modo de ser primario y fundamental, que allí aparece, "*ousia*", por "*essentia*[267] *sive substantia*", así como "*pathe ousias*" por "*non per se (…), sed cum essentia sive substantia cohaerent*". Así que la esencia o sustancia es por sí, mientras que los accidentes son en aquella y como algo suyo.

El agustino se detiene a rechazar la posición de los que reducen lo que es a la disyunción sustancia o accidente, porque una disyunción es una entidad mental del alma, mientras que el ser es lo más real, lo que pertenece de manera más íntima y propia a la naturaleza de cada cosa, su principio y fundamento. Esto no implica que la naturaleza de todas las cosas sea efectivamente, sino que el ser de la realidad efectiva no es distinto, que el ser íntimo de la naturaleza, porque la realidad efectiva es según su naturaleza. Desde esta consideración aristotélica[268] del ser va a rechazar también la distinción real entre la esencia y la existencia, tradicional en la escolástica desde Santo Tomás y Gil de Roma.

---

[266] En *Met.* Lib. IV, c. 2, 1003 a 33.

[267] En esta traducción de "*ousia*", Zúñiga trata como sinónimos "*essentia*" y "*substantia*", si bien no es este su único uso del término "*essentia*". Séneca usó el término "*essentia*" para traducir "*ousia*", refiriendo como abogados de esta traducción a Cicerón y a Fabio Papiro Fabiano. Séneca parece que sintió dura esta traducción de "*ousia*" por "*essentia*", pero los autores cristianos pronto van a divulgarla. Así se encuentra en San Agustín, y también en Boecio, por cuya influencia parece que terminó por imponerse. Ver E. Gilson, " Notes sûr le vocabulaire de l'être ", *op. cit.*, p. 156.

[268] A juicio de E. Gilson, no se da en Aristóteles la distinción de la existencia con respecto a la esencia, ya que su filosofía se desarrolla sobre la base de la esencia, sin preguntar más allá por su origen; esto se desprende de su pregunta en *Met*. Lib. 7, 1, 1028 b 4. La distinción entre la esencia y la existencia no es un problema en el planteamiento metafísico de Aristóteles (E. Gilson, *L'être et l'essence,* Libraire philosophique, J. Vrin, París 1972). El comentador, Averroes, tampoco aceptará la distinción entre esencia y existencia, que defenderá Avicena, según el cual "*quod esse sit accidens eveniens quidditati*".

En efecto, Zúñiga considera obvia la respuesta a la cuestión de la diferencia entre la esencia y la existencia, que se había hecho explícita ya en el averroísta Sigerio de Bravante, "dado que lo que es siempre es intrínseco a la naturaleza, sea la cosa en acto o en potencia". "Cada cosa es en acto, explica el agustino, por aquel ser, que pertenecía a su naturaleza antes de que fuese, pues lo que es se extiende por todas las cosas, y sin él no pueden encontrarse, ni entenderse."

Pero lo que es no es el único género amplísimo, porque cosa, algo, uno, verdadero y bueno, son también comunes y se extienden a todo género de realidad. Por el orden de la ciencia y de la enseñanza, el segundo género amplísimo es cosa, término castellano que corresponde a su juicio al latino "res". Algo, uno, verdadero, y bueno son por orden los restantes géneros amplísimos. Zúñiga insiste en que estos cuatro últimos géneros amplísimos no son diferentes cosas, sino diversas nociones y consideraciones de lo que es, realizadas por el alma. Su exposición de estos géneros busca en todo momento la simplicidad, evitando cuestiones y complicaciones, porque el maestro Aristóteles, a su juicio, los consideró tan fáciles que ni siquiera los expuso, como que los dio por supuestos.

En pocas líneas expone Zúñiga el género amplísimo cosa, que identifica con el ente, y el género amplísimo algo, que constituye la respuesta a la pregunta, qué es la cosa, a la que hace referencia Aristóteles en los *Analíticos posteriores*.

Mayor complejidad e interés tiene su tratamiento del uno, en el que reduce el uno trascendental al uno numérico, que expresa con una fórmula tomada del libro quinto de los Metafísicos de Aristóteles: "El ente se dice uno, en cuanto que puede ser puesto en el principio del número, y distingue y mide las partes mínimas del número"[269]. Argumenta contra la fórmula tradicional del uno trascendental, "*individisum in se et divisum a quolibet alio*", que expone sin diferenciar versiones escolásticas, y se opone también a los que

[269] *Met*. L. V, 6, 1016 b 17-19: "Ser uno consiste en ser principio de número. En efecto, la medida primera es principio, ya que lo primero mediante lo cual conocemos cada género es su medida primera". Aristóteles aborda el tema de la unidad en el libro quinto de los *Metafísicos*, capítulo sexto, y en el libro décimo, y ofrece varias acepciones de la unidad. Zúñiga acepta del Estagirita que uno tiene la amplitud del ente (*Met*., L. X, 2, 1054 a 9 ss), y se inspira para su definición, como hemos dicho, en *Met*. L. V, 6, 1016 b 17-19. También en *Met*. L. X, 1, 1052 b 9 ss, considera Aristóteles que el uno numérico es origen de toda concepción de lo uno, y el uno como principio del número y medida de toda cantidad, orientación en la que Zúñiga inspira su propia concepción: "[el ser del uno es] sobre todo, el ser la medida primera de cada género y, principalmente, de la cantidad; pues de aquí ha pasado a las demás cosas. Es medida, en efecto, aquello por lo que se conoce la cantidad, y la cantidad en cuanto cantidad o se conoce por el uno o por un número, y todo número se conoce por el uno, de suerte que toda cantidad se conoce en cuanto cantidad por el uno, y aquello por lo que primeramente se conocen las cosas cuantas es el uno en sí; por eso el uno es principio del número en cuanto número". Sin embargo, Aristóteles en el libro décimo, propone que el uno es análogo y no unívoco, en cuanto que la unidad puede pensarse como algo indivisible o simple, o puede pensarse como unidad actual, resultado de la suma de partes en acto indivisibles, pero potencialmente divisibles.

niegan, que el uno sea un género amplísimo, por pensar que uno se opone a muchos. Para determinar la relación de lo uno y lo múltiple, sigue el capítulo sexto del libro décimo de los *Metafísicos* de Aristóteles[270], pero concluye que uno no se opone a muchos.

El ser es verdadero, en cuanto que no engaña al alma que juzga. Zúñiga no parece estar pensando aquí en la verdad de la cosa, o del objeto de la simple aprehensión de la inteligencia, sino en la verdad de la mente o el juicio. Por esto, se ve obligado a explicar de pasada que la verdad no es más amplia que el ente, aunque la negación pueda ser verdadera, pues la negación sólo es verdadera por relación a la afirmación, como la no sustancia sólo es real por relación a la sustancia. Lo más relevante en este punto es su defensa de la verdad frente a los académicos y otros, a lo que dedica un tratamiento específico en los dos últimos capítulos del primer libro.

De manera breve y nítida expone también su concepción intelectualista de lo bueno. El ente no es bueno por relación a la voluntad, sino por relación a la inteligencia. Pues la realidad no es buena, porque la quiera la voluntad, sino porque es como debe de ser, por responder a su naturaleza y esencia, cosa que sólo pondera y determina la inteligencia. En este lugar, evoca el primer capítulo del *Génesis:* "vio Dios todas las cosas que había creado, y eran muy buenas."

---

[270] Aquí se inspira en Aristóteles *Met*. L. X, 6, 1056 b 3 ss. Tras hablar de que lo igual es intermedio de lo mayor y lo menor, y resulta ser su negación privativa, Aristóteles ofrece un texto, en que dice que uno y muchos no se oponen absolutamente, ya que supondría confundir uno con poco, a lo que se opone propiamente mucho. Hay que distinguir entre mucho y muchos, mucho contrario a poco, y muchos opuesto a uno como lo medido y la medida a uno, pues uno y muchos equivale a decir uno y unos. Uno y mucho como número se oponen como relativos: "Cabría plantear un problema semejante acerca de uno y muchos. Porque, si muchos se oponen de modo absoluto a uno, sobrevienen algunos absurdos. En efecto, uno será poco o pocos, puesto que muchos se oponen también a pocos. Además, dos serán muchos, dado que el doble el múltiplo, y su nombre deriva de dos: por consiguiente, uno será poco. En efecto, ¿respecto de qué pueden ser muchos dos, sino respecto de uno y poco? Nada hay desde luego menor. Además, si en la pluralidad se oponen mucho y poco como se oponen largo y corto en la longitud, y si lo que es mucho es también muchos, y los que son muchos son también mucho (excepto la diferencia que pueda haber en el caso de un continuo fácilmente moldeable), entonces lo poco será una pluralidad, y, por consiguiente, uno será una pluralidad, puesto que también es poco. Y esto es necesariamente dado que dos son muchos.

Con todo, seguramente se utiliza también la expresión mucho para referirse a muchos, pero en un sentido diferente: por ejemplo, se dice mucha agua, pero no muchas. Mucho se dice, más bien, cuando se trata de cosas divisible de dos maneras: en primer lugar, si constituyen una pluralidad excesiva, ya absolutamente, o respecto a algo (y del mismo modo, lo poco es una pluralidad escasa); en segundo lugar, si constituyen un número, único caso en que se opone a uno. En efecto, decimos uno o muchos como quien dijera uno y unos, o blanco y blancos, y al poner las cosas mensurables en relación con la medida [y lo mensurable] (…)

Y, por su parte, uno y muchos se oponen en los números como la medida y lo mensurable. Y estos (se oponen) como los términos relativos, (como) todos aquellos que no son relativos por si." (*Met.* L. X, c. 6, 1056 b 3-35.

a) Defensa de la verdad contra el escepticismo.

La Filosofía enciclopédica de Zúñiga se asienta en la definición aristotélica de aquella como *conocimiento demostrativo de la verdad.* Fundamentar la verdad es un problema filosófico de principio, que, a juicio del agustino, no puede dejar de lado la Metafísica, y que puede formularse mediante las cuestiones siguientes: ¿Existe lo verdadero?, ¿Puede ser discernido y conocido? El problema crítico es una cuestión metafísica, porque la Metafísica se ocupa de exponer y defender los principios.

Algunos autores han considerado precartesiano[271] a Zúñiga, por esta singular posición. Y, no cabe duda, de que el agustino se plantea la filosofía con autenticidad desde el comienzo. Pero no busca un nuevo principio, ni el desarrollo de una nueva filosofía, sino fundar una exposición renovada de la filosofía de Aristóteles desde su principio: la idea de ente. Por esto, no se plantea el problema crítico antes de establecer lo que es, sino después. Además, lo hace discutiendo el problema de la verdad desde los principios aristotélicos de no contradicción, y del tercero excluido, y tal y como se recoge en el *Academicorum quaestionum* de Cicerón[272], y en el capítulo tercero del libro cuarto de los *Metafísicos* de Aristóteles.

Así que este planteamiento de Zúñiga se inscribe más bien en el contexto crítico del tardo-humanismo, que recibió la influencia de la mencionada obra de Cicerón, y su exposición de los argumentos de los académicos, sin olvidar otras fuentes clásicas con la misma temática, así como en el momento postridentino de reforma de los estudios. Luis Vives, por ejemplo, tiene en cuenta la postura escéptica en varios momentos del *De disciplinis,* o Pedro Valencia en su investigación sobre los académicos, como también la tienen en cuenta desde distintos planteamientos autores, como Francisco Vallés, Cardillo de Villalpando, Benito Pereira, Francisco Sánchez, entre otros.[273]

---

[271] Descartes parte del problema de la certeza, de la duda universal, y llega a un nuevo comienzo de la filosofía y, en consecuencia, a una nueva Filosofía: la filosofía del sujeto. Zúñiga parte del viejo principio aristotélico de la filosofía, y lo defiende frente a los argumentos de la Academia Nueva contra la posibilidad de conocer la verdad, para concluir de nuevo en una versión enciclopédica de la filosofía aristotélica del ser. Los dos coinciden en considerar fundamental la cuestión de la verdad y de la capacidad humana de conocerla.

[272] M. T. Cicerón, *De philosophia, prima pars. Academicarum Quaestionum,* Venetiis, MDLX.

[273] Afín al humanismo, Pedro Valencia publica su *Academica sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus,* Amberes, Plantin, 1596. Francisco Vallés trata el tema en su *Sacra Philosophia,* que recoge las verdades reveladas en las Sagradas Escrituras acerca de la naturaleza, en una reacción contra la incertidumbre del conocimiento físico. El renovador de los estudios de artes en la Universidad de Alcalá, Cardillo de Villalpando, se hace eco del tema en su *Comentario a los Tópicos*, libro 1º, cap. 2º. Desde el nominalismo, el médico de origen hispanolusitano, Francisco Sánchez, en *Quod nihil scitur. Etc*

La discusión con los académicos, que desarrolla en el capítulo quinto del libro primero, no es sobre la existencia de la verdad, sino sobre la capacidad de las facultades cognoscitivas humanas, los sentidos y la razón, para alcanzarla. No sólo los datos históricos sobre los académicos y sus argumentos, sino el mismo enfoque y desarrollo de la de la discusión con estos, proceden de Cicerón[274], cuya obra citada tiene delante en este apartado, y en ocasiones sigue casi literalmente[275]. Zúñiga insiste aquí en la capacidad humana para detectar y corregir los errores de los sentidos y de la razón.

En el caso de los engaños de los sentidos, siguiendo la exposición de Cicerón[276], se opone a la afirmación escéptica, que niega la existencia de notas en las sensaciones, que permitan diferenciar la percepción verdadera de la falsa. Zúñiga reconoce que en ocasiones los sentidos se engañan, y no somos capaces de diferenciar la imagen verdadera; pero defiende mediante ejemplos que por lo general existe alguna nota empírica, que nos permite discernir y adherirnos a la percepción verdadera. Zúñiga no toma demasiado en serio

[274] Cicerón, *Academicarum…, op. cit.,* p. 10.

[275] Compárense los siguientes textos de Zúñiga y de Cicerón, como un ejemplo de lo que digo:

"Haec autem perspicuitas, vel evidentia posita est, vel in sensibus vel in ratione. Quid enim clarius quam lucem esse, quam oculis cernimos, illudque esse album, et illud nigrum: aures sonitum capere, et cantibus tenere? Quid planius quam odoratus et gustatus? An non assentiemur odoratum esse et gustatum esse? Quid de tactu dicemus? Praesertim eo, quem philosophi interiorem vocant, cum magno intercludimur, et ardemos dolore, dolorem esse non opinabimur? Non credemus? Aut quisquam putabit nihil Interesse Inter eum, qui in dolore et inter eum, qui in voluptati sit? Non audebimus dicere illud candidum est, hoc dulce, hoc asperum, illud canorum, illud bene olens? (…) (Zúñiga, *Metafísica* I, c. 5, p. 9, 1 a)

"Hec autem iudicio ita est maxima in sensibus veritas, si sani sunt ac valentes, et omnia removentur, quae obstant et impediunt, itaque et lumen mutari saepe volumus, et situs earum rerum quas intuemur; et intervalla aut contrahimus aut diducimus, multaque facimus visque eo, dum aspectos ipse fidem faciat sui judicii. Quod idem sit in vocibus, in odore, in sapore (…) nihil necesse est de gustatu e odoratu loqui: in quibus intelligentia et si vitiosa, est quaedam tamen. Quid de tactu, et quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis? In quo Cyrenaici solo putant veri esse iudicium, quia sentiatur. Potestne igitur quisquam dicere, Inter eum qui doleat et inter eum, qui in voluptate sit, nihil interesse? Aut ita qui sentiat, non apertissime insaniat? (…)"

(Cicerón, *Academicarum…, op.cit*., 11, 2-12, 1.)

[276] Zúñiga discute según el siguiente texto de Cicerón: "*Quattuor sunt capita, quae concludunt nihil esse, quod nosci, percipi, comprendi possit: de quo haec tata quaestio est, ex quibus primum est, esse aliquod visum falsum; secundum, non posse id percipi; tertium inter quae visa nihil intersit fieri non posse, ut forum alia percipi possint, alia non possint; quartum, nullum esse visum verum a sensu profectum, cui non appositum sit visum aliud, quod ab eo nihil intersit, quodque percipi non possit. Eorum quattuor capitum secundum et tertium omnes concedunt, primum Epicurus non dat; vos, quibuscum res est, id quoque conceditis, ovnis pugna de quarto est (…*)" (Cicerón, *Academicarum…, op. cit.,* 28, 1). Algo semejante encontramos también en Pedro de Valencia.

la duda sobre la validez de las sensaciones, procedente de la existencia de distintos estados de conciencia[277]: sueño, embriaguez, delirio, etc. En el estado de vigilia, de quien está en su sano juicio, esos estados aparecen como alteraciones de la conciencia, cuyas percepciones no merecen demasiado crédito.

En su defensa de la razón, justifica por qué se han de aceptar como excepciones los inexplicables de los académicos[278], y recomienda, a fin de evitar las paradojas que pongan en cuestión, no sólo el carácter apodíctico de los argumentos deductivos, sino el mismísimo principio de no contradicción, evitar la autorreferencia de los términos negativos, que se produce al mezclar su uso con su mención[279]. Zúñiga, en cambio, no se toma demasiado en serio la versión ciceroniana[280] de los argumentos académicos contra las demostraciones matemáticas.

Zúñiga concluye su crítica de la posición escéptica de los académicos, refutando la máxima vital que proponen al sabio: "actuar en todo momento según lo más probable". Su argumentación, que ha podido tomar de San Agustín[281], se basa en la identificación de lo probable con lo verosímil, y en la consideración de que lo verosímil supone la existencia de lo verdadero. Esta definición de lo probable por lo verosímil, que se encuentra en Cicerón y en San Agustín, no es del agrado de Pedro Valencia[282].

---

[277] Cicerón expone con detenimiento este argumento contra la credibilidad de la sensibilidad en *Academicarum…, op. cit.,* 18, 2; 19, 1-20, 1.

[278] Sigue la versión que da de los mismos Cicerón en, *Academicarum…, op. cit.,* 30, 2-32, 1.

[279] "Si abusamos del signo, y le hacemos referirse a sí mismo, sucede a veces, que si es signo contradiciendo, mientras contradice lo que significa, se contradice también a sí mismo, y afirma y niega a la vez, lo que es una monstruosidad intolerable del discurso, y que debe ser evitada por todos los medios (…) El derecho nos asiste, por consiguiente, cuando postulamos, que son excepciones, las que la Academia nueva llamaba inexplicables (…)". Diego de Zúñiga, *Met.* I, c. 5, 11, 1 b.

[280] De Cicerón, *Academicarum…, op. cit*., 30, 2-32, 1, toma fray Diego los argumentos académicos contra la fiabilidad de la razón. En ocasiones no sólo se ciñe al número de cuestiones y al enfoque de las mismas, sino que sigue el mismo orden, por ejemplo en la crítica académica a las demostraciones matemáticas, Cicerón, *Academicarum…, op. cit*., 37, 2.

[281] San Agustín, *Contra académicos,* B.A.C., vol. III, Madrid 1947, p. 138. "*Ipsa res clamat similiter videndos esse Academicos tuos, qui se in vita verisimilitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quid sit, ignorent* (…)". Zúñiga cita a San Agustín en este apartado, y es obvio que maneja su tratado. Cicerón, *Academicarum…, op. cit.*, 15, 1: "(…) *multa sequitur probabilia non comprensa, neque percepta, neque assensa, sed similia veri* (…)".

[282] Pedro Valencia, *Academica sive de indicio erga verum ex ipsis primis fontibus,* Londres 1740, p. 67. "*Nihil, inquit, Academicis verisimile esse posse, cum nihil veri cognitum sibi ipsi fateantur. Quomodo enim quis simile quippiam iudicet ei rei, quam nunquam viderit? Latine enim verbi verisimile notatione tota haec argumentatio nititur, nec adversus graecos Academicos rogari potest, qui pithanón y peithas se dicunt; ac*

Este gran investigador renacentista, considera insuficiente este argumento, que encuentra en San Agustín, porque supone una confusión terminológica entre verdad, persuasión y claridad, producida por la versión latina. La etimología griega, que relaciona lo probable con lo persuasivo o convincente, nada tiene que ver con la etimología latina que lo relaciona con lo verosímil. Y la probabilidad no es tampoco una forma de verdad, sino de la claridad y evidencia. Valencia propone traducir probable como "perspicuo simile", no como verosímil.

En el capítulo sexto del libro primero de su Metafísica, Zúñiga discute la existencia de la verdad, esta vez de la mano del libro cuarto de los *Metafísicos* de Aristóteles[283]. El principio de no contradicción es la piedra de que se sirve en esta discusión, para refutar las tres tesis siguientes: a. *Omnia vera esse*; b. *Vera esse omnia, quae cuique videbantur*; c. *Nihil esse verum*. El agustino sostiene con Aristóteles que la primera evidencia del conocimiento humano es el principio de no contradicción, que, sosteniéndose a sí mismo, fundamenta todo lenguaje y saber humano.

La conclusión de este intento de justificación de la verdad, validando las capacidades cognoscitivas humanas, el sentido y la razón, por un lado, y legitimando el principio de no contradicción, por el otro, es: "que existe lo verdadero, y algo de él es conocido por nosotros con claridad y certeza. Y nada es más cierto para nosotros, que es imposible, que la misma cosa sea y no sea a la vez."[284]

5. Divisiones generales de *lo que es*

Nos referiremos a tres divisiones generales des ente, que desarrolla Zúñiga en el libro segundo de su Metafísica: real / mental, universal / singular, y por sí / por accidente.

a) Lo que es real y lo que es por obra de la mente.

Sabemos que el ser es, a juicio de Zúñiga, lo más íntimo de la naturaleza de cualquier realidad. La primera división general de lo que es parece ser más bien una clarificación del vínculo que relaciona a lo real y lo mental, que una división en sentido estricto. Parece claro que ésta no pueda ser considerada una verdadera división de lo que es, porque lo que es cae en ambas partes de la división, como también los otros géneros amplísimos de

nec adversus latinos quidem, si probari sibi quippiam dicant et probabile id vocent, non verosimile, sed, si placet, perspicuo simile."

[283] Aristóteles, *Met*., G, I, 1005 b 1ss. Zúñiga recibe de este libro de los *Metafísicos* no sólo su concepción general de la Filosofía, sino también este apartado de su defensa de la verdad. De este lugar extrae tanto las opiniones contrarias al principio de no contradicción, como su defensa.

[284] Diego de Zúñiga, *Met*. I, c. VI, 13, 2b.

realidad. Más aún, dado que todo lo real puede ser mental en cuanto conocido, pero no todo lo mental puede ser real, pues hay muchas ficciones de la mente, que no son, ni pueden ser reales, parece que lo que es mental se extiende más que lo que es real.

En su breve aproximación a esta distinción, se interesa especialmente por lo mental que es cauce discursivo y lingüístico de la realidad, como las partes de la oración, la enunciación, el silogismo complejo, y el silogismo, etc. Es decir, lo mental en cuanto que interesa a la Dialéctica y la Retórica, pues la determinación del objeto de estas ciencias y artes es la finalidad prioritaria del agustino en este apartado.

La realidad se presenta en el alma llenando determinadas formas construidas por la mente que, consideradas en sí mismas, son puramente mentales. La misma mente tiene que construir por así decir el cuerpo mental con que discurre en ella la realidad extramental conocida. La Dialéctica y la Retórica son las artes y ciencias que determinan las formas mentales adecuadas para dar cauce a la realidad conocida. Su objeto no es, por tanto, la realidad, sino las formas perfectas del pensamiento en el caso de la Dialéctica, y las formas elegantes de su expresión lingüística en el caso de la Retórica.

Todas las ciencias particulares, en cuanto que utilizan esas formas mentales, dependen de la Dialéctica y de la Retórica, y, sin ellas, no podrían cumplir su función cognoscitiva.

b) Lo que es universal y lo que es singular.

La segunda división general de lo que es, que plantea el agustino, distingue lo que es universal y lo que es singular. Nos limitaremos aquí a recoger las principales afirmaciones de Zúñiga en su tratamiento metafísico de lo universal y lo singular, así como sus referentes explícitos.

Para el agustino es tan evidente la existencia de las realidades singulares, que nos presentan los sentidos, como la existencia de realidades universales, que nos presentan el lenguaje, las ciencias y las artes, pues estos serían falsos y absurdos de no existir aquellas. Dado que es universal la realidad que "siendo una pertenece a numerosas cosas", el agustino formula el problema de los universales mediante la siguiente cuestión, "¿cómo es una cosa en varias cosas distintas, según postula la razón de ser de la cosa universal?". Zúñiga cita explícitamente a Porfirio, pero no a Boecio, cuya traducción e introducción del *Isagogé*, desencadenó la discusión medieval en torno a los universales.

Aristóteles abundó en la refutación de la concepción platónica del universal como idea, como algo separado de las cosas singulares, dejando bien claro que las realidades universales no son separables de las realidades singulares. Así que, según Zúñiga, dejó planteada la cuestión en los cauces adecuados, pero no avanzó en su solución. Por eso, el

agustino va a revisar de manera genérica, sin referencias explícitas, las posiciones más habituales en la Escuela, es decir la posición nominalista, la posición conceptualista del realismo moderado, y la posición realista de los seguidores de Escoto, para inclinarse finalmente a esta última. En su argumentación contra el realismo moderado, parece estar presente Boecio[285], que se inclinó a esa forma conceptualista de realismo, como el tomismo de los dominicos y de los jesuitas españoles del siglo XVI.

El universal es real en la realidad singular con independencia de la mente, si bien la universalidad, que lo define, sólo puede ser descubierta por la mente. Así que cabe distinguir entre el universal físico, que es en muchos, y el universal lógico, que se dice de muchos.

[285] Porfirio evitó entrar en la discusión de la existencia y naturaleza de los universales, porque le parecía un problema excesivo. Aunque Zúñiga no cita a Boecio en este apartado, fue su introducción y comentario de la *Isagogé* de Porfirio la que desencadenó la discusión del problema de los universales en la Edad Media. Boecio aborda las cuestiones que él mismo plantea y llega a la conclusión de que el universal no puede ser real, pues, dado que el universal es uno común a muchos, si fuese real, se daría en muchos a la vez, con lo que dejaría de ser uno en sí, y sólo existe lo que es de alguna manera uno. Por otro lado, sin embargo, reconoce Boecio que los géneros y las especies tienen que estar en la realidad, de lo contrario el concepto no tendría referente y sería vacío. Así, que considera necesario preguntarse, cuál sea la naturaleza del universal, pues el universal se toma de la cosa, "*non tamen ita ut sese res habet".* Cuando los géneros y las especies son pensados a partir de las realidades singulares, en que se encuentran, se toma en consideración la "*similitudo"* de estos singulares, v.g., a partir de los distintos individuos humanos tenemos la especie considerando la semejanza en humanidad, y tomando la semejanza de las especies tenemos el género. Boecio se inclina al realismo moderado, según el cual, si bien el universal tiene fundamento real en la semejanza entre los individuos, en cuanto tal sólo existe mediante el pensamiento: "*Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intelligibilis eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intelligitur fit universalis".* Comparar los siguientes textos de Boecio y de Zúñiga, que como hemos dicho, rechaza el realismo moderado:

"Illa notio sive notitia quam solam multis communem existimant, aut refert et exprimit aliquid, quod re sit vel non, si re est quod exprimit, cum exprimat ipsa aliquid universum, ad multaque manans, revera est aliquid universum, et non animum solum, sin autem non sit in re illud, quod mente exprimit, fallax igitur figmentum est, non alia ratione, quam chymera confictum cum utrumque inane sit et cogitatione tantum coagmentatum nihil extra mentem solidi habens, sed cum ipsa cogitatione evanescens"

(Diego Zúñiga, *Met. L. II, c.2, f. 15, 2b*)

"Quod si tantum intellectibus genera et species caeteraeque capiuntur, cum omnis intellectus aut ex re subiecta fiat, ut sese res habet, aut ut res sese non habet, vanus est qui de nullo subiecto capitur: nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest. Si generis et speciei caeterorumque intellectus ex re subiecta uniat, ita ut sese res ipsa habet quae intelligitur iam non tantum in intellectu posita sunt, sed in rerum etiam veritate consistunt."

(A. M. S. *Boethii, Inter. Latinos Aristotelis interpretes et aetate primi et doctrina praecipui dialectica, adiecta est etiam autoris vita,* Ed. Martin Rota, Venecia 1543, p. 17, 2, b)

Aristóteles[286] se ocupa ampliamente del problema de la individuación, pero serán las vías escolásticas las que afronten de manera propia y explícita este problema, al abordar el problema de la unidad y de la universalidad. Zúñiga argumenta contra la solución de los escotistas, basada en la *haecceitas*[287], y contra la solución tomista, fundada en la materia caracterizada por cierta cantidad. Tras rechazar esas posiciones, sigue la sugerencia de Porfirio[288] con respecto al individuo, e identifica la realidad que diferencia e individualiza con "las propiedades, por las que difieren las cosas singulares entre sí", es decir la forma, la figura, el lugar, el tiempo, el nombre, la sangre, y la patria.

Establecida su posición ante el problema de la diferencia individual, desarrolla su discusión metafísica en torno al número de universales. Discute la posición de Porfirio en el

[286] El primero en plantear el problema de la individuación parece haber sido Aristóteles, al tratar el problema de la materia en *Metafísica* Lib. V, 13, 1020 a 20, en *Metafísica* Lib. VI, 1, 1025 b 30, y 1036 a 2; en *De caelo*, III, 1, 299 b 15 ss; en *De generatione et corruptione*, II, 1, 329 a 24. También aborda el tema, al tratar el tema de la sustancia en los siguientes lugares: *Categorías*, 5, 2 a 11 ss, y 5, 2 b 5; en *Metafísica* Lib. V, 8, 1017 b 10-25; *Metafísica* Lib. VII, 1-17, 1028 a 10-1041 b 35; en *Metafísica* Lib. V, 8, 1017 b 10-25; en *Metafísica* Lib. XII, 1069 a 18. Parece normal que tope con este problema, quien primero concibió lo universal como uno en muchos. Recordemos el texto de *Metafísica* Lib. III, 6, 1003 a 9 ss: "Pero sí podemos decir que es algo determinado y uno lo que se predica en común, Sócrates será varios animales, él mismo, el hombre, y el animal, puesto que cada uno significa algo determinado y uno. Así pues, si los principios son universales resultan estas consecuencias; y si no son universales, sino como los singulares, no serán cognoscibles". El problema se agudizará en la escuela, cuando más allá del acto de la esencia, se distingue el acto de la existencia.

[287] *Haeceidad* es "la última realidad de la cosa". No es la materia, ni es la forma, ni es el compuesto, menos aún algún accidente, sino que se trata de la última realidad de la cosa. Y, si bien la naturaleza de la cosa y la *haeceidad* no pueden distinguirse realmente, sino sólo formalmente, no está claro, que sea solamente un término, como piensa Zúñiga. La posición de Scoto, podría estar basada, según algunos, en los textos aristotélicos especialmente referentes a lo individual como el "elemento concreto", *to sínolon*, suponiendo que este se interprete como entidad individual y no como el compuesto, v.g. *Metafísica* Lib. VII, 8, 1033 b 16 ss. Suárez interpreta la *haecceitas* como un "cierto modo real" que se añade a la naturaleza común, y distinto de ella, aunque forme con ella el individuo mismo. (*Disputaciones metafísicas*, D. V, s. 2ª, n.º 2). Se adhirieron a la *haecceitas* autores españoles como Antonio Andrés, Fonseca, Juan Bautista Monllor. Se basan en la distinción real entre el individuo singular y su esencia universal.

[288] Zúñiga escribe en Met. L. II, c. 2, f. 17, 1b:

"Porphirius (...) Ex eo individua dicit quod suas quicque proprietates habeat, quae omnes in alio esse nullo pacto possunt".

Boecio traduce así el texto de Porfirio en *Dialectica*, *op. cit.*, Venecia 1543, Lib. III, p. 25

"Individua autem dicuntur huiusmodi quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum quarum collectio nunquam in alio quolibet eadem erit, Socratis enim proprietates nunquam in aliquo quolibet erunt particularium eadem."

Isagoge[289], tradicional en la escolástica, según la cual los universales son cinco: genero, diferencia, especie, propio, y accidente. Zúñiga va a excluir la especie del número de los universales, porque la especie por sí misma no requiere muchas cosas, como es propio del universal, sino que puede conservarse en una sola. De esta manera, Zúñiga sigue una lectura de los *Tópicos* de Aristóteles[290], que a través del comentario a los *Tópicos* de Alejandro de Afrodisia, y de la *Topica al jurisconsulto Trebacio,* de Cicerón, llega al humanismo renacentista del autor del *De inventione dialectica*, Rodolfo Agrícola, y al tardo humanismo aristotélico salmantino de el Brocense. El agustino trae explícitamente a Afrodisia y a Agrícola, con el que piensa que la especie, cuando se refiere a varios individuos, se convierte en género.

Zúñiga empieza a estudiar los universales por el género, en cuanto que se da "*in natura rerum".* Esta consideración metafísica del género se distancia explícitamente de la consideración lógica de Porfirio, que estudia el género en cuanto predicable. El género natural se refiere a la realidad género, a una manera de ser, y el género lógico se refiere a una voz, a una manera de atribuir el predicado al sujeto. El género natural se transforma en género lógico, si se pone decir en lugar de ser, lo que sucede también en las otras formas de universal[291]. Zúñiga define el género como aquel universal que responde a la pregunta, qué es la cosa, y que sostiene las diferencias, en que puede dividirse. En el libro cuarto de la *Metafísica* desarrolla la división del género en la sustancia y los accidentes

El segundo universal es la diferencia, que distribuye el género, porque constituye la forma de la naturaleza. El género establece, qué es la realidad, y la diferencia cuál es. Como, en una estatua, se distingue la materia, de que está hecha, y la forma, que recibe esa materia, así en la realidad natural el género, o qué de la cosa, recibe la diferencia, o cuál de la misma. Así que la diferencia completa la naturaleza, y no hay diferencia real entre el género y la diferencia, que forman una unidad en la realidad. La diferencia introduce mayor grado de semejanza en la naturaleza.

Otro universal es el propio, que se dice de una realidad que sólo conviene a una naturaleza y que la conviene siempre, por ejemplo, capaz de reírse en el caso del hombre, que parece surgir de la diferencia. También se dice propio de un género, lo que se da en todos sus individuos, aunque no sólo se de en él, por ejemplo, bípedo en el caso del hombre.

[289] Es bien sabido que Porfirio ofrece sus especulaciones sobre lo que es el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente, como algo necesario para aclarar la doctrina aristotélica de las categorías, y para facilitar la definición y la división.

[290] Aristóteles, *Tópicos,* lib. I, c. III, § 2, p. 174, Ed. Firmin Didot.

[291] Diego de Zúñiga, *Met*. II, c. IV, 18, 1b.

Así mismo, se dice propio de un género, lo que sólo se da en el mismo, aunque no siempre, por ejemplo, encanecer o quedarse calvo en el caso del hombre.

Accidente es la realidad, que puede estar presente o ausente de la cosa, en que se encuentra, sin que sufra ningún detrimento su naturaleza, por ejemplo, estar despierto o dormir. Algunos accidentes no pueden separarse de la cosa, en que están, y otros si, por ejemplo, el color negro es inseparable del cuervo, pero no del hombre.

c) Lo que es por sí y lo que es por accidente.

En el capítulo octavo del libro segundo de la Metafísica, Zúñiga distingue los que es por sí y lo que es por accidente: "son por sí, las que son por su capacidad, en cambio son por accidente, las que son por capacidad ajena". Desde esa definición distingue los universales que son por sí, es decir, el género, la diferencia y el propio, y el universal que es por accidente, el accidente. El género es por sí, porque corresponde a la materia, que es componente de la esencia o sustancia. La diferencia es por sí, porque corresponde a la forma sustancial, que también es componente esencial o sustancial. El propio es realidad por sí, en cuanto que se deriva directamente de la esencia y es inseparable de la misma. En cambio, el accidente no es por su propia capacidad, sino por capacidad ajena, de la que depende, por lo que no es por sí, sino por otro.

Zúñiga asocia lo que es por sí a lo necesario, y lo que es por accidente a lo contingente, y estudia lo que es por accidente en los cuatro primeros capítulos del libro tercero de la Metafísica. En su estudio de los accidentes, define una serie de tópicos, que son de utilidad para la Dialéctica, porque son lugares de argumentos probables.

6. Hipóstasis y naturaleza

Este tema es el objeto explícito del capítulo noveno del libro segundo de la *Metafísica*. Zúñiga entiende por hipóstasis "*naturae individuae substantia"*[292], e insiste desde el principio en que la distinción entre la hipóstasis y la naturaleza no es corriente en las lenguas naturales, que conoce, no lo es en griego, ni en latín, ni en castellano, etc., que no tienen

[292] Recogemos aquí algunos sentidos dados a la hipóstasis. Esta puede entenderse como "verdadera realidad", como verdadera *ousía.* Platón contrapone las ideas como realidades que existen verdaderamente o *por hipóstasis*, *καθ ὑπόστασιν*, a la realidad aparente o sensible. Para Aristóteles la *hipóstasis* es la sustancia individual en su último complemento. Los cristianos traducen *ousía* e *hipóstasis* por sustancia. Pero dado que *ousía* se relacionó con varias sustancias individuales, como aquello que es común a ellas y se da en ellas, hubo que distinguirla de la *hipóstasis* como sustancia completa o que existe por sí misma. Santo Tomás llama hipóstasis en la *Suma teológica*, p. III, q. II, 3c a 2ª a la sustancia individual completa o que existe por sí misma. También, en Galeno, *hipóstasis* fue *ousía átomos* o sujeto individual en su último complemento, es decir la cosa misma completa.

sino excepcionalmente un término para significar la naturaleza separada de la hipóstasis, v. g. humanidad, y otro para designar la hipóstasis, v. g. hombre. Tampoco tiene su origen esa distinción, a su juicio, en ningún problema filosófico, sino que más bien parece chocar con la filosofía de Aristóteles, pues siendo una distinción apropiada para el accidente, que es "*esse in alio*", no parece serlo en la sustancia, que es "*esse in se subsistens*". Esa distinción, subraya el agustino, tiene su origen más bien en exigencias teológicas[293].

En efecto, los teólogos para explicar el misterio de la Encarnación de Cristo, es decir la existencia de dos naturalezas distintas en una misma persona, se vieron obligados a hablar de humanidad o naturaleza humana como algo separado de la persona. El agustino planteará el problema desde las exigencias del dogma de la Encarnación, preguntando, en qué difieren la naturaleza separada de la hipóstasis y la naturaleza unida a la misma; y se pregunta también por la causa de esa distinción, por qué no son idénticos la humanidad y el hombre.

En la discusión recoge y critica cuatro posiciones. En primer lugar, la posición de Durando, Soto, Enrique de Gante y otros, que determinan la diferencia entre la hipóstasis y la naturaleza, como la diferencia entre la cosa y un modo suyo, como lo que tiene y lo que es tenido. Sin embargo, dado que no explican ese modo, no explican nada, y dejan un nombre vacío. En segundo lugar, Hervaeus y otros afirman que la naturaleza separada se distingue de la hipóstasis, porque la hipóstasis es por los accidentes, por los que se conserva, y sin los cuales no puede ser. Esto es inaceptable, a juicio del agustino, porque implicaría que la naturaleza es por accidente, cuando es por sí. Capreolo, Báñez, y otros, en tercer lugar, dicen que la diferencia estriba en que la hipóstasis incluye la existencia en acto, pero no la naturaleza separada, v. g. hombre significa la existencia en acto de la persona, a la que se refiere, cosa que no hace humanidad. El agustino rechaza esta opinión, porque el ser no es algo añadido a la naturaleza, sino el componente más íntimo de la misma. En fin, otros como Cayetano enseñan que la hipóstasis añade algo distinto a la naturaleza, que la completa y termina, como el punto completa y pone término a la línea. Sin embargo, estos autores no determinan, ni definen, esa naturaleza completa, ni su diferencia respecto de la naturaleza separada.

[293] Es bien sabido que los términos griegos *ousía, hipóstasis, fisis,* y los términos latinos, *substantia, persona* y *natura,* desempeñaron un importante papel en la determinación de dos cuestiones dogmáticas: a. Trinidad, es decir una única e idéntica naturaleza divina, perfectísima, se comunica por igual a tres personas realmente distintas; b. Encarnación, es decir, la humanidad de Cristo perfectísima en su orden, se comuna a la persona divina por la cual es asumida, y, así, la humanidad no es el supuesto. En la teología católica se llamó a la persona divina hipóstasis, y se llamó unión hipostática la unión de dos naturalezas, la humana y la divina, en un sola hipóstasis o persona, Cristo. Ver M. Richard, "L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'Incarnation", *Mélanges de sciences religieuses* (1945), pp. 5-32; 243-270.

La posición que defiende el agustino depende de su concepción del principio de individuación y de la definición boeciana de persona, que hace suya: "la diferencia entre la naturaleza separada, y la unida con la hipóstasis, radica en que la naturaleza separada rechaza por completo y aparta de sí los accidentes y todo lo que no siga la naturaleza, donde quiera que fuera; unida con la hipóstasis, en cambio, aunque no requiera por su capacidad los accidentes, no los rechaza, sino que los recibe con facilidad, si la cosa los lleva."[294]

La solución de Zúñiga, que está en sintonía con su particular concepción de lo universal y lo singular, choca con la concepción aristotélico-escolástica de la hipóstasis como sustancia individual en su último complemento[295]. En efecto, de la misma manera que no había considerado a la existencia como un acto metafísico perfeccionador de la esencia, tampoco acepta que la hipóstasis sea la "última realidad y determinación de la sustancia que la perfecciona y completa, haciendo que exista y pueda obrar según su naturaleza sin necesidad de comunicación y dependencia de otro ser."[296]

En las naturalezas corpóreas, que abarcan muchas realidades individuales diferentes, que tienen una misma naturaleza, hay que distinguir entre la naturaleza separada de la hipóstasis y la unida a la misma, y no se puede predicar una de otra, v. g., son falsos los enunciados "el hombre es humanidad", o "la humanidad es hombre". Sólo es posible identificar la naturaleza separada y la unida a la hipóstasis en aquellos géneros, que no pierdan los individuos al hipostasiar, o porque tienen un único individuo, por ejemplo "el sol es la soleidad", o porque son géneros amplísimos, que se dan necesariamente en toda realidad, por ejemplo, "el ente es la entidad" o "la entidad es el ente".

---

[294] Diego de Zúñiga, *Met*. II, c. 8, 21, 1ª.

[295] El padre Iturrioz recoge los tres textos siguientes de Santo Tomás: "La hipóstasis significa la sustancia particular, no en cualquier modo, sino en cuanto es en su complemento". "Estos nombres, persona, hipóstasis, y supuesto designan algo íntegro". "En la significación de la naturaleza se incluye sólo el *id quod est* en razón de la especie; el supuesto no sólo incluye lo que le pertenece en razón de la especie, sino además otras cosas, que en ella se dan, por esto, el supuesto significa toda la realidad, mientras la esencia o *quiddidad* significa su parte formal."

Iturrioz concluye de esos textos, que el supuesto es un nuevo complemento perfectivo, al que pertenece la totalidad y la plena independencia. Esta plenitud e independencia no excluyen que el supuesto o plena sustancia se relacione a las otras realidades de manera extrínseca como causa eficiente o causa final, pero si excluye comunicaciones intrínsecas '*rationis*' y '*realis*'. p. Iturrioz, *Philosophiae scholasticae Summa*, BAC, Madrid 1953, p. 768 ss.

[296] Diego de Zúñiga, *Met*. II, c. 8, 21, 1a-b.

a) Naturaleza.

En el estudio de las causas, como era habitual, el agustino[297] distingue las causas intrínsecas, la materia y la forma, y las causas extrínsecas, la eficiente y la final. Aquellas son intrínsecas precisamente, porque componen la naturaleza o esencia de la cosa. Las causas extrínsecas tienen que ver con los cambios de la naturaleza.

Aristóteles no estudió la naturaleza en general, según Zúñiga, sino que se limitó a la naturaleza corpórea y sujeta a movimiento, que definió precisamente en el libro segundo de los *Físicos* como "principio del movimiento y del reposo de aquello en lo que reside primariamente y por sí"[298]. Sin embargo, argumenta el agustino, la naturaleza no sólo abarca las naturalezas corpóreas, sino también la Naturaleza divina y las naturalezas angélicas, que son incorpóreas. Así que, considera inaceptable, por su falta de generalidad, la definición aristotélico-escolástica de naturaleza, "*principium primum internum et per se operationum entis*". Naturaleza es, a su juicio, "aquello que, residiendo por si en la cosa, la sostiene para que sea. Y, así, no parece que se extienda menos ampliamente la naturaleza, que la esencia, pero la esencia parece corresponder primero a la definición y a sus partes, y la naturaleza se refiere además a las partes del compuesto."[299]

Se comprende que el agustino construye a veces el binomio naturaleza o esencia tanto en su Metafísica, como en la Física. En este apartado, intenta distinguir sin embargo la naturaleza y la esencia mediante dos consideraciones. Para empezar, mientras que la esencia es el compuesto de materia y forma, y sólo la materia y la forma son partes esenciales, la naturaleza es todo el compuesto, de manera que las partes del compuesto son partes naturales, aunque no sean partes esenciales, v. g., sólo animal y partícipe de razón son partes de la esencia del hombre, en cambio no lo son la cabeza, el corazón, las piernas,

[297] Una posición singular del agustino en el estudio de las causas, es su concepción de la materia prima como cuerpo geométrico, si bien esta posición la desarrolla más ampliamente en la Física. "Estas cuatro causas están unidas entre sí de tal manera, escribe el agustino, que el fin excita en el agente el deseo y el afán de buscarlo, el agente persigue el fin moviendo la materia, que recibe lo que en ella induce el agente, hasta que conforma la forma. Además, la misma forma es el fin. Pues, para ese fin, el eficiente hace y la materia padece, para que la materia se informe." (Met. Lib. II, c. XII, 26, 2 a).

[298] Zúñiga parece referirse a la definición del libro quinto de los *Metafísicos*, que parece citar de memoria y confundiendo el libro. En realidad, influyeron enormemente las definiciones de la *fisis*, que ofrece Aristóteles en *Met*. Lib. V, 4, 1014 b 16-1015 a 12. Las acepciones recogidas en ese pasaje tienen en común, según el propio Estagirita, que la naturaleza "es la esencia de los seres que poseen en sí mismos y en cuanto tales el principio de su movimiento" (*Met.* Lib. V, 4, 1015 a 13). Es parecido su acercamiento al concepto de naturaleza en el libro segundo de los *Físicos*, donde nos dice de la naturaleza que es "un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la que reside inmediatamente y por si , y no por accidente."(*Phys*. Lib. II, 1, 192 b 20).

[299] Met. Lib. II, c. XIV, 28, 1 a.

etc., que son partes de la naturaleza humana, en cuanto que son del compuesto. Por otra parte, los accidentes no son naturaleza, ni tienen naturaleza, sino que se acomodan a alguna naturaleza; y, sin embargo, tienen esencia, como el blanco de la pared no es, ni tiene naturaleza, pero puede ser definido por la blancura, que es su esencia[300]. Al exponer la diferencia entre la hipóstasis y la naturaleza cifró su causa en los accidentes de aquella, que ni son, ni tiene naturaleza, sino que son desde la naturaleza a la que se acomodan.

Dijimos anteriormente que la materia y la forma componen la naturaleza de todas las cosas materiales, que por eso manifiestan su naturaleza a través de sus capacidades de actuar, que dependen de la forma, y de sus capacidades de padecer, que dependen de la materia. Entre la materia y la forma hay tal oposición, insiste el agustino, que el predominio de la una va en detrimento de la otra. Así, las naturalezas en que predomina la materia tienen debilitada la forma, y predominan las capacidades de padecer sobre las capacidades de actuar. En las naturalezas, en las que predomina la forma, al contrario, predominan las capacidades de actuar.

En esta concepción aristotélica de la naturaleza, parece tenderse a la identificación de la plenitud del ser y de la acción con la forma. En cambio, la materia parece identificarse con la limitación y la potencia. La forma es la causa de la naturaleza como es la causa del ser; en cambio, la materia es naturaleza, porque recibe la forma[301]. En las naturalezas compuestas de materia y forma, aquélla limita y debilita a esta. Así el ser perfectísimo sería pura forma y acto pleno, mientras que el ser más imperfecto sería pura materia y mera potencia. Entre ambos extremos, se encontraría una jerarquía de naturalezas, tanto más perfectas, cuanto menos debilitadas y limitadas estén por la composición con la materia.

[300] "Por lo cual, 'lo que es', o es naturaleza, o tiene naturaleza. Tienen naturaleza aquellas, en las que algo es por su capacidad, por lo que son, y, abstraído lo cual, desaparecen. Las partes del compuesto, que son simples por sí, como la materia y la forma, son naturaleza, pero de ninguna manera tienen naturaleza. Pero las partes del todo tienen naturaleza. Pues la cabeza, el corazón, el hígado tienen naturaleza, y tal vez son naturaleza, si el todo depende de ellas, como la materia y la forma. Pero si el todo puede consistir sin ellas, son más bien partes naturales, o por la naturaleza de la cosa. Y, así, los accidentes no son por naturaleza, ni tienen naturaleza, pero son desde la naturaleza, o se acomodan a la naturaleza, como el calor pertenece a la naturaleza del fuego, y el frío a la naturaleza del agua, o el fuego asciende por su naturaleza a lo alto, y el agua va hacia abajo. De la naturaleza del hombre es además la risa y el llanto. Y, sin embargo, los accidentes tienen esencia, del modo en que son. Por lo cual, en esto se diferencia también la esencia de la naturaleza." (Met. Lib. II, c. XIV, 28, 1 a).

[301] "O, por mejor decir, lo que es de la naturaleza se refiere a la forma, y es por causa de la forma. La materia se considera naturaleza, porque recibe la forma." (*Met*. Lib. II, c. XIV, 28, 2 a).

El ser perfectísimo o puramente formal es, para Zúñiga, Dios, óptimo máximo[302]; los ángeles o inteligencias, aunque son seres en los que predomina la forma, tienen que tener alguna composición de materia, puesto que tienen capacidad de padecer y recibir el ser.

Zúñiga concluye el capítulo catorce del libro segundo, dedicado a la naturaleza, con una distinción entre las cosas naturales y las cosas artificiales. Las cosas naturales tienen el principio de su ser y de su actividad en su propia forma, en cambio las cosas artificiales tienen su principio en algún artífice extrínseco[303], v. g., este mármol es por naturaleza mármol, como determina la forma de su naturaleza, pero por acción de un eficiente extrínseco puede convertirse en una estatua de Apolo. El agustino tiene en cuenta que no siempre de la acción del arte resultan cosas artificiales, distintas de las naturales, pues en ocasiones se obtienen realidades y sustancias naturales como el pan, los fármacos, comidas, etc. En estos casos el resultado del arte es una realidad natural con materia y forma propias. Hay otros casos, distingue también el agustino, en que la acción del arte potencia capacidades naturales, aunque estén debilitadas, como la Dialéctica y la Retórica potencian respectivamente las capacidades naturales humanas de razonar y hablar.

7. Potencia y acto

Entre los capítulos quinto y octavo en números romanos[304] del libro tercero, Zúñiga estudia otra división general de la realidad: la realidad o es potencia o es acto. En este desarrollo sigue la exposición sobre el acto y la potencia, que presenta Aristóteles en los libros quinto y noveno de su *Metafísica*.

El agustino utiliza el término "*vis",* indistintamente, para nombrar la capacidad o facultad física de un ente, que le capacita o faculta para actuar "*vis agendi"* o para padecer "*vis patiendi",* o para significar el estado del ente meramente posible, "*ens vi et potentia",* en oposición al estado del ente real en acto, "*ens re et actione".* En realidad, se comprende este uso indiferenciado, porque Zúñiga identifica la potencia o estado del ente posible con las capacidades de la realidad natural para actuar o padecer. No hay otra potencia que la

[302] "Por lo cual, si la forma careciese por completo de materia, sería de inmensa potencia, y tendría una capacidad infinita para actuar, y no padecería nada en absoluto, y no podría recibir nada nuevo, ni conveniente, ni inconveniente. La cual forma es Dios óptimo máximo, y ninguna otra cosa tan eminente y tan infinita puede tener la naturaleza." (*Met.* Lib. II, c. XIV, 28, 2 a).

[303] En *Physica,* Lib. II, 1, 192 b 20, Aristóteles contrapone lo que es por naturaleza y lo que es por arte, y, como Zúñiga, sostiene que una cosa es por arte, si no posee en sí el principio del movimiento, que la hace desenvolverse y actuar conforme con lo que es.

[304] Hay un error de imprenta en el original latino, que va numerando los capítulos en números arábigos, pero introduce un capítulo XI en romanos, que rompe la serie, y que es el referente a la potencia y el acto.

de las capacidades de la realidad natural en acto. En alguna ocasión, encontramos la expresión "*vis sive potestas",* y el término "*potestas"* solo. Yo he traducido siempre "*vis"* por "capacidad", "facultas" por facultad, y "potestas" por potencia.

El término griego *δύναμις*, que Zúñiga traduce como Quintiliano[305] por "*vis sive potestas",* es aquel "por el que algo puede ser producido", v. g. la capacidad para calentar del fuego. También se dice que "pueden ser, las que se afirma que son, sin que se siga ningún absurdo"[306]. La *αδυναμία*, que Zúñiga traduce por "*imbecillitas"* y nosotros por "incapacidad" –en algún paso he traducido por "debilidad"-, es lo contrario de la potencia: "La incapacidad, porque es opuesta a la potencia, se declara con el nombre opuesto. Es la que no puede producir algo, la que es también privación."[307]. Pero también se dice incapacidad en el sentido de imposibilidad, de algo que no puede ser, porque de su ser se siguen absurdos. Con todo, la incapacidad se dice propiamente de la privación de alguna capacidad que corresponde por naturaleza.

Con Aristóteles, Zúñiga se opone a los que niegan la diferencia entre la potencia y el acto. En su argumentación, introduce algunos absurdos tomados del Estagirita en los que incurren los autores que niegan la posibilidad como una dimensión de la realidad, por ejemplo, la negación de las facultades artísticas o científicas, la negación de la objetividad del dato del sentido, la negación del movimiento, etc. Utiliza también un argumento directo, inspirado en la definición aristotélica de posibilidad que, según opinión común entre los comentadores contemporáneos (Hamelín, Ross, Tricot, Bonitz, etc.), parece entrañar un círculo vicioso: "Como quiera que de muchas que no son, aunque se afirme que son, no se sigue ningún absurdo; sobre todo, porque estos autores conceden que es, cuando después conviene la obra y el acto. Por consiguiente, no se origina ningún absurdo del hecho de que fueran; luego, habrían podido ser."[308]. La interpretación que ofrece Zúñiga del argumento aristotélico, sustituyendo imposible por incómodo o absurdo, parece en línea con la común interpretación de esta definición, es decir, un análisis lógico de la posibilidad como inserción que no da lugar a contradicción lógica.

Zúñiga busca la razón profunda de esta tesis, porque le parece algo sorprendente. A su juicio, en la raíz de esa afirmación se encuentra la posición determinista de Sócrates y

[305] Quintiliano, *Institutio oratoria*, Simonis Vicentii, Lyon 1538, Libro II, c. XV, p. 28.

[306] Aquí Zúñiga hace referencia explícita a Aristóteles, sin determinar el lugar. Esa referencia de Zúñiga se encuentra en *Met*., Lib. IX, 4, 1047 a 24 ss, donde Aristóteles dice. "Una cosa es posible si, por el hecho de que tenga el acto de aquello de lo que se dice que tiene la potencia, no surge nada imposible."

[307] Zúñiga, *Met*. Lib. III, c. V, 34, 1 b. Lo toma explícitamente de Aristóteles, pero sin determinar el lugar, que es Met. Lib. V, 12, 1019 b 22.

[308] *Met.* Lib. III, c. VI, f. 34, 2 b.

otros que, mientras conciben lo real dominado por la más inexorable necesidad, niegan la contingencia y las causas libres. La absoluta necesidad vigente en la realidad física no deja ningún resquicio a la posibilidad.

En este lugar, discute brevemente y rechaza también la posición de Averroes y los averroístas, según la cual "no pueden ser de ningún modo, las que no son, ni serán", es decir, que no hay lugar para lo contrafáctico. Zúñiga acepta la existencia de causas libres, cuya acción no está determinada a producir necesariamente un efecto, por lo que hay futuros contingentes, y, en consecuencia, cabe hablar de posibilidades contrafácticas[309]. La experiencia avala esta posición, según el agustino, porque negar la causa libre es tan absurdo, como negar la luz o los astros.

Zúñiga ofrece algunas divisiones de la potencia tomadas del libro noveno de los *Metafísicos* de Aristóteles. Empieza por exponer la división de la potencia en activa, que es "principio o causa del cambio en otro en cuanto otro", y en pasiva, "por la que el sujeto, en el que es, es cambiado por otro, en cuanto que es otro". Otra distinción, que introduce, separa la capacidad dotada de razón, y las capacidades que carecen de razón, y son movidas a la acción por "cierto impulso e ímpetu".

Las capacidades racionales son precisamente, a juicio del agustino, una prueba incontestable de la existencia de la causalidad libre, efecto del juicio y la voluntad libres. Por la razón cabe hablar de voluntad libre, que implica contingencia, capacidad de elegir diversos efectos posibles para el futuro, y existencia de contrafácticos. Las capacidades racionales dirigen su acción por sí mismas y pueden elegir o desechar entre varias posibilidades. Con esto, no se niega que también implican capacidad activa y capacidad pasiva, que como agentes sólo logran su acción donde hay capacidad de padecerla.

Zúñiga distingue también capacidades que se dan por naturaleza en toda su perfección, como los sentidos, y capacidades que necesitan ser perfeccionadas mediante la práctica, como la razón. Distingue, en fin, entre capacidades próximas, que están dispuestas para la consecución inmediata del acto, y remotas, que llegan a él con sucesivas mediaciones.

Aristóteles es también la fuente, de donde sale la discusión de Zúñiga sobre el acto, que denomina generalmente "*actio",* y en alguna ocasión "*actus".* Yo he traducido

[309] "Y, sin embargo, hay una gran diferencia entre las que son siempre, y las que no son nunca. Pues, las que son siempre, no dependen de la causa libre y que vale en ambas partes. En cambio, muchas que no son nunca, pudieron ser, porque existió la potencia y la opción de la causa libre, para que eligiera, si quería que fuesen hechas o no; así, en las cosas futuras podrían ser muchas cosas, que no serán, porque serán rechazadas por los que dispongan de la opción. Por consiguiente, para concluir todo esto, hay alguna capacidad y potencia, aunque no esté en acto." (Met. Lib. III, c. VI, 35, 1 a/b).

"*actio"* en oposición a "*vis sive potestas"* por acto; en cambio, he traducido "*actio"* como quinto género de realidad por acción. Acto se define por relación a la potencia, como su fin y su término. Del Estagirita toma así mismo los ejemplos de la relación entre potencia y acto[310].

Zúñiga se opone a la conocida distinción entre acto "*insidens"* y acto "*transiens",* que traduzco respectivamente por acto insidente y acto transeúnte. A su juicio tiene su origen en una mala interpretación de Aristóteles. Siguiendo la definición de causa eficiente, que ofrece Aristóteles, como "principio del cambio en otro en cuanto otro", argumenta que la capacidad activa actúa en otro, no puede actuar en sí misma en cuanto que es activa. El acto insidente supone, a juicio de Zúñiga, identificar la capacidad activa y la pasiva, lo que resulta absurdo. La capacidad activa supone la perfección del acto al que tiende la capacidad pasiva[311].

La visión y la intelección no tienen por qué ser interpretados como acciones insidentes, pues son *ἐνέργεια* o acto de capacidades pasivas mediante la eficiencia de capacidades activas distintas: una misma *ἐνέργεια* o acto es producida por la capacidad activa y padecido por la capacidad pasiva, aunque sólo se recibe en ésta última. Un mismo todo dispone de una capacidad activa y de una pasiva que interactúan en un mismo acto, por ejemplo, la inteligencia humana. Pero no actúa y padece con la misma capacidad, sino con capacidades distintas de una misma cosa; en el caso de la inteligencia, por ejemplo, mediante la inteligencia agente y la inteligencia paciente.

El hacer que los griegos llaman *ποιεῖν* siempre se da en el agente, mientras el padecer que los griegos llaman *πάσχειν,* y el acto resultado o *ἐνέργεια*, se dan en el paciente[312].

---

[310] "Lo que puede conocerse con facilidad en las cosas singulares, pues como lo que edifica se relaciona con lo que puede edificar, o lo que está despierto con lo que duerme, o lo que camina con lo que puede caminar, o lo que está sentado con lo que puede sentarse, o lo que es estatua, con el material del que puede hacerse, o como lo elaborado y perfecto con lo que está incoado, así lo que es en la realidad misma y en acto se relaciona con lo que es en capacidad y potencia."(Met. Lib. III, c. IX, 36, 2 b). Aristóteles en *Met.*, Lib. IX, 6, 1048 a 25 ss. Los ejemplos, les toma de Aristóteles *Met*., Lib. IX, 6, 1048 a 36-1048 b 6. Otros lugares, en que Aristóteles estudia el acto, son *Met*., Lib. III, 6, 1003 a 4; *Phys*, Lib. III, 201 b 33; *Phys*, Lib. I, 186 a 3 ss; *De anima*, Lib. II, 1, 412 a 10; *De anima*, Lib. II, 1, 412 a 23; *De anima*, Lib. II, 5, 417 a 9; *De anima*, Lib. II, 5, 417 a 22-23; *De anima*, Lib. III, 2, 426 a 1-26; *De gen. an.* Lib. II, 734 a 30; etc.

[311] "Téngase por cierto, que es imposible, que el acto y la pasión pertenezcan al mismo sujeto por la misma razón. Pues, lo que hace, no padece, y, lo que padece, no hace. Por lo cual, si hiciera y padeciera, lo mismo haría y no haría, padecería y no padecería, lo que se sigue para aquellos, que afirman que es el acto insidente." (Met. Lib. III, c. IX, f. 37, 1 b).

[312] Como otros autores de la época, v.g., Suárez, Zúñiga hace una exégesis de los términos aristotélicos *ἐνέργεια / ἐνέργειεν, ποιεῖν, πάσχειν.* Aristóteles entiende por *ἐνέργεια* el acto que es común al agente y al paciente, y es el fin de la capacidad de ambos. Una misma *ἐνέργεια* procede del eficiente y es actuada en el

Zúñiga va a defender, siguiendo a Aristóteles[313], la primariedad del acto sobre la potencia, tanto por naturaleza[314], como en relación al conocimiento[315]. En cambio, por el orden temporal, el acto es primero que la potencia en cuanto al origen del ser, pues de la nada no sale nada; "pero si la cosa en potencia se compara consigo misma, cuando es en la realidad, entonces la potencia es temporalmente antes que el acto."[316]

8. Los géneros de realidad

La realidad cognoscible se distribuye en diez géneros, que basan la división de la enciclopedia filosófica en quince ciencias y artes. Pues bien, el libro cuarto de la *Metafísica* del agustino se dedica al estudio de esos géneros de realidad, que no se identifican con los géneros amplísimos de realidad, ni con las divisiones generales del ser. Otra función central de este libro cuarto consiste en definir el objeto de las ciencias particulares, que se ocupan en alguna parte de esos géneros.

Zúñiga empieza por discutir, si esos géneros de realidad son objeto de la metafísica, de la dialéctica, o de ambas, como de hecho parece ser el caso en el maestro Aristóteles. Como es bien sabido, el Estagirita dedica el primer libro de su *Órganon*, el libro de las *Categorías,* a esos géneros, que también son objeto de estudio en su *Metafísica.* En línea con la interpretación tardo-humanista del *Órganon* de Aristóteles, que tendía a excluir de la dialéctica el libro de las *Categorías*, por considerarlo un libro de metafísica, el agustino defiende que la deducción y definición de los géneros de realidad es objeto de la metafísica, siendo competencia propia de la dialéctica la interpretación de su uso como categorías, es decir como lugares "para definir, dividir, demostrar, y encontrar"[317]. El

paciente, si bien resulta en el paciente como acto unitario en que se conjugan la acción y la pasión. En cambio, el actuar, que se distingue del padecer, recibe el nombre de *ποιεῖν*, y el padecer, distinto y opuesto del actuar, recibe el nombre de *πάσχειν*. *ἐνέργεια* y *πάσχειν* se dan en el paciente, mientras que *ποιεῖν* se da en el agente.

313 Ver Aristóteles *Met.* Lib. IX, 8, 1049 b 4 ss.

314 "Por naturaleza, es primero el acto que la potencia. Pues por naturaleza es primero, lo que la naturaleza busca primero. De este modo es el fin, al que se refiere lo otro. Pero la potencia se refiere al acto, pues ha sido establecida por el acto; luego es primero que el acto por naturaleza." (*Met*. Lib. III, c. XIII, 38, 1 a).

315 "Que el acto es primero también por el conocimiento, puede conocerse por esto. Todas las potencias y capacidades se conocen por aquello que las distingue entre sí. Pero no pueden distinguirse a no ser por el acto, pues se denominan por los actos, como la capacidad de hablar, o de bailar, o la arquitectura, o la vista, etc. Es manifiesto, por consiguiente, que las capacidades se conocen por los actos y energías. Por lo tanto, los actos son por el conocimiento primero que las capacidades." (*Met*. Lib. III, c. XIII, 38, 1 a/b).

316 *Met.* Lib. III, c. XIII, 38, 1 b.

317 *Met.* Lib. IV, c.1º, 46, 2 a

seguimiento que hace el agustino de las obras de Aristóteles se caracteriza por la independencia de criterio, es decir no duda en corregir al maestro, cuando su argumentación le lleva a ese punto, que no es infrecuente.

En la deducción de los diez géneros de realidad, Zúñiga sigue el libro séptimo de los Metafísicos de Aristóteles[318]. En este libro del Estagirita, se identifica la pregunta, ¿qué es el ente?, con la pregunta, ¿qué es la sustancia?, y se adopta como punto de partida de la deducción a la sustancia corpórea, por ser la más evidente y clara por el orden del conocimiento humano. Del libro cuarto de la *Metafísica*[319] toma, como vimos, su concepción de la unidad de los géneros en cuanto al ser según analogía de atribución.

Así que tres de las tesis metafísicas generales, sobre las que sostiene Zúñiga su concepción de la Filosofía como enciclopedia de las ciencias y de las artes, son las siguientes: a. El ente no es un género, pero se concreta en diez géneros de realidad y se identifica con la unidad confusa e indiferenciada de todos ellos; b. Los géneros de realidad son ente según la analogía aristotélica de atribución, siendo la sustancia el *primum analogatum;* c. Los géneros de realidad son los diez siguientes: sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, hábito, situación.

Zúñiga expone los diez géneros por el orden en que los ha deducido. En una primera aproximación, siguiendo la analogía de atribución, describe la sustancia como "*quid per se",* a diferencia de los restantes géneros que son "*esse in alio*". La sustancia es por sí, pero el accidente es en y por la sustancia. Ser por sí no es una definición de la sustancia, que, como sabemos, no puede definirse en sentido estricto, puesto que es "*caput generum*", y definir algo es identificarlo por su género y su diferencia específica. Esa caracterización general nos permite, eso sí, diferenciarla de los accidentes.

Un punto fuerte del tratamiento, que hace Zúñiga de la categoría de sustancia, es su defensa de que la sustancia universal es sustancia contra Aristóteles[320] y su intérprete

[318] Aristóteles *Met.* Lib. VII, 1-2, 1028 b 2 ss: "Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre, se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda, ¿qué es el ente?, equivale a ¿qué es la sustancia? (…) por eso, también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar, y, por decirlo así, exclusivamente, ¿qué es el ente así entendido? Al parecer donde más claramente se da la sustancia es en los cuerpos."

[319] Aristóteles en *Met*. Lib. IV, c. 2, 1003 a 33.

[320] En *Met.* IV, c.2, 47, 1 a, Zúñiga se refiere explícitamente al libro séptimo de los *Metafísicos* de Aristóteles, donde éste escribe: "Así pues, es evidente que ninguno de los universales es sustancia, ni ninguna sustancia se compone de sustancias" (*Met.* Lib. VII, 17, 1041 a 3-5). Pero combate una concepción platónica de la idea: "(…) puesto que nada común es sustancia, la sustancia, en efecto, no está en nada más que en sí mismo y en lo que la tiene de lo cual es sustancia. Además, lo que es uno no puede estar en varios lugares al mismo tiempo, pero lo común sí; por tanto, es evidente que ninguno de los universales existe fuera de los singulares separadamente."

Alejandro de Afrodisia. Zúñiga justifica la introducción de la sustancia segunda dentro del género sustancia en las *Categorías*[321], porque este es un libro de lógica que no trata de la realidad sustancia, sino de su noción.

El argumento principal con que Zúñiga defiende la realidad de las sustancias segundas se basa en la inseparable conexión que une, en su opinión, a la realidad universal y a la singular, de manera que no puede darse ésta sin aquélla[322]. Así se opone directamente a la afirmación del Estagirita en las *Categorías,* que considera a las sustancias segundas como calificaciones de la sustancia primera, como "quale" del "quid", que es sólo la sustancia primera[323].

Zúñiga va a responder por orden los cuatro argumentos aristotélicos del libro VII de los *Metafísicos,* seguidos por Alejandro de Afrodisia, para demostrar que la sustancia segunda no es sustancia:

1. "La sustancia es propia y de cada cosa, dicen, y no se comunica con otras, como no es idéntica la sustancia de Pedro y de Pablo, sino distinta. Pero la cosa universal es común a muchos, luego la cosa universal no puede ser sustancia."[324]

[321] En realidad, Aristóteles afirma explícitamente en la sección segunda, capítulo quinto de las *Categorías* que el género y la especie son el "quale" de la sustancia real.

[322] "Y, sin embargo, si esta sustancia es sustancia, entonces la sustancia es sustancia. La sustancia es el qué común, luego el qué común es sustancia. Si pretendes que es falso, que la sustancia es sustancia, entonces será verdadera la contradictoria, ninguna sustancia es sustancia. Lo que es por sí absurdísimo, como si alguien dijera, que ningún hombre es hombre, o que ningún caballo es caballo. Pues lo idéntico no se dice menos por sí en lo idéntico, que la definición en lo definido. A lo que se añade que, si ninguna sustancia es sustancia, entonces esta sustancia no es sustancia tampoco. Dado que las cosas comunes están unidas y conectadas de tal manera con las cosas singulares, que es imposible que sean las singulares sin las comunes. Pues, si es este hombre es, el hombre es, y, si es este león es, también el león es. Porque la mente y razón conoce universalmente, no singularmente, y de la cosa singular levanta algo común para conocer. Así que es imposible, que la cosa singular sea algo y que no sea la cosa universal de la misma." (Met. IV, c.2, f. 47, 2 a).

[323] Esa afirmación de Aristóteles en las *Categorías,* no se corresponde claramente con su tratamiento de la sustancia como sujeto último y como forma y especie de cada cosa en la Metafísica. En la Metafísica, el Estagirita no identifica en ningún momento la sustancia con la cualidad, más bien los separa expresamente, por ejemplo, en *Met.* Lib. VII, 1, 1028 a 13.

[324] Zúñiga en *Met.* IV, c.2, 47, 2 a. El lugar referido de la *Metafísica* de Aristóteles es *Met.* Lib. VII, 13, 1038 b 9 ss.

2. "la sustancia es por su naturaleza el sustrato y es el sujeto de los accidentes, y, por lo mismo, no se dice del sujeto. Pero el universal se dice del sujeto, como Pablo es hombre. Luego, el universal no es sustancia."[325]
3. "Si la sustancia común es, entonces el hombre es sustancia, el animal es sustancia, y la sustancia es sustancia. Esto es precisamente, lo que nosotros afirmamos y defendemos que es así. Pero todas estas se dicen de Pedro, pues Pedro es hombre, Pedro es animal, y Pedro es sustancia. En consecuencia, en Pedro son varias sustancias, y, como dice Afrodisia, en Pedro habrá como una colmena de sustancias."[326]
4. Es imposible que a partir de varias sustancias en acto se forme una sustancia.[327]

A continuación, Zúñiga responde al siguiente argumento de Alejandro de Afrodisia: "Porque el universal no es, a no ser la semejanza, y la semejanza no es sustancia; se sigue que la cosa universal no puede ser sustancia". En su respuesta, reitera su posición realista en la cuestión de los universales, que no se expresa en los cauces terminológicos y con las distinciones precisas de la tradición escolástica: el universal no es la semejanza, sino el semejante real en el que aquella se da.

Zúñiga concluye la discusión con el siguiente argumento, traído así mismo de Aristóteles: si no hay sustancias segundas, ninguna sustancia puede definirse, ya que de las sustancias individuales no hay definición, ni demostración; la posibilidad de la ciencia, que divide, define y demuestra, estriba precisamente en la realidad del universal, pues de la realidad individual contingente no hay ciencia.

Aristóteles es también la fuente de las propiedades de la sustancia, que recoge el agustino, como el carecer de contrarios. Esto no impide que una sustancia pueda tener sucesivamente accidentes contrarios, ni que las diferencias sustanciales puedan ser contrarias.

Tras el tratamiento de la sustancia en general, Zúñiga divide la sustancia en corpórea e incorpórea. Para demostrar la existencia de sustancias incorpóreas, utiliza un argumento que recuerda el argumento utilizado en su Física, para demostrar la existencia del alma. Se basa en el hecho de que la mente o razón, que conoce formas universales, es una

[325] En *Met.* IV, c.2, 47, 2 b, Zúñiga simplifica el argumento expuesto por Aristóteles en *Met.* Lib. VII, 13, 1038 b 16 ss.

[326] Zúñiga en Met. IV, c.2, 47, 2 b. El agustino sigue al Estagirita y su intérprete Afrodisia en *Met.* Lib. VII, 13, 1038 b 29 ss.

[327] El agustino se refiere al Estagirita en *Met.* Lib. VII, 13, 1039 a 3 ss.

facultad diferente e independiente de los sentidos del cuerpo, y en la posibilidad de pensar, sin incurrir en absurdos, que la mente existe y actúa sin el cuerpo.

El agustino concluye el estudio de la sustancia definiendo el objeto de las ciencias que se ocupan de ella. La Física, la Medicina y la Ciencia "que conjetura las afecciones del alma por los signos externos del cuerpo", se ocupan de la sustancia corpórea. De las sustancias incorpóreas se ocupa la Teología natural.

En su estudio de la categoría de cantidad, Zúñiga empieza afrontando el hecho de que Aristóteles no dejó un tratamiento unitario y coherente del tema. En el capítulo sexto del libro de las *Categorías*, parece considerar cantidad a la medida, por lo cual considera que el tiempo, el movimiento y el discurso son formas de la cantidad. En la *Metafísica*, en cambio, donde es cantidad separada lo numerable, y cantidad continua lo mensurable, se considera que el tiempo y el movimiento son cantidades "*per accidens*", y, como subraya Alejandro de Afrodisia, no se incluye al discurso entre las formas de la cantidad. Nuestro autor defiende que el tiempo y el discurso son cantidades "*per accidens*".[328]

Zúñiga argumentará que la cantidad no se identifica con la medida, ni con la extensión, y seguirá la definición de cantidad que ofrece Aristóteles en el libro quinto de la *Metafísic*a[329], y que interpreta así: "que es cuanto, lo que puede dividirse por naturaleza en partes, cada una de las cuales puede tener cohesión por sí, y es algo uno, como si el cuerpo se divide en dos partes o más, cada parte puede ser por sí, como era el mismo todo, y se considera algo uno, como se consideraba al mismo todo. Lo mismo diré de la línea y de la superficie, que se divide en dos líneas o en dos superficies. E, igualmente, cuatro se distribuye en dos números, dos y dos, cada uno de los cuales es número, como era cuatro."[330]

Siguiendo a Aristóteles, divide la cantidad en separada o discreta, que es el número, y cantidad continua, que es el cuerpo. El agustino se detiene a argumentar que la cantidad

[328] Zúñiga en Met. IV, c.3, 49, 2 b. Adolfo Bonilla San Martín, "Un antiaristotélico del Renacimiento, Alonso de Herrera y su Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces", Extrait de la *Revue Hispanique*, 4 (1920). En ese opúsculo, Herrera excluye al discurso de la cantidad, aunque considera que este es en esencia medida. Atribuye la opinión, de que el discurso es una forma de la cantidad a Aristóteles, a Alberto Magno, a Pedro Hispano, a Juan Versor, a Jean Lefèbvre, a Lorenzo Valla y a Juan Mayor. Otros autores de la época, que impugnan con él esta tesis, son sus hermanos Diego y Gabriel de Herrera, Pedro Mártir de Anglería, Hernán Núñez de Valladolid, Alonso Ruiz de Isla. Herrera considera también que el tiempo es cantidad *per aliud.*

[329] Aristóteles en *Met.* Lib. V, 13, 1020 a 6 ss: "Se dice que posee cantidad lo que es divisible en partes internas, cada una de las cuales –sean dos o más de dos- son por naturaleza algo uno, y algo determinado."

[330] Zúñiga en Met. IV, c.3, f. 50, 1 a.

discreta o número está libre de materia, mientras que la cantidad continua es cierta materia, y es consciente de cierto paralelismo entre la cantidad y la sustancia: como hay sustancias corpóreas e incorpóreas, hay números y cuerpos geométricos.

Al estudiar la cantidad discreta o número desarrolla su concepción reduccionista del uno. En efecto, al argumentar que los números son reales, como los universales, insiste en que la distinción entre uno trascendental y uno numérico es sofística, porque la esencia del uno consiste en ser principio del número y medida de todo número. Consideración en la que sigue, como sabemos, el libro quinto de la Metafísica de Aristóteles[331]. El realismo del agustino se extiende a la cantidad discreta, pues considera que, como el uno se da en toda realidad, también ha de darse en la realidad el número, que es una unidad múltiple.[332]

En su determinación de la cantidad discontinua, sigue la definición de Aristóteles en el capítulo sexto de las *Categorías*, y la distinción de la misma en tres formas: la línea, que es larga, la superficie, que es larga y ancha, y el cuerpo, que es largo, ancho y alto. Hay cierto paralelismo entre el uno y el punto, que es considerado como principio de la cantidad continua, pero no como una forma propia de la misma. Pero el agustino reduce aristotélicamente el paralelismo: el número resulta de la suma de unos, pero el continuo no resulta de la suma de puntos.

Zúñiga argumenta que la línea, la superficie y el cuerpo son reales en las sustancias corpóreas. El agustino considera que la materia primera es el cuerpo geométrico, y todo lo que corresponde a la sustancia corpórea en cuanto cuerpo, la conviene en razón de la cantidad: "Por consiguiente, las superficies, las líneas y los puntos son en los cuerpos, como son la blancura, la negrura, y otros accidentes, aunque no sean partes del cuerpo. Pero son en realidad en el cuerpo, cuando desempeñan su función (…) Por lo cual, las que unen en acto diversas partes, son en acto en el cuerpo. Las que no unen en acto, sino en potencia, son también en potencia."[333]

Siguiendo el capítulo sexto del libro de las *Categorías*, discute sí las relaciones de oposición y el más y el menos se dan en el género cantidad. Defiende que esas propiedades no se dan en la cantidad, aunque puedan darse en las realidades cuantificables.

Concluye su tratamiento de la cantidad, definiendo el objeto de las ciencias y las artes que se ocupan en ese género. Las partes de la cantidad continua tienen situación entre sí, no así las partes de la cantidad discreta o número. Defiende a Euclides, y se opone a la

[331] Aristóteles en *Met.* Lib. V, 6, 1016 b 18-196 ss.

[332] Zúñiga en Met. IV, c.3, f. 51, 1 a: "El número es real y forma de la cantidad discreta."

[333] Zúñiga en Met. IV, c.3, f. 52, 2 b.

separación de la Aritmética y la Geometría, que le parecen partes de una misma matemática, para evitar repeticiones inútiles de idénticas demostraciones. La Música depende de la Aritmética, y se ocupa de las proporciones numéricas armónicas, percibidas a través del sonido. De la Geometría depende la Perspectiva, que estudia las líneas visibles. La Arquitectura juzga en los cuerpos "lo que es mejor y más decoroso, no por demostración, sino por el sentido y desde lo que aparece fuera". La Cosmografía "abarca el universo mundo, es decir el cielo y el orbe de las tierras", así que se divide en dos partes: Astrología y Geografía.

En su tratamiento de la cualidad, sigue también al Estagirita sobre todo en el capítulo octavo del libro las *Categorías*, y también en los libros cinco y once de su *Metafísica.* Su desarrollo define, divide y caracteriza a la cualidad, y concluye determinando el objeto de las ciencias y artes que se ocupan de ese género.

El agustino entiende por cualidad una esencia accidental que añade un modo a la sustancia, y, como todo universal, es real como individuo semejante. Divide la cualidad, siguiendo a Aristóteles, y como era común en la escuela, en los cuatro géneros siguientes: hábitos, capacidades de las cosas, términos de la acción y de la pasión, formas o figuras. Si bien, el Estagirita puntualiza que esos son las principales clases de cualidad, pero no las únicas.

Los tres primeros géneros de la cualidad tienen la propiedad de poder incrementarse o reducirse, porque tienen su origen en alguna acción cuantificable. Zúñiga discute ampliamente la cuestión, cómo se produce el aumento o la disminución de la cualidad, sin separar la cualidad del sujeto, en el que es un modo[334]. Argumenta contra la tesis que explica el incremento de la cualidad por la suma de grados de intensidad. Otra propiedad de los tres primeros géneros de cualidad consiste en que reciben los contrarios. Lo más propio de la cualidad es la semejanza y la desemejanza, afirma con Aristóteles el agustino, que no explica su afirmación.

En el género cualidad, sólo se encuentra una nueva ciencia, la disciplina general de las costumbres, que se ocupa del primer género de cualidad, hábitos, afecciones e incoaciones. Esa disciplina tiene tres partes, la Ética, la Economía y la Política, que se refieren respectivamente al individuo humano, a la familia, y a la república. Del segundo género de cualidades se ocupa la Física o la Matemática, según se trate de cualidades de las sustancias corpóreas o de los números y figuras. Del tercer género de cualidades se ocupan la Física, la Medicina y la Ética. Del cuarto género se ocupa la geometría.

[334] En *Met.* IV, c.4, 54, 2 b.

En su exposición del quinto género de realidad, "*ad aliquid*" o "*ad aliud*", que traducimos por "relación a algo" o "relación a otro", sigue sobre todo la exposición de la categoría "*πρός τι*", que hace Aristóteles en el capítulo séptimo del libro de las *Categorías*; también tiene en cuenta el capítulo décimo quinto del libro quinto de los *Metafísicos*. Es frecuente también la expresión "*quae cum aliquo conferuntur*", que hemos traducido por "los que son relación con algo". Zúñiga mantiene su posición realista y considera que la relación es algo real, que descubre la mente.

El agustino distingue dos géneros de relación. En primer lugar, la que está puesta por completo en la relación al otro, "*aliarum esse dicatur*"[335], y que no es nada fuera de la relación, v. g., padre e hijo. Este es el género de relación más propio, en el que los polos se quitan y se ponen simultáneamente. En segundo lugar, la que no está puesta por completo en la relación, sino que tiene su propia esencia fuera de la misma, v. g., la ciencia y su objeto. En este género de relación, los polos no se quitan y se ponen simultáneamente, sino que pueden ser uno sin el otro.

Como Aristóteles, Zúñiga distingue tres sedes de las relaciones –el número y sus propiedades, la capacidad de hacer y padecer, y el modo y la medida–, y discute las propiedades de las relaciones. Acepta que todos los relativos son recíprocos, pero niega que los contrarios se den en este género, y considera que son pocos los relativos que aumentan y disminuyen.

Zúñiga hace un breve tratamiento conjunto del quinto y sexto género de realidad, hacer y padecer, algo más extenso que Aristóteles en el capítulo noveno de las *Categorías*, y orientado a explicar qué género de relación componen, y a determinar sus propiedades. Explica brevemente hacer y padecer, que aumentan y disminuyen, y pueden tener contrarios.

En el capítulo séptimo del libro cuarto de su Metafísica, estudia conjuntamente los cuatro últimos géneros de realidad: donde, cuando, hábito y situación. En su tratamiento, justifica que son relativos, y explica qué tipo de relación real significan. Defiende que tener los contrarios, y aumentar y disminuir, son propiedades de estos géneros. Al argumentar contra quienes niegan, que dichos géneros tengan los contrarios, cita a Gilberto

[335] Que es una versión literal de la fórmula de Aristóteles en el capítulo séptimo de las *Categorías "heteron einai légetai"*.

de la Porrée, cuyo opúsculo *Sobre los seis principios*[336] parece tener en cuenta en este cuarto libro de su *Metafísica*.

En los dos últimos capítulos del libro tercero de su Metafísica, Zúñiga había introducido el tratamiento de los contrarios, que desarrolla Aristóteles en los capítulos diez y once del libro de las *Categorías*. El último capítulo del libro cuarto de su *Metafísica*, el agustino lo dedica a exponer algunas categorías que pertenecen a varias disciplinas, y que tematiza Aristóteles en los capítulos doce y trece del libro de las *Categorías*: anterior-posterior, extremo, simultáneo.

[336] Gileberti Porretani, *liber de sex principiis*, Opp. Aristotelis Hermolao Barbaro interprete, Parísiis, ex officina Pringentii Calvarini ad Geminas Cyppas, In Clauso Brunillo, 1541. (Recogido en J. p. Migne, Tomo CLXXXVIII, Tomo único, Patrología latina, París 1890).

V. DIALÉCTICA

En su opúsculo de 1568, *De optimo genere totius philosophiae tradendae…*, el agustino Diego de Zúñiga presentó al papa Pío V una concepción enciclopédica del saber, según la cual la Filosofía o *episteme tes aletheias* es una enciclopedia de quince ciencias y artes. Este proyecto enciclopédico, que respondía a la tendencia postridentina de reforma de los estudios, aspiraba a una reposición del aristotelismo cristiano, consistente en la exposición "*perfecte et eleganter"* del mismo desde las genuinas fuentes aristotélicas. De este proyecto, sin embargo, sólo vio la luz treinta años más tarde la primera parte, *Philosophiae prima pars*, compuesta por la *Metafísica*, la *Dialéctica*, la *Retórica*, y la *Física*. Este capítulo es una introducción a la *Dialéctica.*

La *Dialéctica* de Diego de Zúñiga, en cuatro libros, es un tratado sistemático de lógica en el que confluyen, por un lado, la tradición escolástica medieval de la *Lógica Menor* o *Súmulas*[337] y, por el otro, la tradición humanista de las dialécticas retorizantes de la *inventio et dispositio*. La tradición escolástica llena los dos primeros libros de la *Dialéctica*, que concluyen en la doctrina de la demostración y de la ciencia, mientras la tradición humanista confluye en los dos últimos libros, que, dedicados a la argumentación tópica de la opinión, desarrollan la doctrina de la invención y la disposición de argumentos.

Esta *Dialéctica* forma parte de lo que Muñoz Delgado ha llamado "Eclecticismo aristotélico-escolástico"[338], y representa una singular concepción sistemática que precede a

[337] Una tradición puesta en marcha a mediados del siglo XIII por las *Summulae logicales* de Pedro Hispano, que ejercieron un enorme influjo hasta el siglo XVII, como escriben los esposos Kneale en su Historia de la lógica*:* "*This work came to be accepted as the Standard textbook of logic through all the later Middle Ages and was still in use as late as the beginning of the seventeenth century, by which time there had been no less than 166 printed editions*." (*The development of Logic*, Oxford University, Oxford 1962, p. 234). Esa Súmula original tenía doce libros, los seis primeros sobre temas del *Órgano*, y los seis últimos sobre desarrollos lógicos específicamente medievales. El primer libro se dedicaba al enunciado, el segundo a los cinco universales, el tercero a los predicamentos, el cuarto al silogismo simpliciter, el quinto a los lugares dialécticos (silogismo dialéctico), y el sexto sobre las falacias (silogismo sofístico). Los últimos seis libros se dedicaban a investigaciones sobre las propiedades de los términos (suppositio, de relatione, ampliatio, appelatio, restrictio, de distributiva, de infinito, exponibilia), y, en algunas ediciones, también en el siglo XVI, aparecen bajo el epígrafe *Parva Logicalia.* En los siglos XIV y XV los *Parva Logicalia* reciben grandes desarrollos, cobran entidad propia, y se diversifican. En ocasiones se componen del estudio de las propiedades de los términos, de los exponibles, y del estudio de las *consequentiae.*

[338] Vicente Muñoz Delgado, "Lógica hispano-portuguesa hasta 1600 (Notas bibliográfico-doctrinales)", *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas*, Salamanca 1972, Vol. VII, pp. 86-88. "Hacia fines de siglo, influidos por Trento, empieza cierto predominio tomista y comienzan las elaboraciones de la lógica como ciencia del ente de razón, que preanuncia los grandes tratados del siglo XVII. Así empieza una constitución de la lógica, plenamente desarrollada como *scientia rationalis*, mientras que los humanistas elaboran una lógica como *ars disserendi* o *scientia inventionis et iudicii*, en oposición al siglo anterior y a la primera

los grandes tratados de lógica del siglo XVII. Si bien, conviene precisarlo, este modelo de lógica parece haber nacido sin proyección, al menos por tres motivos: 1. El creciente predominio de los jesuitas en la reforma tridentina de los estudios; 2. La amplitud dada a la *inventio* y a la *dispositio*, por influencia de las dialécticas humanistas, y su opción por el latín ciceroniano; 3. La condena inquisitorial sufrida por las tesis copernicanas de sus comentarios al libro de *Job*. Pero no me detendré en este asunto de la influencia.

1. La Dialéctica como *ars ratiocinandi*

Una vez que la *Metafísica* o *Filosofía Primera* ha estudiado de manera científica (definiendo, dividiendo y demostrando) el *ente en cuanto ente*, la filosofía pasa al estudio científico del *logos*, que compete a dos ciencias y artes filosóficas: la Dialéctica y la Retórica. Contra la opinión generalizada en su tiempo, Zúñiga hace depender a la Dialéctica, como a cualquier otra ciencia o arte filosófico, del tratamiento metafísico de los géneros de realidad.

En efecto, incluye su breve estudio de las *cuestiones proemiales*[339], centradas en la existencia y naturaleza de la lógica, en el libro segundo de la *Metafísica* al tratar del ente

parte del siglo XVI, donde predomina, aunque no de manera exclusiva, una lógica como *scientia sermocionalis.*" (*op. cit*., p. 87).

[339] Se llamaban *Quaestiones proemiales* a determinadas preguntas sobre la naturaleza de la lógica que se colocaban generalmente como introducción a la *Lógica Magna*. Como es bien sabido, durante el siglo XVI la enseñanza de la lógica tenía dos apartados, a los que correspondían dos cátedras: una de prima o *súmulas*, en la que se seguía con bastante independencia las *Súmulas* de Pedro Hispano, y otra de vísperas, donde se seguía, también de modo bastante independiente el *Organon* de Aristóteles. Como introducción a los comentarios al *Organon*, se solían incluir las tradicionales cuestiones de los *Analíticos Posteriores*, repetidas por Boecio, "an sit, quid sit, qualis sit, propter quid sit". Dado el carácter introductorio de estas cuestiones, se las llamó *Quaestiones proemiales.*

"Estas cuestiones acerca de la naturaleza de la lógica se fueron aumentando, y, a final del siglo XVI, el mercedario Pedro de Oña distingue muy acertadamente la lógica *secundum se* y la lógica *comparative ad alias scientias*, constituyendo un verdadero tratado con cierta independencia" (Vicente Muñoz Delgado, Reflexiones acerca de la naturaleza de lógica en Domingo de Soto, *Revista Estudios*, (1964), p. 15). De interés para la Historia de la Lógica en la segunda mitad del siglo XVI, son las cuestiones proemiales de Cardillo de Villalpando, que introduce una cuarta cuestión centrada en distinguir entre lógica, dialéctica y retórica. Reconoce el uso indiscriminado de los términos lógica y dialéctica en el período, y no le parece censurable, pues así lo hacían los antiguos. La distinción entre la dialéctica y la retórica presenta más dificultad, en cuanto que ambas son ciencias sermocionales. Para Villalpando, la dialéctica se ocupa de las *thesis* o cuestiones en abstracto, mientras que la retórica lo hace de las *hipothesis* o cuestiones aplicadas a personas, tiempos y lugares concretos.

Las cuestiones proemiales de Pedro Fonseca, en *Institutionum dialecticarum libri octo* (Horatius Gobbis, Venecia 1582) tratan de la necesidad, el nombre y el fin, la definición y el objeto, la división y el orden de la dialéctica.

de razón; cuando, en el siglo XVI, era habitual que dichas cuestiones aparecieran a modo de introducción de la Lógica Magna. Como también sitúa en aquella ciencia, que se ocupa de los primeros principios y causas de la realidad, el tratamiento de los desarrollos procedentes de la *Isagoge* de Porfirio y de las *Categorías* de Aristóteles[340], por no distinguir entre primeras y segundas intenciones, y considerar que sólo cabe hablar de categorías y predicamentos metafísicos. Así mismo, su tratamiento de los *insolubilia*, breve y de carácter metalingüístico, forma parte de la introducción a su *Metafísica*, de carácter crítico, en la que defiende la capacidad del conocimiento humano para conseguir la verdad.

Zúñiga considera que la dialéctica es ciencia y arte a la vez. Arte, en cuanto que configura de manera perfecta la práctica racional humana. Pero también ciencia, en cuanto que perfecciona la actividad científica, y en cuanto que trata su objeto de manera científica. Una ciencia, claro está, que se ocupa de entes racionales, como enunciados o razonamientos, pero no de entes reales. Esta posición, como es bien sabido, no era muy frecuente en la escuela, que tendía a considerar aristotélicamente a la lógica como un mero instrumento propedéutico para las ciencias.

El agustino es partidario de la unión de los estudios filosófico-científicos y retóricos, y, por eso, amplía la Dialéctica con un extenso tratamiento de la doctrina de la *inventio* y la *dispositio*, y considera artes y ciencias filosóficas tanto a la *Dialéctica* como a la *Retórica*.

El objeto de la lógica es el *logos*, al que trata desde el punto de vista de la *ratio*, no del *sermo*, que es el punto de vista propio de la retórica. Esta distinción estoica del *Logos* en *ratio* y *sermo*, que trasmitió Boecio, y que Domingo de Soto y el Brocense establecieron singularmente en Salamanca, le sirve a Zúñiga para distanciarse de la tendencia humanista a unificar la dialéctica y la retórica. Pero no se detiene en la distinción estoica[341] entre los aspectos psicológico y lógico de la razón.

Dialéctica y *Retórica* son dos ciencias y artes distintas: mientras aquélla es el *ars ratiocinandi* o *ars intelligendi*, que enseña el uso perfecto del intelecto, ésta es el *ars dicendi* o *ars loquendi*, que enseña el uso elegante del lenguaje. Más aún, y frente a la

[340] W. Kneale y M. Kneale, *The development of logic*, At the Clarendon Press, Oxford 1962, p. 25. Estos historiadores de la lógica observan que la inclusión del libro de las *Categorías* en el *Órgano* es una de las decisiones de los compiladores de la lógica de Aristóteles más difíciles de comprender. En el siglo XVI se discutió mucho la pertenencia de este libro a la lógica o a la metafísica.

[341] En términos escolásticos, seguimos a Bochensky, diríamos que los estoicos diferenciaron entre el concepto subjetivo, de carácter psíquico o mental, y el concepto objetivo o *lekton* de carácter lógico o formal, y que es el auténtico contenido de la lógica. I. M. Bochensky, *Historia de la lógica formal*, Ed. Gredos, Madrid, 1967, c. III, *La Escuela Megárico-estoica*, p. 116.

tendencia humanista a poner en función, cuando no a absorver, la dialéctica en la retórica, Zúñiga hace depender (*subiacere*) su Retórica de su Dialéctica. La retórica depende de la dialéctica, como el *sermo* depende de la *ratio,* que se vierte en él. Así, la *Retórica* se desarrolla suponiendo nociones ya dadas en la *Dialéctica*.

Con esto, Zúñiga se distancia no sólo, como hemos dicho, de la tendencia retorizante del humanismo, el caso de Cicerón[342] entre los clásicos, de Trebisonda en el Quattrocento, o del Brocense[343] en Salamanca, sino también de la tendencia a tratar los temas referentes a la *inventio* y a la *dispositio* tanto en la dialéctica como en la retórica, como es el caso de Aristóteles y buena parte de los retóricos españoles del siglo XVI. Pero con buen cuidado de no caer en el extremo contrario de los que, como Simón Abril, reducen la dialéctica a los *Analíticos,* excluyendo de la misma los *Tópicos*, por su irrelevancia filosófico-científica.

Tampoco se puede decir que dialéctica y retórica se distinguen como las especies de un mismo género, al modo de Quintiliano[344], ya que la *ratio* y el *sermo* rebasan según Zúñiga la limitación del género, y son tan trascendentales como el ente.

La *Dialéctica* es el arte que enseña a razonar, mientras que la *Retórica* enseña a expresar lingüísticamente lo razonado o concebido. La *Retórica* sigue, pues, y depende de la *Dialéctica,* como el razonamiento expresado depende del razonamiento simpliciter[345]. En concreto, Zúñiga convierte la *Retórica* en una teoría de la *elocutio,* dejando el tratamiento de la *inventio* y de la *dispositio,* que se extiende a los géneros en prosa, para los libros tercero y cuarto de su Dialéctica; con lo cual, introduce en ésta elementos, que no

[342] Cicerón, *Dialogi tres de Oratore,* Dyonisio Lambyno, Lutetiae 1565-1566, II vols., vol. I, p. 108: "*Ac mea quidem sententia nemo poterit esse omni laude cumulatus orator nisi erit omnium rerum magnarum atque artium consequutus*". La retórica no es sólo el arte de hablar, sino también y sobre todo el arte de pensar con corrección, y no es una ciencia especial, sino un arte general que debe ser guiado por la sabiduría. Las *Institutiones Oratoriae* de Quintiliano difundirán en la segunda mitad de nuestro siglo XVI este ideal del orador como "*vir bonus dicendi peritus*". Ver Rico Verdú, *La Retórica española de los siglos XVI y XVII,* CSIC, Madrid, 1973. Ver Vicente Muñoz Delgado, "Lógica hispano-portuguesa hasta 1600. Notas bibliográfico doctrinales", *op. cit*., p. 12.

[343] El Brocense unifica la dialéctica y la retórica en una teoría de la *inventio, dispositio* y *elocutio*. Ver Francisco Sánchez de las Brozas, *Organum Dialecticum et Rethoricum cunctis disciplinis utilissimum ac necessarium,* Miguel Serrano Vargas, Salamanca, 1588.

[344] Quintiliano, *Institutiones Oratoriae, op. cit.,* c. XVII, p. 32: "*Quod fere constat cum ab ea* (la retórica respecto de la dialéctica) *specie magis quam genere differat*."

[345] Esto le lleva a Rico Vedú, en *La Retórica española de los siglos XVI y XVII*, *op. cit*., p. 243, a decir que "(…) llega a confundir la Retórica con la Dialéctica, ya que la primera es como un espejo en que se refleja ésta, por lo cual debe estar subordinada a ella (…)".

se encuentran en los *Tópicos* de Aristóteles. Así se interpreta la afirmación aristotélica según la cual la retórica es antístrofa de la dialéctica.

La influencia de la tradición humanista[346], además de estar detrás de la simplificación a que somete el tratamiento de los *parva logicalia*, hace que esta *Dialéctica* conceda una amplitud inusitada al tratamiento de la argumentación tópica.

2. Algunos apuntes sobre la tradición humanista

Aunque Zúñiga no reconoce otro maestro de su *Diálectica* que Aristóteles, ni otro maestro de su *Retórica* que Cicerón, en su *Dialéctica* confluyen de manera compleja, como hemos dicho, la tradición sumulista escolástica y la tradición retorizante del humanismo. Cosa nada sorprendente, si recordamos, que era un tópico de la época apelar a la autoridad de aquellos dos maestros. Me interesa detenerme aquí en la tradición humanista.

El primer sistematizador del arte dialéctica fue Aristóteles, cuya obra lógica, el *Órgano,* es ya una sedimentación de los *logoi* presocráticos, pasados por el *eidos* platónico. En los *Tópicos,* como es bien sabido, el Estagirita establece una distinción, que resulta fundamental para la interpretación del *Órgano,* que sigue Zúñiga: una cosa es el silogismo demostrativo de la ciencia, que parte de principios verdaderos y concluye de manera necesaria conclusiones verdaderas; y otra cosa es el silogismo dialéctico[347] de la opinión, que utiliza argumentos tópicos y concluye de manera probable. Y, diferente de estos dos, es el silogismo sofístico que concluye de manera aparente. Mientras los argumentos del silogismo analítico son apodícticos, los del silogismo dialéctico son probables, siendo falaces los del silogismo sofístico.[348]

Los libros del *Órgano* aristotélico se dejan interpretar desde este punto de vista como sigue: el *Peri hermeneias* ofrece la doctrina del juicio, y estudia la modalidad; en los

[346] En la obra del Brocense antes citada, *Organum dialecticum et retoricum,* puede haber aprendido Zúñiga su distinción entre el *ars ratiocinandi* o Dialéctica y el *ars dicendi* o Retórica. Zúñiga ha podido aprender también en esta obra del Brocense que la *dispositio* es cosa de la Dialéctica, quedando la Retórica centrada en la elocución y la acción. Para el Brocense, como para Zúñiga, el retórico se ocupa de la elegancia de la elocución a través de los tropos y figuras. Zúñiga no cita al Brocense, pero aquí parece deudor de su planteamiento.

[347] En su *Metalogicon,* Juan de Salisbury separaba el silogismo demostrativo del silogismo dialéctico o probable. Pedro Hispano interpreta la dialéctica como la teoría del silogismo probable, contrapuesto al silogismo apodíctico que concluye con certeza. En cambio, Boecio, Tomás de Aquino, Abelardo, Buenaventura, consideraban dialéctica a la parte inventiva o tópica de la lógica. Por el contrario, San Agustín, Alberto, o Berengario de Tours consideraban a la dialéctica como la ciencia de las ciencias y la representación de la razón.

[348] Aristoteles, *Tópicos,* Lib. I, c. I, &1. Ed. Firmin Didot, vol. I.

Analíticos se desarrolla la doctrina del silogismo demostrativo y de la ciencia; los Tópicos exponen la doctrina del silogismo dialéctico y del debate; en los *Elencos sofísticos,* que algunos, por ejemplo, Zúñiga, interpretan como otro libro de los *Tópicos, se* ponen de manifiesto las formas falaces de argumentar.

Sin embargo, esta interpretación dista mucho de representar la única opción. La confusión de temas metafísicos, lógicos y retóricos en los libros del *Órgano,* puso en marcha distintas maneras de interpretarlos y de concebir la dialéctica. En efecto, a la ya mencionada inclusión de temas metafísicos en lo que tradicionalmente se considera el *Órgano*, hemos de añadir la confusión y repetición de temas lógicos y retóricos. Pues, Aristóteles incluye la doctrina de la invención[349] en los siete primeros libros *Tópicos,* dedicando el octavo a la *disposición* en el debate, y donde considera explícitamente la *inventio*, la *dispositio* y la *elocutio* como partes de la Retórica. Y en los libros de ésta vuelve de hecho a tratar la invención.

A esta falta de claridad acerca de la estructura de la lógica y de la retórica, y de la relación entre ambas, se añadía la singular dificultad de los escritos lógicos de Aristóteles, muy alejados del ideal didáctico de sistematicidad, brevedad y claridad, que, dicho sea de paso, dominó también los esfuerzos de renovación aristotélica de los estudios filosóficos en las universidades españolas de la segunda mitad del siglo XVI. El desarrollo aristotélico de la silogística en los *Primeros Analíticos,* o de la invención en los *Tópicos,* o la doctrina de la ciencia en los *Segundos Analíticos*, resultaba demasiado casuístico, extenso, desproporcionado, con desarrollos inútiles, farragosos a veces. Esto trajo consigo interpretaciones dispares, incluso encontradas de estos temas, como las de la tradición analítica de los sumulistas y la tradición tópica de los humanistas, y también la institucionalización de intérpretes mediadores autorizados.

Tanto los sumulistas escolásticos, como los humanistas acudieran a tratados sistemáticos elaborados por autoridades. Si los sumulistas aceptaron la mediación de Pedro Hispano, los humanistas sustituyeron esta autoridad por la de Rodolfo Agrícola. Si los sumulistas se interesaron por el *Peri Hermeneias* y por los *Analíticos*, el Aristóteles de los humanistas es el de los *Tópicos* según la interpretación de Cicerón, Quintiliano, Trebisonda y Rodolfo Agrícola, aprovechando también los tratados de Boecio, Pedro Hispano, incluso de Tomás de Aquino.

[349] Aristóteles, *Tópicos,* lib. I, c. 30, & 2, *op. cit.*, Ed. Firmin Didot. Desarrolla la invención de argumentos a partir de los cuatro estados generales de toda causa, "del género, del propio, de la definición y del accidente".

Cuando el pensamiento de Aristóteles estaba casi olvidado en Roma, Cicerón escribió su obra *Topica al jurisconsulto Trebacio*, que tiene la enorme importancia de ser "una muestra única o casi única del peripatetismo romano"[350], ya que por esto mismo se convirtió en determinante de la interpretación humanista del pensamiento lógico de Aristóteles. En esta obra parece radicar en buena medida la interpretación humanista del *Órgano* aristotélico.

Cicerón convierte la lógica de Aristóteles, recuperando fuentes estoicas, en el *ars disserendi* o doctrina de la *inventio et iudicio.* Reconoce la distinción entre silogismo demostrativo y silogismo dialéctico[351], pero, al identificar *inventio* con tópica, interpreta los *Analíticos* desde los *Tópicos*. Si a esto añadimos, que subordina la dialéctica a la retórica, posición que puede ilustrarse con la célebre imagen del puño (dialéctica) y la mano abierta (retórica), atribuida al estoico Zenón, comprendemos que los tres tipos de silogismo contenidos en el *Órgano* quedan absorbidos por el silogismo dialéctico o tópico. Así, la dialéctica se compone de una parte inventiva, basada en la tópica aristotélica, y de una parte judicativa, que se nutre de la silogística aristotélica y de la argumentación compuesta de origen estoico[352].

De hecho, Cicerón, como Alejandro de Afrodisea y otros neotéricos, consideraba que los *Tópicos* debían estudiarse entre el *Peri hermeneias* y los *Primeros Analíticos*, esto es, que la parte inventiva de la dialéctica debía entregarse antes que la parte argumentativa, porque el argumentar supone el conocimiento previo de los principios a partir de los que se argumenta, conocimiento que aporta precisamente la *inventio*. Pues los *topoi* o *loci* son el asiento y la fuente de la argumentación, desde donde la necesidad formal de la *consequentia* se completa con la necesidad del contenido.

---

[350] Cicerón, *Obras Completas*, Luis Navarro, Madrid 1882, proemio de Menéndez Pelayo, p. XX.

[351] "*Omnis argumentatio, quae ex iis locis quos commemoravimus, sumetur, aut probabilis, aut necesaria debebit esse. Etenim, ut breviter describamus, argumentatio videtur esse inventum ex aliquo genere, rem aliquam aut probabiliter ostendens, aut necesaria demonstrans. Necessarie demonstrantur ea, quae aliter, ac dicuntur, nec fieri, nec probari possunt, hoc modo: si peperit, cum viro concubuit. Hoc genus argumentando, quod in necesaria demonstratione versatur, maxime tractatur in dicendo, aut per complexionem, aut per enumerationem, aut per simplicem conclusionem*." *De inventione rhetorica,* vol. 1, L. 1, 67, 7, En Cicerón, *Opera Omnia*, 2 vols., Dyonisio Lambino edita, Lutetiae 1565-1566.

[352] Cicerón, *Ad C. Trebatium jurisconsultum Topica, op. cit*., tomo I, p. 276.

"*Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes, unam inveniendi alteram iudicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, Aristoteles fuit. Stoici autem in alteram elaboraverunt, iudicandi enim vias diligenter persecuti sunt, eamque scientiam, dialecticam appelant. Inveniendi vero artem, quae topice dicitur, aequaque ad usum potior erat, et ordine naturae certe prior, totam relinquerunt. Nos autem, quoniam in utraque summa utilitas est, et utramque si erit otium persequi cogitamus, ab ea, quae propior est, ordiemur*."

Cicerón, al llamar al *Órgano* Dialéctica, y al poner el centro de gravedad de la misma en los *Tópicos*, está lanzando una interpretación unitaria del pensamiento lógico de Aristóteles, en la que la parte analítica se expone de manera simplificada desde la tópica.

En el descubrimiento, que hace Petrarca de Cicerón, sitúa Vasoli el punto de partida de la aventura humanista, en la que "la insistencia en la función civil de las *humanae litterae*, y en su valor formativo, se acompaña de la meditada apología de las artes del discurso, cuyo dominio está vinculado a toda forma de saber y es método y trámite necesario para la adquisición de cualquier conocimiento verdadero y provechoso. La *ratio* escolástica, que se sirve de los difíciles y duros instrumentos silogísticos, debe en consecuencia dejar paso a la virtud persuasiva de la elocuencia"[353]. La retórica que persuade es el medio de comunicación, expresión y recepción del saber: se aprende de los oradores, y se comunica el saber como orador. En este contexto de alabanza para las ciencias y las artes, con frecuencia se llama divina a la elocuencia, considerada como el más preciado fruto de los saberes.

Los humanistas son los herederos y orientan su planteamiento de la lógica en esta tradición que se remonta a los sofistas, recoge los planteamientos del primer humanismo latino, de Cicerón y Quintiliano, y tiene sucesivos brotes en la latinidad medieval, en relación con el *trivium* (Gramática, Dialéctica y Retórica). Al hombre le diferencia y dignifica el lenguaje, y la tarea más humana y humanizadora es su cultivo y perfeccionamiento. De aquí que el humanismo pretenda, desde el punto de vista retórico-literario y filológico-histórico, un desarrollo equilibrado de las artes sermocionales, que componen el *trivium*, en abierta confrontación con el destino de éste en la escolástica.

Desde esta tradición greco-latina del primer humanismo romano, que pone en primer plano las artes sermocionales, reciben los humanistas del Renacimiento su ideal educativo, centrado en el insistente cultivo y perfeccionamiento retórico-literario y filológico-histórico del lenguaje. Intentan elaborar las artes sermocionales que, adecuándose a la naturaleza lingüística del hombre, la lleven a perfección: el arte tiene que imitar a la naturaleza para luego perfeccionarla. Las artes sermocionales tienen que responder a la naturaleza lingüística humana, para poder guiarla en su perfecto ejercicio.

Los humanistas, que perciben las funciones naturales como un ordenamiento simple, claro, y funcional, pretenden una dialéctica breve, clara, ordenada a base de elementos simples, férreamente racional, donde sólo se recoge lo útil para el ejercicio cotidiano y

[353] C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanessimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli editore, Milan 1968, p. 28-29. Ver también Gabriel González, *Dialéctica escolástica y lógica humanística*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1987, pp.299-303.

académico, tendencia ya consciente en Lorenzo Valla, y clave en planteamientos de gran alcance en el siglo XVI español.

El rechazo de la tradición escolástica, la tendencia a centrar los estudios de humanidad en la gramática y la retórica, que incluía una dialéctica simplificada, y la revalorización en sentido profano de la enciclopedia de los saberes, caracterizan esta corriente humanista, señora del Renacimiento, a juicio de Carreras y Artau:

> Los medios renacentistas experimentan un creciente desapego por la Teología y la Dialéctica escolásticas, que habían detentado la hegemonía científica de siglos anteriores, y realizan frente a ellas las otras disciplinas liberales caídas en inferioridad por el abuso de ambas. El cultivo de las humanidades se centra en la Gramática y en la Retórica; y rechazada la lógica escolar al uso, se busca, así mismo, una nueva Dialéctica de tipo gramatizante y retorizante. El complemento a las humanidades lo constituye la enciclopedia científica, que abarca los conocimientos sobre el mundo real. Tal vez, el sentido más profundo de la revolución renacentista se concreta en esa exaltación del saber profano, que acabará por originar en el siglo XVI una nueva ciencia, y en el siglo XVII una nueva filosofía.[354]

Los humanistas abandonaron los manuales escolásticos y plantearon, desde esas concepciones e ideales, una nueva dialéctica simple y útil para la retórica y la práctica oratoria en la vida civil. Replantearon la dialéctica de la invención y del juicio, una dialéctica al servicio de la retórica y la oratoria, que hunde sus raíces en Cicerón y Quintiliano, verdaderos guías de su interpretación del *Órgano*. Con frecuencia apreciaban los textos de Aristóteles, pero rechazaban las mediaciones escolásticas. En especial, consideraban inútiles los desarrollos lógicos de los *parva logicalia* entre los nominales, a los que tildaban de bárbaros y sofistas.

La descalificación "sofista", que Zúñiga utiliza para referirse a los sumulistas, por ejemplo, al reformador de los estudios de Artes en Alcalá, Cardillo de Villalpando, tiene su origen en el mismo epíteto que Petrarca adosaba a los nominales ingleses, y que pasa por Salutati, Bruni, Valla, Vives, Faber, Ramos, el Brocense, etc., como un arma arrojadiza usual durante el Renacimiento en todos los autores empeñados en la renovación de los estudios. Uno de los destinatarios más frecuentes de esta descalificación fue Pedro Hispano, pese a que fueron los escotistas y, de manera especial, los nominales de los siglos XIV y XV, quienes desarrollaron hasta el agotamiento cualquier aspecto de los *parva logicalia*, utilizando además un latín escolástico plagado de barbarismos.

[354] T. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española,* vol. II, p. 613, Ed. Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid 1939.

Otro hito histórico en el desarrollo de las dialécticas de la *inventio* y la *dispositio* es Jorge de Trebisonda, Trapezuntio, cuya obra tuvo gran difusión en la península ibérica desde los primeros años del siglo XVI. Su Retórica fue publicada en Alcalá, en 1511, con una encomiástica introducción del gran Herrera, que recomienda esta autoridad en retórica por su equilibrio entre "*Quintilianus fastidiendam prolixitatem et Ciceronis concissam brevitatem*"[355]. La *Dialéctica* de Trebisonda se publicó por separado, con un interesante estudio introductorio de tendencia humanista, de Antioco Roca, en la Barcelona de 1561. También se publicó esta Dialéctica con anotaciones de Jacobo Contreras en Coimbra, en 1551. Además, circuló por España una edición breve publicada en 1524 en Amberes. Zúñiga, cuando trata los lugares de la invención, en el libro III de su *Dialéctica*, cita con respeto en varias ocasiones a este sabio bizantino.

Trebisonda, punto de referencia en las escuelas humanistas de la primera mitad del Quattrocento, buen conocedor de Aristóteles, influenciado por Gennadius Scholarius, que utiliza la tradición medieval desde Boecio a las *Súmulas* de Pedro Hispano, incluido Tomás de Aquino, y que, por lo demás, respeta la terminología técnica escolástica, se convirtió en el padre de los desarrollos humanistas de las dialécticas de la invención y del juicio, al subrayar la importancia de los lugares de la invención, para todo tipo de argumentación. Así mismo, puede ser considerado el padre de las retóricas ramistas, por considerar que la elocución es la parte central de la retórica. Este bizantino desarrolló ampliamente en lengua latina el estudio de la elocución, apenas tratada por Cicerón y Quintiliano, basándose en Hermógenes y, tal vez, en el *De música* de San Agustín.

La retórica culmina las artes sermocionales en Trebisonda, cuyo tratamiento de la dialéctica es breve y orientado a ser integrado en aquella. En su *Retórica,* publicada en Alcalá por Herrera, se incluyen sus nociones dialécticas bajo el significativo título de *Flores dialecticae rhetoricam concernentes,* con una orientación retorizante que el propio autor justifica en estos términos: "*quoniam rethoricam nonnihil dialectica iubat; vissus est pauca de illa facultate in hos libros conferre*". La dialéctica de Trebisonda, que absorbe a la analítica, viene a su vez absorbida por la retórica. Estamos ante el ideal humanista de una dialéctica como ordenamiento férreamente racional, breve, clara y en función de la retórica.

Trebisonda distingue también entre silogismo demostrativo y silogismo dialéctico[356], pero reduce la invención a la tópica y considera que ambos tipos de silogismo utilizan las

[355] Se encuentra en la dedicatoria de Herrera al Cardenal Cisneros dentro de la citada edición de la *Retórica* de Trapezuntio, Alcalá 1511.

[356]"*Duas esse dialecticae partes in primo tractatu diximus, inventione nempe et iudicium: dicuntur autem esse partes dialecticae; si dialectica secundum methodum consideretur. Inventio materiam respicit,*

mismas formas de inferencia. Excluye los *parva logicalia* y, guiado por Pedro Hispano, simplifica enormemente la exposición de la silogística. Da más extensión al silogismo compuesto estoico, guiado por el *De syllogismo hypothetico,* de Boecio, pues le parece un método útil para la argumentación dialéctica. Tampoco trata la modalidad, y, por supuesto, no hace referencia al contenido de los *Segundos Analíticos*.

Trebisonda tiene una concepción retorizante de la dialéctica como doctrina de la invención y del juicio, un método que enseña a disertar de manera probable sobre cualquier tema propuesto[357]. Esta concepción de la dialéctica está en sintonía con las interpretaciones clásicas de Cicerón y Quintiliano, y media entre ellas y las interpretaciones humanistas del *Órgano* aristotélico en el Renacimiento.

La concepción de Trebisonda será consagrada en Europa por el *De inventione dialectica* de Rodolfo Agrícola, que se convirtió en modelo doctrinal y expositivo de la parte inventiva de la dialéctica. El triunfo de la tradición humanista coincidió precisamente con la sustitución de la autoridad de Pedro Hispano por la autoridad de Agrícola, al que Ramos consideró verdadero restaurador de la dialéctica y la retórica en las escuelas. Zúñiga cita varias veces, con respeto y admiración, a Agrícola en la parte inventiva de su *Dialéctica,* y por su nombre de pila, "Rodolfo", aunque suele distanciarse de sus posiciones.

Juan Mateo Frisenio prologó el *De inventione dialectica* defendiendo su novedad frente a las *Súmulas* de Pedro Hispano, comparando ambas autoridades, y elevando la autoridad del humanista sobre la autoridad del sumulista por su mayor utilidad para la formación dialéctica de los alumnos. Recordemos que, hasta entonces, las *Súmulas* de Pedro Hispano habían configurado las mentes de los estudiantes universitarios europeos.

La *Dialéctica* de Agrícola, entendida como "ars probabiliter de qualibet re proposita disserendi"[358], es un tratado de la *inventio et iudicio.* La primera parte o de la invención

iudicium vero formam. Non desunt tamen, qui exactius haec ponderantes dialecticem in topicem et analiticem dividunt. Iudicium utriusque partis commune statum." Trapezuntio, *Dialectica,* Barcelona 1561, L. V, *De entimema, p.* 84.

[357] "(…) *non est ignorandum inventionem et iudicium ad solam dialecticam spectare et in aliis facultatibus reperiri non posse (…) inveniendi methodum aliae artes non tradunt et eodem pacto de iudicio dicere possumus. Argumento nobis esse potest unicus Aristoteles, quum in cap. 3, primi Topici dicat suum esse propositum invenire methodum, qua possimus de qualibet re proposita probabiliter disserere.*" (Trapezuntio, *Dialectica*, *op. cit.,* p. 82).

[358] Rodolfo Agricola, *De inventione dialectica,* Colonia 1523, Reproducción por Ed. Minerva, Frankfurt 1967, Lib. II, c. 2, p. 193.

enseña a encontrar los argumentos a partir de los cuales se construye la argumentación[359]. La segunda parte o del juicio es una preceptiva de las figuras y modos del silogismo válido, y previene contra los argumentos falaces de los sofistas[360].

Agrícola no pretende exponer doctrinas nuevas, ni siquiera doctrinas mejores que las de Aristóteles, Cicerón, Quintiliano, Temistio, Boecio, sino ofrecer un tratamiento más claro y didáctico, que responda a la naturaleza de la razón, de la teoría de la invención y del juicio de esos maestros, por medio del cual sustituir a los nominales en la enseñanza de la dialéctica[361]. Con Agrícola triunfa en Europa la dialéctica humanista de la invención y el juicio, y su obra *De inventione dialectica* se convirtió en modelo de exposición reformada de la invención.

En línea con la dialéctica humanista de Agrícola, seguida entre otros por Bartolomé Latomus y Johann Sturm, y tal y como llega Erasmo, está la reforma de la dialéctica emprendida por Luis Vives. En *Pseudodialécticos,* una obra de gran difusión en toda Europa, encontramos la defensa de la dialéctica humanista en las circunstancias universitarias del corazón del siglo XVI, un nuevo impulso de la misma frente a las enseñanzas de los *parva logicalia* por parte de los lógicos nominalistas de París. La obra de Vives influye notablemente sobre los humanistas europeos y, en especial, sobre quien sería figura de la dialéctica y la retórica humanista en París, Pedro Ramos, que ejercerá así mismo una considerable influencia sobre las reformas de los estudios en la península ibérica en las primeras décadas del reinado de Felipe II.

Señalaré, en Vives, su concepción de la dialéctica como arte de la argumentación, en línea con las dialécticas humanistas de la invención y del juicio, la extensión del campo de la retórica a todos los géneros en prosa, -no sólo a la oratoria política y forense, como era el uso de los clásicos-, y la inclusión en la dialéctica de la invención y la disposición de argumentos, dejando la elocución para la retórica. Ya hemos dicho que estas

---

[359] Ver Gabriel González, *Dialéctica escolástica y lógica humanística,* Universidad de Salamanca, Salamanca 1987, pp.406-412, y 429-436.

[360] "*Hanc partem excogitandi vel medii vel argumenti, vocant dialectici inventionis. Altera est pars quae iudicandi vocatur. Ea cuiusmodi sint, ex praedicta eadem similitudine indicemus (…) ut ergo certum sit atque liquidum, id quid in argumentum assumimus, non facie, sed re vera unum esse, adhibita est inventioni haec iudicii pars, cui omnis de modis figurisque sillogismorum praeceptio, ab cautio omnis captivarum argumentationum, quas fallacias dixere suggeruit*." Rodolfo Agricola, *De inventione dialectica,* París 1542, Lib. I, c. II, p. 7-8.

[361] "*Si post Aristotelem, Ciceronem, Quintilianum, Themistium, Boetium de locis scripsisse, no ut scriberet aliquid melius, sed ut explicatius fusiusque de iis ageret, et ad captum iuventutis magis esse accomodaret*." Rodolfo Agricola, *De inventione dialectica,* París 1542, Lib. I, c. II, p. 10.

concepciones, presentes en las dialécticas y retóricas de orientación ramista[362], como la del Brocense, las encontramos también en Zúñiga.

Vives representa además una clave para entender la actitud de los estudiosos de la lógica aristotélica en esta época. Su interpretación crítica de los libros del Órgano de Aristóteles hace de puente entre las críticas a los mismos de humanistas como Valla, y las de los humanistas de la segunda mitad del siglo XVI. Vives, pese a reconocer explícitamente la autoridad máxima de Aristóteles, sostiene que sus libros lógicos son poco adecuados para desarrollar la dialéctica de la invención y del juicio[363]. Partidario del formato humanista de dialéctica, con el criterio de Lorenzo Valla si se quiere, como un tratado breve, claro, didáctico, y con modelos, considera inutilizables en la universidad los escritos lógicos de Aristóteles, que son muy prolijos y, con frecuencia, oscuros y confusos. Por esto, y por considerar que el *De inventione dialectica* de Agrícola solo cubre la parte inventiva, Vives cree necesario componer una dialéctica.

Al reconocer abiertamente que los libros del *Órgano* no son aptos, ni como libros de texto, ni como libros de lectura oficial, y pese a prescribir su lectura en privado, Vives desencadenó el rechazo radical de las obras de Aristóteles que consumaría de manera paradigmática Pedro Ramos en este período. Zúñiga, crítico de Ramos también en este punto, acepta ese criterio humanista de composición de la dialéctica, al que se ajustará al desarrollar su interpretación de la lógica aristotélica.

Vives adelanta otras posiciones ante los libros del *Órgano* que también encontraremos de Zúñiga. Para empezar, la *Isagogé* de Porfirio y las *Categorías* no son, a su juicio, libros de dialéctica, sino de metafísica. El *Peri hermeneias* es un libro útil de dialéctica, pero contiene múltiples tratamientos gramaticales, que deben ser omitidos y pasar a la gramática. Tampoco pertenece a la dialéctica el estudio de los futuros contingentes. Los *Primeros Analíticos*, imprescindibles en la doctrina del *juditio*, requieren una exposición sistemática, breve, clara, y, desde luego, libre de cuestiones inútiles como el excesivo desarrollo de los silogismos modales, de las reducciones de silogismos, de las conclusiones verdaderas procedentes de premisas falsas, etc. Vives descalifica los *Segundos Analíticos*, -y aquí descubrimos una clave de la versión humanista de la lógica-, porque defienden una concepción de la ciencia inalcanzable para el hombre: al hombre le queda grande el silogismo demostrativo. Zúñiga, ya lo hemos dicho, no acepta ni el rechazo de los *Segundos Analíticos*, ni la consideración de los *Tópicos* como único núcleo del *Órgano*. Pero

[362] Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España,* CSIC, Madrid 1940, vol. II, c. IX, p. 146 y ss.

[363] "*Praeterquam quod more suo obscure et prolixe, etiam parum apte ad usum vel inveniendi argumenta, vel iudicandi argumentationis*", Luis Vives, *De disciplinis, op. cit*., p. 102.

coincide con el humanista valenciano en considerar útiles los *Elencos sofísticos*, que, desde luego, requieren una exposición sistemática, breve, clara, didáctica.

Una influencia más directa, si bien reactiva, sobre la concepción dialéctica y retórica de Zúñiga, la ejerció Pedro Ramos[364]. Este célebre humanista galo, valiéndose de su cargo de Rector en París, había realizado una reforma del currículo de artes siguiendo la convicción humanista, que reivindicaba la estrecha unión de los estudios filosóficos y retóricos, según las experiencias de los primeros humanistas Sturm y Latomus. La dialéctica es, a su juicio, el *ars disserendi* o *ratiocinandi*, y está al servicio de la *eloquentia.* Se trata, por tanto, de un arte que enseña a disputar y a razonar rectamente y bien. Convencido de que Agrícola había desarrollado ya de manera acabada la parte inventiva de la dialéctica, si bien él la simplificará aún más, se propuso llevar a cabo la composición de la parte judicativa de la misma.

Ramos creía que para renovar un arte había que llevarlo a su simplicidad natural, porque el arte es imitación de la naturaleza. Pensaba que las reglas del arte dialéctica deben corresponder a la facultad racional humana, de la misma manera que los ejercicios dialécticos deben poner en práctica las reglas del arte dialéctico; de manera que, defiende una dependencia del arte con respecto a la naturaleza, y de la ejercitación con respecto a las reglas del arte. "Así, la dialéctica, después de ser discípula podrá llegar a ser maestra."[365]

Ramos repudia precisamente el *Órgano* aristotélico por considerarlo contrario a la naturaleza racional humana: la tópica aristotélica es un monstruoso desorden, y su doctrina del juicio es un fango que entorpece el ejercicio natural de la razón. Vives, en cambio, como buena parte de los humanistas desde Bruni, había defendido de manera selectiva al Estagirita, y lanzaba sus dardos contra los desarrollos nominalistas de los *parva*

[364] Para ver la trascendencia de este reformador de los estudios dialécticos y retóricos, se pueden consultar: Ch. Waddington, *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions,* París 1855 ; p. Barroux, *Pierre de la Ramée et son influence philosophique: essay sûr l'histoire de l'idée de la méthode à l'epoque de la Rennaissance,* En la Ecole National de Chartres, Tesis ; M. M. Dassonville, "La genèse et les principes de La dialectique de Pierre de la Ramée", *Revue de la Université de Ottawa,* XXIII (1953) 322-355; W. Kneale y M. Kneale, *The develeopment of logic, op. cit.,* pp. 298-308; Walter Ong, *Ramus Method an Decay of Dialogue,* 1958; W. Ong, *Ramus and the transit to the Modern Mind,* 1954 ; N. E. Nelson Peter, *Ramus and the confusion of logic and rethoric,* 1957 ; Andreu Grau i Arau, *Influencies dels tractats de lógica medievals en la dialéctica de Petrus Ramus,* Universidad de Barcelona, Barcelona 1999, Colecció de tesis doctorals microfitxades, n.º 3522.

[365] Marcial Solana, *Historia de la filosofía española del siglo XVI,* Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Matemáticas, Madrid 1941, vol. I, c. II, Vives y Ramos, p. 190.

logicalia. En España, desde luego, triunfó el humanismo proaristotélico, gracias en parte a Jacques Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis).

En dialéctica y método, Ramos reivindica la autoridad de Platón frente a Aristóteles, y da un alcance universal al arte dialéctico, separándolo de los problemas y materias de cada disciplina en particular. En efecto, parece enfocar su dialéctica como una especie de filosofía primera de orientación platónica, pero que ordena todos los saberes hacia la retórica. De hecho, en sus *Aristotelicae animadversiones…* contrapone la luminosa dialéctica platónica a la confusa y antinatural metafísica aristotélica.

Zúñiga cita a Ramos sólo en la parte inventiva de su *Dialéctica*, y en lugar de refutar su rechazo de la autoridad de Aristóteles, le critica por defender que la dialéctica es el arte de disertar con verosimilitud sobre cualquier tema propuesto. Ramos aparece en la *Dialéctica* como una autoridad negativa, a la que se atribuye un tópico crítico, pues fue escrita cuando ya habían quedado atrás las polémicas desatadas por el humanista francés, y Aristóteles reinaba sin oposición en la escena universitaria española. Antonio de Gouveia había derrotado públicamente en la universidad de París las tesis antiaristotélicas de Ramos, quien fue obligado a retractarse de las mismas, a no divulgar sus ideas filosóficas y dialécticas, y a reducir su enseñanza a la gramática y a la retórica.

El propio Zúñiga había enviado al papa Pío V en 1568 el opúsculo, por desgracia perdido, *De optima totius dialecticae constitutione contra Ramum pro Aristotele.* Si bien, podemos hacernos una idea de sus posiciones en ese opúsculo, desde los planteamientos, que encontramos en su Dialéctica, pues estos no debieron ser otra cosa, sino desarrollos de aquellas.

Omar Talón publicó la obra *Instituiones oratoriae*[366], escrita en estricta correspondencia con las *Institutiones Dialecticae* de Pedro Ramos, y en orden a complementarlas desde el punto de vista retórico. Así que, esa obra de Talón reduce la retórica al tratamiento de la *elocutio*, y supone el estudio de la invención y disposición de argumentos, que han sido ya tematizadas en la dialéctica de Ramos. En adelante, esta relación con la dialéctica se convertirá en una impronta de las retóricas ramistas, orientadas a perfeccionar la *naturalis vis dicendi*. Zúñiga acepta esta distinción ramista, sin confudir al *retor* con el *orator*[367],

[366] Audomari Talaei, *Institutiones oratoriae,* Ad celeberrimam et illustrissimam lutetiae Parísiorum Academiam, París 1545.

[367] Audomari Talaei, *Institutiones oratoriae*, *op. cit.*, c. 3. En esta retórica ramista, podría parecer que se confunde al retórico con el orador: "*vis bene dicendi cuius origo ab eloquendo, id est, ornate et eleganter quod sentimus exprimendo ducta est; sic orator et graece retor et latine eloquens appellatur*". Zúñiga se enfrenta a una concepción de la dialéctica que extiende su jurisdicción a cualquier tema, tesis que atribuye a Pedro Ramos y a Rodolfo Agrícola. Pero ya en éste, a quien llama familiarmente Rodolfo, para no hablar

tal vez a través del ramismo salmantino, con el Brocense a la cabeza, o de Pedro Juan Núñez, o en Alcalá con los escrituristas.

Sin negar que hubo brotes humanistas en el siglo XV español, como es el caso de Enrique de Villena y Alonso de Cartagena, en cuyas obras y en cuyas traducciones de Cicerón y Quintiliano encontramos ecos del Quattrocento italiano[368], lo cierto es que durante el siglo XV predomina la lógica escolástica en España, y que el Renacimiento arraiga en nuestra intelectualidad "más tardíamente que en Italia y Francia, afectando decisivamente a la lógica, que continúa siendo medieval hasta 1550".[369]

Detrás de la implantación de la tradición humanista en dialéctica y retórica está, sin duda, la tendencia intelectual del erasmismo español[370], incluyendo aquí la obra de Luis Vives. Pero están también movimientos humanistas, por influencia italiana o francesa, que intentan reformar la enseñanza de las artes sermocionales en la universidad española

---

de Vives o Ramos, la dialéctica y la retórica son artes para perfeccionar el razonamiento probable. En estos autores, si bien el ideal de la Gran Retórica, el "*vir bonus dicendi peritus",* sigue ejerciendo influjo, se encuentra la distinción nítida entre el orador y el retórico. En la obra del Brocense antes citada, *Organum dialecticum et retóricum*, de marcada inspiración ramista, se formula nítidamente esa distinción.

368 W. J. Ong, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue, op.cit.*, p. 53 y ss. Ong muestra que la visión humanista de la dialéctica y la retórica tiene una larga trayectoria. El concepto aristotélico de *topos* y sus desarrollos, que se dieron en la tradición estoica y, después, en los escritos de Cicerón y Quintiliano, a través de trasmisores como Boecio, influyeron también a Pedro Hispano. En las súmulas de Pedro Hispano no faltan motivos, que tendrán relieve en los tratados dialécticos de Trebisonda y Valla. Octavio de Camilo, en *El humanismo castellano del siglo XV*, aporta algunos datos sobre la influencia del Quattrocento italiano en Villena y Cartagena.

369 V. Muñoz Delgado, "España en la Historia de la Lógica prerrenacentista (1350-1550)", *La Ciudad de Dios*, 186 (1973), p. 376.

370 Marcel Bataillon insiste en que la influencia erasmista fue decisiva para la implantación del humanismo en España: "Puede decirse que, en la primera mitad del siglo XVI, no había en España una persona culta desde el Emperador al último vasallo, que apenas existía un humanista de gusto desde el Primado hasta el más oscuro teólogo, que no participase en grado más o menos aceptable del fervor erasmista. Literatos, filólogos y teólogos engrosaban las huestes del erasmismo y hacían prever una era fructífera de regeneración intelectual." Marcel Bataillon, *Erasmo en España*, Grijalvo, Barcelona 1978, p. 162 y ss. Pero también es verdad que los discípulos de Nebrija, de Herrera, y de otros humanistas, fueron el suelo abonado del erasmismo. Ver A. Bonilla San Martín, "Erasmo en España" (Episodio de la historia del Renacimiento), *Revue Hispanique*, XVII (1907) 379-548. Ver A. Vilanova, *Erasmo en España*, CSIC, Barcelona 1947, p. 89.

J. V. De Pina M., *Humanismo e Erasmismo na cultura portuguesa de século XVI*, Centro Cultural Portugues, París 1975: "*Mas talvez tanto ou mais do que Erasmo, teve ocasiâo de exaltar o valor da gramatica como unico medio servir un método, o do dominio das linguas, especialmente a latina e a greca, tao importantes para o estudo das letras humanas e divinas. Ora todos os humanistas distinguian, com suficiente clarividência, a mentalidades gramatica, retorica e escolástica, da autêntica dialéctica, como disciplinas auxiliare das ciências humanas*." (p. 96).

de la primera del siglo XVI. Entre Alcalá y Salamanca, por ejemplo, está la actuación de humanistas españoles como Nebrija o Alonso de Herrera. Sin embargo, este humanismo, limitado a algunos maestros, no logró transformar desde las cátedras de retórica la enseñanza de la lógica en las facultades de artes.

La obra de Nebrija, trascendental desde el punto de vista de la gramática castellana y de la recuperación de las lenguas clásicas, no tuvo la misma relevancia desde el punto de vista de la dialéctica y de la retórica.

El humanista Hernando Alonso de Herrera, que tuvo por maestros a Valla y a Nebrija, fue un activo partidario de la tradición humanista en dialéctica y retórica, cuando Aristóteles era conocido y explicado por pocos autores[371]. Receptor de Jorge Treibisonda y Lorenzo Valla, se enfrentó al nominalismo parisino, que desembarcaba en Alcalá y hacía predominar en esta universidad los desarrollos sumulistas de los *parva logicalia.* En su *Disputatio adversus Aristotelem…*[372], que reconstruye los enfrentamientos entre humanistas como Jacobo Faber y terministas como Juan Mair en París, Herrera defiende las dialécticas retorizantes de la invención y del juicio, frente a los desarrollos nominales de los *parva logicalia*. Herrera pone en boca de Varacaldo, y dirigidas contra Mair, las siguientes palabras: "(…) y esta ignorancia os viene porque no teneis familiaridad con los libros de rhetorica y pensais que es posible sin rhetorica enseñar bien logica, al rebes de lo que los antiguos pensaban."[373]

El humanista Herrera adopta también la simplicidad natural como criterio para valorar el arte dialéctico, y, desde aquí, revaloriza la lógica natural de Aristóteles frente a los desarrollos lógicos de los nominalistas parisinos. De hecho, sólo el Islam llega a recibir tantas diatribas como Juan Mair y su escuela de Monte Agudo, continuamente vapuleados por el belicoso Herrera en esta obra, que, en realidad, no va dirigida contra Aristóteles, sino contra ese nominalismo parisino que dominaba la enseñanza de la lógica en Alcalá:" (…) Aristotil: que aquel tan gran filosopho escrivio logica natural, y la vuestra [Juan Mair] más desproporcionada y de más corrupta fantasia (…) Dexome agora yo de las supposiciones, ampliaciones, restricciones y demás endechas apocrifas."[374]

---

[371] "*(…) cecidit rhetorica sicut cecidit Aristotelis logica quam hodie pauci tradunt intelligunt pauci*". En la dedicatoria a Cisneros, que introduce Hernando de Herrera en su edición del *Opus Rhetoricum* de Trapezuntio, publicado en Alcalá 1511.

[372] Hernando Alonso de Herrera, *Disputatio adversus Aristotelem…, Revue Hispanique*, (1920), p.182 y ss.

[373] Hernando Alonso de Herrera, *Disputatio adversus Aristotelem…, op. cit.,* p.182.

[374] Hernando Alonso de Herrera, *Disputatio adversus Aristotelem…, op. cit.,* p. 176.

Herrera revaloriza la silogística aristotélica, frente a los desarrollos de las *consequentiae*, y defiende el criterio filológico histórico de significación, que apela al uso común y literario del lenguaje, frente a la tendencia analítica y especulativa de los nominales en los *parva logicalia*. Reivindica, así mismo, una dialéctica que enseña a disputar con razones, no con autoridades escolares[375].

Herrera es uno de los grandes representantes del humanismo español de la primera mitad del siglo XVI. Pues, si bien no dejó escritos propios de referencia, logró resonancia por su privilegiada relación con uno de los grandes animadores de nuestro primer humanismo, el Cardenal Cisneros, e influyó a través de su docencia en Sevilla y en Alcalá, y de su recepción de Jorge Trebisonda y Lorenzo Valla. Decidido partidario de la unión de los estudios lógicos y retóricos, sólo pudo ver afianzarse este enfoque humanista de los estudios en las cátedras de retórica de las facultades de artes.

La orientación nominalista dominó en la enseñanza de la dialéctica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del siglo XVI, sin que se agostase nunca la orientación humanista de la cátedra de retórica, que se descubre en algunas dialécticas como la de Ciruelo[376]. Y algo semejante se produce también en la Universidad de Salamanca, pese a no tener el aliento renacentista característico de Alcalá.

---

375 "Mas agora (o, valanme los santos de Dios!) en grande perdición de los estudiantes, lo que menos hacen los maestros de logica es enseñar logica, farsetean los ingenios y estragan los entenderes, que, ni en lo natural ni moral, ni en mathematicas o theologia, seamos quales doviamos o podiamos ser, llevando el verdadero camino de las artes y no el astroso; y, por esto, en estos tiempos borrados, no hay hombre que tenga esperanza de encumbrado theologo, ni alcançar de mil partes la una de aquellos encumbrados misterios suavissimos de que gozavan aquellos santos Padres nuestros antepasados. Ya los artistas se han tornado canonistas, que, en lugar de dar razones, arrojan textos, y no afinan hasta lo vivo la verdad con balanza de razones infalibles. El día de hoy tan corrupta y confusamente se enseña todo esto, que mayor trabajo es conoscer lo verdadero que aprenderlo; ca la manera de disputar que ha introducido la escuela de París, no por syllogismos como los antiguos, sino por primeras y postreras muy lexos va de toda limpia e sotil logica, y las orejas doctas la tienen por soez, y no es sino para el Escuela, y no para que el pueblo la entienda, por ella convençeran a ninguno." Hernando Alonso de Herrera, *Disputatio adversus Aristotelem…, op. cit.,* p. 171-172.

376 "Sin embargo, en Alcalá se nota ya desde el principio un airecillo renacentista que descubrimos en Ciruelo en su noción de lógica como ratio disserendi, recordando la famosa división propagada por Agrícola y los renacentistas de la inventio et iudicium. Igualmente Ciruelo despreció, desde 1519, propiedades lógicas de los términos, suprimió gustoso parte de las súmulas y condensó con Faber algunos de los temas preferidos de los nominalistas como las mismas propiedades lógicas de los términos, exponibilia, inslubilia, y obligationes. Otra manifestación humanista podemos apreciar también en la índole de su exposición de los Posteriora… (…) Alcalá fue siempre más renacentista que, por ejemplo, Salamanca y, por ellos, tuvo mayor inclinación al Erasmismo." V. Muñoz Delgado, "La lógica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del siglo XVI", *Salmanticensis*, (1968), p. 215.

Salamanca experimenta una reforma humanista de los estudios de dialéctica y retórica en 1555, siendo el agustino Diego de Zúñiga estudiante de artes en esa ciudad, por obra del mercedario Narciso Gregori. También en Valencia y en Coimbra se experimentaron reformas del mismo signo, mientras en Alcalá se seguía a Cardillo de Villalpando en *Súmulas* y a Soto y Cantero en los comentarios al *Órgano* en *Lógica Magna.* Esta misma reforma se dio en los colegios de las órdenes religiosas, desde luego entre los agustinos, como testimonian las obras de Alonso de la Veracruz o del propio Zúñiga.

El impulso didáctico y metodológico de Narciso Gregorí se basa en convicciones, que encontraremos también en Zúñiga. En efecto, la renovación de los estudios de artes se cifra en la vuelta al verdadero Aristóteles, se critica la mezcla de cuestiones lógicas y cuestiones metafísicas, se reduce y renueva el concepto de *súmula* [377], se recupera la interpretación humanista de la dialéctica como doctrina de la invención y del juicio.

[377] Entre los sumulistas, ya lo he dicho en la nota 2, se dio una evolución fuerte desde el tratado de Pedro Hispano, breve compendio del *Órgano* escrito con fines didácticos, hasta las *súmulas* reformadas de Báñez, Pedro de Oña, Francisco de Toledo, que tiene carácter introductorio a los libros lógicos del Estagirita, pero una vez que se ha renovado bebiendo de las fuentes. En el camino encontramos un espectro de posiciones sumulistas que daban a estos tratados un desarrollo desproporcionado, llegando a invadir los estudios reales de artes. En el esfuerzo por dar a la *súmula* el alcance correspondiente a su carácter propedéutico de los estudios lógicos, en el siglo XVI español, encontramos pasos graduales cuyos jalones serían Soto, pasando por Villalpando, Narciso Gregori o Veracruz, hasta llegar a Báñez, que ofrece a juicio de Muñoz un prototipo de *súmula* reformada. La renovación supuso un cambio en el concepto de *súmula*, que vuelve a centrarse en los *parva logicalia*, mejor ordenados según el tríptico tradicional 'término, proposición, silogismo', y con el carácter de introducción a la Lógica Margna. Aristóteles vuelve a reinar en las escuelas, al mismo tiempo que cambia el sentido de las *súmulas*, que vienen a ser una preparación inicial. A esto lleva el proceso iniciado por Soto, al sacar de las *súmulas* la *Isagoge* y las *Categorías*, ordenando el resto del material según la triple gradación psicológica: simple aprehensión, juicio y raciocinio. Continua en autores como Gregori, que reducen las *súmulas* al *Peri hermeneias* y los *Primeros Analíticos*, según el orden psicológico dado por Soto. Y concluye en autores como Báñez o Pedro de Oña que las reducen a los *parva logicalia* como propedéutica del *Órgano.*

En relación a las *súmulas* de Pedro Hispano, ver Carreras Artau, *Historia de la Filosofía española de los siglos XIII al XVI*, Madrid 1939, c. III, p. 113.

Vicente Muñoz Delgado ha estudiado esta evolución de las *súmulas* en distintos artículos:

1. Referidos a desarrollos excesivos de las sumulistas:

a. En Alcalá: "La lógica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del siglo XVI", *Salmanticensis*, (1968), p. 161 y ss;

b. En Salamanca: *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*, Edición de la Revista de Estudios, Madrid 1964; "La exposición sumulista de la doctrina silogística de fray Domingo de San Juan de Pie del Puerto (1540)", *Estudios*, 60 (1963); "Principia dialectices (1519) de Alonso de Cordoba", *Ciudad de Dios*, (1972); "La lógica en Salamanca durante la primera mitad del siglo XVI", *Salmanticensis*, (1967), 183.

Gregori sostiene también que, en la exposición de las ciencias, debe preferirse el orden de la naturaleza sobre el orden de nuestro conocimiento, si bien la eficacia didáctica está por encima de cualquier otro precepto metodológico[378]. La enseñanza ha de ser gradual y adaptada al alumno, evitando las cuestiones inútiles.

Como otros humanistas renovadores del momento, Gregori intenta imponer el latín clásico frente a los usos escolásticos bárbaros, pero sin sacrificar los tecnicismos con sentido para mantener el rigor dialéctico. En la polémica entre ciceronianos y escolásticos se pronuncia de forma equilibrada, pero a favor de los tecnicismos escolares[379]. Una posición equilibrada que encontraremos también en Zúñiga.

La clave de esta reforma de Gregori está en la recuperación de la *Dialectica Aristotelis,* mediante la vuelta al maestro y a su introductor Porfirio, ayudado por los comentadores Alejandro de Afrodisia, Simplicio, Juan el Gramático, Temistio, Ammonio, Boecio,

c. En Valencia: J. Gallego Salvadores, *El nominalismo en la Universidad de Valencia durante la primera mitad del siglo XVI,* Cuadernos Salmantinos, (1975), p.273 y ss.

d. Los lógicos españoles en París: "La obra lógica de los españoles en París (1500-1525)", *Estudios,* 189 (1970); "Cipriano Benet y la lógica en el primer cuarto del siglo XVI", *Studium,* (1974).

Diseminados por todos los artículos de Muñoz ocupados en el siglo XVI, encontramos referencias a la obra de los lógicos de Monteagudo, que fue de gran importancia para la lógica española de la primera mitad del siglo XVI, pues buena parte de los maestros de Alcalá, de Salamanca, de Valencia, de Barcelona fueron de formación o sufrieron influencia del círculo Parísino de Juan Mair.

e. Sumulistas más moderados e influidos por Pablo de Venecia: "Juan Hidalgo (1516) del primer compendio de lógica de Pablo de Venecia", *Estudios,* (1973), p. 20 y ss; "La lógica de Bernardo Jordán. Estudio de su Explanatio in Petrum Hispanum", *Ciudad de Dios,* (1972), p. 439 y ss.

f. La reforma lógica de Domingo de Soto: "Domingo de Soto y la ordenación de la enseñanza de la lógica", *Ciencia Tomista,* (1960), p. 467 y ss; "Reflexiones acerca de la naturaleza de lógica en la obra de Domingo de Soto", *Estudios*, 64 (1964); "Confirmación de la interpretación anterior en la obra de Domingo de Soto", *Estudios,* 65 (1964).

g. Reforma de Cardillo de Villalpando y Alonso de la Veracruz: "Cardillo de Villalpando y la lógica renacentista en Alcalá", *Estudios*, (1971); "La lógica como scientia sermotionalis en la obra de Pedro Sánchez Ciruelo(1470-1554)", *Estudios*, (1966); "Alonso de la Veracruz ante la reforma humanista de la lógica", *La Ciudad de Dios,* (1974), p. 461 y ss.

g. Plenitud de la reforma de las súmulas en Báñez, Toledo y Pedro de Oña: "Domingo Báñez y las Súmulas en Salamanca a finales del siglo XVI", *Estudios,* 68 (1965); "Las Súmulas de lógica del curso de Filosofía del Fray Pedro de Oña (1560-1626)", *Estudios,* (1961).

[378] V. Muñoz Delgado, "El mercedario fray Arcisio Gregorio impulsor de la reforma de la facultad de artes de Salamanca y rival de fray Domingo de Soto p. (1516-1561)", *Estudios,* 16 (1950) p. 103.

[379] V. Muñoz Delgado, "Fray Narciso Gregori (1516-1561): Médico, Filósofo y Humanista", *Asclepio,* XVI (1964), p. 193 y ss.

Tomás de Aquino, etc.[380]. Su interpretación de Aristóteles, lo mismo que la de Perionio, es la de los humanistas al modo de Jacobo Faber o Josse van Clichtove. Fruto de este esfuerzo reformador de Gregori fue la publicación en Salamanca del *Órgano*, impreso en 1554 por las prensas de Andrea Portonario.

Esta edición salmantina de los escritos lógicos de Aristóteles sigue el orden tradicional en la escuela, utiliza la traducción de Boecio, escolios del propio Gregori, e introducciones a cada libro de Ángel Policiano, que resumen al gusto humanista el sentido de la doctrina expuesta. Incluye una interesante introducción de Lorenzo Valla a los *Tópicos*, en la que se distingue de manera inequívoca entre el silogismo demostrativo, el silogismo probable o dialéctico, y el silogismo sofístico.

El anti-ramismo de Gregori no debe hacernos perder de vista que su aristotelismo es el de la tradición humanista. Para convencerse de esto basta leer la dedicatoria a los estudiantes de Salamanca, entre los que estaba Zúñiga, puesta por Gregori como prólogo a su edición de la obra de Rodolfo Agrícola *De inventione dialectica*, publicada en Burgos en 1555[381]. En este prólogo propone a sus alumnos de Salamanca adoptar alguna autoridad en la dialéctica de la invención y del juicio, para alcanzar *summa dexteritas disserendi*, y considera a Agrícola como modelo a seguir en el tratamiento de la invención.

---

[380] „*Nobis vero ita consultum est ut peripateticorum dogma sequuti (…) ita singula tractare, ut nihil ex nobis, sed omnia ex Aristotelis testimonia decepta proferamus*." Narciso Gregori, en su Praefatio a la *Isagoge* de Porfirio, Salamanca 1554, p. 3-4. Gregori no pierde de vista los *Tópicos* de Aristóteles y el *De inventione Rhetórica* de Cicerón, al interpretar buena parte de la obra de Porfirio.

[381] En Santiago de Compostela se encuentra un ejemplar de esta edición burgalesa del *De inventione dialectica* de Agricola, que contiene su significativa dedicatoria a los estudiantes de artes de Salamanca: "*Frater Arcisius Gregorius Lectori S.D. Aristoteles et iudicandi et inveniendi auctore Cicerone facile principe, lecto studiose, Topicem primas partes ad consequendam summam illam disserendi dexteritatem sibi vindicare primo libro Topicorum admonuit.*

Hanc vero dialectices partem, qui, post Aristóteles, Rodolpho Agrícola doctius, subtilius, ingeniosius et ad iuventutis utilitatem accommodatius edocuerit, inveni neminem, nisi forte aliquis bonarum litterarum exosor, codicem hunc hoc nomine mordeat quod Rodolphus in dicendo foelicissimus sit, qui cum eius farinae sit ut fucum, naenias meraque insomnia sectans, eruditissima quaeque abhorreat, tanquam circulo indignus est praetermittendus.

Ego vero deplorans Salmanticae tantam esse, in his, quae ad argumentorum inventionem pertinet, inertiam, ut locorum dialecticorum vis ulla habeatur ratio, statui, saltem discipulis meis, auctorem hunc interpretari.

Ad quod faciendum cum codices disderarentur, Matiam Gastium, recentem quidem typographum, sed quem novi bonarum litterarum, iam pridem studiosissimum, rogavi ut, quam primum, illos suis typis excuderet, quod fecit, tanto iubentius quanto publicae utilitatis amore flagrat ardentius.

Id vero, si bone consulere digneris, effices ut quotidie magis magisque tibi operam graviter impendamus. Vale."

La dialéctica es *parens omnium artium,* porque enseña la *dexteritas ratiocinandi*. Gregori critica con frecuencia las *súmulas*[382] de Soto, y, siguiendo a Clichtove, acepta sólo un concepto reformado de aquellas como tratado breve e introductorio al *Órgano*. Los *parva logicalia* no le merecen especial atención, se limita a mencionar las divisiones y propiedades de los términos, los insolubles, los exponibles, etc., bien al tratar alguna objeción, o a modo de aclaración, y siempre de paso y superficialmente. En cambio, da gran importancia al estudio lógico de los predicables de Porfirio y de las categorías (entendidos, claro está, como segundas intenciones), por su relevancia para la definición, la división y la demostración, que son los instrumentos del arte de razonar.

Si bien Gregori se diferencia de Zúñiga, en cuanto que introduce de manera extensa en la dialéctica ese tratamiento de los predicables y de los predicamentos, pudo haber influido en él con su aristotelismo, su concepto renovado de *súmula*, y con su orientación humanista de la dialéctica.

Francisco Cristo es uno de los protagonistas de la temprana reforma de la lógica en la Universidad de Coimbra, a la que ya se refiere Cardillo de Villalpando en su *Summa summularum.* Considera también que la lógica es la ciencia sermocional de la invención y del juicio, y en esta línea interpreta a Aristóteles. Pero, en su Dialéctica, este maestro da cabida a la parte analítica, que incluye a los *Primeros* y *Segundos Analíticos*, y a la parte tópica, que contiene los *Tópicos* y los *Elencos Sofísticos,* buscando un equilibrio entre la interpretación humanista y la interpretación escolástica del *Órgano*.

El portugués Luis Lemos, maestro en Salamanca entre 1557 y 1561, año en el que Zúñiga trata de graduarse en Salamanca, interpreta también la lógica de Aristóteles en sentido humanista, pero no reduce la parte analítica y se distancia de la versión retorizante y tópica de la Dialéctica[383] de Ramos y de Talón.

En Salamanca, la tendencia humanista de las dialécticas retorizantes de la invención y del juicio a reducir la parte analítica de la lógica y a interpretar el *Órgano* aristotélico desde la parte tópica encuentra un ejemplo paradigmático en el *Organum dialecticum et Rhetoricum,* de Francisco Sánchez de las Brozas, el Brocense. Esta obrita es en realidad un tratado de retórica según la descripción de sus partes "invención, disposición y elocución", dada por Aristóteles en el libro tercero, capítulo primero de sus libros *Retóricos*. En esta obra se incluyen los aspectos dialécticos con sentido retórico, pero se excluye el

[382] V. Muñoz Delgado, "El mercedario fray Arcisio Gregorio impulsor de la reforma de la facultad de artes de Salamanca y rival de fray Domingo de Soto, p. (1516-1561)", *Estudios*, 16 (1950), p. 103. Ver cita 42.

[383] V. Muñoz Delgado, "Lógica y Filosofía de la Naturaleza en un inédito de Francisco Cristo (Coimbra, 1556)", *Ciudad de Dios*, 186 (1973), p. 275.

núcleo analítico de la lógica. La versión ramista de la dialéctica humanista no concedía importancia al silogismo demostrativo de la ciencia, y desatendía el estudio de las propiedades de los términos, los enunciados exponibles, y las formas correctas de inferencia. Además, sus intentos de construir una doctrina del juicio fracasaron.

Aunque esta corriente humanista carezca de interés desde el punto de vista de la lógica formal, hay que reconocer su importancia, para la conservación de la armonía del Trivium, frente a los excesos analíticos y académicos de los sumulistas escolásticos. Representa un testimonio vivo de la importancia de los aspectos dialéctico y retórico de la lógica, que han sido recuperados por la contemporánea teoría de la argumentación.

Uno de los grandes méritos de Zúñiga estriba precisamente en el cuidado equilibrio con que dispone los aspectos analítico y tópico de la lógica en su *Dialéctica.* Aunque se trate de una posición ecléctica que sigue hablando, sin mucha propiedad, por cierto, en términos de dialéctica de la invención y del juicio, como lo ponen de manifiesto las palabras conclusivas de su *Dialéctica*: "Hemos entregado el arte de entender radicado en el juicio y la invención. El juicio atiende al modo de disponer, la invención atiende al modo de encontrar los argumentos. Explicamos el arte y uso del juicio al tratar de todo género de silogismo, la invención la dividimos en lo que se ordena a enseñar, lo que se ordena a sensibilizar y lo que se ordena a deleitar."[384]

3. La constitución de la Dialéctica

La *Dialéctica* de Zúñiga es un tratado sistemático de lógica aristotélica, que abandona la división facultativa vigente en las universidades de la época entre Lógica Minor o *Súmulas* y Lógica Maior o *Comentarios del Órgano* del Estagirita, incorporando de manera ecléctica desarrollos interpretativos de la lógica aristotélica procedentes de dos tradiciones enfrentadas: la tradición escolástica de las *súmulas*, y la tradición humanista de las dialécticas de la invención y del juicio.

Esta lógica representa una orientación abandonada de la lógica escolástica, surgida por influencia de Trento a finales del siglo XVI, que aúna como en un díptico la tradición sumulista de la doctrina del juicio, de la argumentación y de la ciencia, con la tradición humanista de las dialécticas de la invención y la disposición de argumentos, -una

[384] Zúñiga, *Dialectica, op. cit.,* Libro IV, capítulo 12, folio 124, cara 1 columna b. En adelante, citaremos "Dial., Lib. IV, c. 12, 124, 1b."

resonancia tardía del ramismo salmantino[385]. Por influencia de la tradición humanista simplifica en exceso y sin criterio pertinente aportaciones tan importantes de la lógica escolástica, como el tratamiento de las propiedades y divisiones de los *términos*, de los *enunciados exponibles*, de las *proposiciones compuestas* y los modos correctos de argumentar con las mismas, de las *obligaciones*, etc.; además, vuelve al latín clásico. Por influencia escolástica hace un tratamiento metafísico y ecléctico de la doctrina de la invención, que se aparta de la autoridad de Rodolfo Agrícola y Pedro Ramos. Tampoco responde a la tradición humanista su prolijo tratamiento de la disposición de los argumentos, que parece resultar de su propia lectura de los clásicos grecolatinos, en especial Aristóteles y Cicerón.

Los dos primeros libros de la *Dialéctica*, que exponen la doctrina del juicio, de la argumentación y de la ciencia, tienen como trasfondo último el *Peri hermeneias* y los *Analíticos* de Aristóteles, y se nutren de la tradición sumulista. En esta exposición, en efecto, Zúñiga se vale de autoridades como Boecio, Pedro Hispano, Domingo de Soto, Cardillo de Villalpando, y, tal vez, otros sumulistas reformados que no cita.

Los dos últimos libros de su Dialéctica, que contienen la doctrina de la invención y la disposición de argumentos, incluidos los géneros literarios en prosa, se nutren de manera ecléctica de autoridades de la tradición humanista. Aquí confluyen, en efecto, elementos procedentes de los *Tópicos*, de los *Elencos sofísticos*, y de la *Retórica* de Aristóteles, con elementos procedentes del *De inventione rhetorica* y del *De oratore* de Cicerón, de la *Rhetorica ad Herennium*, de las *Institutiones Oratoriae* de Quintiliano, y del *De inventione dialectica* de Agrícola. Además, hace referencia a posiciones de Trebisonda, Ramos, Afrodisia y Temistio, entre otros. Esta parte de la Dialéctica tiene una amplitud excepcional, y abarca elementos de la retórica, incluso de la poética, dado que, por influencia de Vives y el ramismo, limita la retórica al tratamiento de la elocución.

No esperemos de la Dialéctica de Zúñiga tratamientos finos, pormenorizados, de interés para el desarrollo de la lógica formal, pues su interés es didáctico, no científico. No busca ofrecer desarrollos nuevos, porque su verdadero afán es la exposición perfecta y elegante de doctrinas establecidas, es decir, la exposición ordenada, completa y equilibrada en sus partes de una ciencia acabada. Lo más determinante es su estricto criterio de composición, el respeto a su concepción general de la dialéctica en la exposición de las partes. Por eso mismo, y por la valoración humanista de los modelos, en ocasiones toma al pie de la letra párrafos enteros de las autoridades a las que sigue; pero sería un

[385] V. Muñoz Delgado, "Lógica hispano-portuguesa e ibero americana en el siglo XVII", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (1982), p. 280 y ss. En este artículo, Muñoz caracteriza esas corrientes: la corriente greco-escolástica y la corriente ramista, que morirá con el siglo.

anacronismo considerar plagio, lo que en realidad era un esfuerzo de acercamiento a las fuentes, a tratamientos que se consideraban acabados. Me refiero, por ejemplo, al uso que hace Zúñiga del *De inventione rhetorica* de Cicerón en el libro III de su *Dialéctica*, o de las *Súmulas* de Pedro Hispano al exponer la teoría silogística en el libro II de su *Dialéctica.*

La *Dialéctica* se articula en libros y capítulos, e incluye epígrafes al margen del texto, que guían su lectura. Además del cuidado, con que equilibra su exposición de las dos partes de la *Dialéctica*[386], se percibe el esfuerzo por armonizar el estilo y la terminología del latín clásico, al gusto humanista, con el rigor terminológico requerido en la Escuela. Zúñiga es partidario del latín clásico de Cicerón y Quintiliano[387], sin perder la precisión terminológica que requiere la exposición científica. Utilizará el término clásico, si existe, y sólo aceptará términos escolásticos, bárbaros, cuando refieren una realidad inopinada y sin nombre entre los clásicos. Sólo en la primera parte de la Dialéctica encontramos terminología escolástica y, frecuentemente, con un sustitutivo de cuño clásico, al que Zúñiga se adhiere. La terminología de la latinidad medieval es siempre algo a evitar, a sustituir sin perder precisión mediante terminología latina clásica. La exposición, con todo, es férreamente racional, breve, clara, y aderezada de modelos, en cuya eficacia didáctica se confía tanto como en las reglas del arte.

a) Descripción del contenido del primer libro de la Dialéctica.

Los dos primeros libros de la *Dialéctica* contienen la doctrina del enunciado, de la demostración y de la ciencia. El primer libro, que comienza con algunas consideraciones semióticas, tiene por objeto la doctrina del enunciado y las llamadas inferencias inmediatas con enunciados predicativos y con enunciados modales.

Zúñiga dedica los dos primeros capítulos de su *Dialéctica* a nociones semióticas como "las palabras y las nociones", "los nombres y los verbos". Se esfuerza por distinguir entre la gramática y la lógica, apartándose de la tendencia a hacer un tratamiento lógico de temas gramaticales, propia de los *modistae* y, en general, de las gramáticas especulativas. El significado de las palabras depende del uso de los hablantes, que codifican los gramáticos y los filólogos, y no se deben mezclar cuestiones gramaticales y lógicas. Zúñiga sigue por lo general el criterio de la tradición humanista, y reduce siempre el punto de vista de los sumulistas, a quienes considera sofistas.

[386] Esta *Dialéctica* ocupa desde el folio 61 hasta el folio 124 de su *Philosophiae prima pars*, de los cuales se dedican 15 folios al primer libro, 15 al segundo libro, 16 al tercer libro, y 16 al cuarto libro y último.

[387] Zúñiga sigue a los ciceronianos que Báñez censura y rechaza en sus *súmulas*.

En el capítulo tercero, al estudiar la oración (*coniuncta verba*), tematiza en línea aristotélico-escolástica, y sin especiales desarrollos, la división y la definición. Se centra en los preceptos o condiciones de su validez. En la división, distingue entre la distribución, en la que lo que se divide se predica de cada una de las partes en que se divide, por ejemplo, el género se distribuye mediante las diferencias en especies; y la partición, en la que las partes se separan del todo, que ya no se predica de las partes, por ejemplo, la rueda y el eje son partes de un carro.

La definición es la oración que declara la naturaleza de una cosa. Tras distinguir entre la etimología, que se ocupa de las palabras y atañe al gramático, y la definición, que se ocupa de "*animi sensa*" y atañe al dialéctico, presenta las tres condiciones que debe cumplir una buena definición. Ante todo, el enunciado de la definición debe ser convertible con la realidad definida, "*ut definitio reciprocetur cum re*"[388], por ejemplo, "hombre es animal racional" y "animal racional es hombre". En segundo lugar, la definición debe de ser breve, que no haya redundancias, y apropiada o precisa, que no carezca de ningún elemento esencial. La tercera y última condición es la claridad, "*ut perspicua sit oratio*"[389], de los términos que la componen.

El capítulo cuarto estudia el enunciado e incluye una definición breve de los adverbios modales. Zúñiga se mueve en el marco de la concepción aristotélico-escolástica del enunciado y de la verdad. El enunciado es la oración apofántica, en la que se atribuye un predicado a un sujeto: "*forma igitur enuntiationis ex vero et falso existimatur*"[390], La verdad es la forma lógica del enunciado cuya atribución se corresponde con la realidad, y la falsedad es la del que no se adecua con la realidad.

Los enunciados se caracterizan desde el punto de vista lógico y se distinguen bien por su cualidad, por su cantidad o por su modalidad. Por su cantidad, los enunciados pueden ser universales, particulares o indefinidos, en los que no se especifica la cantidad de los mismos: "*quae sine ulla generalli vel speciali nota convenire vel non convenire declarat*"[391]. Por su cualidad, los enunciados pueden ser afirmativos o negativos. Por su modalidad, pueden ser necesarios, cuando el predicado pertenece por sí y siempre al sujeto, o contingente, cuando la conexión del predicado con el sujeto es parcial y particular. La conexión necesaria del predicado con el sujeto puede ser esencial, causal, o por ser algo propio e inseparable del mismo.

[388] Dial., Lib. I, c. 3, 64, 1b.

[389] Dial., Lib. I, c. 3, 64, 2a.

[390] Dial., Lib. I, c. 4, 64, 2a

[391] Dial., Lib. I, c. 4, 65 (95), 1a.

En el capítulo quinto, al tratar la expresión de los enunciados, expone con el prejuicio humanista, y de manera aún más simplificada, que los sumulistas reformados, como Villalpando, las propiedades de los términos. Baste decir que excluye el estudio de la *suppositio* por considerarla inútil y sofística, posición ésta en consonancia con su realismo: "*No encontrarás nada más inútil, que la palabrería de los sofistas sobre lo que denominan suppositio: inútilmente definen la suppositio y otros términos aberrantes que inventaron*."[392]

Entre las propiedades de los términos que menciona se cuentan la revocatio, restrictio, alienatio, diminutio, appellatio, y ampliatio, siendo esta última a la que dedica algo de atención. La ampliación tiene que ver con el tiempo verbal, y tiene cinco formas diferentes: presente, pasado, futuro, posible, ficticio. Como siempre su exposición es crítica y su criterio radica en la "*consuetudine loquentium*"[393]. Zúñiga tiende a pensar que esas propiedades deben ser objeto del gramático, más que del dialéctico: "*Sin embargo, las ampliaciones son convenciones, y dependen del uso de los hablantes, por lo que su tratamiento no es cosa de la Dialéctica, sino que conviene dejárselo a la Gramática*."[394]

El capítulo sexto presenta su tratamiento de los *enunciados exponibles*, es decir que necesitan explicación por contener términos como "sólo" (*tantum*), "excepto" (*praeter*), "en cuanto" (*in quantum, quatenus*, etc.). Los expone siguiendo a Cardillo de Villalpando. Pero su tratamiento, en el que dice seguir a los sofistas más peritos, por ejemplo, Cardillo de Villalpando, es crítico, muy breve, y ordenado a mostrar su inutilidad y sus incoherencias; pues su convicción humanista le hace dudar de que el análisis lógico de esas partículas sirva para disolver la ambigüedad de los enunciados que las contienen. En su breve exposición, llega a relacionar aquellos términos con los cuantificadores, pero su tratamiento carece de desarrollo e interés.

En los capítulos siete y ocho, se tematizan las inferencias inmediatas basadas en las relaciones de oposición y subalternación de enunciados simples. Las inferencias inmediatas basadas en las relaciones de equipolencia y conversión de enunciados simples se estudian en el capítulo nueve. Zúñiga utiliza técnicas didácticas consagradas en la tradición sumulista desde Pedro Hispano, como los símbolos A: Universal afirmativa, E: Universal negativa, I: Particular afirmativa, O: Particular negativa, o el esquema de las relaciones de oposición y subalternación entre las proposiciones categóricas.

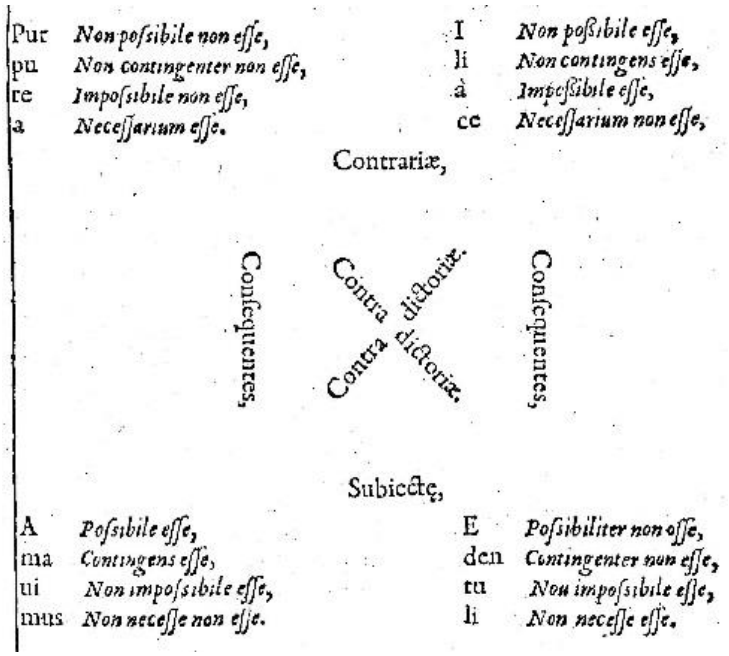
[392] Dial., Lib. I, c. 5, 66, 1b.

[393] Dial., Lib. I, c. 5, 67, 1a

[394] Dial., Lib. I, c. 5, 66, 2b.

Las inferencias inmediatas con enunciados modales, basadas en las relaciones de oposición y subalternación entre los mismos, se presentan en el capítulo décimo, también sirviéndose de técnicas mnemotécnicas y didácticas procedentes de la tradición sumulista[395]. Zúñiga quita importancia a la distinción entre los enunciados modales construidos con adverbios, por ejemplo "la nieve es necesariamente blanca", y los construidos con adjetivos, como "es necesario que la nieve es blanca": "Por lo que no seguiremos a los sofistas que tratan en este asunto por separado sobre los adverbios y sobre los nombres. Seguiremos más bien a Aristóteles que se limitó a exponerlo mediante una de estas formulaciones"[396]. Y se limita a exponer las formulaciones adverbiales "necesario", "posible", "imposible", "contingente", de los mismos.

Para facilitar el aprendizaje de las oposiciones entre enunciados modales, presenta un esquema habitual entre los sumulistas. Las palabras "purpurea", "amavimus", "iliace" y "edentuli", son nemotécnicas, y en ellas: la "A" se refiere al enunciado, en el que se afirman el verbo y el modo; la "E" se refiere al enunciado en el que se niega sólo el verbo; "I" al enunciado en que se niega sólo el modo; y "U" al enunciado en que se niegan el verbo y el modo. El esquema siguiente[397] recoge los géneros de oposiciones, que se dan entre esos enunciados, por ejemplo, los enunciados "purpurea" son contrarios a los enunciados "iliace", contradictorios con los "edentuli", y tienen como subalternos a los "amavimus", y los enunciados "amavimus" y los "edentuli" son subcontrarias:



[395] Dial., Lib. I, c. 10, 73 (5), 1b.

[396] Dial., Lib. I, c. 10, 71, 2b.

[397] Dial., Lib. I, c. 10, 73 (5), 2a.

En el capítulo once, con que concluye el primer libro, se estudian con brevedad los enunciados compuestos: "condicional", "copulativo", y "disyuntivo". Zúñiga, que parece seguir a Villalpando, acierta con la definición semántica del condicional "si…entonces", al que distingue de la consecuencia "luego", y del enunciado causal "porque". Acierta también con la definición semántica del disyuntor "V", y lo distingue de la disyunción exclusiva "W", a la que deja en un segundo plano. Más confuso es su tratamiento de los enunciados copulativos, que no llega a definir semánticamente con claridad.

En estos últimos capítulos del libro primero, dedicadas a las propiedades de los términos y a los enunciados simples, modales y compuestos, tiene presente la *Summa summularum* de Cardillo de Villalpando.

b) Descripción del contenido del segundo libro de la Dialéctica.

El libro segundo de la *Dialéctica*, que se abre con una aproximación general al razonamiento, expone la teoría de la argumentación, y culmina con la doctrina de la ciencia. Zúñiga entiende por argumentación el razonamiento dispuesto para la prueba o demostración, y distingue cinco tipos de argumentación: tres que concluyen de manera apodíctica, que son el silogismo, la reducción al absurdo, y la argumentación compuesta, y dos tipos de argumentación que concluyen de manera meramente probable, que son la inducción y el ejemplo. Considera que el silogismo es la argumentación por excelencia, y trata los otros dos tipos de argumentación necesaria tomando este modelo como punto de referencia.

A diferencia de la intelección, el razonamiento es un modo de conocimiento mediato del alma, en el que no conocemos algo por sí, sino sacándolo de otros conocimientos, que ya tenemos, por ejemplo, como el geómetra conoce que un triángulo es equilátero desde la definición de círculo y desde el principio según el cual dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí. El proceso de la mente, por el que conseguimos un conocimiento desde otros que tenemos, es el razonamiento, y, por eso, la razón es la mente en cuanto que razona: "la mente de los hombres, que por esto [argumenta] se denomina también razón …"[398]

El buen razonamiento tiene que cumplir dos requisitos: ser válido y partir de verdades, "*recte et ex veris colligamus"*[399]. Un razonamiento es válido, cuando no puede darse que las cosas de las que parte sean verdaderas y la conclusión sea falsa.

[398] Dial., Lib. II, c. 1, 76, 1b.

[399] *Ibidem.*

La exposición de la silogística se desarrolla desde el capítulo segundo hasta el capítulo octavo, donde estudia las condiciones del término medio de todo silogismo. Como Aristóteles, Pedro Hispano, y buena parte de los sumulistas reformados españoles del siglo XVI, rechaza la cuarta figura de los silogismos, para no hablar de la pretendida quinta, y expone la silogística tres figuras. De las tres aportaciones hechas, a juicio de Bochenski, por la tradición escolástica a la silogística aristotélica, encontramos dos en esta *Dialéctica* de Zúñiga: la sistematicidad y los instrumentos mnemotécnicos y didácticos.

En el capítulo sexto, presenta los tradicionales versos con los términos que representan los modos válidos de las tres figuras silogísticas. Sus vocales representan las propiedades de los enunciados que componen el silogismo: "A" universal afirmativa, "E" universal negativa, "I" particular afirmativa, "O" particular negativa. En el término, la primera vocal representa la premisa mayor (*propositio*), la segunda vocal la premisa menor (*assumptio*) y la tercera vocal la conclusión (*complexio*), careciendo de significado el resto de las vocales y consonantes, si las hubiere, por ejemplo, en el término "Baralipton", carecen de significado las cuatro últimas letras "pton". Las consonantes con que comienzan los términos, "B, C, D, F", son significativas. Indican que son deducibles desde el modo de la primera figura, cuyo término empieza con la misma consonante, por ejemplo, "Fapesmo" puede ser deducido desde "Ferio" o reducido a éste. Y de la misma manera puede reducirse Felaton a Ferio, o "Disamis" a "Darii", etc.

Barbara Celaren Darij Ferio Baralipton,
Celantes Dabitis Fapeſmo Eriſeſomorum,
Ceſare Cameſtres Feſtino Baroco Darapti
Felaton Diſamis Datiſi Bocardo Feriſon.

A la primera figura pertenecen "Barbara, Celaren, Darii, Ferio", a la segunda figura pertenecen "Cesare, Camestres, Festino Baroco", y de la tercera figura forman parte "Darapti, Felaton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison". "Baralipton", "Celantes" y "Dabitis" se transforman en los tres modos perfectos de la primera figura, "Barbara", "Celaren", y "Darii", mediante conversión de las palabras; y, por su parte, "Fapesmo" y "Frisesomorum se transforman en el modo Ferio de la primera figura. Por lo que, estos cinco son modos derivados que pertenecen también a la primera figura:

> Como *Baralipton* significa el modo del silogismo, que concluye una particular afirmativa de dos universales afirmativas mediante conversión de términos, para que el primero dependa y el extremo se enuncie, como *todo hombre es animal, todo lo que puede reír es hombre, luego algún animal puede reír.* La *p* que sigue a la *i,* indica

> que se demuestra desde el modo *Barbara,* si la particular afirmativa se convierte por reciprocación en universal afirmativa, como, *lo que puede reír es animal.*[400]

Zúñiga presenta todos los silogismos en tres figuras y las figuras con sus modos válidos. Los cuatro modos primarios de la primera figura, los demuestra desde la definición general de enunciado, y el resto desde estos cuatro modos primeros de dos maneras o por conversión de enunciados o por reducción al absurdo.

El capítulo séptimo trata de la reducción al absurdo, como si de un tipo específico de argumentación se tratara, como una especie de silogismo indirecto. Aquí se limita a explicar cómo funciona este tipo de argumentación indirecta, y cómo se aplica para reducir unos modos silogísticos válidos a otros tanto de la misma figura como de distinta figura:

> A los seis modos de la tercera figura se refiere esta voz "*Letare Romanis",* la cual indica que *Darapti* no puede hacerse desde *Celaren, Felaton* desde *Barbara, Disamis* desde *Celaren, Datisi* desde *Ferio, Bocardo* desde *Barbara, Ferison* desde *Darii.*[401]

En el capítulo noveno se incluye un breve tratamiento de la argumentación con enunciados compuestos, entre los que distingue tres: condicional (*connexum*), la conjunción (*coniunctio*) y la disyunción (*disjunctio*)[402]. Su exposición, que es breve y didáctica, se ordena a identificar los modos correctos de cada una de estas maneras de argumentar. En lo que se refiere al condicional, acepta el *modus ponens*, el *modus tollens*, la *contraposición*, y la definición del condicional mediante la disyunción, en cuya demostración utiliza, por cierto, las leyes de Morgan. Como modos correctos de la conjunción introduce el *producto,* y la *simplificación uno* y *simplificación dos*. La *adición* y el *silogismo disyuntivo* son los modos correctos correspondientes a la argumentación disyuntiva, donde no introduce el *sillogismus cornutus*.

En el capítulo décimo, se estudian las argumentaciones probables, la inducción y la ejemplificación. En este lugar, se defiende que la inducción incompleta concluye siempre de manera meramente probable, y se rechazan los intentos de reconstruir la inducción como una *consequentia formalis*: "Por consiguiente, la inducción es una argumentación sólo probable, la cual desde algunas formas concluye algo de todo el género"[403]. El

[400] Dial., Lib. II, c. 6, 79, 2a.

[401] Dial., Lib. II, c. 6, 80, 1b.

[402] Dial., Lib. II, c. 9, 81, 1b-2b.

[403] Dial., Lib. II, c. 10, 82, 1a.

ejemplo es una forma de argumentación probable, aún más imperfecta que la inducción, y en la que de una forma del género se generaliza a todas las demás.

Siguiendo a Aristóteles, defiende, por un lado, que el razonamiento inductivo no se identifica, ni con la intelección, que es conocimiento intelectual inmediato de las cosas, que son evidentes por sí, ni con el razonamiento, que deduce efectos desde las causas, ni con el razonamiento que deduce las causas desde los efectos; y, por el otro, que la ciencia es conocimiento cierto de lo universal y necesario, que surge de la experiencia sensible. Pero no discute a fondo el problema de la inducción. En efecto, al tratar del origen del conocimiento científico en el capítulo trece, reconoce que los principios de las ciencias experimentales surgen por inducción de la experiencia, e intenta explicar cómo puede surgir conocimiento cierto por inducción. Su breve explicación, basada en la doctrina metafísica de los géneros, se limita a señalar que la ciencia se consigue desde las cosas ciertas por sí, que nos presenta la experiencia.

> Por consiguiente, las cosas singulares producen la ciencia. Esto sucede, porque desde las cosas singulares, que suministran los sentidos, confeccionamos la cosa universal, por ejemplo, este fuego caliente, este fuego calienta y, así sucesivamente, luego el fuego calienta. El conocimiento de esta conclusión no es intelección (*intelligentia*), porque no consta por sí, ni tampoco es opinión, porque es manifiesta. Es ciencia, por tanto, porque se consigue desde cosas ciertas por sí.[404]

En el capítulo doce, distingue los enunciados que son ciertos por sí y los que son ciertos por demostración. Los enunciados ciertos por sí que "*constant inter omnes*"[405] son los principios, desde los que se desarrollan las disciplinas según el orden de la ciencia. Y, también, son principios ciertos por sí, los enunciados singulares, que muestran los sentidos, y desde los que se ganan mediante razonamiento enunciados universales ciertos. Sin embargo, Zúñiga se opone a la tesis de Aristóteles en los Analíticos posteriores, según la cual todos los principios de las ciencias "*inductione sensuque cognosci*"[406], y defiende más bien que "*aliqua sensu aliqua verò modó ratione.*"[407]

Entre el capítulo trece y el capítulo diecisiete expone la doctrina aristotélica de la ciencia, unida a su doctrina de la demostración: la demostración es para la ciencia, y la ciencia es el resultado de la demostración. La ciencia es "*cognitio vera, certa et necesaria,*

[404] Dial., Lib. II, c. 13, 86, 1a-b.

[405] Dial., Lib. II, c. 12, 84, 1b.

[406] Dial., Lib. II, c. 12, 84, 2a.

[407] Dial., Lib. II, c. 12, 84, 2b.

ex veris, certis, ac necessariis effecta principiis"[408]. Y mantiene la distinción entre el orden de la naturaleza y de la ciencia, y el orden que seguimos para conseguir el conocimiento: por el orden de la naturaleza son primero las cosas universales, sin embargo, para nuestra manera de conocer, son primero las cosas individuales que nos muestran los sentidos. Ante la cuestión, cuándo la inducción desde las cosas singulares produce ciencia, contesta:

> Si conviene por sí, lo que se atribuye a aquellas [cosas singulares]. ¿Por qué me convenzo de que las conviene por sí? Si después de comprobar muchas cosas de aquel género, no encuentro ninguna, en la que no se encuentre. Y no esperemos otra cosa, por la cual pensamos que conocemos así.[409]

Más adelante, insiste en que la certeza de los conocimientos, que ganamos por inducción, no se basa en que conozcamos la causa, sino en que "*saepius ita esse experti sumus"*[410]. En este lugar, dice que la demostración desde lo más evidente para nosotros, se puede hacer de dos maneras, o por el razonamiento que va del efecto a la causa, o por el que va de la negación del género a la negación de la especie.

Y Zúñiga sostiene que la ciencia que se demuestra por deducción desde principios verdaderos, por silogismo, supera a la ciencia que se consigue por inducción desde la experiencia de casos particulares, pues esta ciencia es sólo probable: "No hay duda, por tanto, de que la deducción (*ratiocinatio*), que se denomina demostración, es muy superior a la inducción: el silogismo es así el artífice de la ciencia."[411]

El conocimiento científico tiene su origen en la experiencia, y en ocasiones se gana mediante la argumentación inductiva, pero la ciencia por excelencia resulta de la argumentación apodíctica, sea la silogística o la compuesta. La ciencia se compone de conocimientos universales y necesarios que o bien son principios o bien han sido demostrados de manera deductiva desde aquellos. El ideal expositivo de las ciencias, defenderá más adelante, es la geometría de Euclides, en la que todos los conocimientos están vinculados de manera deductiva desde los principios, es decir, lo más universal y manifiesto.

Si cada ciencia es o debería de ser un orden deductivo, completo y acabado, de conocimientos universales y necesarios, a su vez las distintas ciencias y artes se ordenan en una suma enciclopédica de carácter metafísico. En la metafísica general, que es la ciencia

[408] Dial., Lib. II, c. 14, 86, 1b.

[409] Dial., Lib. II, c. 14, 86, 2a.

[410] Dial., Lib. II, c. 15, 88, 2b.

[411] Dial., Lib. II, c. 14, 86, 2b.

primera y fundamental, se define el orden enciclopédico en que se asientan todas las ciencias y las artes, pues en esa ciencia se definen tanto los géneros de realidad de que se ocupan aquellas, como el punto de vista desde el que lo hacen, y que representa su objeto formal.

En efecto, en el capítulo diecisiete, que se titula *De scientia*, insiste en que las ciencias no se definen por su objeto material, por la naturaleza de las cosas de que se ocupan, sino por el punto de vista o consideración[412] desde la que se acercan a su objeto, por ejemplo la Metafísica desde el punto de vista de lo que es común a todas las cosas, o la Física desde el punto de vista de que tienen cuerpo y están sometidas a movimiento. Y se conoce el género, al que una ciencia pertenece, por los principios a los que se reduce y desde los que se deducen los objetos en que versa.

En fin, las ciencias se consideran más elevadas, cuando sus objetos se deducen de principios anteriores y más generales, y, así, más alejadas de los sentidos, como la Metafísica y la Teología. Por lo mismo, preceden las ciencias que exponen las causas sobre las que exponen los efectos, y son inferiores las ciencias, que dependen de otras, que por lo mismo las preceden.

c) Descripción del contenido de los dos últimos libros de la Dialéctica.

En los libros tercero y cuarto de la Dialéctica, correspondientes al silogismo tópico o dialéctico, se expone la doctrina de la invención de los argumentos y de su disposición en los debates y en los discursos.

El capítulo primero del libro tercero explica, qué es lo probable y la opinión. A diferencia de las ciencias y las artes, que son conocimientos caracterizados por la certeza, la opinión es el conocimiento incierto de las cosas probables, caracterizado precisamente por su irreductible incertidumbre: "la opinión se sigue de lo probable. Así que la opinión es conocimiento incierto y que puede ser de otro modo. Por lo cual se diferencia de la ciencia, como que parece ser su contraria."[413]

Zúñiga empieza distribuyendo lo probable, como lo hace Cicerón, en "lo que suele darse, o lo que es objeto de opinión, o lo que tiene en sí alguna semejanza con los

[412] Dial., Lib. II, c. 17, 90, 1a. "*Haec vero genera ex quibus scientiae dividuntur no ex natura rerum, sed ex varia animi consideratione sumuntur. Itaque sicut rerum genera nominantur non ex materia, sed ex forma, ita scientiarum genera no ex rebus, sed ex consideratione rerum dicuntur. Consideratio ergo eis pro forma est, res quae in consideratione versatur pro materia*."

[413] Dial., Lib. III, c. 1, 91, 1a.

verdadero o con lo falso"[414]. Y, frente a los que definen lo probable de manera subjetiva, entre los que cita a Aristóteles, como aquello que opinan todos, o la mayoría, o los más sabios, el agustino defiende, que es una incertidumbre objetiva, que depende de la manera de ser del objeto conocido, no de las limitaciones del conocimiento humano.

El agustino define lo probable "*ex ipsa sua natura*", como "aquello que, sea así como se considera, o no lo sea, no da lugar a ningún absurdo. Por lo que lo probable se identifica con lo verosímil"[415]. Lo probable no es en ocasiones, en las que no es verdadero, pero es en otras ocasiones, en las que es verdadero, y por esto es semejante a lo verdadero.

En el capítulo segundo, *De sillogismo probabili*, distingue el silogismo necesario de la ciencia del silogismo probable, porque éste procede mediante argumentos meramente probables, no necesarios. La forma silogística sigue siendo válida, pero la deducción concluye algo probable, porque sus argumentos o premisas son probables. Este silogismo probable o dialéctico, como le llama Aristóteles, tiene mucho alcance en la vida humana, porque los hombres "*pauca sciunt et multa opinantur*", las cuestiones vitales, económicas, jurídico-políticas, y morales, son el reino de la opinión: "Los sabios y doctos rara vez conocen con certeza por demostración, los indoctos nunca."[416]

El dialéctico y el retórico se disputan el estudio del silogismo dialectico, que rige la argumentación de lo probable, que se extiende a todo lo opinable de la vida humana. El dialéctico ha incluido tradicionalmente el silogismo dialéctico como parte de su disciplina, y el retorico defiende, que la Retórica se ocupa de la "inventio, dispositivo y elocutio". Zúñiga va a interpretar la relación entre ambas disciplinas, que Aristóteles fijó con la fórmula, "la Retórica es *antístrofa* de la Dialéctica", estableciendo que la invención y la disposición de los argumentos es objeto de ésta, mientras la elocución o expresión de los razonamientos es competencia de aquella.[417]

En el capítulo tercero, donde explica cómo deben ser expuestos los lugares de los argumentos. El dialéctico no debe ni definir, ni dividir los lugares, que son en realidad competencia de otras ciencias, sino tratarlos desde el punto de vista de su función argumentativa. Por ejemplo, el dialéctico al tratar de los géneros amplísimos de realidad, que son objeto de la Metafísica, no los define, ni divide, sino que "los trata e indica como señalándolos con el dedo, en cuanto que desde ellos se pueden sacar muchos argumentos

[414] Dial., Lib. III, c. 1, 91, 1a.

[415] Dial., Lib. III, c. 1, 91, 1b.

[416] Dial., Lib. III, c. 2, 91, 2b.

[417] Dial., Lib. III, c. 2, 92, 2b.

para exponer cualquier cosa"[418]. Y lo mismo, cuando trata otros lugares, que son objeto de estudio de otras ciencias, por ejemplo, de la Física o de la Ética.

Por lo mismo, se opone a la tesis, que a su juicio procede de Gorgias y atribuye a Quintiliano, Agrícola y Ramos, y según la cual es propiio del dialéctico poder argumentar con competencia sobre cualquier tema planteado, en cuanto que ha de dominar los lugares de los argumentos, pues "ni la Dialéctica, ni la Retórica, aportan preceptos para disputar de cualquier tema propuesto"[419]. Nadie podría disertar con competencia sobre cualquier cosa, si no domina todas las ciencias y artes, y conoce su historia.

Su doctrina de la invención distingue tres tipos distintos de lugares de los argumentos: lugares de donde salen argumentos que convencen a la razón de la verdad o verosimilitud de una opinión; lugares donde se encuentran argumentos para mover la parte afectiva del ánimo a favor o en contra de una opinión; y lugares de donde surgen argumentos capciosos o falaces. El libro tercero de la *Dialéctica* se dedica íntegramente a los lugares comunes y propios de los argumentos verdaderos o verosímiles, quedando los lugares de los argumentos afectivos y de los argumentos falaces para el libro cuarto.

El capítulo cuarto, en el que se distingue entre las cuestiones sobre personas y tiempos determinados, o tesis, y las cuestiones generales, indeterminadas en lo que a personas, lugares y tiempos se refiere, se detiene en los distintos intereses que tienen el filósofo, el orador, el poeta y el sofista. A diferencia del filósofo, que estudia los lugares en orden a buscar lo verdadero o lo verosímil, el orador se interesa por lugares a fin de convencer o persuadir, el poeta a fin de deleitar, y, finalmente, el sofista para engañar.[420]

En el capítulo quinto del libro tercero, discute cómo deben ser expuestos los lugares de los argumentos verdaderos o verosímiles. Zúñiga se aparta de la autoridad de Agrícola, seguida por Ramos, y con ello de la tradición humanista en el tratamiento de la invención, y, apelando a la autoridad de Temistio y Afrodisea, se inclina por un tratamiento metafísico de los lugares comunes con arte, y un tratamiento específico de los lugares propios de los distintos tipos de causas.

En dicho capítulo, en efecto, se recrimina a Agrícola y a Ramos por definir los lugares y convertir la dialéctica en una ciencia primera, que trata de todas las cosas. Y se considera útil y se adopta la distinción de Teofrasto entre precepto (*Praeceptum*) y lugar (*Locum)*. El precepto es "la indicación del lugar del que puede tomarse el argumento", por

[418] Dial., Lib. III, c. 3, 93, 1b.

[419] Dial., Lib. III, c. 3, 93, 2b.

[420] Dial., Lib. III, c. 4, 96, 1a.

ejemplo, el argumento puede tomarse de los contrarios; por su parte, el lugar es "el principio del argumento"[421], como si dice lo que es idéntico en algo con un contrario, no puede identificarse en lo mismo con el otro.

Consciente de la disparidad existente en las clasificaciones de los lugares -Aristóteles en los *Tópicos* distingue 359, y en la Retórica 28, Cicerón distingue 17, Temistio 22, Agrícola 24, Ramos 10, etc.- considera que esta disparidad se debe a una diferente distribución de los géneros comunes de realidades[422]. Por eso, defiende el agustino, que los lugares deben ser deducidos desde la metafísica, pues de esta manera se distribuirán de manera adecuada y completa. La Dialéctica debe tratar los géneros comunes en cuanto lugares de argumentos, es decir, "en cuanto su uso y ejercicio para conocer y argumentar."[423]

En el capítulo sexto, expone los lugares sin arte, que no forman parte de formas de razonamiento, pero que son fundamentales en la argumentación dentro de los procesos judiciales. Define y se detiene en cómo se refutan en los siguientes: testigos (*testes*), interrogatorios (*quaestiones*), juramentos (*iusiurandum*), registros (*tabulae*) -entre los que se cuentan pactos, convenios, alianzas, estipulaciones escritas-, rumores (*rumores)*, jurisprudencia (*praejudicia*), y los oráculos sagrados o profanos (*oracula*).[424]

El dialéctico da por supuestas la definición, división y demostración de los lugares, que son competencia del metafísico. La Dialéctica se limita a nombrar los lugares, que ha definido ya la Metafísica, y a mostrar cómo salen de ellos los argumentos correspondientes. Así, al exponer en el capítulo séptimo los lugares comunes con arte, sigue el orden con que aparecen y son definidos en su *Metafísica*: trascendentales del ser, mental-real, singular-universal, categorías del ser, etc.[425]. Las autoridades con las que discute en este capítulo son Teofrasto, Cicerón, Quintiliano, Temistio, Trapezuntio, Agrícola, y Ramos.

Además de esos lugares comunes, a juicio de Zúñiga, conviene conocer también algunos lugares particulares, que son propios de algunas causas. La disposición de estos lugares propios de los argumentos verdaderos o verosímiles, en los tres tipos de causas, demostrativo, deliberativo y judicial, se desarrolla entre el capítulo octavo y el capítulo once de este libro tercero. En el capítulo octavo, expone el género demostrativo, que se

[421] Dial., Lib. III, c. 5, 96, 1b.

[422] Dial., Lib. III, c. 5, 96, 2a.

[423] Dial., Lib. III, c. 5, 96, 2a.

[424] Dial., Lib. III, c. 6, 97, 1a-2a.

[425] Dial., Lib. III, c. 7, 97, 2b /101,1a.

plantea, si una realidad presente merece vituperio o alabanza. El género deliberativo, que busca aconsejar sobre la conveniencia de las cosas futuras, se explica en el capítulo noveno. Y el género judicial, que discurre sobre lo justo o injusto de las acciones pasadas y sus resultados, se presenta en los capítulos diez y once. Dentro del género judicial, estudia las causas, producidas por los mismos escritos, y que pueden surgir por la ambigüedad, por leyes contrarias, por el razonamiento o por la definición.[426]

En este estudio de los lugares particulares en los distintos géneros de discursos, sigue principalmente el *De inventione rhetorica* y el *De oratore* de Cicerón, así como la *Rhetorica ad Herennium.*

Zúñiga comienza el libro cuarto de su Dialéctica, donde va a estudiar los lugares dialécticos de los argumentos afectivos, con las siguientes palabras:

> La razón es movida por los argumentos, la voluntad por los afectos, por consiguiente, quien no sólo persuade diciendo argumentos, sino que también mueve los afectos, conmoverá todo el ánimo del hombre y lo pondrá del lado de la opinión en favor de la que argumenta. Este género de afectos se divide en dos clases: unos que los griegos llaman *Ethikon* y otros que denominan *Pathetikón.*[427]

En efecto, los lugares que disponen emocionalmente en favor o en contra de una opinión, a juicio de Zúñiga, se dividen en éticos o acostumbrados, y patéticos o pasionales, que conmocionan el ánimo violentamente. En el capítulo primero del libro cuarto, estudia los lugares de los afectos éticos, que se refieren "a la naturaleza, costumbres y a las formas cotidianas de vida, por los cuales se describen las costumbres y creencias humanas, y se demuestra lo que conviene a cada persona"[428].

A continuación, estudia el género patético, es decir, los lugares que encienden las pasiones que conmueven de manera vehemente el ánimo, y hacen que el oyente se enfurezca o se tranquilice, envidie o se congratule, condone o admire, odie o ame, desee o rechace, espere o tema, se alegre o entristezca, etc. Este género patético de lugares se divide en dos, uno que reconcilia y une mediante benevolencia y conmiseración, y el otro que aleja y enfrenta mediante la ira, la indignación, el odio, la envidia, la desconfianza, el temor[429]. El género patético, que reconcilia, se expone en el capítulo segundo, donde estudia especialmente los lugares para captar benevolencia o misericordia. En el capítulo

[426] Dial., Lib. III, c. 11, 107, 1a-2b.

[427] Dial., Lib. IV, c. 1, 108, 2a. Este libro IV está lleno de errores en la paginación, incluso en el número de los capítulos. No hay capítulo 3, se pasa del segundo al cuarto.

[428] *Ibidem.*

[429] Dial., Lib. IV, c. 2, 109, 2a.

cuarto, explica el género patético, que enfrenta u separa, de todos aquellos lugares que producen la indignación en el ánimo, es decir, los que suscitan en el ánimo ira, odio, envidia, ofensa grave: "La indignación por su naturaleza hace que rechacemos vehementemente, que las cosas buenas aprovechen a los malos y cosas malas perjudiquen a los buenos."[430]

En el capítulo quinto[431], se exponen los lugares de los argumentos capciosos o falaces, a los que divide, siguiendo a Aristóteles, en lugares capciosos de las palabras y de las cosas. Estos lugares permiten evitar las refutaciones falaces de los sofistas.

La disposición de los argumentos en el debate o confrontación dialéctica (*altercatione*) se expone de manera muy breve, y usando como modelo la causa *Pro Milone* de Cicerón, en el capítulo sexto de este último libro; aunque Zúñiga es consciente de la importancia que tiene la práctica de la *disputatio* en las escuelas[432], donde se habían desarrollado para esta práctica los tratados *De obligationibus*, partiendo el libro octavo de los Tópicos de Aristóteles.

El tratamiento de la disposición de argumentos en el discurso (*oratione perpetua*) se desarrolla en el capítulo séptimo: el discurso discurre sobre un tema propuesto sin que medie ninguna interpelación, a la que responda. Con Cicerón, cuya autoridad sigue en este punto, distingue cuatro partes en el discurso: el exordio, estudiado en el mismo capítulo séptimo; la narración, a la que se dedica el capítulo octavo; la confirmación, tratada en el capítulo nueve; y, finalmente, la peroración, que es el objeto del capítulo décimo.

El capítulo once de este último libro se dedica al estudio del método adecuado para exponer las ciencias, *De via declarandi scientias*[433]. El discurso discurre narrando o argumentando. El discurso propio de la Historia es la narración de las *res gestae*, en cambio el discurso de la Filosofía es la argumentación El método axiomático de la geometría de Euclides, representa el discurso argumentativo ideal, y, por lo mismo, es a su juicio el modelo expositivo de las ciencias y las artes. A su explicación dedica Zúñiga un par de párrafos, insistiendo en que el carácter argumentativo de las ciencias convierte ese

[430] Dial., Lib. IV, c. 4, 110, 1b. No hay capítulo 3, se pasa del segundo al cuarto.

[431] Hay dos capítulos 5, el primero se titula *De locis captiosis*, y trata de los lugares capciosos de las palabras. Y el segundo capítulo 5, que se titula *De captionibus positis in rebus*, en el que expone los lugares capciosos de las cosas.

[432] Dial., Lib. IV, c. 6, 115, 1a.

[433] Dial., Lib. IV, c. 11, 121, 1a.

perfecto ordenamiento deductivo en el más apropiado para la exposición científica. El agustino pone ejemplos tomados de las obras de Aristóteles:

> Toda la doctrina sobre este asunto puede sintetizarse en un breve precepto: que el discurso progrese de lo más a lo menos claro, universal y simple. Desde las cosas más claras progresa el discurso en todos los libros de Euclides. Y para cumplir este precepto, el discurso debe avanzar de lo que está probado y demostrado a lo que debe de ser probado y demostrado. Como se evidencia en todas las partes de los libros de Euclides, las cuales están compuestas y adaptadas de tal manera, que desde los principios se deducen las conclusiones, y de estas conclusiones se deducen otras conclusiones, y así sucesivamente, hasta la última conclusión. Cuando diserté sobre la demostración, expliqué de qué manera la ciencia y el conocimiento de las cosas se deduce de las cosas más claras. Pero aquel precepto se refiere a los razonamientos particulares, el precepto de que hablamos aquí se refiere a la disposición congruente de muchos razonamientos.[434]

Zúñiga no distingue entre el avance deductivo de un silogismo, que va de manera tautológica de lo más universal o lo menos universal, y el avance deductivo del análisis matemático, que construye lo más complejo desde lo más simple.

Los dos últimos capítulos de la *Dialéctica* extienden ésta hasta los géneros literarios en prosa. En el capítulo doce, donde trata de la intención poética al exponer las cosas, es decir, deleitar, retoma, en el marco de la concepción platónica de la imagen, el paralelismo y la vinculación de la poesía a la pintura: "*poema picturam esse loquentem: pictura verò poema esse tacentem*"[435]. Zúñiga insiste, en efecto, en el carácter representativo de la poesía, que tiene por objeto fabular la acción humana. En este contexto, defiende el principio aristotélico de la unidad de acción.

En el capítulo trece y conclusivo de la *Dialéctica*, que trata de la tragedia y de la comedia, se opone a la tragicomedia, que mezcla esos dos géneros, y es un producto de poetas sin formación, de ingenios legos, a los que hace triunfar el perverso gusto del público ignorante:

> Absurdísimo es mezclar la tragedia con la cometida. Lo que acontece cuando se introducen como protagonistas a personas vulgares y heroicas. Pero el consenso imperito del público, que se deleita con esa perturbación, hace triunfar la ignorancia de los poetas. En el presente no circula ninguna fábula, que no mezcle de esta manera lo trágico y lo cómico.[436]

[434] Dial., Lib. IV, c. 11, 121, 1b.

[435] Dial., Lib. IV, c. 12, 122, 1a.

[436] Dial., Lib. IV, c. 13, 123, 1b.

4. La relación entre *Metafísica* y *Dialéctica*

Zúñiga determina la *Metafísica* o filosofía primera de su enciclopedia como una Metafísica general, que se ocupa "de "lo que es" en total y de manera universal", es decir "de "lo que es" en cuanto que es", siguiendo la conocida definición de la disciplina por parte de Aristóteles en el libro cuarto de su *Metafísica*[437]. Esta ciencia filosófica estudia las determinaciones y divisiones más universales de "lo que es", incluyendo "lo que es" por mediación de la mente y "lo que es" por accidente, así como los diez géneros de realidad o determinaciones universales de "lo que es". Porque se acerca a "lo que es" desde un punto de vista universal, sus consideraciones son generales, se extienden a todo género de realidad.

Por esto, la Metafísica no tiene por objeto a ningún ente concreto, ni ninguna determinación concreta del ente. Ni siquiera el Ente divino puede ser objeto de esta ciencia, porque es un Ente determinado y distinto de cualquier otro ente, aunque sea el Ser y la Causa de todo lo que es. Por la misma razón, tampoco lo pueden ser las inteligencias, aunque trasciendan la materia y el movimiento. Zúñiga entiende que Dios y las inteligencias son objeto de una ciencia específica, la Teología racional, para la que él adelanta el nombre de Teodicea, que utilizará posteriormente Leibniz. Esta precisa separación de la Metafísica general y de la Teología racional, constituye una postura singular que tendrá éxito en la primera modernidad.

Se opone Zúñiga a los que piensan que la *ratio docendi* impone la posterioridad de la Metafísica, debido a la dificultad de su objeto. Nada hay más claro a su juicio, que las determinaciones más universales que son comunes a todo lo que es. Ante un objeto nadie duda que es, que es cosa, que es algo, etc. Y, aunque el conocimiento de la naturaleza y razón de esas determinaciones universales presenta sin duda dificultades, la mediación del auténtico maestro puede aligerarlas y llevar la inteligencia del alumno a su comprensión.

Y tampoco se puede argumentar contra la anterioridad de la Metafísica por el orden de la enseñanza, como hacen quienes se basan en la autoridad de Avicena, afirmando que el estudio de Dios y de las inteligencias es el más difícil y supone el conocimiento del resto de las disciplinas. Pues Dios y las inteligencias no son objeto de la Metafísica, sino de la Teodicea.

[437] "Alguna ciencia es la teoría de lo que es en cuanto que es, y lo que le pertenece por si mismo." (Aristóteles, *Met.,* G, I, 1003 a 21-22).

La tesis de Zúñiga, la Metafísica es la primera ciencia filosófica por el orden de la enseñanza, chocaba con la interpretación tradicional del famoso pasaje del libro segundo de la *Metafísica* de Aristóteles –"es imposible pretender conseguir a la vez la ciencia y el método de la ciencia"-, que era opinión mayoritaria en la época, defendida por autores principales como el dominico Domingo de Soto o el jesuita Francisco Suárez, y según la cual esa anterioridad le correspondía más bien a la Dialéctica en cuanto que trasmite el *modus sciendi*.

Zúñiga se enfrenta a la tradición peripatético-escolástica, que defendía la prioridad de la Dialéctica en cuanto método de las restantes ciencias, y asegura que "La recta razón exige que descubramos y elaboremos el método, antes de que lo despleguemos"[438]. La Dialéctica presupone a la Metafísica por el orden de la doctrina y de la enseñanza. Además, esta ciencia determina el objeto de aquélla y define la esencia de las entidades de que hace uso en su elaboración del método del razonamiento y de la ciencia. Por lo que la Dialéctica depende y está subordinada a la Metafísica.

A juicio de Zúñiga, el ser es lo más íntimo de la naturaleza de cualquier realidad. La primera división general del ente distingue entre lo que es en la realidad y lo que es por obra de la mente. En su breve aproximación a esta distinción, se interesa especialmente por lo mental, que es cauce discursivo y lingüístico de la realidad, como las partes de la oración, la enunciación, el silogismo complejo, el silogismo, etc., es decir, lo mental en cuanto que interesa a la Dialéctica y a la Retórica, pues la determinación del objeto de estas ciencias y artes es una finalidad prioritaria del agustino en este apartado.

La realidad se representa en el alma a través de determinadas formas construidas por la mente que son puramente mentales consideradas en sí mismas. La misma mente construye el cuerpo mental con que discurre en ella la realidad en cuanto conocida. La Dialéctica y la Retórica son las artes y ciencias que determinan las formas mentales adecuadas para dar cauce a la realidad conocida. Su objeto no es, por tanto, la realidad, sino las formas perfectas del pensamiento en el caso de la Dialéctica y las formas elegantes de su expresión lingüística en el caso de la Retórica. Todas las ciencias particulares, en cuanto que utilizan esas formas mentales, dependen de la Dialéctica y de la Retórica y, sin ellas, no podrían cumplir su función cognoscitiva.

La Dialéctica y la Retórica, como ciencias y artes del ente de razón, ocupan respectivamente los lugares segundo y tercero en la Enciclopedia del saber. La Dialéctica, referida a la *ratio*, define el método racional correcto para el perfecto desarrollo de la verdad. La Retórica, referida al *sermo*, enseña las formas elegantes del discurso, que han de dar

[438] Diego de Zúñiga, *Metafísica*, l. I, c. 2, Edición EUNSA, Pamplona 2008, p. 81.

cauce lingüístico a su exposición. La Dialéctica, además de ofrecer el método de la opinión y de la ciencia, establece el orden de la doctrina de ésta, que desciende de lo más universal a lo menos universal.

Si alguien invierte este orden racional de la exposición del saber, se ve obligado a introducir y mezclar cuestiones metafísicas en la Dialéctica, cosa que de facto suelen hacer los dialécticos al estudiar los universales en las *Quaestiones proemiales* y al exponer las categorías, los tópicos y otros elementos del *Órgano* de Aristóteles en la *Logica magna*. En la Metafísica de Zúñiga, encontramos la exposición de esas cuestiones y la definición esencial de elementos, que son operativas desde el punto de vista lógico en la Dialéctica, pero que en esta disciplina se limita a señalar, suponiendo su tratamiento metafísico.

En efecto, el capítulo quinto del libro primero de la *Metafísica*, que defiende la existencia de la verdad y las capacidades cognoscitivas humanas, incluye un breve tratamiento de carácter metalingüístico de los *insolubilia*. En el libro segundo, en su exposición del ente de razón, estudia con brevedad las *cuestiones proemiales*, centradas en la existencia y naturaleza de la Dialéctica. El libro tercero de la Metafísica contiene el estudio tanto de las formas de oposición, supuestas en el estudio de la inferencia inmediata entre enunciados opuestos, como la definición de los lugares accidentales de los argumentos, que se utilizan en la parte inventiva o tópica de la Dialéctica. Además, sitúa en aquella ciencia, que se ocupa de los primeros principios y causas de la realidad, el tratamiento de los desarrollos procedentes de la *Isagoge* de Porfirio y de las *Categorías* de Aristóteles.

El libro cuarto de la *Metafísica* de Zúñiga, en efecto, se dedica al descubrimiento y definición de los géneros de realidad, que no se identifican con los géneros amplísimos de realidad, ni con las divisiones generales del ser. El agustino discute si esos géneros de realidad son objeto de la Metafísica, de la Dialéctica o de ambas, como de hecho parece ser el caso en el maestro Aristóteles[439]. En línea con la interpretación humanista del *Órganon*, que tendía a excluir de la Dialéctica el libro de las *Categorías*, por considerarlo un libro de metafísica, el agustino defiende que la deducción y definición de los géneros de realidad es objeto de la Metafísica, quedando reducida la competencia de la Dialéctica a la interpretación de su uso como categorías, es decir como lugares "para definir, dividir, demostrar, y encontrar'[440].

[439] Como es bien sabido, el Estagirita dedica el primer libro de su *Órganon*, el libro de las *Categorías*, a esos géneros, que también son objeto de estudio en su *Metafísica*.

[440] Diego de Zúñiga, *Metafísica*, L. IV, c. 1, Ed. Eunsa, Pamplona 2008, p. 190.

Me parece que esta singular interpretación del agustino, vinculada a su interpretación enciclopédica, está relacionada, por un lado, con el rechazo del nominalismo y con el realismo fuerte, afín al escotismo, que defiende en la cuestión de los universales-"el universal es real sin la mediación de la mente"[441]-, y, por otro, con su afinidad con el tardo humanismo aristotélico salmantino del tercer cuarto del siglo XVI.

5. Relación entre Dialéctica y Retórica

Una vez que la Metafísica general ha estudiado de manera científica el *ente en cuanto ente*, la Filosofía pasa al estudio científico del *logos*, que compete a dos ciencias y artes filosóficas: la Dialéctica y la Retórica.

Zúñiga considera que la Dialéctica es ciencia y arte a la vez. Es arte, en cuanto que configura de manera perfecta la práctica racional humana. Pero también es ciencia, en cuanto que perfecciona la actividad científica y en cuanto que trata su objeto de manera científica, e. d. definiendo, dividiendo y demostrando. Una ciencia, claro está, que se ocupa de entes racionales, como enunciados o razonamientos, pero no de entes reales. Esta posición no era muy frecuente en el peripatetismo-escolástico, que tendía a considerar a la Dialéctica como un mero instrumento metódico y propedéutico de las ciencias.

Zúñiga es partidario de la unión de los estudios filosófico-científicos y retóricos. Por eso, completa la parte analítica de la lógica con un extenso tratamiento de la doctrina de la *inventio* y la *dispositio*, y considera arte y ciencia filosófica, no sólo a la Dialéctica, sino también a la Retórica. El objeto de la Dialéctica es el *logos*, al que trata desde el punto de vista de la *ratio*, no del *sermo*, que es el punto de vista específico de la Retórica. Esta distinción estoica del *Logos* en *ratio* y *sermo*, trasmitida por Boecio, presente en Vives y que Domingo de Soto y el Brocense difundieron singularmente en Salamanca, le sirve a Zúñiga para distanciarse de la tendencia a unificar la Dialéctica y la Retórica.

Dialéctica y Retórica son dos ciencias y artes distintas: mientras aquélla es el *ars ratiocinandi* o *ars intelligendi* que enseña el uso racional perfecto del intelecto, ésta es el *ars dicendi* o *ars loquendi*, que enseña el uso elegante del lenguaje. Sin embargo, la Dialéctica y la Retórica no son dos especies distintas de un mismo género, como pensaba Quintiliano, pues la *ratio* y el *sermo* rebasan según Zúñiga la limitación del género y son tan universales como el ente.

Frente a la tendencia humanista a poner en función, cuando no a absorber, la Dialéctica en la Retórica, Zúñiga hace depender ésta de aquella. La Retórica se subordina a la

[441] Diego de Zúñiga, *Metafísica*, l. I, c. 2, Edición EUNSA, Pamplona 2008, p. 112.

Dialéctica, es decir, es antístrofa de ésta, como el *sermo* se subordina y depende de la *ratio,* que se vierte en él. Así que aquélla se desarrolla suponiendo la exposición de los elementos de la razón que son objeto de ésta.

Zúñiga se distancia así no sólo de la tendencia retorizante del humanismo, el caso de Cicerón entre los clásicos, de Trebisonda en el Quattrocento, o del Brocense en Salamanca, sino también de la tendencia a tratar los temas referentes a la *inventio* y a la *dispositio* tanto en la Dialéctica como en la Retórica, como es el caso de Aristóteles y buena parte de los retóricos españoles del siglo XVI o del siglo XVIII. Sin embargo, evita con cuidado no caer en el extremo contrario de los que, como Simón Abril, reducen la Dialéctica a los *Analíticos*, excluyendo de la misma los *Tópicos* por su irrelevancia para el conocimiento científico.

La Dialéctica es el arte que enseña a razonar, mientras que la Retórica enseña a expresar lingüísticamente lo razonado o concebido. La Retórica sigue, pues, y depende de la Dialéctica, como el razonamiento expresado depende del razonamiento simpliciter[442]. Zúñiga convierte de hecho la Retórica en una teoría de la *elocutio,* dejando el tratamiento de la *inventio* y de la *dispositio,* que se extiende a los géneros en prosa, para el libro tercero y cuarto de su Dialéctica; con lo cual introduce en ella elementos que no se encuentran en los *Tópicos* de Aristóteles.

La influencia de la tradición humanista, además de estar detrás de la simplificación a que somete el tratamiento de los *Parva logicalia*, hace que esta Dialéctica conceda una amplitud inusitada al tratamiento de la argumentación tópica.

[442] Según Rico Vedú, en *La Retórica española de los siglos XVI y XVII*, *op. cit.*, p. 243, Zúñiga "(…) llega a confundir la Retórica con la Dialéctica, ya que la primera es como un espejo en que se refleja ésta, por lo cual debe estar subordinada a ella (…)".

VI. RETÓRICA

1. La retórica filosófica

En las instituciones oficiales de enseñanza en la península ibérica durante la segunda mitad del siglo XVI, los saberes del ciclo educativo se desarrollaban en tres fases sucesivas tendentes a formar los tres profesionales, requeridos por la república: teólogos, juristas y médicos. Los estudios de Gramática y Retórica establecían la base preuniversitaria, que daba el acceso a la facultad de Artes, donde se impartían Súmulas y Lógica magna, Física, Metafísica general, y Filosofía moral, que eran conocimiento previos y supuestos en las Facultades superiores, es decir, Teología y Cánones, Derecho, y Medicina, que culminaban este proceso de formación intelectual progresivo y selectivo.

Las corrientes intelectuales dominantes y enfrentadas en el Renacimiento, nominalismo y humanismo, que no arraigaron en la península ibérica como críticas radicales de la cultura medieval, sin embargo, desde París incidieron en la primera mitad del siglo XVI, tanto en los cuadros tradicionales, como en la metodología de los estudios, con su peculiar enfoque del conocimiento. Aquéllos, que concebían el pensamiento como "*ratio*", o desarrollaron la parte analítica de la lógica sin atender a la dialéctica, y descuidaron tanto la gramática como la retórica; por el contrario, los que concebían el pensamiento como "*sermo*", apreciaron sobremanera la gramática, y redujeron la lógica a una dialéctica de la invención y la disposición, un apartado de la retórica.

Cuando Diego de Zúñiga, de cuya *Retórica* nos ocupamos en este capítulo, se formó entre Salamanca y Alcalá, en la década de los cincuenta, el nominalismo había sido barrido de las facultades de Artes y Teología, importantes figuras de la universidad española muestran especial aprecio por las formas intelectuales del humanismo, y se está gestando la generación de biblistas activos hasta 1572. En particular, los agustinos asimilaron con especial prontitud y profundidad la orientación humanista de los estudios, cuidaron la gramática y la retórica, y cultivaron el método filológico-histórico para los estudios exegéticos, centro especial de su atención teológica.

Entre los cursos 1552 y 1555, Zúñiga estudió artes en el Colegio de San Agustín de Salamanca, cuando las obras de Aristóteles eran fuente indiscutible de doctrina, según la interpretación humanista de la súmula como breve tratado introductorio al *Órgano,* y de la dialéctica como arte de la invención y la disposición. Narciso Gregori impuso en Salamanca esta orientación, así como las autoridades, que la ordenaban: Cicerón, Quintiliano, Trapezuntio y Agrícola.

Sus estudios de Teología en la Universidad de Cisneros, entre 1556 y 1559, explican también que su proyecto intelectual integre en unidad personal y ecléctica las distintas corrientes que brillaron espléndidas en grandes maestros alcalaínos, desde la reforma del visitador Zúñiga (1555) hasta la muerte del cisterciense Cipriano de la Huerga (1560): aristotelismo humanista, tomismo y biblismo. El agustino adoptó la verdad como fin único de una actividad intelectual, ordenada a la exégesis bíblica, consideró inseparable del ideal del filósofo cristiano el elemento retórico, y aceptó el método filológico histórico -las lenguas sabias, el conocimiento de las ciencias y artes filosóficas, y la historia humana y natural- como insustituible en exégesis, sin renunciar claro está a la Teología y al magisterio romano.

La influencia de Cicerón, considerado en la época como árbitro de la elegancia retórica, está así mismo en la raíz de la corriente académica española, que tendía a la unión de los estudios filosóficos y retóricos. Zúñiga, que ha admirado en el gran Cipriano al filósofo cristiano elegante, tiene muy presentes las *Quaestiones Academicarum…* y el *De Oratore*: si Aristóteles es la fuente de doctrina, sin menospreciar su prosa, Cicerón enseña la forma retórica del latín, adecuado al lenguaje en que se exponen las ciencias y artes.

De la mano de las *Quaestiones…*, Zúñiga revisa la crítica escéptica de los académicos a las posibilidades humanas de conocer la verdad, reconoce ciertos márgenes de error, tanto en los sentidos, como en la mente y razón, y acepta que los asuntos humanos están presididos por la opinión. No es escéptico, pero reconoce el alcance, que tienen lo probable y la opinión en las aspiraciones humanas de conocimiento, y se interesa por el silogismo tópico o dialéctico, por las técnicas retóricas, para disponer los argumentos, por la elocución apropiada en los distintos discursos. Tiene presente la recomendación de Cicerón en *De Oratore*, según la cual el filósofo debe utilizar una elocución elegante al exponer los conocimientos científicos y artísticos, a fin de no estar en inferioridad de condiciones respecto del orador.

Pero la Filosofía no sólo se relaciona con la Retórica, en cuanto ciencia y arte de la elocución, de manera que, apoyándose en sus preceptos, exponga en un latín elegante sus conocimientos científicos y artísticos, sino porque la Retórica misma es una ciencia y arte filosófica. La Retórica es la parte de la Filosofía, que se ocupa de "*verbis et orationibus",* y, por eso mismo, la parte que ordena y perfecciona la "*vis loquendi"* del ser humano.

Por su carácter filosófico, se separa explícitamente de la Gran Retórica clásica, retomada por los humanistas[443], la cual tendía a la consecución del ciudadano culto como

[443] Si la distinción entre el retórico y el orador ya está presente en Agrícola, y más aún en Vives, las retóricas ramistas la formulan con singular transparencia. El *Organum dialecticum et rhetoricum*, del Brocense, inspirado en dicha corriente, recoge con nitidez la diferencia de funciones que separan al retórico y al orador:

culminación de los saberes: "*Vir bonus dicendi peritus*". El "*ars bene dicendi*" del retórico, que estudia los elementos de la elocución, y determina el uso adecuado de los mismos en las distintas modalidades de discurso, se distancia de la facultad civil del orador que, sin pretensiones teóricas, culmina la educación política del ciudadano, preparándole para su vida pública en la ciudad, es decir, "de aquella que parte del a facultad civil, que completa al hombre grave y buen ciudadano."[444]

2. Identidad de la Retórica, delimitación de su campo

La retórica de la segunda mitad del siglo XVI en España, libre de la Gran Retórica de orientación humanista, progresaba definiendo su campo frente a otras disciplinas limítrofes, como la gramática y la dialéctica, que componían tradicionalmente con ella el *trivium*, y como la música. La *Retórica,* inscrita en un proyecto enciclopédico sensible a las cuestiones de orden y método, aborda de manera decidida esta problemática nuclear para una disciplina que pugnaba por su identidad.

Algún autor ha creído, que la *Retórica* compone con la *Dialéctica* el único órgano del pensamiento, según el enfoque característico de los tratadistas españoles, influidos por Ramus y Talón. Sin embargo, la distinción estoica del logos griego, implicada en su destilación del *lekton* (significado incorpóreo específicamente lógico), de profunda resonancia –vía Boecio– en la escolástica latina y desatendida por la tradición humanista, está presente en Zúñiga, quien separa la "*ratio*" del "*sermo*" por influencia de Domingo de Soto. Una cosa es la "*ratiocinatio*", o movimiento del pensamiento según las formas lógicas, y otra la "*elocutio*", o movimiento del lenguaje según las formas retóricas. En efecto, porque son distintas la forma racional y la forma lingüística, porque los hombres tienen la "*vis ratiocinandi*", que les define, y la "*vis loquendi",* para comunicar a otros sus pensamientos y razonamiento, se requiere, no sólo el arte, que atienda a la capacidad de razonar (*ars ratiocinandi*), sino también el que cultiva la capacidad lingística (*ars loquendi*, o *ars disserendi*).

Sin embargo, las formas lingüísticas significan las formas racionales que encauzan, por lo que hay una relación estrecha entre el "*ars bene dicendi*" o Retórica y el "*ars ratiocinandi*" o Dialéctica: la *Retórica* depende (*subiicitur)* de la *Dialéctica.* Una ciencia depende de otra cuando da por supuestos sus principios o conocimientos para

"*Rhetor est qui orationem tantum tropis et figuris exornat, numeris condecorat, atque apte et cum decoro exornata pronuntiat. Orator vero ille tantum appellandus est, quin in omni disciplinarum genere sit versatissimus*." Francisco Sánchez de las Brozas, *Organum dialecticum et rhetoricum,* Miguel Serrano, Salamanca, 1588, f. 4.

[444] *Dial.,* L. III, c. 3, f. 93.

desarrollarse. La Retórica depende de la Dialéctica, porque se apoya en el tratamiento de la invención, del juicio y de la disposición, que son competencia exclusiva de ésta.

Sin embargo, Zúñiga no dispone de una teoría del significado, que dé contenido a su fórmula "*subiicitur*", con la que interpreta el *Antistrofos* aristotélico, y con la que se distingue de otras posiciones tópicas de la época en esta cuestión de competencias. En efecto, se distancia de aquellos que, como Cicerón y los humanistas, siguiendo la tradicional imagen del puño y de la mano abierta, introducen la dialéctica en la retórica como breve tratado de la "*inventio et iuditio".* Se diferencia también de los ramistas, como el Brocense, que unifican dialéctica y retórica en un órgano ocupado de la *inventio, iuditio, dispositio* y *elocutio.* Se aparta, así mismo, de los que, como Aristóteles, trataban de la invención, la disposición y el juicio, tanto en la dialéctica, como en la retórica, y de los que, como Quintiliano, consideran la dialéctica y la retórica como dos especies distintas de un mismo género. Se distingue en fin de los que, como Simón Abril, reducían el *Órgano* a una filosofía racional, en la que excluyen la retórica por su irrelevancia filosófica.

Esta confluencia de la orientación escolástica y de la tradición humanista, a la hora de determinar los límites competenciales de la retórica, se manifiesta también en su desarrollo característico. De hecho, su exposición de los elementos está entre el apego humanista al ejercicio y al modelo, y la obsesión escolástica por el precepto y la definición. Esta Retórica, más cerca del arte humanista que de la ciencia escolástica, define sus elementos, los encarna en algún modelo clásico, y ofrece los preceptos considerados útiles.

Frente a la gramática, que no es filosófica por la singularidad de su objeto –hay tantas gramáticas como distintas lenguas particulares–, la Retórica filosófica tiene alcance universal. El desarrollo de la elocución no atiende a las distintas condiciones morfológicas, sintácticas y semánticas de las lenguas concretas, y, aunque no contempla los problemas de su posterior aplicación, se considera a sí misma útil por igual para todas ellas.

La Retórica de Zúñiga es una retórica latina, que toma sus ejemplos de la lengua latina clásica, porque ésta es la lengua católica que él reconoce, en la que escribe su enciclopedia filosófica y que la Iglesia romana ha hecho común para todos los cristianos. Sobre esto volveremos enseguida.

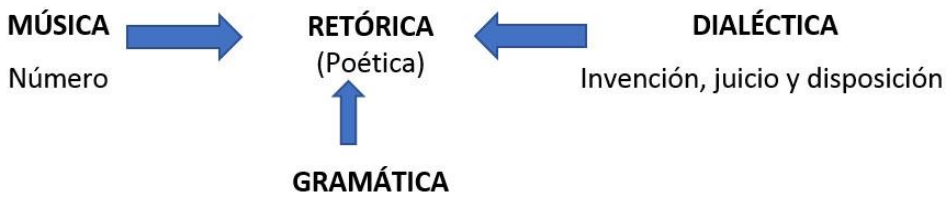
Con todo, la gramática es prefilosófica, dado que ofrece los conocimientos lingüísticos previos y fundamentales para cualquier elaboración retórica posterior. En efecto, al ofrecer el dominio básico de la lengua, que permite entenderla, hablarla y escribirla, la gramática constituye el inevitable punto de partida para la posterior función retórica de embellecerla: la Retórica supone el dominio previo de la gramática. Precisamente el primer precepto retórico establece que el dominio perfecto de la gramática es *conditio sine*

qua non del uso elocuente de la lengua. El discernimiento gramatical está en la base de la elocuencia: "primero se debe aprender la lengua, después se debe hablar y escribir de manera culta y elegante."[445]

La Retórica se relaciona con la Música porque el lenguaje en su materialidad sonora se estructura según determinada proporción numérica. La retórica, para determinar metros y ritmos elegantes, supone y utiliza los conocimientos musicales sobre las proporciones armónicas de sonido, y, en consecuencia, depende de la música en este apartado de su competencia. Por tanto, entre los que asignaban el estudio del número oratorio a la música, y los que dejaban a la retórica el estudio independiente del mismo, mantiene una posición conciliadora sostenida, una vez más, en la relación de dependencia "*subiicitur*": la retórica trata de los metros y ritmos, que configuran la armonía lingüística; y, al hacerlo, supone y hace uso de los conocimientos sobre armonías sonoras, establecidos por la música. Esta concepción encuentra su fuente de inspiración en los capítulos segundo y tercero del libro segundo del tratado *De Musica*, que era entonces texto oficial de esta disciplina en las Escuelas. Esa obra de san Agustín es precisamente la fuente directa de la exposición sobre el número que hace Zúñiga en su *Retórica*.

La poesía se rige por los mismos preceptos de la elocución, que la prosa, por lo que no cabe hablar de la poética como arte específico y distinto de la retórica. La retórica es poética cuando se aplica a la poesía que sólo se diferencia de la prosa por estar sometida al número y a la métrica de manera más estricta, es decir, la diferencia entre prosa y poesía se reduce a la métrica:

> "El discurso del poeta, en lo que se refiere a la elocución, no se diferencia en nada del discurso retórico, a no ser porque mide más rigurosamente el número. Así que es regulado por los mismos preceptos de composición, encadenamiento y de las figuras de las cosas y las palabras…"[446]



EI "*ars bene dicendi*", que presupone el dominio morfológico, sintáctico y semántico de lla lengua, tiene alcance universal en cuanto aplicable a cualquier concreción

[445] *Rhet.*, L. I, c. 2, 126, 1a.

[446] *Rhet.*, L. III, c. 9, 177, 1b.

gramatical, ya lo anunciamos Pero no se pone en discusión esta pretensión de universalidad, que se apoya en el postulado humanista, generalizado en la época, según el cual existe un sustrato natural, la "*vis loquendi*" común a todos los hombres, previo a cualquier especificación de las lenguas convencionales; ni se revisan los problemas de su posterior aplicación. Sin entrar aquí en la discusión sobre el sentido o posibilidad de una retórica general, digamos que esta *Retórica* de hecho se realiza en una lengua concreta, el latín, sin reducirse a ella. La *Retórica latina* de Zúñiga se ciñe a significantes y significados latinos y da por supuesta su general aplicabilidad.

La elección del latín como lengua para exponer la ciencia y el arte enfrenta a esta retórica, que es propia de un academicismo afecto a las formas humanistas, con la orientación que intentaba imponer el castellano, no sólo como lengua oficial y literaria, sino como lengua facultativa para la filosofía. Esta decisión en favor del latín, que no aborda los argumentos de los partidarios del castellano como lengua válida para la enseñanza universitaria y la producción filosófica, viene justificada con las razones tópicas de la facción pro latina: a) El latín, lengua oficial de la Iglesia, constituye el vehículo de la unidad cristiana; b) Después del griego, el latín es la lengua más rica en escritores y pensadores; c) El maestro por excelencia de retórica, como teórico y como modelo, Cicerón, compuso sus obras en latín.[447]

Del mismo modo, que la Retórica no se ocupa de su aplicación a las distintas gramáticas, tampoco atiende a su aplicación específica en la oratoria forense o en la oratoria sagrada. Sin referencia explícita a las condiciones y usos específicos del foro y del púlpito, se limita a ofrecer el común instrumento retórico, que utiliza tanto el abogado como el predicador, según las exigencias de su propio discurso.

Tampoco compete a la Retórica atender a los distintos géneros literarios. En oposición a la orientación de Hermógenes y su seguidor Trapezuntio, esta Retórica de pretensión universal deja fuera de su objeto el estudio de los estilos ·específicos de "epístolas varias, panegíricos, laudatios, deliberaciones, sermones, causas judiciales, anales, historias, fábulas, apólogos…". Las figuras de la elocución son consideraciones universales aplicables a los distintos géneros literarios.

Como era de esperar, la concepción estética, que da sentido a esta Retórica, no identifica verdad y belleza, sino que pone la forma bella en función de sus contenidos verdaderos, honestos, útiles o deleitables. No cabe hablar de una retórica pura, que se cultive por sí misma, sino de una retórica pendiente de la razón, ordenada a configurar la elegancia lingüística, que consigue una exposición elegante. La forma retórica elegante nunca

[447] *Rhet.*, L. I, c. 2, 125, 2b.

es fin en sí misma, sino que se incardina en los contenidos y fines del discurso, que expone. En este sentido se cuida la elegancia retórica como revestimiento funcional, para conseguir transparencia, persuasión o delectación, según contenga un discurso filosófico, oratorio, o poético.

El ideal estético que preside esta retórica lo encontramos manifiesto en su definición del elocuente como "*qui humilia subtiliter, et magna graviter, et mediocria temperata postest dicere*"[448]. Desde esta fórmula se tensan todos los elementos retóricos que constituyen los grandes apartados del "*ars bene dicendi*". El desarrollo de la doctrina, para lograr una exposición ordenada y exhaustiva, toma como método la división de las palabras, ya sugerido y utilizado por Cicerón en *De Oratore,* y la distinción entre materialidad significante y significado:

- LIBRO I. Palabras propias y tropos.
- LIBRO II. Figuras de las palabras. Encadenamiento (*coagmentatio*). Armonía (*concinnitas*). Número retórico.
- Libro III. Figuras de las sentencias, condiciones generales, y figuras de la elocución (humilde, media y elevada). Aplicación de las figuras de la elocución a las partes del discurso: exordio, narración, argumentación, peroración. Las figuras de la elocución, aplicables en Filosofía, Historia y Poesía.

Estamos ante una aproximación a la retórica que pretende lograr una exposición breve, orgánica y didáctica, de los elementos retóricos que configuran el decir elegante. No aporta planteamientos ni soluciones nuevas, sino que repiensa los problemas y doctrinas de los clásicos para lograr la exposición perfecta y elegante de lo que constituye la identidad retórica. Persigue la exposición acabada del arte retórico que evita repeticiones, exponga ordenados todos sus elementos, y los encarna en ejemplos clásicos elocuentes.

3. Aproximación al contenido de su retórica

Para ofrecer una visión del contenido de la *Retórica* seguiremos el orden de sus libros y recogeremos sus concepciones y definiciones generales.

a) De las palabras simples y de los tropos.

I. El capítulo segundo, *De verborum distinctione*, hace una clasificación de las palabras, y se detiene en el uso elocuente de cada una de sus clases. Las palabras de cualquier lengua pueden ser simples o estar colocadas en una oración (*collocata*). Estas palabras

[448] *Rhet.*, L. III, c. 7, 174, 1a.

simples son susceptibles de diversas consideraciones según su significación, su asiduidad, su origen, su edad, su aplicación y el sonido de sus letras.

Por su significado, las palabras simples pueden ser propias (*propria*), que "*hominum institutione primum res significant",* o adoptadas (*assumpta*), que logran un significado que no las corresponde mediante un rodeo lingüístico. Las palabras, en cuanto a su asiduidad, pueden ser vigentes (*usitata*), utilizadas en el presente, o inusitadas, como las arcaicas y anticuadas (*prisca et anticuata*), que han caído en desuso. Desde su origen, las palabras propias y vigentes pueden ser nativas, que "son utilizadas e inventadas primero por los que se comunican socialmente en una lengua"[449], o bárbaras (*barbara*), que se toman "de una lengua diversa, y por las que las lenguas suelen depravarse y perder su pureza original"[450]. Ejemplos de barbarismos, que dañan el latín en que se expone la enciclopedia filosófica, son los términos latinos creados por los nominales, y, en general, la lengua latina de los escolásticos: "Se deben mantener atenta y religiosamente las palabras que los latinos doctos y elocuentes mostraron en sus escritos."[451]

Según su constitución pasada o presente las palabras pueden ser antiguas (*vetera*) o nuevas (*nova*); las palabras antiguas son clásicas, si proceden de la época dorada de una lengua. Zúñiga recomienda no abusar de las palabras nuevas, más bien utilizarlas sólo cuando una verdadera novedad lo imponga. Por último, la cualidad sonora de las palabras permite discernir entre palabras suaves y sórdidas, pues en todas las lenguas los hablantes modulan el uso del lenguaje y rechazan las palabras malsonantes (*absona et insuavia*).

En el capítulo cuarto, *De verbis sublimibus e humilibus, gravibus et levibus*, se detiene en la adecuada colocación de las palabras en el discurso. Las palabras simples pueden ser sublimes y humildes, graves y leves, y se utilizan en las figuras de la elocución según este carácter. Con palabras humildes y leves deben decirse las cosas humildes y poco trascendentes, y con palabras sublimes y graves deben decirse en cambio las cosas de gran dignidad e importancia.

El criterio, que Zúñiga establece como criterio de uso elocuente de las palabras, consiste en aprobar las que son propias, vigentes, antiguas, puras, y bien moduladas[452], y rechazar las palabras adoptadas, inusitadas, bárbaras, novedosas, malsonantes y sórdidas.

[449] *Rhet.*, L. I, c. 2, 126, 2a.

[450] *Rhet.*, L. I, c. 2, 126, 2a.

[451] *Rhet.*, L. I, c. 2, 126, 2b.

[452] *Rhet.*, L. I, c. 5, 130, 1a.

La elección de las palabras propias implica tanto el rechazo de la ambigüedad y del uso de distintos términos para decir el significado propio de uno, como la omisión de términos bárbaros y nuevos. Sin embargo, Zúñiga no excluye la posibilidad de insertar algunos barbarismos y la necesidad de acuñar términos nuevos, aunque se opone, como hemos visto, a los términos bárbaros introducidos en la escolástica latina con el desarrollo medieval de la lógica, física, medicina, derecho y teología. Así mismo, acepta, no sólo términos procedentes del griego, que fue la lengua madre de la latina, sino también términos de origen galo, britano, etc., consagrados por el uso entre los autores clásicos.

Ya dijimos que acepta los términos nuevos, con mesura, cuando lo exige el descubrimiento de nuevas realidades que no encuentran denominación propia en el patrimonio clásico: "Toma sólo las pocas palabras nuevas necesarias, que postulan las cosas nuevas". En este sentido se pronuncia contra los ciceronianos puros, que identificaban palabra elegante con palabra utilizada por Cicerón, ya que "*non de rebus omnibus locutus est Cicero*"[453]. Siguiendo a Cicerón, establece cuatro procedimientos, para forjar palabras nuevas: la semejanza, la imitación, la inflexión, o la unión de palabras ya existentes.

En línea con el libro tercero *De Oratore*, Zúñiga rechaza las palabras malsonantes, aunque sean propias, antiguas, nativas y vigentes. Precisamente los oídos humanos son el criterio activo dentro de la lengua para discriminar los términos suaves y bien sonantes: "Los oídos de los seres humanos por naturaleza modulan la voz. Por lo que todos los vocablos son moderados por el gusto de los oídos"[454]. Este sentido natural, que está unido al oído humano, y es el criterio último de elegancia sonora, más que formarse mediante prolijos preceptos y estructuras, debe educarse mediante la asidua lectura de los buenos autores: "Por lo cual finos y puros deben de educarse los oídos mediante la lectura de los libros más elegantes y su juicio no debe ser omitido con negligencia inherente a la costumbre."[455] Esto no excluye el estudio del carácter sonoro de las distintas letras, vocales y consonantes, que componen el alfabeto latino, ni la clasificación de las palabras en sonoras y lánguidas, largas y breves, rápidas y lentas, leves y ásperas

El orador debe evitar en fin las palabras sórdidas, que significan cosas sucias, feas, obscenas, miserables, inmorales, etc., o que son groseras.

II. Las palabras simples, que no mantienen su significado propio, se llaman adoptadas (*assumpta*) o tropos. Una palabra es un tropo cuando abandona su significado habitual y pasa a significar una realidad que no le corresponde, bien para adornar el discurso, bien

[453] *Rhet.*, L. I, c. 3, 125[7], 1b.

[454] *Rhet.*, L. I, c. 3, 125[7], 2a.

[455] *Rhet.*, L. I, c. 3, 128, 1b-2a.

para cubrir la carencia o desconocimiento de la palabra propia: "Adoptadas son las palabras que, apartándose de la significación propia, y con otra razón, confieren al discurso cierta belleza. Por lo cual, existen los adornos de las palabras que los griegos denominaron tropos."[456]

Se registra, a juicio de Zúñiga, entre los distintos tratadistas gran variedad en la manera de exponer y en el número de los tropos, porque ninguno los ha estudiado de manera metódica. Se impone, por ello, determinar el procedimiento más fácil y correcto para desarrollarlos. El método adecuado para deducir y explicar los tropos, que supera cualquier arbitrariedad en su exposición, es aquel que los extrae de manera ordenada desde sus fuentes o principios generadores, es decir, desde la semejanza o desemejanza, la contrariedad, y la unión.

Aplicando este procedimiento, los tropos se dividen, desde los principios de donde manan, en cuatro grupos: de la semejanza, capítulos 6 y 7; de desemejantes, capítulo 8; de las cosas añadidas, capítulo 9; y de los contrarios, capítulo 10. En su exposición, el agustino define el tropo y lo ejemplifica con uno o varios modelos clásicos; no me detengo en el desarrollo de los mismos, que ya fueron recogidos por Rico Verdú[457] en su diccionario de tropos y figuras en los tratadistas españoles de Retórica en el siglo XVI. Zúñiga tematiza de la manera antes dicha los siguientes tropos:

TROPOS

Por semejanza	*Metáfora* *Catacresis* *Metalepsis* *Hipérbole* *Alegoría* *Enigma* *Onomatopeya*

[456] *Rhet.,* L. I, c. 6, 131, 1b.

[457] Me refiero al diccionario de tropos y figuras, que José Rico Verdú coloca al final de su estudio de la retórica en la España del siglo XVI, titulada *La retórica española de los siglo XVI y XVII* , CSIC, Madrid 1973. Verdú atribuye al agustino todos los tropos, estudiados por él, con la excepción de antonomasia, epíteto y antífrasis. Así los define Zúñiga: Antonomasia: "*qua nomen commune rei singulari tribuimus, ut in ea re excelentiam significemus*" (*Rhet.,* L. I, c. 9, 135, 1a); epíteto: "*quando propium nomen non est, quo rei gravitatem, quam animo concipimus, significemus, ad epitheta confugimus ut nostram notionem expleamus*" (*Rhet.,* L. I, c. 9, 135, 1a); antífrasis: "*est nomen rei ex contraria ratione factum ut parcae, quod minime parcant, lucis quod non luceat*" (*Rhet.,* L. II, c. 1 0, 135, 2b).

Por diferencia	*Sinécdoque* *Metonimia*
Por añadidos	*Perífrasis* *Antonomasia* *Epíteto*
Por contrarios	*Ironía* *Antífrasis* *Hipérbaton*[458]

b) Colocación de las palabras, figuras de las palabras:

Tan importante como el dominio de las palabras simples y de los tropos, acaso más difícil, resulta ser la aptitud para colocarlas de manera adecuada en la oración. Se pueden conocer las palabras de una lengua y, sin embargo, hablar en ella de manera bárbara, por no acertar con el lugar que les corresponde: el uso elegante de la lengua requiere, no sólo el dominio de su léxico, sino también el dominio de su sintaxis. Sólo la asidua y larga lectura de los clásicos deja en nosotros el sentido de la construcción elegante, de la composición plena y rica, que rebasa con mucho las escuetas nociones gramaticales. No se habla y escribe de manera elegante en una lengua mientras no se domina el uso apropiado de sus palabras en la oración, aprendizaje que va más allá de la sintaxis gramatical y requiere la familiaridad con los clásicos: "*longa lectio et observatio bonorum auctorum.*"

Al uso propio de las palabras en el discurso debe añadirse el uso figurado para lograr frescura y riqueza de matices, es decir, el uso de figuras de las palabras. Estas figuras colocan de manera agradable las palabras, apartándose del orden consagrado por la costumbre. El uso figurado de las palabras no es incorrecto, simplemente se aparta de los cauces usuales sin perder propiedad, a fin de lograr efectos especiales. La figura, que ordena las palabras de manera novedosa e insólita, saca al lenguaje del tedio, que conllevan los gastados cauces cotidianos para insuflarle nueva fuerza y galanura:

> Figura es la colocación agradable de las palabras que se diferencia de la simple y recta manera acostumbrada de hablar. Es agradable porque evita el fastidio del

[458] Zúñiga introduce el hipérbaton en los tropos, pero considera que es más bien figura de las palabras.

> discurso acostumbrado, y también porque siguiendo la manera probable, se aparta del uso vulgar. Y se requiere que no sea un vicio del discurso, sino una virtud.[459]

Dado que la figura de las palabras constituye una modificación de su orden común en el discurso, encontraremos tantas figuras, cuantas los escritores sean capaces de introducir, con éxito literario, sin incurrir en impropiedad o sinsentido. Por esto, no se trata de enumerarlas de manera exhaustiva, sino de ordenar las "*illustres vero pervagatas optimorum auctorum*" según los lugares de los que se deducen: repeticiones, semejanzas, ubicación y modo de ser de las palabras en la oración. Yo me limito a presentar el esquema de las figuras de las palabras, tratadas por la *Retórica* mediante definición y ejemplificación, porque Verdú las ha recogido en su diccionario citado.[460]

FIGURAS DE LAS PALABRAS

- Por repetición de la misma palabra
  - *Anáfora*
  - *Epístrofe*
  - *Simploque*
  - *Epanalepsis con duplicación*
  - *Ploque*
- Palabras similares
  - Significado semejante
    - *Sinonimia*
    - *Interpretación*
  - Términos semejantes con distinto significado.
    - *Forma de*
    - *Traducción*
  - Término semejante
    - *Paronomasia*
    - *Homeóptoton*
    - *Homeoteleuton*

[459] *Rhet.*, L. II, c. 3, 137, 1a-b.

[460] José Rico Verdú, *La retórica española…, o p., cit.*, "Diccionario de tropos y figuras", p. 253. Atribuye al agustino todas las figuras de las palabras, que expone, a excepción de la epístrofe o conversión (nombre que da a esta figura Cicerón); la simploqué o complexión, y las formas de traducción. En realidad, el agustino define estas figuras como sigue: a) epístrofe o conversión es "*Si vero non primum verbum repetamus: sed ad extremum continenter revertamur*" (*Rhet.*, L. II, c. 4, 1 38, 1a); b) simploque o complexión es "*Si vero saepius idem primum verbum repetamur, et ad idem postremum simul revertamur*" (*Rhet.*, L. II, c. 4, 138, 1a); c) Formas de traducción: "*Si autem similitudo in voce posita sit, si eadem prorsus est vox, sed diversa significans ut ambigua sit*" (*Rhet.*, L. II, c. 5, 140, 1a).

Por la posición de las palabras	*Epanartosis* *Antíteton*
Por el modo de ser del discurso	*Disyunción* *Conjunción* *Asíndeton* *Compar*

I. Encadenamiento.

En los capítulos 7 y 8 del libro II, estudia el encadenamiento (*coagmentatio*), que representa el momento retórico centrado en la conjunción de las palabras desde el punto de vista de su materialidad fonética, para lograr una composición de sonidos suave y delicada: se trata de evitar choques y asperezas, hiatos y cortes, al estructurar las palabras en el discurso: "el encadenamiento es una composición suave y ligera de las palabras en el discurso. De manera que se unen palabras con palabras con las que no tengan un concurso áspero, disjunto o que forme hiato, sino agradable y suave para los oídos."[461]

Esta parte de la Retórica considera la conjunción sonora de las letras y sílabas, por lo que no tiene en cuenta la relación entre las palabras basada en su significado. Asimismo, las normas del encadenamiento, porque no tocan aspectos esenciales para la comprensión del contenido, no vinculan como preceptos imperativos, sino como consejos que se pueden desatender sin merecer reproche. Además, es un hecho que los distintos autores muestran diferencias y cierta flexibilidad en el gusto sonoro.

En el estudio del encadenamiento se suponen los conocimientos sobre la sonoridad de las vocales y consonantes que componen las palabras simples (vocales débiles y fuertes, consonantes labiales, dentales y guturales), así como su distinción en sonoras y lánguidas, largas y cortas, rápidas y lentas, leves y ásperas. Dado que en el encadenamiento o se unen vocales y consonantes, o se unen vocales, o se unen consonantes, expone de manera ordenada estos concursos de letras.

Zúñiga, que estudia distintos concursos de vocales –i.a., o.e., a.u., o.u., i.u., e.i., i.u., e.u., u.i.–, recoge como regla general, para evitar encadenamientos ásperos, la siguiente:

[461] *Rhet.*, L. II, c. 7, 142, 1b.

> Si una vocal sonora [a, o] va primero, y la siguen las otras más suaves [e,i,o], el encadenamiento es áspero y desagradable. Pues por el sonido excitado por la primera, se apaga el sonido de las siguientes, cuando los oídos quieren percibir el inicio de la frase (…) La aspereza aumenta si concurren vocales largas, y disminuye si lo hacen las leves. Por esta regla sabemos que la *a* y la *e* no suenan bien juntas.[462]

En el capítulo 8, estudia el encadenamiento de las consonantes, que él distingue en bilabiales, entre las que incluye a la *b, f, m, p, v*; dentales, que son las restantes, que utilizan latinos, griegos y castellanos, es decir, *c, d, g, h, n, q, r, s, t, x, z, y*"; y guturales, que se pronuncian con las fauces, usadas por hebreos, caldeos, árabes[463]. Zúñiga se detiene en el efecto estético, retórico, que producen las consonantes, por ejemplo, dado que las bilabiales son las más suaves para los latinos, la dicción que las reitera con frecuencia es más agradable y suave para sus oídos.[464]

El encadenamiento ideal se caracteriza por discurrir "*fluens et rotunda*", sin cortes, ni hiatos, ni asperezas; balancea el número de vocales y consonantes, evitando el concurso de muchas vocales, o utiliza sinalefas, en especial, si son fuertes; aprovecha las uniones agradables que producen las consonantes labiales, y evita el paso de la vocalización dental a la labial. También evita la cacofonía, introduciendo sonidos intermedios, que no alteren el sentido buscado con la expresión. Será afortunada, de manera especial, aquella construcción que, sin alterar el orden propio de las palabras, logra una estructura fluida y redonda que no entorpece el aliento del orador.

II. Proporción.

La proporción (*concinnitas*) es otro elemento esencial del discurso elocuente: la oración elegante debe ser simétrica. La simetría o proporcionalidad supone que unas partes del discurso se adecúen en número o en palabras a las otras, se consigue "*vel parí numero syllabarum, vel simili verborum, vel contraria contrariis*"[465]. Zúñiga se detiene en ejemplos de cuatro figuras de la simetría o proporcionalidad: semejanza (*compar*), similecadencia (*similiter cadenti*), símilediscadencia (*similiter desinenti*), y antiteton (*antitheton*). El diccionario citado de Rico Verdú recoge estas cuatro figuras de las palabras.

Si bien la simetría de la oración depende de su número, la oración proporcionada se discrimina "*non rationis numeratione, sed aurium delectatione".* A diferencia del verso que tiene su número fijado, el discurso en prosa, consigue simetría no por adecuarse a

[462] *Rhet.*, L. II, c. 7, 143, 1b.

[463] *Rhet.*, L. II, c. 8, 143, 2b.

[464] *Rhet.*, L. II, c. 8, 144, 1a.

[465] *Rhet.*, L. II, c. 9, 145, 1b.

números establecidos, sino por satisfacer las exigencias de suavidad del sentido del oído: "*quod ad numeros proxime accedit*"[466]. Por esto, resulta más difícil la construcción simétrica en prosa que en verso. Siguiendo a Cicerón, considera que la proporción es simetría lograda por número, no medido mediante sílabas y pies, sino mediante el sentido estético del oído, "*voluptate aurium*".[467]

III. Número.

El número retórico se refiere al "*temporum ordo*" (Filoxeno) o al "*motuum ordo*"[468] (Platón). En definitiva, ambas definiciones son idénticas, pues el tiempo es en realidad movimiento, y porque ambos, el tiempo y el movimiento, se miden mutuamente. Con el término orden se señala la proporción entre las partes del tiempo o del movimiento. El estudio retórico de la proporción entre los tiempos del discurso, que constituyen sus sílabas breves y largas, se ordena al conocimiento de su composición suave (*suavis*), dulce (lenis) y sonora (*sonans*).[469]

Zúñiga entiende que esta parte de la Retórica, que estudia el número, depende (*subiicitur*) de la Música, pues "los principios de esa parte de aquel arte se demuestran en la música"[470]. En su exposición del número retórico, sigue el tratamiento que hace Agustín de Hipona en su *De musica*[471], si bien Zúñiga distingue el compás retórico y el compás musical. El compás del músico conserva tiempos iguales en la *arsis* y en la *tesis*, y no modifica la sucesión uniforme de los mismos, en cambio, el compás del retórico puede y debe modificarlos. En efecto, el compás numeroso de los retóricos puede medir tiempos

[466] *Rhet.*, L. II, c. 9, 146, 2b.

[467] *Rhet.*, L. II, c. 9, 146, 2b.

[468] *Rhet.*, L. II, c. 10, 146, 2b.

[469] *Rhet.*, L. II, c. 10, 147, 1a.

[470] *Rhet.*, L. II, c. 10, 147, 1b.

[471] Agustín de Hipona, *Opera Omnia, De musica*, Ed. Migne, París 1887, lib. II, caps. 5-6. Zúñiga saca su doctrina sobre el número de esta obra de San Agustín, y su exposición hay momentos que deja implícitos o incurre en incoherencias. Recojo dos textos de Agustín de Hipona donde expone su criterio de ordenación de los pies, tema que fray Diego no deja suficientemente claro: "*Cui brevi, qui una est, cum superiore ratione principatus tribuatur, primus erit perfecto in his ubi prima est (V--), secundus ubi secunda (-V-), tertius ubi tertia* (--V)." (lib. II, c. 5, p. 1104). "*... ea scilicet syllaba principatum ordinis retinenti, quae una fuerit inter caeteras vel longa vel brevis (...) ubi autem duae breves sunt et duae longae, quot in precedentibus non erat, quas censes principatum habere debere? Siquidem magis tenet unitatem brevis syllaba quae unum habet tempus, quam longa quae habet duo. Et propterea in omni capite atque principio eum pedem constituimus qui ex brevibus constat*" (lib. II, c. 6, p. 1106).

iguales en la *arsis* y en la tesis, o más tiempo en la *arsis* que en la *tesis*, o más tiempo en la *tesis* que en la *arsis*. Esto explica en parte la variedad del número oratorio.

Zúñiga toma la tabla de los posibles pies de Agustín de Hipona; pero establece dicha tabla, no a partir de la unión de los tiempos, sino a partir de la unión de las sílabas, pues él la aplica a la Retórica, no a la Música. En la tabla que presenta Zúñiga, y recojo a continuación, la sílaba breve se representa con una "V", y la sílaba larga con una "_". A la izquierda aparece el nombre del pie, y a la derecha una palabra que lo ejemplifica:

NOMBRE	**SÍLABAS**	**EJEMPLO**
PYRRICHIUS	"VV"	Fuga
IAMBUS	"V-"	Parens
TROCHEUS	"-V"	Meta
SPONDEUS	"- -"	Astas
TRIBRACHUS	"VVV "	Matula
DACTILUS	"-VV"	Maenalus
AMPHIBRACUS	"V-V"	Carina
ANAPHESTUS	"VV-"	Erato
BACHIUS	"V- -"	Achates
CRETICUS (AMPHIMA-CRUS)	"-V-"	Insula
PALIMBACHIUS	"- -V"	Natura
MOLOSUS (CRITICUS)	"- --"	Aemeas
PROCELEUSMATICUS	"VVVV"	Avicula
PAEON PRIMUS	"-VVV"	Legitimus
PAEON SECUNDUS	"V-VV"	Colonia
PAEON TERTIUS	"VV-V"	Menedemus

NOMBRE	SÍLABAS	EJEMPLO
PAEON CUARTUS	“VVV-”	Celeritas
IONICUS A MINORE	“VV- -”	Diomedes
IONICUS A MAIORE	“- -VV”	Iunonius
DIAMBUS	“V-V-”	Propinquitas
DICHOREUS	“-V-V”	Cantilena
ANTIPASTUS	“V- -V”	Saloninus
CORIAMBUS	“-VV-”	Parueram
EPITRITUS 1	“V- --”	Sacerdotes
EPITRITUS 2	“-V--”	Conditores
EPITRITUS 3	“- -V-”	Demóstenes
EPITRITUS 4	“--- -V”	Fescenius
DISPONDEUS	“--- -”	Oratores

Zúñiga distingue veintiocho pies, de los cuales cuatro son bisílabos, ocho trisílabos, y dieciséis tetrasílabos. El pie más breve, por la disposición de las sílabas, se compone de dos breves: aunque la sílaba larga equivale a dos breves, nunca constituye un pie, que por definición consta al menos de dos sílabas. Según el agustino, el pie mínimo será el pírrico, compuesto de dos breves, y el máximo el *Dispondeus*, compuesto por cuatro largas, pues acepta de Agustín de Hipona, que los pies se componen de un mínimo de dos sílabas y de un máximo de cuatro. Los principios, que rigen el orden de esta tabla de pies, son los siguientes:

a) Se avanza desde lo más simple, que es la unidad breve, a lo que es más complejo, es decir, la multitud de largas.

b) Se avanza desde lo que tiene menos tiempos, a lo que tiene más tiempos.

c) Con los pies que tienen igual tiempo, se avanza desde lo que es uno, a lo que es múltiple; y en el caso de que tengan igual número de sílabas breves y largas, se empezará por la breve, que es la más simple, por ejemplo, el *Dáctilo* va antes que el *Anfíbraco*,

porque empieza por la sílaba larga, que en ese pie es única, y el *Iambo* empieza antes que el *Troqueo,* porque comienza por breve.

d) En caso de pares de breves y de largas, se comienza por el par de breves, dado que cada larga son dos breves, por eso, el *Ionicus a minore* antecede al *Ionicus a maiore.*

En esta adaptación de la doctrina del *De musica,* se acepta como posible, contra su autor, el uso del *Anfibraco*[472] en unión con otros pies o consigo mismo. Para demostrarlo acude a una cláusula de Cicerón y a un verso de Horacio, donde se puede registrar su uso, y a las armonías musicales para descubrir alguna que se identifique con la proporción entre las partes del compás del *Anfibraco*. Y, en efecto, la armonía, musical denominada duodécima, reducible a las tres armonías comúnmente aceptadas (*1 a 1*; *1 a 1.5*; *1 a 2*), equivale a la proporción *1 a 3* que resulta de la separación de las sílabas del *Anfibraco*.

En prosa no hay límite numérico para la unión de los pies, pero siempre deben ser congruentes o semejantes. Aunque acepta de Agustín de Hipona que la congruencia es semejanza en el número, se distancia un tanto de éste por las tres condiciones que la atribuye: "*ex paribus temporibus, simili plausu, et ex ordine vel dignitate*"[473].

La semejanza en cuanto al número requiere que los pies sean iguales en tiempo, por ejemplo, el *lambo* y el *Troqueo,* que tienen tres tiempos. También requiere cierta semejanza en cuanto al compás, que consiste, digámoslo desde el *De musica,* en tener igual proporción entre la *arsis* y la *tesis*. En esto son desemejantes el *lambo* y el *Troqueo,* que, sin embargo, coinciden con el *Tribracho,* porque, al tener tres tiempos, el inicio de su compás puede ser asimilable a breve o a larga. Por último, requiere semejanza de los pies en cuanto al orden y dignidad, que se mide por su simplicidad: la tabla antes expuesta se ordena según esta jerarquía entre los pies. Así, un pie se puede unir al siguiente en dignidad, cuando reúne las dos condiciones expuestas anteriormente. Sin embargo, Zúñiga parece incurrir en cierta incoherencia, al aceptar con Agustín la unión de los pies hexasílabos por resultar agradables al oído sus combinaciones.

Un número determinado de pies constituye un metro, que es "*numerus certo fine conclusus*"[474]. Como los pies deben tener un mínimo de dos sílabas y un máximo de cuatro, así los metros deben tener un mínimo de dos pies y un máximo de cuatro. Pese a estos límites, son casi innumerables los metros posibles, debido a la variedad de pies, de sus combinaciones, así como a las múltiples posibilidades que ofrecen los silencios. Tanto al

[472] *Rhet.,* L. II, c. 10, 148, 2a.

[473] *Rhet.,* L. II, c. 10, 149, 2a.

[474] *Rhet.,* L. II, c. 12, 150, 2b.

determinar los límites y combinaciones de los metros, como en su doctrina sobre los silencios, sigue la doctrina del *De musica.*

Mientras la prosa o discurso suelto, libre de número, sólo atiende a la simetría, la poesía se expresa en verso, que es una especie determinada de metro. La fijación de un metro da lugar al verso. El verso debe componerse de dos miembros equilibrados, para ser suave y agradable. Siguiendo al de Hipona, defiende que los miembros del verso deben cumplir las condiciones siguientes:

a) Que no sean iguales, para distinguir el miembro inicial del terminal.[475]

b) Que sean casi iguales, porque resulta inaceptable una división cuyos miembros sean muy dispares.[476]

Zúñiga considera, que el análisis de los diversos géneros de poemas es objeto de la Gramática, por lo que no incluye este análisis en el estudio del número. En su exposición, sólo hace alusión al hexámetro, al que considera como el verso por excelencia. ¿Hasta que límite temporal puede extenderse un verso? Dado que el metro admite hasta ocho pies, el verso no puede rebasar los treinta y dos tiempos.[477]

El discurso libre o en prosa acepta variedad de números por su libertad de metro, y consta de partes, que se denominan incisos, miembros y cláusulas. Inciso es la parte del discurso interrumpida por la respiración del orador, que no tiene por sí ni sentido, ni número perfecto, y que hace referencia a las otras partes. Por esto, el discurso fluye persiguiendo su sentido de unos incisos a los otros que le complementan. La extensión del inciso oscila entre un tiempo y catorce.[478]

Siguiendo a Quintiliano, Zúñiga sostiene que el miembro no se diferencia del inciso por tener un sentido más pleno, o por estar más acabado con relación al número. A su juicio, el miembro se define por su alcance, es decir, como una parte del discurso, que oscila entre los doce y los veinticuatro tiempos[479]. Ahora bien, el alcance o término mayor, que acepta el inciso, constituye aproximadamente el límite inferior del miembro. Unas veces el inciso forma parte del miembro, y otras el miembro mismo no incluye ni un inciso y se comporta como parte de otro miembro más largo. Zúñiga recomienda el

[475] *Rhet.*, L. II, c. 12, 151, 2a.

[476] *Rhet.*, L. II, c. 12, 151, 2a.

[477] *Rhet.*, L. II, c. 12, 152, 1a.

[478] *Rhet.*, L. II, c. 13, 153, 1a.

[479] *Rhet.*, L. II, c. 13, 153, 1b.

discurso, que tempera de manera adecuada los incisos con los miembros, para evitar la aridez y disipación de aquéllos, y la excesiva exuberancia, que resulta de éstos.[480]

Cláusula es una parte del discurso completa y perfecta en número y sentido, que no depende de ninguna otra parte del discurso, en que se integra[481]. La cláusula puede ser período o comprensión; a su vez la comprensión puede ser proposición o continuación de la respiración. Simple proposición es la cláusula que enuncia y narra por sí la cuestión que se debe decir con incisos y miembros. La continuación de la respiración es la cláusula compuesta de miembros e incisos que dice hasta donde la respiración del orador puede avanzar, y difiere de la anterior sólo por su mayor magnitud.

Ámbito o período es la cláusula, en la que las palabras se relacionan con las palabras y los contenidos con los contenidos de manera circular, en el sentido de que forma una especie de circuito[482]. El período puede tener de uno a cinco miembros, pero el más hermoso consta de cuatro. Para moderar la proporción de las cláusulas, no hay metros establecidos, sino que debemos regirnos por el sentido de la suavidad radicado en el oído.

En el capítulo quince del libro segundo, Zúñiga estudia el número oratorio (*De numero oratorio*), y advierte al orador, que conviene tener presente, cómo afectan las sílabas a la agilidad del discurso, a fin de seleccionar adecuadamente los pies que componen sus cláusulas. Pues las sílabas breves aceleran el discurso, mientras que las largas lo ralentizan[483]. Desde esta consideración, el agustino propone las cinco máximas siguientes:

a) Moderar el uso de breves y largas, que dan lugar a oraciones rápidas o lentas.

b) Las oraciones más suaves y leves discurren desde sílabas largas a breves, porque la pronunciación avanza con más facilidad en este sentido.

c) Todos los pies son aptos para la oración en prosa, sin embargo, algunos son más adecuados que otros. Por eso, conviene elegir bien los pies que mejor suenen en las distintas partes de la cláusula.

d) El dominio del número en prosa requiere la lectura de los buenos autores, en especial de Cicerón. A este, por ejemplo, le gustaba la combinación del *Crético* (-V-) y el *Iambo* (V-), si bien prohibía su excesiva reiteración.

---

[480] *Rhet.*, L. II, c. 13, 153, 2a.

[481] *Rhet.*, L. II, c. 14, 153, 2b.

[482] *Rhet.*, L. II, c. 14, 154, 2a.

[483] *Rhet.*, L. II, c. 15, 155, 2b

e) En prosa se debe evitar la repetición de metros que convierte a éstos en versos.

Siguiendo el *De oratore*, de Cicerón, Zúñiga concluye este último capítulo del libro segundo, indicando que, para eludir los vicios, que afectan al número del discurso, nada mejor que evitar lo artificial, los ripios, los números diminutos, o la repetición monótona del mismo género de número.[484]

c) Figuras de las sentencias

Desde el punto de vista de su significado, las palabras colocadas admiten también usos propios y figurados. En este sentido, tenemos un uso propio de las palabras colocabas, cuando respetan el orden normal requerido por sus significados. Por el contrario, cuando las palabras colocadas se apartan del orden normal tenemos figuras de las sentencias: "Figura de las cosas o de las sentencias es a la que la misma disposición de las cosas en la oración confiere dignidad y adorno"[485].

La figura de las sentencias se diferencia de la figura de las palabras, porque esta consiste en un cambio adecuado de las palabras, mientras que aquella es un cambio congruente de las cosas. En la figura de las palabras, se mantiene la misma cosa, y sólo hay un cambio en el orden de las palabras. En la figura de las sentencias, "*licet verba omni ratione flectantur, eiusdem tamen rei significatio sit, relinquitur*."[486]

Cada figura de las sentencias hace referencia a una modalidad de cambio en el orden habitual de las palabras, aceptable desde el punto de vista del significado. Siguiendo a Cicerón, considera más importantes (*maiora et graviora*) estas figuras, que los usos figurados de las palabras, dado que la atención del oyente racional se centra de manera especial en sus significados.

El orden para exponer las figuras de las sentencias, como en el caso de los tropos y de las figuras de las palabras, se basa en los lugares de los que se traen: la persona del orador, el auditorio, el ausente, y los mismos temas tratados en el discurso. Zúñiga sitúa cada figura en el lugar, del que se deduce, la define, y la ilustra y encarna en algunos modelos clásicos. Rico Verdú las ha recogido en su diccionario[487], yo me limito a presentar en el

[484] *Rhet.*, L. II, c. 15, 157, 2b

[485] *Rhet.*, L. III, c. 1, 158, 1a

[486] *Rhet.*, L. III, c. 1, 158, 1a

[487] Verdú recoge las figuras de las sentencias, que expone Zúñiga, en el ya citado diccionario de tropos y figuras de su obra *Le retórica española de los siglos…, op. cit.*, p. 243. Pero Verdú, que considera semejantes la "*ratiotinatio*" y la "*subiectio*", no recoge la distinción entre ambas del agustino, quien define a aquélla "*quum a nobis rationem poscimus et reddimus*", y a ésta "*Quae reiicimus rationes oblatas, et eam*

esquema siguiente las figuras de las sentencias desarrolladas por la *Retórica*: las figuras a partir del orador, en el capítulo segundo; las figuras a partir del auditorio o de los ausentes, en el capítulo tercero; las figuras a partir de las cosas mismas, en el capítulo cuarto.

FIGURAS DE LAS SENTENCIAS

A partir del orador	Duda
	Exclamación
	Optación
	Raciocinio
	Sujeción
	Prolepsis
	Concesión
	Abreviación
	Disminución
A partir del auditorio o de los ausentes	Aversión
	Comunicación
	Deprecación
	Licencia
	Confirmación

aliquando subiimus, quae magis nobis profutura sit et adversariis obfutura." (*Rhet.*, L. III, c. 2, 159-160, 1a)

A partir de las cosas	Imagen
	Ethopeia
	Representación
	Demostración
	Frecuentación
	Ironía
	Indicación o Énfasis
	Sentencia
	Epifonema
	Amplificación
	Suspensión
	Corrección
	Transición
	Ocupación
	Concesión
	Distribución
	Brevedad

d) Figuras de la elocución.

No todos los oradores son iguales, ni todos los auditorios, ni todas las circunstancias, ni todos los contenidos, por lo que los discursos deben adaptarse a las condiciones variables de esos elementos. El orador debe atender con prudencia lo que conviene en un determinado discurso, y, según la conveniencia (*decorum*), matizar los elementos que configuran la elocución.

Esta retórica, que deja fuera de su competencia los géneros literarios, sigue la tradicional división tripartita de las figuras de la elocución: simple o humilde (*submissa*), intermedia o moderada (*media*), y elevada o grave (*gravis*)[488]. Esta división responde a la triple modalidad -humilde, moderada, grave-, que encontramos en contenidos, palabras, oradores, auditorios y circunstancias de los discursos.

En el capítulo sexto del libro tercero, tematiza la figura humilde (*submissa*) de la elocución, que utiliza la lengua vulgar, escueta y pura, imita los cauces cotidianos del lenguaje. Sin renunciar a la elegancia utiliza las palabras propias, tropos, figuras y demás recursos barajados en la comunicación popular, en los negocios y demás circunstancias de la vida ordinaria. Así, esta figura, usual en la vida familiar, evita todo recurso singular, elevado y vehemente, toda ampulosidad y lujo retóricos. De manera que ni cuida el encadenamiento, ni los adornos, ni construye cláusulas largas. Sin embargo, su apego a lo vulgar y cotidiano, su sobriedad, familiaridad y sencillez, su atenuación de todo lustre y ampulosidad retóricas, no debe caer en los vicios contrarios, como son: la insustancialidad, la vulgaridad, la falta de cohesión, la expresión chata, etc., que dan lugar a una oración vacía y frívola.[489]

En el capítulo séptimo[490] del mismo libro, Zúñiga expone la figura media de la elocución. Esta es la figura adecuada para la correspondencia privada, para el comentario de los *Libros Sagrados*, para la exposición de las ciencias y las artes, para la interpretación de las leyes para la narración histórica, para los coloquios y comunicaciones de temas cotidianos. A veces se utiliza en las composiciones bucólicas, en las comedias, en los epigramas, y en los poemas trágico heroicos sobre personajes vulgares. César constituye el principal modelo de este estilo, también Cicerón y Aristóteles (salvada su oscuridad).

En el capítulo octavo de este último libro de la Retórica,[491] se desarrolla la figura elevada de la elocución, en la que se desata toda la potencia retórica, se utilizan todos los recursos de la elocución, para lograr una expresión amplia, rica, elevada y grave. Esta figura corresponde al discurso persuasivo, y, en consecuencia, atiende a las razones con pruebas y refutaciones, conmueve el ánimo perturbando y reconciliando afectos. Los recursos que mejor se adaptan a esta figura son:

> …repeticiones de la misma palabra, duplicaciones (*geminationibus),* demoras (*commorationibus),* frecuentaciones (*frecuentationibus),* demostraciones (*demonstratio-*

[488] Rhet., L. III, c. 5, 170, 1a

[489] Rhet., L. III, c. 5, 172, 1a-b.

[490] Por errata, aparece como capítulo 6.

[491] Por errata, aparece como capítulo 7.

> *nibus),* distribuciones (*distributionibus),* confirmaciones (*confirmationibus),* descripciones (*descriptionibus),* antítesis (*contentionibus),* exclamaciones (*exclamationibus),* dudas (*addubitationibus),* sujeciones (*subiectionibus),* graduaciones (*gradationibus),* interpretaciones (*interpretationibus),* concesiones (*permissionibus),* perífrasis (*circuitionibus),* similecadentes (*similiter cadentibus),* símiledesinentes (*similiter desinentibus),* relaciones iguales (*paribus relatis),* separaciones iguales (*paribus dissolutionibus).* En las cláusulas, ama las que se dicen en más de una respiración, dice unas por incisos, otras, miembro a miembro, y en todas se traslada la especie del discurso amplio; ama las uniones ásperas de vocales, y no condena los hiatos.[492]

No conviene utilizar siempre la figura elevada, y menos abusar de ella, más bien necesita de continuo ser temperada con la figura media, incluso con la humilde. De esta manera, evitamos el abuso de los elementos retóricos, que pueden inflar el discurso hasta el punto, de que parezca desproporcionado y ridículo. La *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, la *Eneida* de Virgilio, constituyen modelos clásicos de esta figura.

La figura media, a caballo entre la elevada y la humilde, puede utilizar todos los recursos de la elocución, pero siempre teniendo presente, que persigue "*suavitas et delectatio",* no "vires et nervi". En consecuencia, debe seleccionar aquellos elementos, que favorezcan la suavidad y den lugar al discurso agradable. De hecho, esta figura puede fluctuar entre las dos figuras extremas: en ocasiones se hace elevada, otras veces se hace humilde.

Desde luego, el esfuerzo por lograr suavidad y deleitar no debe desembocar en un discurso disoluto, fluctuante, carente de nervio y virilidad, incapaz de retener la atención del auditorio.

Esta figura moderada, apropiada para encomios, panegíricos, es decir, para discursos que requieren más suavidad, que dureza y acción, encuentra modelos clásicos en *Pro Marcelo* y *Pro Lege Marsilia,* de Cicerón. Tito Livio y Tucídides utilizaron de manera ejemplar esta figura en sus libros de historia. Los diálogos de Platón y Cicerón también son modelos de este estilo. Virgilio utilizó esta figura en las *Geórgicas.* Asimismo, esta figura de la elocución es frecuente en las sátiras de los poetas.

En las distintas partes del discurso –exordio, narración, confirmación, peroración–, se debe seleccionar con cuidado la figura de la elocución más conveniente. La figura media parece adecuarse muy bien al exordio, porque la figura elevada podría suscitar sospechas de artificio y apariencia, lo que quitaría credibilidad al discurso. También puede convenirle el estilo humilde, sobre todo cuando incluye particiones. Sin embargo, a juicio de

[492] *Rhet.*, L. III, c. 7, 173, 2a.

Zúñiga, es el orador, quien decide en última instancia, qué figura de la elocución es la más adecuada para el exordio de su discurso: "Por consiguiente, por la prudencia del orador debe de estar gobernada todo este arte, ni deben buscarse afanosamente en ella preceptos ciertos y perpetuos."[493]

En la narración, pueden tener cabida las tres figuras de la elocución, y lo mismo hay que decir de la confirmación. La elección de la más conveniente queda una vez más en manos de la "*oratoris prudentia*". La *Retórica* de Zúñiga nos ofrece modelos de narración, confirmación, y exordio, construidos con las tres figuras. La peroración, que es el momento decisivo para atraer el asentimiento del auditorio, es la parte del discurso que suele requerir la figura elevada, pues, en la peroración debe entrar en juego todo el atractivo de la elocución. En esta *Retórica*, encontramos también ejemplos de cada una de las partes de la peroración: la enumeración y la conmoción de afectos.

La *Retórica* concluye determinando las figuras de la elocución adecuadas a la narración histórica, y a la exposición de las ciencias y artes filosóficas, doctrina que toma, con citas explícitas, del *De Oratore* de Cicerón. La Historia puede adoptar cualquiera de las tres figuras de la elocución, y, por consiguiente, hacer uso de cualquier recurso retórico. Zúñiga recomienda al historiador el siguiente precepto, tomado del libro II del *De Oratore*:

> La razón de las palabras y el género de discurso fácil y fluido (fusum atque tractum), que discurre con cierta suavidad equilibrada, y no va acompañado de la aridez judicial, ni de las sutilezas de las sentencias forenses.[494]

La Filosofía requiere la figura de elocución humilde, a fin de conseguir un lenguaje transparente, rotundamente ceñido al objeto, equilibrado, suave y agradable. Zúñiga presenta la siguiente definición de estilo filosófico, tomada también del *De Oratore*:

> Suave (mollis) es el discurso de los filósofos y recóndito (umbratillis), sin sentencias, ni palabras populares, sin estar detenida por los pies numéricos, sino suelta de la manera más libre: nada tiene de airado, nada envidioso, nada atroz, nada admirable, nada ingenioso, como una virgen casta, modesta y pura.[495]

[493] *Rhet.*, L. III, c. 7, 174, 2a.

[494] *Rhet.*, L. III, c. 9, 177, 1a.

[495] Esta definición, propuesta en el *De optimo genere…, op. cit.*, f. 110v, se repite de nuevo en la *Retórica*, L. III, c. 9, 177, 1a-b.

VII. LA *FÍSICA*

1. Una Física filosófica.

La *Física* de fray Diego de Zúñiga es una física filosófica, aristotélica, que responde a la concepción enciclopédica de la filosofía, expuesta en su *Philosophiae prima pars*…, y que se enmarca en el contexto filosófico científico de la filosofía natural en la España de la segunda mitad del siglo XVI. Así, participa del estatuto cognoscitivo, que caracteriza a las ciencias y a las artes filosóficas, su lugar es teórico, y es conocimiento de lo universal y necesario, no de lo individual y cambiante.

No debe extrañarnos que la Física se inscriba en la Filosofía, ni que ésta se conciba como Enciclopedia. En el Renacimiento filosófico español, la *Física* formaba parte de la filosofía, era la Filosofía natural tanto en los estudios universitarios[496], como en la producción de los físicos, en su mayoría clérigos. En el siglo XVI la *Física* era filosófica, a la filosofía correspondía institucionalmente los estudios físicos[497]. Por lo demás, la tendencia enciclopédica caracteriza los esfuerzos cognoscitivos del filósofo aristotélico en el Renacimiento. El Renacimiento filosófico, que había abandonado la pretensión de una ciencia única y universal, no renunció a la unidad enciclopédica de los saberes y de su enseñanza.

[496] En las universidades del siglo XVI, los estudios físicos eran una disciplina central de las facultades de Artes y se impartían en base a la exposición y comentario de los libros de la Enciclopedia Natural del Estagirita, claro está, según diversas interpretaciones escolásticas, escotistas, tomistas, nominales, ecléctica… Así estaba prescrito en las constituciones vigentes durante el siglo XVI en las universidades de mayor influencia en el marco cultural español: París, Salamanca, Alcalá, Coimbra … Ver el trabajo de Vicente Muñoz Delgado, "Ciencia y Filosofía de la Naturaleza en la Península Ibérica (1450-1600)", en el *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 1978, p.69 y ss. En este artículo, que distingue las corrientes más influyentes del siglo XVI en Física, Muñoz incluye una bibliografía abundante. Ver también Gallego Salvadores, "La Metafísica en el siglo XVI en España", en *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 1978, p. 158 y ss. Gallego recoge, así mismo, la preceptiva en las constituciones de las principales universidades españolas referente a las lecturas de Filosofía Natural; en todas eran obligatorias las obras de Aristóteles.

[497] José María López Piñero, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Ed. Labor, p. 69. Piñero considera que la Física en el siglo XVI estaba ligada a la Filosofía, "era una disciplina todavía ligada a planteamientos ideológicos", y de su cultivo se ocupaban en su mayoría clérigos. W. Wallace, *Prelude to Galileo. Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo´s Thought*. D. Reidel Publishing Company. Boston, 1981, vol. 62. Comienza su investigación insistiendo en esta consideración del contexto filosófico de la física medieval (o renacentista). También Víctor Navarro Brotons ha insistido en esta orientación de la Física del período en su *Disciplinas, saberes y prácticas. Filosofía natural, matemáticas y astronomía en la sociedad española de la época moderna*. Valencia, PUV, 2014.

La Teología no deja de tener su influencia en esta Física, aunque se acepte la vieja distinción tomista entre el orden natural de las causas segundas y el orden sobrenatural de la Causa primera, del Dios creador y providente, que permite colocar las cuestiones físicas y su solución en el orden natural racional. Concepciones como Dios trascendente, creación, inmortalidad del alma, se hacen presentes y determinan cuestiones como las referentes al origen y duración del mundo, el número de mundos, duración y movimiento de los cielos, tiempo y eternidad, la inmortalidad del alma, el funcionamiento de la inteligencia, etc. La influencia de escotistas, y nominales parisinos, dejará cuestiones originadas en los importantes cambios en la concepción aristotélica del tiempo, del vacío y del movimiento, que se produjeron a raíz de los Decretos parisinos de Tempier en 1277[498]. También el desarrollo de la cuestión copernicana en la *Física* está influido por el punto de vista escriturístico.

Para entender el enfoque y algunos de los problemas concretos de su obra, no hay que perder de vista la orientación clerical de su enciclopedia filosófica. *Philosophiae prima pars…* aborda decididamente la renovación del aristotelismo en los estudios eclesiásticos desde el punto de vista de un humanismo cristiano tardío, post-renacentista. Esta filiación eclesial y aristotélica me parece además un factor importante para comprender que esta *Física* deja de lado las tendencias y conocimientos físicos prácticos, que condujeron a la nueva física, y que fueron desarrollados por cosmógrafos, geógrafos, ingenieros, militares, navegantes, astrónomos, etc.[499] La nueva ciencia, matemático-experimental, técnica e inmersa en una dinámica económica interesada en lo inmanente, rompió con la cosmovisión peripatético-escolástica mantenida por la Iglesia tras la titánica labor de síntesis del medioevo revitalizada en Trento. La Física del agustino hay que entenderla formando parte de un proyecto de reforma postridentino de los estudios eclesiásticos.

---

[498] Pièrre Duhem, en *Le système du monde*, insiste repetidas veces en la importancia de los decretos de E. Tempier de 1277, y enfoca su estudio de los cambios en conceptos físicos fundamentales, introducidos en la escuela de finales del siglo XIII y durante el XIV, desde el removimiento que esas condenas Parisinas produjeron en la interpretación de la Física aristotélica. Así, conceptos aristotélicos como lugar, tiempo, vacío, movimiento, infinito, etc., sufrieron modificaciones en la reflexión de Scoto, Ockham, o Buridán. Ver *Le systéme du monde. Histoire des doctrine cosmologiques de Platón à Copernique*, 2ª Ed., 10 vols., París, 1954-65, vol. VIII, p. 119.

[499] En su *Disciplinas, saberes y prácticas…,* Víctor Navarro escribe: "Aquí nos hemos basado en los trabajos y conclusiones de Jim Bennett y otros autores acerca de la importancia de lo que Bennett llama "the practical mathematical tradition" para la construcción de la ciencia moderna, especialmente para la emergencia de la filosofía mecánica o la nueva filosofía natural del siglo XVII. El trabajo pretende mostrar, a partir de la rica historiografía con la que ya contamos, que en el mundo ibérico, prácticamente ignorado por Bennett, se produjo una importante actividad en estas materias (astronomía práctica, topografía, agrimensura, perspectiva, cartografía, arquitectura, fortificación, ingeniería y máquinas, el arte de la guerra y la náutica, que son las actividades mencionadas por Bennett)." *Op. cit*., p. 12.

Contra la opinión de otros contemporáneos, como Vallés, Villalpando, Valencia, entre otros, que consideraban el conocimiento físico como meramente probable, Zúñiga sostiene con Aristóteles que la Física contiene conocimiento cierto de lo universal y necesario. Su método es rigurosamente dialéctico y se apoya en la evidencia empírica. Precisamente, su metafísica comienza discutiendo el problema de la verdad y legitimando los sentidos como facultades válidas para el conocimiento. Esto no impide que se encuentren abundantes cuestiones, en las que hay que conformarse con la opinión más verosímil, y cuestiones en las que sólo se alcanzan respuestas probables, por ejemplo, en cuanto al lugar de la tierra en el universo.

2. Principales influencias de la *Física*

La *Física* de Diego de Zúñiga forma parte de un curso reformado de artes, y pretende ser una exposición perfecta y elegante de la *Enciclopedia Natural* de Aristóteles. Perfecta quiere decir rigurosamente dialéctica, es decir según los procedimientos argumentativos de la *Dialéctica*, y según un orden que va de lo más universal a lo menos universal y evita las repeticiones. Elegante quiere decir conveniente desde el punto de vista retórico, es decir, según la locución que es propia de la ciencia y enseña la *Retórica*. Dicho de otra forma, pretende extraer la verdad física de las tinieblas de la obra aristotélica y exponerla de manera metódica y elegante.

La tabla de autores citados pone de manifiesto que la Enciclopedia Natural del Estagirita es la fuente principal de esta *Física*, que representa una forma realista y ecléctica de tratado escolar de física, propio de una escolástica reformada de tendencia humanista, que reaccionó en España contra los comentarios nominalistas de la primera mitad del siglo XVI y sus desarrollos de las cuestiones físicas. Todavía se percibe la matriz renacentista del comentario, pues elige una autoridad principal, a la que expone críticamente.

La autoridad principal es Aristóteles, si bien la exposición de las cuestiones suele estar enriquecida y actualizada mediante algún comentarista de Aristóteles u otra autoridad consagrada, por ejemplo, en la cuestión de los elementos, de las mezclas y de los temperamentos, mediante los médicos Galeno y a Jean Fernel, en la cuestión de los meteoros luminosos, mediante Vitello (Erazmus Ciolek Witelo), en la cuestión del lugar y estado de la tierra, mediante Copérnico, etc. Pero, su independencia de criterio sobresale en el desarrollo de todas las cuestiones.

En efecto, el tratado de *Física* de Diego de Zúñiga es una exposición de la enciclopedia natural de Aristóteles, mediada por la orientación realista y ecléctica establecida por los comentarios y las cuestiones de Soto y Toledo en los medios académicos españoles del último tercio del siglo XVI, y según el orden impuesto en la escuela: 1º Los tres

primeros libros contienen la exposición de los ocho libros acroamáticos de la *Física* de Aristóteles; 2º El libro cuarto contiene la exposición del tratado aristotélico *Sobre el Cielo*; 3º El libro quinto contiene la exposición del tratado aristotélico *Sobre la generación y la corrupción* ; 4º Los libros seis, siete y ocho contienen la exposición de los *Meteorológicos* de Aristóteles; 5º Los libros nueve y diez contienen la exposición de los tres libros aristotélicos *Sobre el Alma* ; 6º El libro once contiene la exposición de los principales tratados que componen los *Parva naturalia*.

La fuente de las referencias a los fisiólogos y pitagóricos presocráticos es casi siempre Aristóteles. Pero la fuente puede ser también otra autoridad que esté utilizando en una determinada cuestión, por ejemplo, Copérnico puede ser la fuente de las referencias a los pitagóricos en la cuestión sobre el lugar y estado de la tierra. Las obras conocidas de Plutarco pueden ser también una fuente de sus referencias a otras opiniones de los filósofos griegos.

El médico Galeno es una fuente de esta *Física*, sobre todo en el libro quinto, al exponer el tratado aristotélico *Sobre la generación y la corrupción*, en especial la cuestión de los elementos, las mezclas y los temperamentos, y también, en el libro undécimo, al exponer los tratados denominados *Parva naturalia*. En esas cuestiones suele contraponer el punto de vista de los físicos y de los médicos.

Zúñiga cita también a Juan Filópono, que le parece un buen comentarista de Aristóteles. Aunque este comentarista es una de las fuentes de la teoría del ímpetu, Zúñiga lo cita en la discusión de otras cuestiones, como la materia de las generaciones, la existencia del elemento fuego, la existencia del sentido común, o la que discute, sí el alma racional es la forma del cuerpo.

Así mismo, el agustino utiliza la *Historia del mundo* de Plinio en el libro quinto de la *Física*, al defender que el movimiento de los cielos no produce ningún concierto, en el libro séptimo, al explicar las cuestiones relativas a los cometas, los vientos, y los terremotos, y en el libro octavo, al explicar el sabor salado del mar. Séneca es otra fuente de Zúñiga en su explicación del color de la corona en el libro octavo, y de las cuestiones relativas a los cometas, los vientos y los terremotos en el libro séptimo. Cicerón es otra fuente de esta obra.

Zúñiga hace uso también de los comentaristas árabes, Avicena y Averroes, de quien dice que es el intérprete habitual de Aristóteles. De Averroes puede haber sacado las referencias a Teofrasto, o a comentaristas griegos de Aristóteles, como Alejandro de Afrodisia y Temistio. Cita también a los astrónomos árabes Ali Aben Ragel y Abumasar en la

interpretación de la nova de 1572. Los comentaristas árabes, en especial Averroes, podrían ser las fuentes de su concepción de la materia prima.

Tomás de Aquino, Duns Scoto, y el agustino Pablo de Venecia, son también citados por Zúñiga en su *Física*. En el libro primero, y al discutir la cuestión de la materia, denomina "discípulos de Aristóteles" a Tomás de Aquino y a Domingo de Soto. Se refiere también a Tomás de Aquino en el libro tercero, al discutir las cuestiones de la eternidad del mundo y de la multiplicidad de mundos; en el libro cuarto, al defender que el mundo no está rodeado de un orbe de fuego; en el libro décimo, al exponer la sentencia de los teólogos sobre la inteligencia; y en el libro onceavo, al discutir que un alma racional no es más perfecta que otra. Mantiene principios de las cosmologías tomistas, como la separación de la Causa primera y las causas segundas, o la unidad de la forma que define la naturaleza. En la psicología, cita también a Guillermo Durando y al cardenal Cayetano.

Las referencias a Duns Scoto son siempre para rechazar su posición. En efecto, Zúñiga refuta en el libro segundo su concepción del lugar como colación, y su aceptación de los movimientos cualitativos *extrinsecùs advenientia;* en el libro cuarto, rechaza su opinión de que el movimiento del cielo no es natural; y, en el libro quinto, su supuesta aceptación, de que no hay límites de disminución en la magnitud.

Las citas de Pablo de Venecia se encuentran en libro segundo, donde discute que la calefacción no consiste en dos movimientos, y, en el libro quinto, al discutir los límites del crecimiento de la magnitud.

En el libro octavo de la *Física*, al exponer la parte de la obra *Meteorologica*, dedicada a los meteoros luminosos, se sirve de la óptica de Vitello. Y, en el libro cuarto, al discutir la cuestión, si el fuego es un elemento, o cuál es el lugar y estado de la tierra, se sirve del libro primero del *De revolutionibus…*, de Nicolás Copérnico.

El famoso médico Jean Fernel es otra de sus fuentes en el libro quinto de la *Física*, al exponer el tratado *Sobre la generación y la corrupción*, en especial al tratar de los elementos, las mezclas y los temperamentos, donde toma en consideración la opinión de los médicos en contraposición a la de los físicos.

Zúñiga utiliza a autores españoles como Vallés, Toledo, y, sobre todo, a Soto. El protomédico Vallés es traído en la discusión de la materia prima. Toledo es citado en libro primero de la *Física*, junto con Soto, donde el agustino rechaza su concepción del movimiento como flujo; se le cita también en el libro segundo, al argumentar que la generación y corrupción no son movimiento, y, en este mismo libro, se le denomina sofista, rechazando su concepción de que el continuo consta de partes infinitas.

Las citas, que Zúñiga hace de Soto, se encuentran en el libro primero de la *Física*, al exponer la opinión de los discípulos de Aristóteles sobre la materia, y en este mismo libro al discutir, cómo se actúa la forma en la materia, que el movimiento no es flujo, y si la acción y la pasión son dos razones del mismo movimiento. En el libro segundo, Soto es traído al discutir que la calefacción no se compone de dos movimientos, y la quietud que se opone al movimiento. En el libro décimo, aparece como representante de la opinión de los teólogos en la cuestión sobre el modo de entender, y, en el libro undécimo, al exponer la voluntad.

El descalificativo "sofistas" no parece tener un referente único. En el libro segundo, se considera sofista a Toledo, por argumentar en favor de que el continuo se compone de infinitos puntos. En el libro cuarto, se denomina sofistas a los defensores de un argumento en favor de que los graves y los leves dejan de ser graves y leves en sus lugares naturales. En el libro quinto, se denomina sofistas a los que embrollan la solución de la cuestión, sí los elementos son la materia de los compuestos. En este mismo libro, se denomina sofistas a los que afirman que el elemento fuego produce la luz que aparece durante la noche. En el libro décimo, denomina sofistas a los que cuestionan, si la enunciación es una simple cualidad de la mente

En relación a la obra de Soto, cuya influencia era plena, cuando Zúñiga estudió Artes en el colegio de los agustinos de Salamanca, no se atiende o, por lo general, se rechazan los restos de la etapa parisina en los escritos físicos del gran dominico. No tiene en cuenta, por ejemplo, que el dominico presentó el movimiento de caída libre como ejemplo de movimiento uniformemente acelerado en sus *Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis* (1551). Por lo demás, el Soto que pudo conocer en Salamanca, consagrado ya a la Teología y de vuelta de los embates humanistas, se había apartado de la orientación nominalista y estaba en la línea del realismo tomista. Desde esta orientación, reconsideró las enseñanzas recibidas siendo alumno en el colegio de los españoles en París. Probablemente, como escribió William A. Wallace[500], fue este giro al realismo lo que motivó su aplicación de la fórmula mertoniana, para reconstruir el fenómeno de caída de los graves, que efectivamente es un fenómeno de movimiento *uniformemente deforme*.

La tabla de autores citados pone de manifiesto la ausencia en la *Física* de tradiciones medievales, y de autores renacentistas y de la segunda mitad del siglo XVI, que fueron clave en la génesis de la nueva ciencia en mecánica, en astronomía, en química y medicina, en biología. En la *Física* del agustino no se encuentra ninguna alusión a los trabajos

[500] William A. Wallace (2004), *Domingo de Soto and the Early Galileo: Essays on Intellectual History*, Routledge, Taylor and Francis, 2018, pp.384-401.

de los calculadores[501], dedicados al movimiento. No hay elementos de tradiciones como la agustina que daría lugar a la óptica geométrica, de que se ocupaban con tanto amor los neoplatónicos de Oxford[502]. Soto y Toledo parecen ser las únicas fuentes de las escasas referencias, que encontramos en la obra del agustino, ya en clave realista, a las corrientes, que confluyen durante los primeros años del siglo XVI en el parisino Colegio de Monteagudo[503].

---

[501] Era frecuente en las Físicas del siglo XVI incluir los estudios dedicados por los calculadores a los distintos tipos de movimiento local: uniforme, uniformemente diforme, diformemente diforme, etc. Estos autores, en general, rechazaron la teoría del *impetus* e intentaron estudiar el movimiento mediante esquemas geométricos, que permitiesen su cálculo. Los calculadores insistieron en el análisis matemático de las relaciones entre fuerzas y resistencias, postuladas para dar cuenta del movimiento de los cuerpos. C. Michalsky, A. Maier, W. Wallace, entre otros, atribuyen a los calculadores el papel de precursores de la ciencia matemática, que comenzó en Galileo, y se consolidó con Newton. C. Michalski, "La Physique nouvelle et les differents courants philosophiques au XIV siècle". *Bulletin international de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Glasse d`histoire et de philosophie, et de Philologie*, (1928), 93-164; A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14 Jahrhundert*, 1949; Curtis Wilson, W. Heytesbury, *Medieval logic and the Rise of Mathematical Phisics*, 1961; W. Wallace, *Prelude to Galileo…, op.cit.;* M. Wartoffsky, *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Alianza Editorial, 1981.

[502] Esta posición de Zúñiga, en *Phy.* IX, c.6, 302, 1b, se mantiene frente a Aristóteles, que consideraba objetos de la visión tanto a la luz como al color. Zúñiga sostiene, que la luz es "*habitus, qui seipsum aliis corporibus statim communicat corpus in quo est profert*" (Phy. IX, c.6, 304, 1a). Hay una tradición agustiniana que, al dar un papel fundamental a la luz, y considerar que es la diversificación de esta en los objetos materiales, lo que nos dará a conocer las distintas realidades físicas, coloca la óptica como base de la Física. Más aún, al considerar que esa diversificación de la luz en los objetos reales responde a relaciones y proporciones matemáticas (Grosseteste) da lugar a una interesante tradición inclinada a la matematización de la materia. Precisamente Grosseteste, en su tratado sobre la luz, considera que la luz creada por Dios tras la materia primera se diversificó por sí misma dando lugar al espacio y los objetos espaciales. Grosseteste, que distingue entre la fuente de luz (*lux*) y la luz irradiada (*lumen*), considera que la luz, simple y sin dimensiones, se multiplica infinitamente para concretarse en los cuerpos materiales; así, la luz deviene principio explicativo de las realidades físicas. La *Óptica* se sitúa en la base de la Física. Grosseteste liga la intensidad de la luz con la densidad de los cuerpos materiales mediante una correlación matemática. Ver A. Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, Madrid, 1977, p. 13.

[503] En el París del siglo XV, tanto nominalistas como escotistas exponían la doctrina del *impetus*, elaborada por Buridán, y seguida por Alberto de Sajonia y Nicolás de Oresme. "En París, pues, una especie de pacto de alianza se había concluido entre la escuela escotista y la escuela moderna" (P. Duhem, *Le système du monde…*, *op.cit.*, v. X, p. 112). Se pensaba en París que, si la metafísica había progresado gracias a los escotistas, la física lo había hecho merced a Buridán, Alberto de Sajonia y Nicolás de Oresmes. Estos autores desarrollaron la teoría del *impetus*. Probablemente la teoría del *impetus* le llega a Zúñiga de sus lecturas de los realistas, bien escotistas, bien tomistas, no de un contacto directo con los nominales, que rechaza. En el París de las primeras décadas del siglo XVI van a confluir las tradiciones afectas a la matematización de la física, con los aportes de los nominales parisinos Buridán, Oresmes, y de los comentaristas italianos. Los desarrollos de los calculadores ingleses, de los terministas parisinos y de los comentaristas italianos, están presentes en obras como la de Álvaro Tomás, Juan de Celaya, y Coronel. Estos la trasmiten, junto con su entusiasmo por la matematización de la física, a sus colegas y alumnos, que llenaron la Península Ibérica durante la primera mitad del siglo XVI, y serán el puente que explique los logros de los genios italianos, así como la formulación correcta de la ley de caída de los graves por parte de Soto. Ideas estas

Con todo, esta *Física* contiene formulaciones y soluciones interesantes en cuestiones relativas a la materia prima, al tiempo, al movimiento local, al movimiento de los cielos, y a las facultades del alma, en las que me detendré más adelante.

3. Objeto y método de la Física

La *Física*, como cualquier otra ciencia filosófica, tiene por objeto las realidades universales, no las realidades individuales, que se diferencias accidentalmente, son cambiantes y están sujetas a generación y corrupción. Por eso Zúñiga deja fuera de la *Física* las obras biológicas de Aristóteles: *De generatione animalium* (cinco libros), *De partibus animalium*, (cuatro libros); *De motu animalium*; *De incessu animalium*; y la *Historia animalium* (diez libros, de los cuales el décimo y, probablemente, los tres anteriores, no fueron escritos por Aristóteles). Zúñiga considera que la historia natural no forma parte de la *Física*, porque ésta es una ciencia o conocimiento por causas universales y necesarias. Para el agustino no son ciencia, ni la historia, ni la experiencia y acumulación de datos particulares, relativos a realidades individuales, y obtenidos mediante larga y meticulosa observación.

Zúñiga no desconoce la existencia de los estudios de Historia Natural, ni niega su importancia y necesidad, simplemente los separa de la *Física* por el carácter individual de su objeto. Una posición nada extraña, por lo demás, en un autor aristotélico, pero que da la espalda a la tendencia que había de seguir la ciencia moderna, y que atrae la atención de los historiadores de la ciencia.[504]

La Física solo se ocupa de los principios y causas universales, que fundamentan el orden natural, que rige el mundo físico de las sustancias corpóreas individuales. El objeto de la *Física*, escribe Zúñiga en el primer capítulo de la misma[505], no es otro que la

expuestas y defendidas por W. A. Wallace en su "Prelude to Galileo…", *op. cit.*, Ver también López Piñero, *Ciencia y técnica*…, *op.cit.*, p. 228-240. Así mismo, V. Muñoz Delgado, "Ciencia y Filosofía de la Naturaleza…", *op. cit.*, p. 67-68.

[504] Sobre el amplio eco de los estudios de Historia Natural en España se puede consultar la obra ya citada de López Piñero *Ciencia y técnica…,* p. 279. Juan *Vernet, en Historia de la ciencia española*, Instituto de España, cátedra de Alfonso X el sabio, Madrid, 1975, p. 100., sólo presta atención a estos técnicos de la Historia Natural, para nada a los cultivadores de la Filosofía Natural escolástica, como Zúñiga, la propia de las facultades universitarias, de los colegios de las órdenes y de las profesiones reconocidas institucionalmente.

[505] *Phy.* I, c.1, 178, 1a. Esta será mi modalidad de cita referida a la *Física* de Fray Diego de Zúñiga (*Phys.*, libro (número romano), capítulo, folio, cara, columna). La Physica es una de las cuatro disciplinas filosóficas que componen la primera parte del proyecto filosófico de Fray Diego de Zúñiga. *Philosophiae prima pars.* Esta obra solo tuvo una edición en Toledo y data de 1597: *Didaci a Stunica eremitae augustiniani, Philosophiae prima pars, que perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica,*

sustancia corpórea. Con lo cual, se nos quiere decir, que su objeto es la constitución hilemórfica, y las capacidades naturales ("*vis"),* que se encuentran y se repiten semejantes en las sustancias corpóreas individuales, determinando su comportamiento físico. La Física explica los fenómenos naturales desde esas formas y capacidades universales, que constituyen a las sustancias corpóreas individuales.

Los fenómenos físicos no tienen una clave escrita en términos matemáticos, sino que son la manifestación de la naturaleza de las sustancias corpóreas. Las capacidades naturales son el principio de todo movimiento y quietud de aquello en que se encuentra. A su vez, los principios hilemórficos son la constitución de la naturaleza física, por lo que "*Fisici esse de materia et forma agere*"[506]. Por esto mismo, Zúñiga subraya que los estudiosos de la sustancia corpórea no deben omitir el estudio de la materia, que es principio natural de la misma ("*eiusmodi substantia materia tota implicatur").* Estamos lejos de los intentos de formalizar o matematizar la física llevados a cabo por algunos filósofos españoles, seguidores del nominalismo parisino, como Diest, Astudillo, etc., en la primera mitad del siglo XVI.

De hecho, tras justificar que la *Física* estudia la sustancia corpórea en cuanto a su determinada naturaleza, en base a definiciones hilemórficas, cuestiona la diferencia entre el proceder del físico y del matemático. Podría parecer relevante este punto para entender las razones, que esgrimía un aristotélico del período, para rechazar la matematización de los procesos físicos, de manera especial el agustino, que identifica la materia prima con el cuerpo geométrico. Sin embargo, esta referencia explícita es un tópico que responde al orden de exposición de los libros físicos de Aristóteles, y poco nos dice de la tesis de Wallace referente a la vitalidad de la tendencia a la matematización de la Física en el ambiente filosófico científico de la península ibérica en la segunda mitad del siglo XVI.

En efecto, el apartado adolece de interés, pues el agustino se limita en gran medida a reproducir la argumentación de Aristóteles, incluso toma el ejemplo de que se sirve éste, para distinguir entre el discurso de los físicos y el de los matemáticos. El discurso matemático difiere del discurso físico como difieren el discurso sobre lo curvo y el discurso sobre lo chato, pues mientras aquel omite cualquier referencia a la materia, este no puede dejar de incluirla. Desde el punto de vista físico, la materia prima, el cuerpo geométrico, es el sujeto de las transformaciones. Por lo demás, mientras las matemáticas "*abhorrent a motu*", la física estudia las realidades sujetas a movimiento en términos hilemórficos

et Physica declarantur. Ad Clementem octavum Pontificem maximum. Apud Petrum Rodriguez, typographum regium. Toleti, MDXCVII.

[506] *Phy.*, L. I, c.10, 192, 1a.

desde las capacidades naturales. Cabe matematizar el movimiento de los astros, porque se reconstruye en base al movimiento circular y uniforme.

Zúñiga expone la cuestión "*de differentia inter phisicum et mathematicum*" sin plantear ni explícita, ni implícitamente, la posibilidad de un estudio matemático del movimiento local de los cuerpos sublunares, de larga tradición, intentada a comienzos del siglo XVI en París, y poco más tarde en Alcalá y Salamanca. No resultaba nada fácil para un escolástico de la época cambiar la actitud intelectual[507] en su acercamiento a la realidad física.

La intersección entre la física y las ciencias matemáticas, que tienen por objeto la forma geométrica y los movimientos de algunas sustancias corpóreas, es explicada por Zúñiga mediante la relación de dependencia (*subiicitur*). La astronomía y la óptica dependen de la física, es decir la física delega a estas ciencias el desarrollo matemático de la explicación de los fenómenos astronómicos y ópticos, que se dan en la realidad física, pero no puede haber incompatibilidad entre ellas. Los desarrollos matemáticos de la astronomía o de la óptica tienen que ser compatibles con la realidad física.

En lo que a la astronomía se refiere, a juicio de Zúñiga, los libros de la *Física* de Aristóteles ofrecen el conocimiento del esquema del universo físico, el *Almagesto* y su desarrollo por parte de distintos comentaristas árabes e italianos ofrece hipótesis matemáticas válidas para el cálculo del movimiento de los astros y de sus posiciones. El agustino no acepta la ruptura entre el esquema celeste de Aristóteles y Cicerón, y el de Ptolomeo y los astrónomos, por lo que la geometría y los cálculos astronómicos de éstos tienen que lograr adecuarse a la realidad física, que establecen aquellos en la física. La Astronomía depende de los conocimientos físicos sobre el cielo, y la Física delega a la Astronomía las cuestiones, que requieren argumentación matemática. La Física también delega a la Astronomía la solución de la ruptura entre el esquema aristotélico y ptolemaico del cielo, que requiere un ajuste del aparato matemático.

Esta dependencia de la astronomía respecto de la física explica, por qué Zúñiga abandona desde su Física la tesis heliocéntrica de Copérnico, y vuelve a la tesis geocéntrica, rectificando así la exposición procopernicana en su comentario al libro de *Job*. En el libro cuarto de la *Física*, al discutir las cuestiones sobre el lugar y el estado de la tierra en el

[507] Francisco Garrote Pérez, *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII*, Ediciones Universidad, Salamanca, 1981. En la España de la época de Zúñiga era natural una cosmovisión aristotélico tomista, como se desprende del estudio de Garrote, que atribuye en general a la intelectualidad española del siglo XVI una visión racional finalista del mundo.

universo, revisa los argumentos cosmológicos en favor del heliocentrismo, que Copérnico expone el libro primero del *De revolutionibus*…, y pone de manifiesto su insuficiencia mientras la física aristotélica tenga vigencia. En ese primer libro, y pese a las declaraciones de su editor Ossiander, el astrónomo polaco intenta convencer a sus lectores de que su geometría celeste es la verdadera realidad física.

Sin embargo, un físico aristotélico como Zúñiga no encontraba en las explicaciones de Copérnico, y con buenas razones, una respuesta satisfactoria a las objeciones contra el movimiento de la tierra, que se originaban desde la concepción física de Aristóteles. El astrónomo polaco le deja a Zúñiga, lo que podía aceptar un aristotélico de la argumentación copernicana en el mencionado primer libro del *De revolutionibus…:* su concepción de un universo inmenso, donde el sol es la fuente de luz y calor para los seres sublunares, y donde la tierra ocupa un lugar, que el hombre no puede determinar.

Y algo semejante sucede entre la *Física* y la *Óptica*. La obra *Meteorologica* de Aristóteles expone los meteoros luminosos, y la óptica de Vitello los estudia desde el punto de vista geométrico. La *Física* enuncia la explicación óptica de esos fenómenos, pero deja para la *Óptica* el desarrollo matemático de su explicación.

Aunque esta *Física* tiene la forma de un tratado, su exposición no se distancia por completo de la *quaestio*, pues los distintos capítulos de sus libros se desarrollan mediante la discusión de cuestiones establecidas en las escuelas. Esta discusión se basa en la argumentación dialéctica y en la observación empírica. Esta observación empírica no es la experiencia, entendida en sentido aristotélico como recuerdo de observaciones comunes semejantes en un espacio cualitativo y concreto, y, desde luego, no se trata del *experimento* o técnica experimental, que busca contrastar empíricamente una hipótesis matemática, por ejemplo, como los ideados y practicados por Galileo. Es la observación cotidiana de fenómenos físicos.

4. La materia prima

Tras definir su objeto, la *Física* procede al estudio de las causas, en base a las cuales se explican los fenómenos naturales. De los cuatro tipos de movimiento físico será la transformación sustancial, el nacimiento y la muerte, la que con más claridad le lleve a rechazar el atomismo y a optar por la teoría física de las cuatro causas.

A diferencia de la *Metafísica*, que trata de las cuatro causas en sí mismas, la *Física* estudia estos principios en cuanto elementos constituyentes de la sustancia corpórea y de sus operaciones y transformaciones. Por su especial interés, en este apartado me limitaré a exponer su tratamiento de la causa material, la materia prima sujeto de las

transformaciones sustanciales, una de las consideraciones de la materia por parte de Aristóteles, y la usual entre los árabes y en la escolástica latina tras la síntesis tomista.

Dado que en la naturaleza no hay creación sino transformación, de la constatación del nacimiento y la muerte se deduce, a juicio de Zúñiga, la existencia de un principio de continuidad en todas las transformaciones sustanciales. La materia prima como constituyente sustancial, que da continuidad, hace compatible el principio "*ex nihilo nihil fit*", con la experiencia cotidiana de la generación y la corrupción: "Por consiguiente, aquello que permanece al destruirse las cosas, y que no es nuevo al nacer, eso es la materia de las cosas."[508].

Sin embargo, algunos autores niegan que la materia sea una causa natural, como es el caso de los atomistas o del protomédico español, Francisco Vallés, en su influyente obra *Sacra Philosophia.* En su análisis de estas posiciones, Zúñiga caricaturiza el pensamiento de Vallés, y despacha el atomismo, según la versión de Aristóteles, siempre de pasada y por considerarlo incapaz de explicar la generación y la corrupción. El atomismo reduciría la generación y la corrupción al cambio cualitativo, que resulta del movimiento y las distintas mezclas de los átomos. Pero la mezcla de corpúsculos, piensa el agustino, solo puede constituir agregados, y la generación y la corrupción consisten en transformación sustancial.

Tres son los rasgos que identifican a esa materia sustrato de las transformaciones sustanciales:

i. Carece de formas sustanciales y accidentales.

ii. Permanece inmutable y sosteniendo la continuidad en todo cambio sustancial.

iii. Es una, inmutable y permanente, y de ella participan todas las sustancias corpóreas.

Con esto, de las definiciones que ofrece Aristóteles, acepta que la materia es el primer sujeto de toda generación y el sujeto permanente tras toda corrupción.

Desde aquí, la investigación se dirige a determinar ese sujeto. Se abandona la posición tomista, incluida la de Soto, que sólo confiere entidad a la materia en el compuesto y actuada por la forma: "¿Cómo puede ser que subsista a las transformaciones lo que por sí es nada?"[509]. En línea con Escoto y Ockham otorga cierta entidad a la materia prima, con

[508] *Phy.*, L. I, c.2, 179, 1a.

[509] *Phy.*, L. I, c.3, 180, 2a.

independencia de la forma, sin atender a que Aristóteles coloca el ente potencial entre el ente y el no ente.

Sin embargo, Zúñiga rechaza la posición de los escotistas, que identifican la materia prima con una sustancia imperfecta. Pues "nada puede ser substancia a no ser por la forma"[510], y la materia prima carece de forma. Y no cabe considerarla sustancia imperfecta precisamente por su carencia de forma, pues toda sustancia es perfecta en sí misma, aunque pueda ser menos perfecta que otras.

En su determinación de la materia prima como cuerpo geométrico, Zúñiga dice seguir la opinión de Platón, cuando afirmó que "la materia y el principio de las cosas era grande y pequeño"[511]; y la de Averroes y los averroistas, quienes hablaron de "cierta cantidad intrínseca de la materia, que es larga alta y profunda"[512]. Esta opinión no habría sido ajena a Avicena, para quien la materia era "*corpus quoddam non definitum*"[513]. Por influencia de los árabes, esta opinión influyó en Escoto y sus seguidores. Escoto consideró que los vivientes están constituidos por la "*corporata materia*". Roger Bacon ponía dos formas superpuestas en todo cuerpo físico, primero la corporeidad propia del cuerpo, y, luego, la forma sustancial, que lo hace un cuerpo de tal o cual especie. Francisco Suárez comenta que esta fue una posición bastante habitual entre los aristotélicos del siglo XVI.[514]

Según el Estagirita habría dos maneras de determinar lo que es la materia prima: por el análisis del uso del lenguaje, y por la consideración de la obra de arte. Zúñiga abandona la primera vía, porque los hablantes no distinguen siempre el cambio sustancial de otros cambios, en los que permanece la sustancia. En cambio, la materia escultórica es un sujeto

[510] *Phy.*, L. I, c.3, 181, 1a.

[511] *Phy.*, L. I, c.3, 182, 2a.

[512] *Phy.*, L. I, c.3, 182, 2a.

[513] *Phy.*, L. I, c.3, 182, 2a.

[514] "*Potest tamen hoc loco referri alia opinio, quam multi ex modernis philosphis secuti sunt, ponentes in materia prima formam corporeitatis illi coevam et ab illa inseprarabilem. Nam, licet respectu talis formae materialis, causa eius sit simplex, id est, absque essentiali et physica compositione, tamen illud commune subiectum, quod sub omni commune transmutatione manet, et est universalis causa materialis omnis generationis, et omnis formae substantialis, quae per eductionem fit, et omnis compositio quod generatur, illud subiectum iuxta praedictam opinionem non est simplex, sed essentialiter compositum, et corpus aliquod non mixtum, neque etiam aliquod ex elementis, neque medium inter illa per eorum participationem, sed absolute corpus per praecisionem omnium formarum*." F. Suarez, *Disputaciones Metafísicas*, Gredos, D.XIII, sec. III, p. 5.

de transformación, por lo que su consideración llevaría de manera inequívoca a la determinación de la materia.

Como la materia escultórica, la materia prima se caracteriza a juicio de Zúñiga por ser realidad y pura potencia para recibir formas diversas, sustanciales y accidentales, de las que es sujeto y receptáculo. La materia es realidad, pero no es sustancia, ni accidente, carece de toda forma natural y no está sujeta a generación y corrupción. Desde aquí se podría ya determinar la materia prima, porque esas características sólo corresponden a la materia extensa en tres dimensiones. El cuerpo geométrico, volumétrico, es verdadera realidad, y, sin embargo, carece de forma natural. Este cuerpo geométrico, que carece de forma sustancial y accidental, es receptáculo capaz de recibir en sí todas las formas posibles de sustancia corpórea y sus accidentes.

Zúñiga, que en principio no se conforma con una concepción misteriosa y latente de la materia prima, identifica a ésta con el cuerpo geométrico de tres dimensiones, e introduce así la cantidad en la entraña misma de la naturaleza. Con esto suscribe dos tesis difícilmente asimilables por una metafísica aristotélica. La primera, que no es formulada de manera explícita, podemos expresarla así: el cuerpo geométrico es potencia, que actúan formas sustanciales y accidentales del cuerpo físico. Por tanto, se establece una relación de potencia a acto entre las formas de la cantidad y las formas cualitativas sustanciales y accidentales. La segunda tesis, esta sí traída de manera explícita, afirma lo siguiente: la cantidad es componente sustancial de toda naturaleza corpórea, aunque la metafísica la considere accidente.

La primera tesis no parece aceptable en los cauces del aristotelismo, donde los conceptos de potencia y acto parecen ordenados a conceptualizar el movimiento en todas sus formas. Precisamente Aristóteles, que introduce esos términos en su definición del movimiento, los distingue para dar razón de la continuidad en el cambio. Pero en modo alguno se piensa en un cambio de la cantidad en cualidad, menos aún un cambio de la cantidad en sustancia. El cuerpo geométrico sólo puede ser receptáculo, estar en potencia con respecto a otras formas geométricas, en las que pueda transformarse. El cuerpo geométrico de tres dimensiones, desde la metafísica de Aristóteles, no puede ser actuado por otro tipo de formas que las geométricas, y pertenece al género accidental cantidad. Zúñiga, con todo, puede considerarse aristotélico sin problematizar esta identificación de la potencia material con el cuerpo geométrico de tres dimensiones, porque de hecho sigue otorgando a la materia el papel pasivo, que tiene en el esquema hilemórfico.

La materia prima en la Física del Estagirita tiene un papel residual y pasivo, pero fundamental: es el substrato firme en el que se apoya toda su física, en cuanto que es el sujeto y receptáculo de las formas, que definen las realidades naturales, y su substrato

permanente e inmutable en todo cambio, que permite salvar la continuidad sin renunciar al movimiento. La materia prima se entiende como potencia de determinada forma, por lo que no necesita ser determinada e identificada; más aún, no puede ser determinada e identificada, sin ser particularizada y sin sacar a la luz su insalvable problematicidad. Esa materia es el presupuesto sólido para poder levantar una teoría física sin negar y dando razón del continuo devenir. Salvadas las diferencias teóricas, por analogía en cuanto a su papel dentro de la teoría, parece como que la materia prima tiene en la física hilemórfica una función semejante, a la que desempeña el vacío en la física de los atomistas. Parece un paliativo a la incapacidad de los griegos para matematizar el movimiento.

Zúñiga puede mantener esa concepción geométrica de la materia, porque desde el punto de vista físico es mera potencia y permanece inoperante. Yo diría que este papel pasivo de la materia, unido a que la explicación física se efectúa de hecho mediante causas y capacidades naturales, permite al agustino mantener sin problemas esta concepción inoperante de la materia.

El papel fundamental de la materia prima en la física aristotélica convierte a aquella en su talón de Aquiles. Por ello una etapa de la Física, como la segunda mitad del siglo XVI, que se ve de continuo obligada a revisar los elementos de la explicación física aristotélica, hace de la materia prima un centro de atención. La materia prima es atacada por los anti-aristotélicos. Pensemos, por ejemplo, en la crítica de Giordano Bruno al *"prope nihil".* Ahí discuten y hacen distinciones los peripatético-escolásticos: tomistas, escotistas, jesuitas, eclécticos. Ahí sustituirán los pioneros de la nueva física, sin atender otra cosa que el funcionamiento matemático de los movimientos de los cuerpos en el espacio euclídeo. Ahí, Zúñiga se adhiere a la tradición árabe y escotista que determina la materia prima como cuerpo geométrico sin renunciar a la teoría hilemórfica.

Zúñiga es consciente de la problemática metafísica que lleva consigo su tesis de que la materia prima es cuerpo geométrico. Por ello aborda la segunda cuestión anteriormente planteada. En ella desemboca de hecho la primera: considerar al cuerpo geométrico como potencia capaz de actuar en sí a la sustancia material, requiere revisar la entidad metafísica de aquél. Aceptar la relación de potencia a acto entre el cuerpo geométrico y la sustancia material, supone cuestionar que la cantidad sea un género accidental, y colocarla en la entraña misma de la realidad como componente sustancial.

En su Metafísica, Zúñiga sostiene que la realidad o es sustancia o accidente de la sustancia. La cantidad es aquí considerada como uno de los nueve géneros accidentales, que excluye de sí la materia y el movimiento. En la misma *Física*, al final del libro primero, distingue al físico del matemático, según ya vimos, en base a su consideración

metafísica de la cantidad. Si esto es así, "*¿De qué manera la sustancia se compone de un accidente y sostenemos que el accidente es parte de la sustancia?*"[515]

En su respuesta a esta pregunta, Zúñiga coloca a la cantidad en la misma naturaleza de la sustancia material, y tiene que afrontar de manera directa la tensión inherente a la aceptación de las tres tesis metafísicas siguientes:

1. La cantidad es un accidente;

2. La materia prima es cantidad;

3. La sustancia material se compone de materia prima y forma sustancial.

Su salida consiste en considerar a la materia prima como el instrumento de la naturaleza para hacer de puente entre la sustancia y el accidente. Precisamente, la cantidad sostiene a los accidentes en la sustancia, o, con otras palabras, los accidentes se adhieren a la sustancia mediante la cantidad.

Esta solución, que reduce la cuestión a una confusión por insuficiencia de términos apropiados, revisa la primera tesis, el carácter accidental de la materia prima. Al llamar accidente a la cantidad, no se quiere decir, como en el caso de los restantes accidentes, que ésta sea una realidad extrínseca a la sustancia y sostenida por ella en el ser; más bien, designa que la cantidad no es sustancia, aunque sea una parte suya. Si en la Metafísica el agustino advierte que la cantidad no es un accidente como los demás, en la *Física* discute la cuestión, y determina que la cantidad, admirable producto bifronte de la naturaleza, no es ni sustancia, ni accidente, sino una entidad intermedia a ambos, que los sostiene a ambos en aquélla. La cantidad es componente sustancial sin ser sustancia, y es soporte de los accidentes sin ser accidente. Sin embargo, ni en la *Metafísica* ni en la *Física* encontramos los reajustes, que parece exigir esta tercera y bifronte modalidad de ser.

El tratamiento de la materia prima se extiende al libro quinto de la Física, donde se aborda el problema del nacimiento y de la muerte, más precisamente, al lugar en que desarrolla la cuestión, "*¿De qué se origina y en qué se corrompe la esencia y lo que es?"*[516]. Aquí enfrenta de nuevo la problemática realidad de la materia como cantidad extensa de tres dimensiones. De hecho, va a incidir en su solución escotista, que apoya en Dios la entidad problemática de la materia, sin ofrecer desarrollos nuevos que ahonden la cuestión.

[515] *Phy.*, L I, c.3, 183, 1a-b.

[516] *Phy.*, L. V, c.2, 236, 1a-b.

En efecto, tras referir la opinión de Juan Filópono, según la cual, la materia en potencia es cualquier cosa, y en acto es sólo materia, Zúñiga sostiene que la materia prima es real, aunque no sea ni sustancia, ni accidente, porque Dios mismo la ha creado y la mantiene: "Como ya hemos demostrado, esta materia ha sido hecha por Dios como otras cosas, de las cuales los filósofos paganos pensaron, que no tenían ningún principio; luego algo la prestó por lo que fuera real."[517]

En lo que se refiere al origen, duración y término de la materia prima, como era de esperar en un peripatético escolástico, Zúñiga entiende que fue creada por Dios de manera simultánea con el mundo, no por sí y separada de la forma, sino en unión con ella y constituyendo el universo. Ni es finita, ni es infinita, sino que es permanente y continua, como permanentes y continuos son los nacimientos y las muertes en la naturaleza. De la misma manera que su origen fue la creación divina, el fin de ese substrato permanente de todas las transformaciones físicas no puede ser otro que la aniquilación, producida también por el Creador.

Como Aristóteles, Zúñiga distingue entre la materia prima y la materia concreta de las sustancias físicas individuales. Los elementos componen la materia concreta, pero no la materia prima que es componente sustancial: "*Elementum ergo confectionis substantiae sola prima materia est*"[518]. Así que no le satisface la definición aristotélica de elemento, ni tampoco la que proponen otros autores como Avicena, Averroes, Filópono, Alberto Margo, Gregorio de Rímini y Marsilio Ficino.

En la realidad, encontramos cuerpos elementales que se caracterizan por: a. Permanencia; b. Simplicidad y carencia de partes; c. Ser primeros en el tiempo con respecto a las otras sustancias físicas, que se originan a partir de ellas y en ellas se descomponen al corromperse. Esas sustancias elementales difieren sin embargo de la materia prima, porque "*licet enim eorum partes variari quaeant"*[519]. Hay diferentes elementos, pero materia prima sólo hay una. Zúñiga reconoce cuatro elementos: éter, aire, agua y tierra. Por influencia de Copérnico, niega que el fuego sea una sustancia elemental.

No duda en traer la autoridad del *Génesis* en favor de su concepción de los elementos, como sustancias materiales creadas por Dios en primer lugar, inmutables y permanentes, de cuyas partes se componen los restantes seres naturales: "Hizo Dios al hombre del barro

[517] Phy., L. V, c.3, 236, 1b.

[518] Phy., L. V, c.5, 241, 1a.

[519] Phy., L. V, c.5, 241, 1b.

de la tierra, como hizo también el resto de las especies de cosas corruptibles de las partes de los elementos que creo en primer lugar."[520]

En lo referente a la relación de la materia prima con los elementos, Zúñiga considera a aquélla como el substrato fijo y firme, ante todo para esos distintos cuerpos elementales, y después para las formas de todos los concretos o sustancias individuales. Pero el agustino insiste en que la materia prima, el cuerpo geométrico, en cuanto que es única, es la única que puede ser llamada con propiedad elemento. El resto de las sustancias elementales sólo procuran a las sustancias físicas la materia mudable.

Zúñiga estudia en el libro quinto de su *Física* esas cuatro sustancias elementales, que contienen en sí las cuatro cualidades primarias: calor, frío, sequedad y humedad.

5. Tiempo, lugar, vacío e infinito

a) El tiempo.

En el capítulo primero del libro segundo de la Física, titulado *De tempore*, Zúñiga aborda la cuestión del tiempo sin tener en cuenta implicaciones teológicas, por lo que no trata del tiempo como realidad creada, ni de sus relaciones con la eternidad y el Creador. Su enfoque físico de la cuestión encuentra su fuente principal en el libro IV de los *Físicos* de Aristóteles. En efecto, según se hizo común entre los filósofos posteriores al Estagirita, el agustino procede a exponer la célebre definición de ese libro cuarto, "tiempo es el número del movimiento según el antes y el después", y desarrolla su explicación siguiendo tres grandes cuestiones: una referente a la realidad del tiempo, otra que estudia su esencia, y la tercera tendente a determinar a los seres temporales.

La realidad del tiempo es ante todo problemática, como se desprende del mismo análisis aristotélico, porque ninguna de sus partes es real. En efecto, el pasado ya no es, porque pasó, el futuro todavía no es, porque no ha llegado aún a ser, y el presente tampoco es, porque el instante presente fluye permanentemente sin ser nunca ahora. Si el instante presente fuera, se habría detenido el movimiento y acabado el tiempo. Además, el tiempo mantiene una relación esencial con el alma humana, que da presencia al pasado como memoria, y al futuro como proyecto, y que numera el número que lo mide, como admite el propio Aristóteles.

[520] *Phy.*, L. V, c. 5, 241, 1a.

Para el realista Zúñiga, sin embargo, el tiempo es por sí una realidad física[521], que no necesita de la mediación de actividad mental alguna. En la defensa de su posición, el agustino apela al sentido común y mención algunos absurdos, como la inexistencia del movimiento o del discurso humano, que se siguen de la posición contraria. La realidad física del tiempo sería por lo demás evidente para la experiencia cotidiana. Además, insiste en la realidad física del uno como principio del número y de la cantidad:

> Pero el número es una cosa verdadera, pues es especie de la cantidad y el uno, que es el principio del número, se extiende a todas las cosas como el ente. Porque por naturaleza ha sido dispuesto que todas las cosas puedan ser numeradas, que sea el principio del número, y de la misma manera es el tiempo en las cosas, porque existe el movimiento, en el que pueden abarcarse lo anterior y lo posterior.[522]

En esta posición realista, Zúñiga parece seguir la línea escotista. Escoto concede existencia real en la naturaleza al tiempo, considerado en cuanto a su continuidad, y en cuanto a su extensión, que fluye sin cesar, conteniendo sus partes de manera implícita sin numerar.

La dificultad mayor en la cuestión del tiempo, a juicio de Zúñiga, tiene que ver con la determinación de su esencia, *"¿Quid nam sit tempus?",* que él discute desde la consabida fórmula aristotélica, consignada anteriormente. El propio Aristóteles, al discutir esa cuestión, plantea la disyunción "el tiempo o es movimiento o es algo del movimiento", y se inclina por su segundo término. Zúñiga, en cambio, se inclina por el primer término "*tempus esse motus*"[523], en cuanto que el movimiento es el género del tiempo. No se trata de que el tiempo se identifique con el movimiento, sino que aquel es una especie de éste, como lo prueba, a juicio del agustino, la semejanza y relación estrecha entre ambos.

En efecto, el tiempo y el movimiento coinciden por naturaleza: ambos son un constante fluir y, por tanto, se componen "*ex actu et potestate*"[524]. El tiempo y el movimiento son un fluir continuo según las vicisitudes del acto y de la potencia, por lo cual, el movimiento es mediado por el tiempo y el tiempo por el movimiento. De hecho, no puede experimentarse el tiempo, sin experimentarse a la vez el movimiento. El mismo lenguaje cotidiano, que habla del discurrir del tiempo, pone de manifiesto que el tiempo es movimiento.

---

[521] *Phy.*, L. II, c.1, 197, 1b.

[522] *Phy.*, L. II, c.2, 192, 1a. Error de paginación del folio, que debería de ser 200.

[523] *Phy.*, L. II, c.1, 198, 1b.

[524] *Phy.*, L. II, c.1, 198, 1b.

Sin duda, el número y la medida tienen que ver con el tiempo, pero en cuanto que el tiempo es específicamente el movimiento medido y numerado. Con esta inversión de la fórmula aristotélica, Zúñiga deja en segundo plano la dependencia esencial del tiempo con respecto al alma, y afirma su realidad física en coherencia con su interpretación realista. El tiempo es la realidad física movimiento numerado entre el antes y el después, de manera que incluye como partes a los modos pasado, presente y futuro. Así lo define Zúñiga:

> Por consiguiente, al movimiento, que yace entre lo anterior y lo posterior, y que participa de ambos, de lo anterior y de lo posterior, o del pasado y del futuro, lo denominamos movimiento medido y delimitado por lo anterior y lo posterior, es decir, tiempo. Así, su definición es movimiento delimitado por lo anterior y posterior, o medido o numerado.[525]

¿Su interpretación realista le lleva a cuestionarse "*Utrum tempus unum sit toto terrarum orbe an aliud et aliud?"*[526], es decir, si el tiempo es único y universal o si cualquier movimiento numerado puede ser considerado tiempo. El tiempo no es una realidad física con validez universal, sino que cualquier movimiento que discurra numerado entre un antes y un después es tiempo. La realidad física tiempo es plural y relativa. Sin embargo, el hombre necesita y puede establecer de manera convencional un tiempo, que sirva de patrón universal para medir los restantes tiempos. La necesidad vital de ordenar el tiempo llevó desde antiguo a las culturas humanas a convenir un tiempo con validez universal, un patrón para medir los otros movimientos numerados. Y a ese tiempo universal le dividieron según las unidades que les parecieron más convenientes. Sólo por convención cabe hablar de un tiempo único y universal.

Por no tener presente esta consideración, hay autores que confunden el tiempo con el cielo, o con el movimiento de éste, o con alguna afección suya. El movimiento de los cielos y de los astros ha sido tomado de una o de otra manera, según las culturas, como patrón universal de medida del tiempo; porque sin duda, su situación privilegiada y las características de su movimiento, permanencia y uniformidad, le convierten en el instrumento más apto para estos fines. Pero su universalidad es convencional, desde el punto de vista físico es un tiempo más entre otros, como lo pueda ser el desgaste de la lámpara, que los mineros adoptan como tiempo de su trabajo subterráneo.

Con más razón son convencionales las distintas unidades, con las que las distintas culturas dividen el movimiento de los cielos, los distintos calendarios con que han

[525] *Phy.*, L. II, c.2, 195, 1b. Hay un error de paginación del folio, que debería de ser 199.

[526] *Phy.*, L. II, c.2, 195, 2b. Hay un error de paginación del folio, que debería de ser 199.

ordenado la actividad de los hombres. Con esta distinción entre tiempo físico y tiempo histórico, de origen escotista, se expresa una concepción, que se había fortalecido en el siglo XVI por la crisis astronómica, debida a los escandalosos desfases del calendario eclesiástico, y por actividades técnicas como la navegación o la minería, a la que hace referencia el agustino.

¿A la cuestión "*Quae res in tempore sint?",* Zúñiga responde que todo cuerpo, cuya existencia discurra entre el antes y el después, aunque no se aprecie en él movimiento local. Pues, "las cosas son en el tiempo como en el movimiento, porque el tiempo es movimiento"[527]. Toda sustancia material es temporal, en cuanto que el movimiento es propio de la materia; en cambio, las sustancias separadas son intemporales. Dios es eterno, no es temporal, por estar completamente libre de materia.

El agustino no estudia el caso de las sustancias separadas, que no están completamente libres de materia, en cuanto que reciben el ser de Dios, y son pasivas respecto a Él. Pero si se ocupa de la singular posición de los cielos con respecto al tiempo, para reconocer una constitución intermedia entre los seres temporales y el Ser Eterno: el Cielo no es temporal, ni es eterno. Y esto porque el movimiento de los Cielos es un movimiento circular perfecto, uniforme y permanente.

Tiempo, según ya se dijo, es el movimiento numerado entre el antes y el después, por lo que no puede ser considerado temporal un movimiento, cuya duración rebase la duración misma del universo, o, con otras palabras, un movimiento sin términos, cuyo antes y después sean respectivamente el momento de la creación del universo y el hipotético momento de su aniquilación por parte del Creador. En el esquema aristotélico del mundo, éste es el caso de los cielos, cuyo movimiento permanece inmutable mientras dura el universo, debido a su materia incorruptible y al carácter circular y uniforme de su movimiento, que no conoce alteraciones, ni términos. De manera que los cielos por su constitución y su movimiento no son temporales; si bien, tampoco son eternos, porque recibieron el ser del libre acto creador del Ser Eterno, del que depende su constitución en todo momento.

No hay comparación posible entre el Ser Divino, que es eterno e infinito, y el ser natural, creado y finito. El Cielo es criatura natural y finita, como el mismo universo del que forma parte, aunque no sea temporal por las características de su constitución y movimiento. Aquí se mantiene, por tanto, el dogma aristotélico de la incorruptibilidad de los cielos, de graves consecuencias en las discusiones astronómicas de la época.

[527] *Phy.*, L. II, c.2, 192, 1b. Error de paginación del folio, que debería de ser 200.

> Ni el mismo cielo, ni su movimiento están en el tiempo, aunque sean medida del tiempo. Pues no sufren ninguna mutación por el tiempo, ni por el movimiento, sino que permanecen siempre del mismo modo. Ni el tiempo tendrá una duración mayor que la del cielo y su movimiento.[528]

b) El lugar.

Si la realidad del tiempo se impone como medida del movimiento, la realidad del espacio físico o lugar se hace presente como medida del móvil, dado que el movimiento local no es otra cosa sino el cambio de un lugar a otro por parte del móvil, y que cualquier cambio implica el movimiento local, que es el primario. Zúñiga, que desarrolla el punto siguiendo el libro cuarto de los *Físicos* del Estagirita, acepta como evidente e indiscutible la realidad física de los lugares naturales, elemento esencial para la división aristotélica del movimiento en natural y violento. Una cosa se mueve bien para recuperar el lugar que por naturaleza le corresponde, su lugar natural, y entonces desarrolla un movimiento natural, o bien impulsada por algún motor extrínseco, que le saca de su lugar natural y de reposo, y entonces desarrolla un movimiento violento:

> Hay seis diferencias del lugar, arriba y abajo, derecha e izquierda, anterior y posterior, de las cuales, las dos primeras son distintas no sólo para nosotros, sino también por naturaleza, pues los leves son llevados por naturaleza a lo superior, y los graves a lo inferior debido a su peso.[529]

A juicio del agustino, la dificultad en la cuestión del lugar tiene que ver con la determinación de su esencia, con la respuesta a la cuestión qué es el lugar. Zúñiga enfrenta el tema del lugar de manera unitaria y esencial, como quienes suponen que de la naturaleza del lugar se desprenden fácilmente todas sus propiedades. Pero detengámonos por un momento en su crítica de la concepción del atomismo antiguo.

El agustino, desde su punto de vista aristotélico, atribuye a los atomistas la consideración de que los lugares naturales son receptáculos matemáticos; sin embargo, aquellos no acuden a la idea de lugar natural en su concepción del espacio y del movimiento. En su crítica de los atomistas, Zúñiga supone su propia concepción de la materia prima y su consideración de ésta como potencia:

> Si esos intervalos son… cuerpos de la cantidad, entonces sucede por naturaleza que existe la materia destituida de la forma de las cosas naturales, o si se considera

[528] *Phy.*, L. II, c.2, 192, 1b. Error de paginación del folio, que debería de ser 200.

[529] *Phy.* II, c.3, 192, 2a. Error al paginar el folio 200.

> accidente, se encontraría el accidente sin la sustancia. Y cualquiera de estas dos cosas es absurda e imposible en la naturaleza.[530]

Zúñiga sigue la definición del Estagirita: "Lugar es la superficie de lo que abraza, en contacto con el contenido e inmóvil"[531]. Pero discute esta definición, que se encarna en Juan Filópono, de manera semejante a como lo hicieron Escoto y su escuela, es decir, porque una forma de la cantidad, como es la superficie, no puede ser la forma del lugar. De esta manera asimila las fuertes críticas, a que fue sometida la teoría aristotélica del lugar por parte de la escolástica latina de los siglos XIII y XIV, aunque difiere su manera de enfocar la dificultad.

Escoto y sus seguidores consideraron, que la superficie es el género del lugar. Pero, dado que las cosas se deben definir por su forma, y que la forma del lugar es su "ser relativo" (*collatio*), el género del lugar es la relación. En efecto, el lugar que es por relación al objeto contenido y a los restantes lugares del universo, pertenece al género relación, no al género cantidad.

Sin embargo, Zúñiga se distancia de esa posición escotista, pues considera que la relación no es lo determinante del lugar. Como también se opone a los que colocan el lugar en el género "*ubi*", porque este género indica "ser en un lugar". La distinción entre lugar y "*ubi*" era corriente entre los escotistas.

La forma, que determina la esencia del lugar, es su capacidad para contener en sí los móviles, que llegan a él, aunque para ello se valga de la superficie. En consecuencia, la esencia del lugar está en su razón y forma que "no es la superficie, sino la capacidad de contener (*vis illa continendi), que se pone en el lugar, y que se ejerce a través de la superficie*"[532]. En efecto, a juicio de Zúñiga, se debe definir el lugar desde la interpretación idónea de la imagen de la vasija, ejemplo utilizado en varias ocasiones por el Estagirita para acertar con la esencia de aquel. Como la vasija no se define por las superficies, que delimitan su capacidad, sino por esta capacidad suya de recibir y contener en sí

---

[530] *Phy.* II, c.3, 197, 1a. Error al paginar el folio 201.

[531] *Phy.* II, c.3, 197, 2a. "*Est igitur locus ex Aristotelis sententia extremitas eius quod ambit, quae primo commititur, quae moveri non possit".* Pero Zúñiga no tiene en cuenta, que Aristóteles había planteado dos definiciones de lugar, no compatibles entre sí y que estimularían, en un esfuerzo de coherencia, la reflexión escolástica latina de los siglos XIII y XIV. Por un lado "la parte de la materia que rodea y que es inmediatamente contigua al cuerpo. Pero el lugar así definido no es inmóvil; a fin de asegurarle la inmovilidad, Aristóteles dijo que el lugar de un cuerpo era la primera superficie inmóvil que rodea a este cuerpo" (P. Duhem, *Le système du monde*, *op.cit.*, vol. VII, p. 176). Muchos comentadores trataron de salvar esta falta de coherencia, y para ello distinguieron entre dos sentidos de lugar, uno en que es móvil, y otro en que es inmóvil.

[532] *Phy.* II, c.3, 198, 1a.

sustancias físicas, así el lugar no se define correctamente por las superficies que lo limitan, sino por su capacidad de recibir y contener en ellas a los cuerpos físicos. Por tanto, el lugar no pertenece al género cantidad, sino al género cualidad, más en concreto al segundo género de cualidad "*naturalis potestas vel imbecilitas*". Con ello, se abandona una consideración cuantitativa y espacial del lugar, para afirmar una interpretación cualitativa del mismo como "*receptaculum inmovile corporis movilis.*"[533]

Así, las dos exigencias incluidas en la definición aristotélica del lugar, es decir, el ser "superficie" y el ser "inmóvil", resultaban aporéticas en el desarrollo de la cuestión del lugar del último cielo, que fue caballo de batalla en la escolástica de los siglos XIII y XIV. Al afrontar esa cuestión, Zúñiga considera falsa la primera exigencia: el lugar no es superficie, sino receptáculo. Este receptáculo puede ser mayor, igual o menor, que el cuerpo que contiene. Con estas consideraciones, el agustino cree poder resolver con facilidad la cuestión, tan controvertida entre los árabes y en la escolástica latina, *si el cielo supremo está en un lugar*:

> El lugar como escribimos antes se describe por relación con otros lugares. ¿Qué lugares restan, si abandonamos el universo, por comparación con los cuales puede establecerse el lugar del universo? Las cosas por sí se dice que son no en sí, sino en otro.[534]

La definición aristotélica del lugar dejaba el último cielo en el vacío, o nos obligaba a un tránsito al infinito en la sucesión de lugares. Los presupuestos de la definición cualitativa del lugar, le dan a Zúñiga una solución, semejante a la de los que consideraban el lugar del cielo como un lugar por accidente, que colocaría el último cielo en la esfera inmediatamente inferior, del mismo modo que el libro está en la mano. El lugar del cielo sería un receptáculo menor que él, no mayor, ni igual. El lugar del cielo supremo no puede ser una superficie mayor que él, pues más allá del universo no hay nada, y el vacío es un absurdo físico. Tampoco se puede pensar, que el último cielo es el lugar de sí mismo, pues, pretender que algo es lugar de sí mismo, implicaría, por la inmovilidad esencial al lugar, negar el movimiento propio de toda realidad física.

c) El vacío.

Zúñiga define el vacío como receptáculo sin contenido, en oposición al lugar lleno: "Cuando el lugar contiene la magnitud, de la que es capaz, está lleno. Si carece de ella, está vacío"[535]. El vacío es el lugar sin móvil, el receptáculo sin magnitud. Aunque la

[533] *Phy.* II, c.3, 198, 1b.

[534] *Phy.*, L. II, c.3, 198, 1b.

[535] *Phy.*, L. II, c.4, 198, 2a.

naturaleza aborrece el vacío, el agustino sigue a escotistas y tomistas al considerar posible el movimiento local en el vacío.

Esta posición no es incompatible con la tesis común a las vías escolásticas, tras las condenas parisinas de 1277, según la cual Dios puede hacer un espacio vacío. Zúñiga distingue como era habitual el punto de vista de la naturaleza, según el cual resulta imposible el vacío, y el punto de vista sobrenatural de la infinita potencia divina, que puede vaciar un lugar, siempre que no implique contradicción. Ya dijimos que en la *Física* interesa lo que es posible en la naturaleza (aristotélica) por acción de las causas segundas.

Desde el punto de vista natural, el vacío no sólo no existe, sino que no puede existir: "el vacío no puede ser, la misma solercia de la naturaleza, que experimentamos, evidencia que no es"[536]. Para argumentar esta tesis aristotélica, se traen hechos de experiencia como los aportados por el Estagirita en los físicos, que tanto agradaban a los árabes, y, que, posteriormente, fueron bien recibidos en la escuela, por ejemplo, la clepsidra o la tabla recién extraída del agua.

Zúñiga no acepta el argumento de los que postulan la existencia del vacío sobre la base del movimiento local, como tampoco el argumento aristotélico para negar la posibilidad de movimiento local en el vacío. Como mostraron Tomás de Aquino y Escoto, Aristóteles se equivocó al afirmar, que todo movimiento en el vacío es instantáneo; tesis ésta, a la que derivó, por considerar que sólo el medio ofrece resistencia al movimiento. En la escuela española de la época, era un tópico la tesis, según la cual la resistencia al movimiento no sólo procede del medio, sino también del cuerpo móvil. Todo cuerpo móvil tiene partes, y esas partes se mueven necesariamente en el tiempo, primero la primera, luego la segunda, la tercera a continuación, etc. La tesis de Aristóteles sería válida para un móvil sin partes, lo que evidentemente no se da en la naturaleza.

Precisamente, al discutir con el Estagirita la posibilidad del movimiento de un punto en el espacio, Zúñiga rechaza la distinción aristotélica entre un movimiento del punto por sí y un movimiento por otro, en las superficies o líneas que lo contengan o dibujen. Aristóteles sólo aceptaba la posibilidad de este movimiento por otro. Zúñiga niega que el punto pueda moverse en el espacio, porque carece de materia, y, en consecuencia, no es cuerpo físico: el movimiento físico sólo se da en el cuerpo físico, por tanto, el punto, que no es cuerpo, tampoco se mueve. Zúñiga rechaza la distinción entre movimiento por sí y movimiento en otro del punto.

[536] *Phy.*, L. II, c.4, 198, 2a.

Desde esta crítica, que se remonta al siglo XIII, fue zarandeada en la escuela la fórmula, "si hubiese movimiento en el vacío, sería instantáneo". El agustino suscribirá la interpretación más favorable de la misma, que quiere salvar a toda costa la intención del maestro. Aristóteles, que enfoca el tema del vacío sin tener en cuenta el infinito poder de Dios, habría querido enseñar con su máxima, que son igualmente absurdos la realidad física del vacío y del movimiento instantáneo. Ni que decir tiene que el análisis de la fórmula aristotélica, y la afirmación que implica "todo movimiento en el vacío es instantáneo", muestra que esa interpretación es tan benévola, como insostenible.

Precisamente el agustino plantea a renglón seguido la cuestión referente a la posibilidad de movimiento en el vacío, "*utrum in inani is motus esse possit, quo res loco movetur"*[537], que en la época se discutía sobre la base de un experimento mental: la posibilidad de caída de una piedra desde lo alto del cielo al centro de la tierra, suponiendo que Dios hiciese el vacío entre las dos esferas: "Si, por ejemplo, Dios eximiese de la naturaleza de las cosas a todos los cuerpos contenidos bajo los cielos, ¿Caería una piedra desde los cielos hasta el centro del universo?"[538]. Zúñiga no duda, que la piedra caería, que se movería en el vacío, pues "nada hay que impida o disminuya el movimiento, porque el vacío nada puede impedir, pues no es nada."[539]

El planteamiento de esta cuestión no implica, que el agustino acepte el vacío potencial de los escotistas, ni cualquier otro enfoque desde la potencia divina, que puede producir el vacío en la naturaleza, sino más bien a un intento de desarrollar aún más su concepción del lugar. Por ser el vacío lugar sin objeto o receptáculo sin magnitud, contrario al lugar lleno, la solución a esta cuestión permite comprender mejor y constatar una vez más la eficacia explicativa de su concepción del lugar como receptáculo. Esta cuestión, piensa el agustino, que es absurda en sí misma, como el vacío mismo es un absurdo físico, pero resulta de gran utilidad porque "la explicación de esta cuestión, ilustrará en alguna medida la naturaleza del lugar."[540]

Uno de los argumentos más sólidos, y, que, desde luego, recoge el agustino, para considerar inviable el movimiento en el vacío, podemos formularlo en estos términos: el movimiento local, que tiene por meta un lugar, se desarrolla necesariamente a través del lugar; pero, el vacío precisamente es la negación del lugar; por tanto, no puede haber movimiento local en el vacío. Este argumento sería generalizable al movimiento de la

[537] *Phy.*, L. II, c.4, 199, 1b.

[538] *Phy.*, L. II, c.4, 199, 1b.

[539] *Phy.*, L. II, c.4, 199, 2a.

[540] *Phy.*, L. II, c.4, 199, 1a.

última esfera del cielo, dado que ésta no está en ningún lugar mayor que ella. Y, sin embargo, su movimiento puede ser observado cotidianamente.

El agustino puntualiza en seguida que este argumento es fuerte, si se acepta la definición aristotélica de lugar como superficie inmóvil del cuerpo móvil, pues separa completamente el lugar del vacío y de la última esfera del cielo, y, de esta manera, cierra la posibilidad de movimiento local en ambos. En cambio, si definimos el lugar como receptáculo, dado que este se encuentra extendido por toda la naturaleza, nada impide pensar el movimiento de la última esfera, ni la caída de un grave desde lo alto del cielo hasta su lugar natural. Si el lugar es potencia o capacidad natural para recibir en sí al cuerpo móvil, y el vacío es esa capacidad sin contenido, nada impediría aceptar que la última esfera y el grave en caída irían llenando en su movimiento los lugares de que está poblado el universo.

Aunque acepta la posibilidad de movimiento en el vacío "*motus esse in inane*", considera que el vacío es un absurdo físico, mantiene la teoría aristotélica de los lugares naturales, y no estudiará el movimiento local situándolo en el vacío. Más bien, estudia el vacío por relación al movimiento local, por tratarse de un tópico de escuela y para ahondar más su definición del lugar.

El hecho de que Zúñiga determine el vacío por oposición al lugar lleno, explica por qué no utiliza el argumento de la imposibilidad del vacío, en la cuestión si puede haber varios mundos, a fin de demostrar que sólo es posible un universo.

d) Infinito.

Zúñiga sostiene que el infinito ha de ser investigado en la materia, más que en la forma[541], pues la finitud y la infinitud son propiedades de la magnitud, y la materia prima es cuerpo geométrico. En su exposición, responde a la cuestión, "si este infinito se encuentra en la naturaleza de las cosas", y establece la definición aristotélica de infinito como lo que carece de límite y término, "aquello de lo que siempre resta alguna parte" [542], aquello más allá de lo cual siempre hay algo de manera que nunca llega a completarse.

En efecto, en la solución de la cuestión, y siguiendo el tradicional análisis aristotélico, Zúñiga distingue entre el infinito actual y el infinito potencial, para aceptar sólo la realidad física de este último. Evidentemente, la potencialidad de este infinito no es

[541] *Phy.*, L. II, c.4, 199, 2b.

[542] Aristóteles define lo infinito como aquello más allá de lo cual siempre hay algo, en *De Physica auscultatione* III, 206 b 33. Zúñiga define:"*Illud cuius semper aliqua pars praeterea restat*" (*Phy.* II, c.5, 201, 2b).

equiparable a la potencia, que tienen los entes finitos, para realizar un determinado acto; se trata de una posibilidad como límite al que se tiende y que nunca se alcanza. Ninguna cantidad, ni continua, ni separada, puede ser infinita en acto.

Aunque todo es finito y delimitado en la naturaleza, no se puede negar la presencia en ella del infinito potencial, la posibilidad de aumento de la progresión numérica, o de disminución del tamaño de las partes en la división, en cuanto que son un hecho el movimiento y el tiempo. Hay que reconocer la realidad de esta posibilidad en la naturaleza, de lo contrario habría límite para la progresión creciente de los números naturales, para la división de la cantidad continua, y para el continuo movimiento de la materia. Precisamente este infinito potencial fue introducido por el Estagirita para solucionar las paradojas a propósito de la continuidad del movimiento.

Al discutir la tesis griega, que afirma la eternidad del universo, y argumentando la tesis cristiana "*mundum ab aeternitate esse non posse*", considera el infinito actual como una propiedad inseparable de lo eterno, es decir, infinito actual solo es Dios, y establece un abismo insalvable entre lo infinito divino y lo finito natural, que son inconmensurables. Infinito actual es solo el Ser eterno, que trasciende y está separado de la realidad natural creada, finita por esencia.

El infinito actual es único y trascendente, y no hay proporción, ni paso posible hacia el mismo desde lo natural finito. Con esto no se hace referencia a las posibilidades de un pensamiento analógico del infinito, ni se ponen límites a las posibilidades de comunicación divina, más bien se quiere decir que el infinito actual y lo finito se excluyen mutuamente, de manera que no resisten ser comparados o ser pensados como propiedades de un mismo sujeto:

> Sostengo que nada infinito puede hacer en la realidad finita. Además, no hay ninguna proporción ni comparación entre lo finito y lo infinito. Lo finito está alejadísimo de lo infinito, es mucho más contradictorio decir infinito a lo finito, que llamar negro a lo blanco o frío a lo caliente. Eterno es ciertamente lo infinito, y todas las cosas con excepción de Dios son finitas, por lo que no pueden ser eternas.[543]

Es tal su convicción de que el infinito actual es imposible en la naturaleza, que considera suficiente haber demostrado en general que "*nihil naturale infinitum esse posse*", para afirmar que el universo, y, en consecuencia, el cielo como una de sus partes, son finitos. Incluso reprocha al Estagirita por abordar el tema de la finitud del cielo de manera

[543] *Phy.*, L. III, c.6, 217, 1a.

específica, cuando ya había demostrado de manera general en los libros físicos, que nada natural puede ser infinito, que en la naturaleza sólo es pensable el infinito potencial.

6. El movimiento local.

a) Generalidades.

La *Física* de Zúñiga estudia el problema del movimiento de manera general en el libro primero, capítulos ocho y nueve, y de manera específica lo hace a partir del capítulo sexto del libro segundo, y en todo el libro tercero. A partir del libro cuarto expone los movimientos particulares de los seres naturales estudiados, por ejemplo, al exponer el cielo tematiza sus movimientos. Su exposición de Aristóteles parece mediada por la escolástica latina, principalmente a través de la obra de Soto y Toledo.

Aunque pueden desarrollarse aspectos interesantes como la relación del movimiento con los contrarios, o su discusión con Aristóteles a propósito del movimiento del punto en el espacio, o su concepción del movimiento cualitativo, yo me centraré en el movimiento local, el más relevante para la historia de la física en el siglo XVI, y donde encontramos una interesante versión realista de la teoría del ímpetu. Zúñiga cita en otras partes de su obra a Juan Filópono, que es una fuente original de la teoría del ímpetu, y a Juan Buridán, que es su más completo expositor en la escolástica latina; además, discute con Soto y Toledo, que la generalizaron en la escuela española de la segunda mitad del siglo XVI.

Zúñiga se opone a definir el movimiento en general como un flujo[544], definición que atribuye a Soto y Toledo, pero no lo hace, porque sea inaplicable al movimiento local, sino porque no resulta aceptable como definición general del movimiento, y porque no se debe estudiar con independencia del móvil. No se puede definir todo movimiento como flujo, a juicio de Zúñiga, porque el movimiento cuantitativo y el movimiento cualitativo no son flujos. Sólo el movimiento local es flujo:

> Algunos identifican el movimiento con el flujo, en mi opinión imperitamente, pues el flujo es especie del movimiento, no género. El propiamente el decurso del movimiento local.[545]

Zúñiga prefiere mantener como definición general del movimiento, la consabida fórmula aristotélica, "acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia"; sin embargo, a la hora de definir específicamente el movimiento local, lo considera, igual que los

[544] Opinión, que se remonta a Escoto, y fue mantenida por Buridán y los nominalistas parisinos.

[545] *Phy.*, L. I, c. 8, 187, 2b.

teóricos del *impetus*, como una "*forma fluens*", a la que llama flujo, camino, sucesión, etc., como algo intermedio entre la potencia y el acto.

Buridán había mantenido esta distinción, al aceptar sólo para el movimiento local la concepción escotista del movimiento como "*forma fluens*", una forma fluyente distinta del móvil y de la forma terminal del movimiento. Zúñiga adopta la misma definición del movimiento local que Buridán y los teóricos del ímpetu; más aún, sigue a aquel en su distinción específica del movimiento local respecto de otros movimientos. Sin embargo, no tendrá ningún inconveniente en decir, que con su definición está siguiendo a Aristóteles, lo mismo que Pablo de Venecia, quien atribuía esta concepción al Estagirita.

Zúñiga considera que el movimiento rectilíneo y el movimiento circular pertenecen al mismo género, son movimientos locales, pero difieren en especie. Y no se pueden combinar y formar un único movimiento, pues pertenecen a distinta especie:

> El movimiento circular y el movimiento rectilíneo no pueden formar un movimiento continuo, aunque converjan angularmente, porque discrepan en especie. No pueden formar un único movimiento, pues no puede darse un único movimiento, cuando hay intermitencia o se interrumpen algo… Todo movimiento continuo es completa y absolutamente uno, si el movimiento se divide o interrumpe, no será uno en número.[546]

En la *Física* del agustino, como en la escolástica medieval, la "*vis naturalis*" o tendencia natural de Aristóteles, pasa a interpretarse como una capacidad o fuerza en sentido cualitativo, por lo cual, encuentra en el fenómeno de caída de los graves, y en el fenómeno del lanzamiento, dos problemas que no reciben adecuada explicación desde el pensamiento del maestro. En el siglo XVI, la teoría del ímpetu ofrecía la explicación más satisfactoria de esos dos problemas, verdadera cruz de los comentaristas, sin romper del todo con la explicación causal aristotélica:

a. El movimiento acelerado con que caen los graves: "*gravia cur velocius in fine quam in principio ferantur?*"[547]

b. El movimiento de los proyectiles: "*de motu eorum quae iactantur.*"[548]

Vamos a seguir el tratamiento de estos dos problemas en la *Física*, donde el agustino expresa nítidas formulaciones del principio de conservación del movimiento –una versión

[546] *Phy.*, L. II, c.7, 204, 1a.

[547] *Phy.*, L. III, c.1, 210, 2a.

[548] *Phy.*, L. III, c.2, 213, 1a.

realista del principio de conservación del *impetus*, que permiten suponer que esta posición, verdadera prehistoria de la ley de la inercia, estaba generalizada en la física escolástica española de la segunda mitad del siglo XVI.

Pero antes, vamos a detenernos brevemente en el capítulo ocho del libro segundo, titulado "Sobre las partes de que consta el movimiento", donde Zúñiga expone brevemente su concepción del continuo, característico del espacio y del tiempo, y que estudia en el movimiento local, pues cree que en este movimiento se evidencia la naturaleza de aquél.

Zúñiga rechaza la concepción atomista del continuo, "el continuo no puede constar de partes individuales"[549], utilizando los argumentos sólo físicos, característicos de la tradición aristotélica, no matemáticos, ni teológicos:

- Los átomos no tienen partes, por lo que carecen de extremos, y no pueden unirse.
- Los que definen continuo como "aquello que es una cantidad en la realidad", confunden la cantidad continua o extensa y la cantidad separada o número.
- Si el continuo consta de partes individuales, entonces es imposible el movimiento.
- Si el continuo consta de partes individuales, entonces es imposible distinguir entre un movimiento veloz y uno lento.
- Si el continuo constase de partes individuales indivisibles, entonces el mismo continuo sería una parte individual indivisible.

Zúñiga mantiene la posición aristotélica, según la cual el continuo se compone de partes, que son continuos, y, en consecuencia, el continuo puede dividirse infinitamente. De la misma manera, que podemos siempre encontrar un número mayor, que cualquier número dado, también podemos encontrar un continuo menor, en el que se divide otro continuo dado.

Las partes del continuo no son en acto, sino en potencia. Zúñiga rechaza la tesis, que atribuye a Toledo, según la cual las partes del continuo son infinitas y están en acto. Si las partes del todo están en acto, entonces el todo está dividido, y ya no es continuo. Las partes del continuo, que son continuos, están unidas primariamente y por sí:

> Se une primariamente y por sí la realidad en la cual no hay nada que no se una. No se une primariamente la realidad, que se une, porque otra realidad se ha unido anteriormente. Y así la parte media puede ser el vínculo de las otras partes, como la

[549] *Phy.*, L. II, c.8, 205, 2b.

> primera parte del mes y la última son conectadas por los días intermedios. Y del mismo modo el principio y el fin de un espacio o de un movimiento. Pero de este modo no se unen primeramente y por sí, sino porque algo de la parte intermedia se pone en la primera y en la última, ya que la parte no puede unirse a la otra primeramente y por sí. Porque toda parte del continuo puede ser dividida, puede señalarse alguna parte suya que no esté unida a la parte por la que se pregunta.[550]

De aquí, deduce Zúñiga, que no puede ser continuo, sino átomo (*individuum)* lo que conecta primero y por sí las partes del continuo, y, por consiguiente, que el átomo espacial o punto es lo que une las partes del espacio continuo, como el átomo temporal o instante es lo que une las partes del tiempo continuo es el instante[551]. Aunque el continuo espacial no se compone de puntos, son puntos los que unen sus partes continuas o potenciales segmentos; y, del mismo modo, aunque el continuo temporal no se compone de instantes, son los instantes los que unen sus partes continuas o potenciales duraciones.

El agustino concluye, por esto mismo, que no puede haber movimiento instantáneo. Recojo algunos de sus argumentos, los cuales evidencian que su posición ante el problema del continuo atiende al movimiento y su sentido físico:

> Ahora que ya han sido explicados los átomos [el punto espacial, y el instante temporal], conviene que los relacionemos con los mismos continuos. Y en primer lugar establezco que ningún movimiento puede ser en el instante (…) Si el movimiento fuese en el instante, el tiempo también sería en el instante, porque todo movimiento puede ser numerado, y el movimiento numerado es tiempo. Pero resulta imposible que el tiempo se de en el instante, porque tiene partes y el instante es indivisible, según demostramos. Luego, el movimiento no es instantáneo. A esto se añade que todo movimiento discurre entre el término inicial y el término final, que no pueden ser uno y el mismo instante. Pues lo que es movido por el impuso, será cambiado y al mismo tiempo no será cambiado, porque es en el término final y en término inicial. Y si es imposible la simultaneidad de los términos del movimiento, entonces discurre un tiempo medio entre ambos instantes. Dos átomos no pueden estar unidos. Luego, el movimiento se da en el tiempo (…).[552]

Zúñiga finaliza el libro segundo discutiendo el movimiento del átomo, sea el punto espacial o el instante temporal. Contra Aristóteles, el agustino sostiene que ni el punto ni el instante son por sí, ni se mueven por si con el movimiento físico. Sólo el cuerpo puede moverse realmente en la naturaleza. El punto o el instante pueden recorrer y medir el espacio y el tiempo del movimiento físico, pero no componerlo. Con lo cual, prepara la

[550] *Phy.*, L. II, c.9, 207, 1a-b. El folio está mal paginado, se indica como 197.

[551] *Phy.*, L. II, c.9, 207, 1b.

[552] *Phy.*, L. II, c.9, 207, 1b

separación del continuo propio del movimiento del móvil, que tiene sentido físico, y el flujo continuo del punto o del instante, que tiene sentido matemático, no físico.

b) El movimiento de caída y el principio de conservación.

Aristóteles explicaba con facilidad el movimiento acelerado con el que caen los graves. En el esquema aristotélico, el móvil aumenta su velocidad de caída a medida que se acerca a su lugar natural. La naturaleza hace que la velocidad se incremente, porque la tendencia aumenta a medida que se acerca al lugar al que tiende. En cambio, la interpretación de la gravedad como una capacidad natural del grave tiene que explicar, por qué se incrementa la velocidad de caída del grave a medida que se aleja del lugar desde donde cae, cuando la acción de la capacidad natural del grave permanece siempre idéntica.

Zúñiga, que concibe la gravedad como una capacidad natural del grave, no interpreta el problema de la caída desde la consideración de que los graves aumentan su velocidad a medida que se aproximan a su lugar de reposo, sino desde la aceptación de que caen con mayor velocidad a medida que se alejan del punto inicial del movimiento. Con lo cual se sitúa en el marco de la teoría del ímpetu. Atrás quedan las tres opiniones más difundidas en el siglo XIII, por influencia de Temistio, que son por lo demás las más afines al aristotelismo, y entre las que se incluye la de Tomás de Aquino y la de Averroes:

a. La opinión de los que piensan que el aumento de la velocidad del grave se debe a que atraviesa lugares más convenientes.

b. La opinión de los que atribuyen el aumento de velocidad a que el grave llega a lugares, que le son más naturales, y a los que tiende con su movimiento.

c. La de los que explican el aumento de velocidad desde la misma capacidad del lugar natural propio, que atrae con más fuerza a los graves a medida que se le aproximan más.

Los que explicaban el fenómeno de caída de cualquiera de estas tres maneras, ni siquiera habían comprendido, que el grave no aumenta su velocidad, porque se acerca a su lugar natural, sino porque se aleja del lugar desde donde se inicia su caída: "*ex eo quod longius ab eo loco discesserit, ubi insistebat*"[553]. Para demostrar esta tesis, el agustino propone el experimento de Ricardo de Middleton[554], recogido por los manuales parisinos de la segunda mitad del siglo XV: la caída de dos piedras, una de las cuales está más

[553] *Phy.*, L. III, c.1, 210, 2a.

[554] Este experimento de Ricardo de Middleton, y su nuevo planteamiento del problema de la caída, viene recogido por los manuales parisinos de la segunda mitad del siglo XV. (P. Duhem, *Le système du monde*, *op.cit.* v. X, p. 67).

alejada del centro de la tierra que la otra. Si el incremento de velocidad en el movimiento de caída del grave dependiese de la cercanía al lugar terminal del movimiento, el centro de la tierra, entonces se movería con mayor velocidad la piedra que está más próxima al centro de la tierra. En realidad, caería con mayor velocidad la piedra, que se precipita desde un lugar más alejada del centro de la tierra, demostrándose así que la velocidad de caída depende de la mayor o menor lejanía del punto de partida del movimiento.

Otra explicación del fenómeno de caída, de orientación propiamente aristotélica, basa el incremento en la velocidad de caída del grave en la menor resistencia, que opone el aire al final del movimiento, teoría muy generalizada en tiempo de Simplicio y presente siempre en la escuela. A medida que el grave se acerca al centro de la tierra, encuentra menos aire, que resista su caída, por lo que cae más velozmente. Pera esta explicación no es buena, dice el agustino, porque deja de lado lo realmente decisivo en la caída, es decir la gravedad y el volumen del cuerpo en caída libre. Además, continúa el agustino, si la velocidad de caída dependiera de la resistencia del aire, lo más pesado no caería más rápido, que lo menos pesado, ni tampoco lo plano y voluminoso, que lo estrecho y redondeado, lo que repugna la observación común. Pensemos de paso lo lejos que estamos de Galileo.

Esta escueta revisión de posiciones, que se limita a exponer las explicaciones dadas desde posiciones aristotélicas, y que no plantea las distintas posiciones posibles desde la teoría del ímpetu, cuando estamos en una cuestión disputada entre los comentaristas medievales y renacentistas, nos habla una vez más de que Zúñiga pierde fuentes renacentistas, en este caso los teóricos nominales, cuyos procedimientos analíticos le parecen sofísticos, y cuyo latín le repugna.

El agustino expone de manera explícita los principios que guían su estudio de la caída. El primer principio propuesto -que corrige la concepción aristotélica del movimiento, mantenida por él mismo, como proceso transitorio entre la potencia y el acto, y como resultado de la acción simultánea y con contacto del motor sobre el móvil- es el principio de conservación del movimiento: "El movimiento mismo es por sí causa del mismo movimiento"[555]. Es decir, que el móvil mantiene su estado de movimiento, a no ser que se lo impida alguna fuerza contraria, que se le oponga. En este principio, el movimiento local parece ser el estado de una realidad corpórea, que depende de su naturaleza, y el movimiento parece tener la misma perfección que el reposo, dependiendo de la naturaleza en que se encuentren. El movimiento no es otra cosa que el estado natural del móvil.

[555] "*Est ergo motus ipse per se ipsius motus causa*". (Phy., L. III, c.1, 210, 2b).

La explicación física del movimiento local implica esencialmente la naturaleza del móvil, en cuanto que es su sujeto, por lo que carece de sentido físico investigar el movimiento como un flujo con independencia del móvil. Sin embargo, no se considera que el movimiento es el estado transitorio del ente imperfecto, que busca el reposo en la perfección de la naturaleza, más bien se entiende que la quietud es privación de movimiento. El movimiento local es un estado de la naturaleza tan perfecto y autosuficiente como la quietud. El movimiento será perfecto en un cuerpo físico cuyo estado natural sea el movimiento, como la quietud lo es en el cuerpo cuyo estado natural es el reposo, y viceversa. Según la capacidad natural del cuerpo para el movimiento o el reposo deberán ser considerados perfectos o imperfectos estos estados.

Por consiguiente, el movimiento es un estado perfecto del móvil, y permanece constante a no ser que una fuerza contraria le oponga resistencia y termine por detenerlo. Las fórmulas de este principio de conservación son muy nítidas en el agustino: "el movimiento es por su capacidad causa del movimiento, así que, lo que empieza a moverse no se detiene, a no ser que se le oponga alguna capacidad contraria"[556]. Así que, "con la misma capacidad e ímpetu con el que comienza el movimiento, progresa hasta el infinito."[557]

Para demostrar que el movimiento por sí es causa del movimiento apela, por un lado, a la evidencia de este principio, y, por otro, a su definición general del movimiento como acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia. En efecto, una vez que el movimiento ha comenzado, ya no se detiene, a no ser que lo detenga alguna fuerza contraria, que lo va debilitando. Pues, si no actúa sobre el móvil una fuerza que le resiste, por qué iba a detenerse. En términos muy semejantes justificaba Buridán su principio de conservación del ímpetu. Por otro lado, dado que el movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia, y que el acto mantiene en el ser a los entes, Zúñiga considera que el movimiento es la causa, que conserva al ente en potencia mientras se dirige al acto.

Pero, ¿Resulta compatible el principio de conservación del movimiento con la definición general del movimiento como acto del ente en potencia en cuanto que está en

[556] "*Motus sua vi motus esse causam, ita ut quod moveri incipit non desistet, nisi vis aliqua contraria motui obstet*". (Phy., L. III, c.2, 213, 2b.). Otras formulaciones son las siguientes: "*Sua vi motum omnem motus esse causam. Nam quod semel moveri coepit, nisi maior aliqua vis motum comprimeret moveri non desisteret*" (Phy., L. III, c.1, 210, 2b.); "*Motus esse sua vi motus causa. Ita ut si non cohibeatur causa nulla reddi possit cur insistat*" (Phy., L. IV, c.1, 223, 2b.); "*Si motus ipse sibi commodus est, satis commodi est ipsum conservare*" (*Phy.*, L. IV, c.1, 223, 1b.).

[557] "Vi eadem et impetu quo motus inciperet in infinitum progrederetur". (*Phy.*, L. IV, c.2, 224, 1b).

potencia? Esta dificultad se refiere sólo al movimiento local, y se juega la coherencia frente a la teoría aristotélica de los lugares naturales, que el agustino suscribe explícitamente.

El principio de conservación mantenido por Zúñiga parece dejar como únicos términos "*ad quem*" fijos para el movimiento a los planteados por su teoría de las esferas y por las dimensiones del universo. Por el contrario, la definición metafísica del movimiento trata a éste como un estado provisional, imperfecto y con término intrínseco en su lugar natural de reposo. En la concepción aristotélica, el movimiento es un estado transitorio con el término fijado de manera intrínseca, según el acto al que tiende el ente móvil o imperfecto, y no parece compatible con el principio de conservación, que considera al movimiento como un estado tan perfecto como el reposo. Sin embargo, esta formulación del principio de conservación del movimiento se limita a explicar cuestiones, suscitadas por esa teoría dentro de la concepción aristotélica del movimiento, como el movimiento de caída, los lanzamientos, y el movimiento de la última esfera.

Zúñiga considera que la caída de los graves, el ascenso de los leves, y los giros eternos de los cielos son movimientos naturales. Los graves y los leves, y los cielos se mueven por su capacidad natural. Sin embargo, el movimiento de los graves y los leves es afectado por su capacidad natural, que es respectivamente la gravedad y la levedad, así como por otras perturbaciones derivadas de los otros cuerpos naturales. En cambio, los cielos se perpetúan en su movimiento natural, en sus giros, por la superior condición del movimiento circular, cuya trayectoria no tiene límites. Además, su movimiento circular es uniforme, porque no sufren la acción eficiente de capacidades naturales intrínsecas, como la gravedad o la levedad, ni de las capacidades naturales extrínsecas de otros cuerpos. Esta distinción entre los cuerpos celestes, cuyo estado natural es el movimiento circular uniforme, y los cuerpos terrestres, que son graves o leves, hace que el principio de conservación del movimiento sea más evidente en aquellos. Los graves y los leves conservan respectivamente su capacidad natural de caer o ascender verticalmente en los lugares naturales donde reposan.

La explicación del fenómeno de caída no sólo incluye el principio de conservación del movimiento, sino también la acción eficiente de la gravedad, que Zúñiga entiende aristotélicamente como la capacidad natural del grave, por la que cae verticalmente hacia el centro de la tierra. Un movimiento aumenta tanto cuanto aumenta su causa, por lo que el movimiento de caída aumenta tanto cuanto aumenta el peso del grave, causa eficiente del descenso. La acción permanente de la gravedad durante la caída explica el aumento de la velocidad del grave durante la misma.

En efecto, el movimiento acelerado de caída se explica por la continua acción eficiente de la capacidad natural de grave sobre el movimiento que, por ser causa de sí mismo, se conserva incrementándose. La gravedad o capacidad natural del grave es la primera causa, que le hace caer, como la levedad o capacidad natural del leve es la primera causa que le hace elevarse. Dado que el movimiento se conserva, y que la gravedad actúa de manera continua mientras el grave está en caída, la velocidad del movimiento se incrementa de manera constante en el descenso. A medida que el grave se aleja del punto inicial de la caída, la velocidad de su movimiento se incrementa por la acción continua de su causa, la gravedad[558]. Pero Zúñiga no llega a la afirmación de Soto, de que el movimiento de caída es una forma de movimiento uniformemente acelerado.

A Zúñiga le parece evidente, que la velocidad de caída se incrementa de manera continua durante la caída, porque ésta es el movimiento natural del grave. Mientras dura la caída, actúa la capacidad natural del grave, la gravedad, y se incrementa la velocidad del movimiento, que se mantiene a sí mismo. Pero este movimiento natural no es perpetuo, porque es rectilíneo y tiene los límites del universo como términos *ad quem* prefijados. El movimiento rectilíneo de caída o de ascenso no puede ir más allá de los límites del universo: ni un grave puede atravesar la tierra y caer por el otro lado -de lo contrario ascendería realizando un movimiento natural contra naturaleza-; ni un leve puede atravesar la esfera que limita el universo. El centro de la tierra y el extremo del cielo son respectivamente los términos *ad quem* del movimiento de los graves y de los leves.

Si en el movimiento de caída la velocidad se incrementa por la acción repetida de la capacidad natural del móvil, cuanto mayor es el espacio que recorre el móvil en su caída, tanto mayor es la velocidad de caída que alcanza[559]. El agustino pone el incremento de la velocidad de caída con relación al espacio recorrido, no con relación al tiempo; error este que tendrá gran importancia en el tratamiento matemático del problema, pero que pasa desapercibido en esta física metafísica.

Esta explicación del agustino se parece a una de las explicaciones posibles del movimiento de caída desde la teoría del ímpetu[560], a la que justifica la caída acelerada de los

---

[558] *Phy.*, L. III, c.1, 211, 1a.

[559] "*Motus ergo rei gravis quam primum a loco discedit, quod detinetur causa tantum pondus eius est. Deinde vero cum ferri caeperit alia causa, motus ipse accedit, quare impetum et movendi vim maiorem fieri, necesse est, ac deinde plus plusque crescere, quo longius quod fertur, procedit, quousque ad metas haereat: quia celeritas at motus vis cum motu ipso, ut possuimus sugescit, praesertim, quia causa pondus nimirum incitet, nihilque sit, quod reprimat, motus quoque aeris, per quem decurrit non nihil etiam motum adiuvat*". *Phy.*, L. III, c.1, 211, 1a.

[560] A. Koyré, *Estudios galileanos*, *op.cit.*, p. 85. En esta obra se exponen dos explicaciones del fenómeno de caída procedentes de la teoría del *ímpetu*, una de las cuales se asemeja a la propuesta por el agustino:

graves por la unión de la gravedad natural, que acompaña todo el movimiento de caída, con la gravedad accidental, que es función de la velocidad de que esté animado el móvil en los distintos momentos de su caída. Curiosamente, los aristotélicos puros rechazaban esta opinión, porque identifica el ímpetu con el movimiento mismo, en otras palabras, porque considera el movimiento como causa del movimiento. En efecto, parece que nos encontramos ante una interpretación realista del principio de conservación del ímpetu, ya formulado por Buridán[561], y generalizado en la corriente nominalista. Por su tendencia realista, Zúñiga determina esa "*vis*" llamada ímpetu, identificándola con el movimiento mismo.

b) El movimiento de los cielos y el principio de conservación.

En el capítulo primero del libro tercero, al tratar del movimiento circular, Zúñiga sostiene una serie de tesis sobre este movimiento que conviene mencionar aquí. Ante todo, el movimiento circular es el más perfecto de todos y puede tener una duración infinita, pues no tiene límites. Además, la rotación es de especie distinta que el movimiento rectilíneo, y no puede unirse con esté formando un único movimiento. Y, en fin, la rotación también sigue el principio de conservación, "el movimiento es causa del movimiento". Por esto último, Zúñiga considera que ningún cuerpo puede tener una vis o capacidad natural hacia el movimiento circular, como los graves o los leves tienen una capacidad hacia el movimiento rectilíneo de caída o de ascenso. pues se aceleraría de continuo hasta alcanzar una velocidad impensable. Ningún cuerpo natural puede tener la *vis rotandi:*

> La causa del movimiento circular es sólo una, precisamente el mismo movimiento circular iniciado, por lo cual, como no se añade ninguna otra cosa, que

"… En el primer instante de la caída, la pesantez confiere al grave un movimiento (grado de velocidad) determinado; a consecuencia del cual, en el segundo momento, el cuerpo en cuestión parece animado o dotado de su pesantez natural (constante) y, además, de una cierta pesantez accidental, función de la velocidad de la cual está animado. Unidas en su acción, la pesantez natural más la pesantez artificial confieren al grave un nuevo grado de velocidad, mayor naturalmente que el primero, y así sucesivamente. Entonces se puede decir que la pesantez (total) del cuerpo aumenta de continuo, a medida que va cayendo, lo que, a su vez, explica el aumento de velocidad". Ver también p. Duhem, *Le système du monde, op.cit.,* v.VIII, p. 278 ss. Explican la caída de los graves sin mencionarla.

[561] No cabe duda de que Zúñiga sustituye el *ímpetu* por la causa del movimiento, si atendemos a la crítica explicita que el propio agustino hace del *ímpetu,* la única vez que lo cita en su obra. En efecto, al tratar del movimiento de los proyectiles, recrimina a los teóricos del *ímpetu* por no determinar la entidad de la realidad llamada *ímpetu*: "…*sed isti licet vim incuti ponant eius rationem non declarent*…"(Phy. III, c.2, 213, 1b). Así formula Buridán el principio de conservación del *ímpetu*:"*Et in infinitum duraret impetus nisi diminueretur et corrumperetur a resistente contrario vel ab inclinante ad contrarium motum*". Y otra en la que insistiremos al tratar del movimiento del cielo: "*A creatione mundi, Deus movit caelos tot et talibus motibus sicut nunc moventur, et movendo impressit eis impetus per quos postea movebantur uniformiter propter hoc quod illi impetus, cum non habeant resistentiam, nunquam corrumpuntur et diminuantur*". (Ambos textos los he cogido de p. Duhem, *Le système du monde, op. cit.,* v.III, p.335.).

> aumente el movimiento, este mismo no se hace mayor y mayor. Si alguna realidad tendiese por naturaleza al movimiento circular, como los graves tienden a la caída, sin duda su movimiento aumentaría más y más a medida que se desarrolla, hasta que de alguna manera fuese detenido. Pero sólo la conversión puede ser de manera natural uniforme, porque no es innata ni ínsita para ninguna realidad. Precisamente el movimiento circular es el más eminente de los movimientos, porque es el único que puede continuarse y perpetuarse.[562]

Para explicar el movimiento circular, uniforme y permanente de los cielos sin acudir a la teoría aristotélica del primer motor inmóvil, Buridán había propuesto el principio de conservación del ímpetu, hipótesis ésta que había sido sancionada desde la *Teología* por Nicolás de Oresmes. Siguiendo esta orientación, Zúñiga va a aplicar también el principio de conservación en esta cuestión del movimiento de los cielos. Además, considera que el movimiento circular de los cielos es una experiencia cotidiana, y que los cielos seguirán girando así de manera perpetua por carecer de límites, si no interviene otra causa.

En su explicación del movimiento de los cielos, Zúñiga se apoya sobre cuatro principios:

a) Los cielos son un cuerpo perfectamente redondo e inmutable.
b) El movimiento circular de los cielos no es violento, sino natural.
c) Los cielos tienen una tendencia natural al movimiento circular, por lo que conservan el impulso inicial con el que Dios los impulsó en el instante de la creación.
d) El movimiento es causa por si del movimiento.

No explicaré aquí los argumentos con que justifica el principio revelado "la naturaleza ha sido creada por Dios de la nada", ni los del principio aristotélico, "los cielos son inmutables"; y, puesto que ya estudiamos del principio de conservación, me centraré en su argumentación de la sentencia "el movimiento circular de los cielos es natural, no violento"[563]. Tres argumentos sostienen su consideración del movimiento circular de los cielos como natural: su perennidad, su función en el mantenimiento del orden natural, y su admirable constitución.

En efecto, los cielos conservan su movimiento de manera perpetua, porque son inmutables y giran sin límite. Dado que nada violento puede perpetuarse, y que los movimientos físicos son naturales o violentos, el agustino concluye que el movimiento de los cielos es natural. Además, el movimiento de los cielos ha de ser natural, porque es necesario

[562] *Phy.*, L. III, c.1, 211, 1a.

[563] *Phy.*, L. IV, c.1, 223, 1a.

para la conservación del universo, y el Creador del mundo ha dado a cada cosa la naturaleza adecuada. En fin, la misma forma de los cielos, que son una esfera perfecta de radios iguales y superficie pulida, habla de que el movimiento circular de los cielos es natural, pues sólo puede apoyarse en un punto de su superficie, y en su giro no ocupa lugares nuevos, ni deja lugares vacíos. "*Ita enim caelo tributum est suopte nutu in orbem assidue imitetur.*"[564]

No es necesario, por tanto, acudir a un motor inmóvil que mueva a las inteligencias celestes, como el bien mueve a la voluntad, para dar razón del movimiento circular, uniforme y permanente de los cielos. El cielo es un cuerpo esférico perfecto, no un animal dotado de inteligencia; las inteligencias son invenciones, cuya falsedad se pone de manifiesto, cuando se descubre su inutilidad. En efecto, no hay necesidad de postularlas, pues el movimiento circular y uniforme es natural a los cielos, y el movimiento es causa de sí mismo:

> el movimiento por su capacidad es causa del movimiento, de manera que, si no es retenido, no puede darse ninguna causa de que se detenga. Una vez que el cielo ha comenzado a moverse, si no se opone su naturaleza, ni le impide ninguna otra cosa extrínseca, no hay causa para que deje de moverse en círculo. Por tanto, ni la inteligencia, ni ningún otro motor e instigador actúa sobre el cielo para que realice sus giros.[565]

A continuación, Zúñiga discute si el movimiento de los cielos aumenta, disminuye o se mantiene uniforme. Zúñiga sostiene que el movimiento circular los cielos es uniforme y permanente, y que se mantiene con el impulso con que Dios les dispuso en el momento de la creación, porque el movimiento se conserva a sí mismo, y los cielos no son graves, ni leves, ni mudables, es decir, no hay ninguna causa, ni intrínseca, ni extrínseca, que lo incremente, reduzca o detenga. Si la inmutabilidad de su naturaleza justifica la ausencia de perturbaciones extrínsecas, la consideración de que los cielos no son graves ni leves, explica la ausencia de un continuo incremento de su velocidad.

En efecto, el movimiento de los cielos mantendría el movimiento de todos los cuerpos, que se encuentran bajo la esfera de la luna, mediante la acción de las esferas, que interactúan mediante algún tipo de contacto con la parte intermedia del universo. Cabe cuestionarse, ¿Por qué el rozamiento implicado en la labor motora de los cielos no constituye una resistencia extrínseca que debilita y termina por detener su movimiento? El agustino, sin embargo, pasa rápidamente por encima de este problema mediante el dogma aristotélico de la inmutabilidad de los cielos. El cielo es por naturaleza incorruptible e inmutable,

[564] *Phy.*, L. IV, c.1, 223, 2b.

[565] *Phy.*, L. IV, c.1, 223, 2b-224, 1a.

y no conoce ningún tipo de movimiento violento, ni local, ni cuantitativo ni cualitativo. Su movimiento circular es un movimiento natural.

Por otra parte, los cielos no son graves, ni leves, cuya capacidad se añade al movimiento e incrementa su velocidad. La capacidad de circular de los cielos, que es una capacidad natural de los mismos, no incrementa su movimiento, como en el caso de los graves y el movimiento de caída, sino que lo conserva. De esta manera, Zúñiga matiza, por no decir que rectifica, su afirmación sobre el movimiento circular, que recogimos anteriormente, según la cual "sólo la conversión puede ser de manera natural uniforme, porque no es innata ni ínsita para ninguna realidad":

> Si la capacidad de moverse, ínsita en el móvil, se añade a su movimiento, entonces el movimiento aumenta y se intensifica, por lo que -como fue demostrado- el movimiento de los graves y de los leves aumenta, cuanto más lejos se mueve. Y cuantas más cosas ayudan al movimiento, tano más se intensifica, por ejemplo, como fue visto por algunos, los móviles son empujados por el aire. Por el contrario, si resisten a los móviles, entonces el movimiento se debilita, como sucede en el movimiento de los proyectiles, que repugna y se opone a su naturaleza. Pero esta naturaleza de las cosas se refiere a la intensificación o la remisión del movimiento por la gravedad o levedad. De manera que, si algún cuerpo careciese de gravedad y levedad, ni incrementaría, ni retardaría, por su naturaleza el movimiento, más bien, el movimiento discurriría hasta el infinito manteniendo la misma capacidad e ímpetu, con la que comenzó. Pues permanece continuamente una e idéntica causa del movimiento, que -como expusimos- es el movimiento mismo, sin que exista ninguna otra impidiendo y oponiéndose. El cielo posee esta naturaleza, porque no es grave ni leve. Más allá del ámbito de la luna, no hay lugar para los graves ni para los leves. El movimiento que Dios comunicó a los cielos, en el momento de su creación, persevera y permanece libre de toda contención y remisión.[566]

El agustino mantiene la ruptura entre el mundo supralunar y el mundo sublunar, y la consiguiente separación entre la explicación del movimiento de caída y el movimiento de los cielos. La unificación de la dinámica celeste y terrestre, que implica aplicar el mismo principio de conservación en ambos problemas, es más aparente que real. Un mismo principio se utiliza en la explicación de ambos fenómenos, pero se pone el movimiento en dependencia de la naturaleza, inmutable en unos y mutable en otros, por lo que sólo es plenamente operativo en la dinámica celeste. El principio aristotélico de la inmutabilidad de los cielos sigue presente en esta dinámica escindiendo la aplicabilidad del principio de conservación del movimiento.

[566] *Phy.*, L. IV, c.2, 224, 1a-b.

c) El movimiento de proyectiles y el principio de conservación.

El movimiento de los proyectiles constituyó una cuestión disputada en el peripatetismo escolástico del siglo XV y XVI, por la dificultad que entraña su explicación desde los principios de la mecánica de Aristóteles "*quod movetur ab alio movetur*", y "*motus ratio postulat ut movens et motum quod est agens et patiens simul sint*". Si mantenemos que el movimiento requiere de la acción simultáneo y con contacto del motor sobre le móvil, ¿Por qué continúan moviéndose los proyectiles, una vez que se separan del motor que los lanza? Zúñiga toma en consideración algunos fenómenos naturales, en que el motor actúa en base a causas intermedias, por ejemplo, el imán, y concluye que el principio de simultaneidad y contacto de la acción motora requiere ser matizado con la consideración "*Quod est principium et origo motus non solum per se, sed per aliud et aliud motum afferre.*"[567]

En su revisión de las soluciones aportadas por la tradición al problema, enfrenta, como siempre de manera rápida y esquemática, las dos explicaciones más usuales del problema, la aristotélica, que acude a la acción del aire, y la de Buridán, generalizada en la época, que acude al ímpetu.

Zúñiga presenta lanzamientos con armas de fuego, ballestas, catapultas, etc., que contradicen la antiperístasis. Y pasa rápido por la posición de los teóricos que explican el lanzamiento en base al ímpetu, "*vim telo a manu vel tormentu suggeri*"[568], explicación que le parece insatisfactoria, porque no llega a determinar la realidad física del ímpetu. En opinión del agustino la explicación de estos teóricos es insatisfactoria, porque se limitan a discutir, si el ímpetu se identifica con el proyectil, dejando sin clarificar, qué sea el *impetus.* Crítica ésta, que no parece andar desencaminada, pues, sin negar que se produjeron intentos e intuiciones, los partidarios del ímpetu nunca determinaron la naturaleza de esa fuerza motriz impresa en el proyectil, que no deja de ser una hipótesis traída de la experiencia cotidiana.

La explicación del lanzamiento que ofrece el agustino, se apoya en el referido principio de conservación del movimiento, es decir, su revisión realista del principio de conservación del ímpetu, que identifica el ímpetu con el movimiento impreso en el proyectil por el lanzador, causa directa del movimiento. En efecto, el lanzador actúa sobre el proyectil y le comunica su movimiento, que se mantiene constante de no ser impedido por alguna fuerza contraria que se le oponga´ hasta anularlo. El movimiento impreso en el proyectil se conserva a sí mismo. Sin embargo, desde que el proyectil sale disparado desde el lanzador, sufre la acción constante de su gravedad, de la tendencia de su

[567] *Phy.*, L. III, c.2, 212, 2b.

[568] *Phy.*, L. III, c.2, 213, 1b.

naturaleza a la caída rectilínea, que lo debilita hasta hacerlo caer. Mientras el movimiento violento del grave lanzado sea más fuerte, que su movimiento natural rectilíneo de caída, el proyectil seguirá en movimiento. Sin embargo, por la eficiencia constante de su naturaleza, es inevitable su debilitamiento constante, su agotamiento y su caída final. Cuanto más intenso sea el movimiento impreso por el lanzador en el proyectil, tanto más espacio recorrerá en su trayectoria, porque su peso necesitará actuar más para debilitarlo y derribarlo.[569]

7. El alma.

Zúñiga expone los tres libros aristotélicos *Sobre el alma*, que forman parte de la enciclopedia natural aristotélica, entre los libros noveno y onceavo y último de su *Física*. El agustino se detiene bastante en el libro tercero, al exponer la sensibilidad interior y la inteligencia. Su reconstrucción de la sensibilidad interior, que parece análoga a la de la inteligencia, puede ser de interés por su simplicidad: niega la existencia del sentido común y de las especies intencionales, distingue entre un receptáculo pasivo de las imágenes, la visión, y una capacidad activa, la estimación, que es identificada con el juicio del gusto; además, distingue entre memoria y recuerdo. Su tratamiento de la voluntad, marcadamente intelectualista, recoge una interesante crítica a Domingo de Soto desde Aristóteles, en la que defiende que sólo hay futuros contingentes.

a) Las facultades del alma

El alma actúa o padece según sus capacidades naturales, que son las facultades. Zúñiga distingue las facultades del alma sensible y las facultades del alma racional. En el alma sensible, a su vez, distingue la sensibilidad exterior y la sensibilidad interior. La sensibilidad exterior la componen los consabidos cinco sentidos, la vista, el oído, el olfato, el tacto, y el gusto. Estas facultades de la sensibilidad exterior son capacidades naturales pasivas que son actuadas por los objetos externos. Interesa tener en cuenta que Zúñiga estudia la luz y el color con relación a la vista, y el sonido con relación al oído, y, así sucesivamente, con lo que identifica la entidad mental o sensación con la entidad física objetiva, que la produce, y a la que aquella representa de alguna manera.

En su exposición de la sensibilidad interior, Zúñiga presenta el pensamiento de Aristóteles muy elaborado y mediado. El Estagirita sólo habla de una sensibilidad interior, *φαντασία*, la separa nítidamente de la sensibilidad exterior y de la inteligencia, la distingue

[569] *Phy.*, L. III, c.2, 213, 1b-2a.

de la opinión y del conocimiento y matiza los límites de su verdad. Pero no determina claramente ni las partes ni el funcionamiento de dicha facultad. [570]

En efecto, Zúñiga empieza por negar la existencia del sentido común, porque es una capacidad completamente inútil, y es contrario a la naturaleza dotar de capacidades, que no sirven para nada. En efecto, el agustino demuestra la inutilidad del sentido común, poniendo de manifiesto que no puede cumplir las funciones, para las que fue introducido; unas funciones, por cierto, que le fueron atribuidas en la escolástica, y que cumple mucho mejor otra facultad, de la que hablaremos enseguida, y a la que llama estimación. En su apoyo cita a autoridad de Filópono, quien considera que ese sentido común no es capaz de discernir, lo que si hace la atención (*attentio*).''[571]

Zúñiga reconstruye la sensibilidad interior mediante dos facultades, una pasiva, a la que llama visión (*visio*)[572], y que es el receptáculo de las visiones o imágenes, y otra activa, a la que llama estimación (*existimatio*), y que es capaz de reproducir, revisar, re-componer y apreciar las imágenes de la visión. A la estimación propia del animal racional humano, la denomina pensamiento (c*ogitatio*)[573], porque el hombre aventaja mucho en ingenio al resto de los animales:

> Es, por consiguiente, la visión, la capacidad y facultad del alma, en la que se imprimen los movimientos de los sentidos al cumplir estos su función. Porque estas visiones impresas generan una especie de pintura confeccionada por los sentidos, no representan más que los sentidos, a no ser que se añada otra capacidad o facultad que se ocupe, mueva y adapte de varias formas tan variadas imágenes de las cosas. Denomino a esta capacidad estimación, cuya primera función consiste en componer aquellas visiones de varias formas, y fingir en el alma lo que guste (…) También compete a la estimación sacer de los simulacros y restos de los sentidos la noticia de las cosas, que no pueden tener los sentidos. Como que conozca a partir de determinado color, figura, semblante, y hábito, que sea amigo y conveniente para el animal, o enemigo y perjudicial.[574]

---

[570] Aristóteles, *De anima,* III, c. 3, 427 a y ss

[571] *Phy.*, L. X, c. 2, 314, 1b.

[572] Aristóteles al tartar de la sensibilidad interior (*De anima,* III, c.3, 427 a 17 ss.) utiliza los términos *νούς, νοεῖν, φαντασία, ὑπόληψις,* en un sentido difícil de determinar. Para traducir el término "φαντασία" Zúñiga deja de lado el término "imaginatio", y adopta el término "visio", siguiendo la versión clásica de Cicerón y Quintiliano.

[573] *Phy.*, L. X, c. 3, 315, 1b. "Pero el hombre aventaja mucho al resto de los animales en el tratamiento y movimiento de estas visiones. Pues fabrica ingeniosamente con el pensamiento y finge en el alma cosas admirables. Por lo cual, esta facultad en el hombre se denomina pensamiento."

[574] *Phy.*, L. X, c. 3, 315, 1a.

Al estudiar los sentidos interiores en el capítulo tercero del libro décimo, Zúñiga sostiene, que la memoria no es una facultad nueva y distinta de la visión y la estimación, más bien, resulta de la capacidad que tiene ésta de reproducir las visiones o imágenes pasadas, depositadas en aquella: "La memoria versa sobre la cosa presente, pero no en cuanto está presente, sino en cuanto pasó. La memoria es por consiguiente la noción y estimación unida con el tiempo. Por esto, sólo están dotados de memoria, los animales que tienen sentido del movimiento y del tiempo. El resto la tienen mínimamente."[575]

En el capítulo séptimo[576] del mismo libro, al tratar *Sobre la memoria y el recuerdo de la mente*, habla de una memoria de la inteligencia (*memoria mentis*), que hace posible que la inteligencia del alma disponga de las visiones impresas en la mente, y que es específica el ser humano. En este contexto, repite que sólo puede tener memoria un alma que tenga conciencia del tiempo, y del pasado, lo cual requiere inteligencia; pero aquí concluye de manera más decidida que sólo el alma humana está dotada de memoria, por tener conciencia del pasado en cuanto pasado:

> Por tanto, el animal que carece de inteligencia no percibe de ningún modo el tiempo, ni el pasado, sin los que no consta la razón de la memoria. Por consiguiente, todos los animales, con excepción del hombre, carecen de memoria.[577]

En este lugar distingue entre memoria y recuerdo (*recordatio*), que es también una forma de presentar el pasado, que distingue a los animales capaces de deliberar, es decir, a los seres humanos:

> (…) el recuerdo que según todos los autores corresponde a la mente e inteligencia. Pues el recuerdo es como cierto raciocinio. Como buscamos una cosa desde otra en el raciocinio, así quien recuerda, reconsidera consigo y busca otra cosa, desde lo que oyó o vio. Difiere de la memoria, porque esta contiene la opinión con el añadido del tiempo pasado. En cambio, el recuerdo se produce porque somos premovidos a priori por un movimiento, que se da en nosotros, hasta que otro sigue que habría sido. Dado que quienes recuerdan parecen deliberar y razonar, los hombres que son hábiles y destacan por la rapidez de su ingenio, recuerdan bien, aunque sean tardos y torpes de memoria.[578]

[575] *Phy.*, L. X, c. 3, 316, 1a

[576] En el original latino, en el que hay continuas erratas en la numeración de capítulos y folios, aparece como capítulo sexto, pero en realidad es el séptimo

[577] *Phy.*, L. X, c. 7, 324, 1a.

[578] *Phy.*, L. X, c. 7, 324, 1b.

En el capítulo segundo del libro onceavo, *Sobre el placer* (voluptas), Zúñiga incluye el placer en la sensibilidad[579], lo denomina sentido o juicio sensible del gusto, y lo identifica con la estimación. Sin embargo, Zúñiga no desarrolla en la *Física* la dimensión estética y ética del placer o juicio del gusto:

> [Dado que no es ninguno de los sentidos externos] se sigue necesariamente, que el placer es aquel sentido, que llamamos estimación y pensamiento, aunque lo desapruebe Aristóteles, sin aportar, que yo sepa, ningún argumento para demostrar su posición (…) Por tanto, el placer es el sentido por el que estimamos y ponderamos las cosas. Así que el placer es el sentido de la acción según la naturaleza.[580].

La sensibilidad interior incluye también las emociones y deseos, a los que Zúñiga se refiere con el término apetito (*appetitus*). El apetito es movido por lo apetecible y es lo que pone en movimiento al animal.

El alma racional contiene también una capacidad pasiva, la inteligencia o intelecto paciente (*patiens*), que recibe las nociones, y una capacidad activa, la inteligencia o intelecto agente (*agens, efficiens*), que ilumina las nociones en la inteligencia paciente. Zúñiga denomina indistintamente a estas capacidades inteligencia, intelecto, y mente. El objeto de la inteligencia es la verdad. Zúñiga distingue entre la verdad de la cosa y la verdad de la mente. La verdad de la cosa es captada por la inteligencia en un acto simple, en el que comprende de manera inmediata la esencia de la cosa, y que excluye toda posibilidad de error por su simplicidad. La verdad de la mente es la verdad de la enunciación, en la que cabe error, porque no es objeto de un acto simple de la inteligencia. El alma racional incluye también el recuerdo, que es una memoria que funciona como un razonamiento.

El alma racional incluye otra facultad pasiva, que cumple en el animal racional la función que desempeña el apetito en el resto de los animales. En efecto, el hombre se mueve por otra facultad distinta del apetito, que es la voluntad, que no es actuada por los bienes apetecibles, sino por bienes universales y comunes. Por esto mismo, la voluntad dispone de libre albedrío:

> la voluntad posee libre albedrio porque se la ofrecen realidades comunes, en las que tiene la opción de elegir, sí quiere. Pues si se ocupase sólo de realidades particulares, como el apetito, no dispondría de la capacidad de inclinarse y propender a cualquier parte. Por lo cual la libertad de arbitrio no sólo se apoya en la voluntad, sino también

[579] *Phy.*, L. XI, c. 2, 329, 2a. "El placer es en el género del sentido (sensus). Pues sin el sentido no puede existir de ninguna manera."

[580] *Phy.*, L. XI, c. 2, 329, 2a.

> en la inteligencia, que la mueve. Si la inteligencia no propusiese cosas universales al deliberante, y este no las percibiese, entonces no quedaría lugar para la opción.[581]

No me detengo en el estudio de estas facultades de la sensibilidad y de la razón, ni en sus interacciones, porque mi intención en este punto es señalar aspectos de interés, pero no su desarrollo y análisis específico.

b) La inmortalidad del alma racional

Se ha escrito sin mucho acierto sobre Zúñiga como precursor de Descartes[582]. Poco tiene que ver una concepción realista de la filosofía como enciclopedia de las ciencias y las artes, ordenadas en base a los géneros metafísicos de realidad, con la filosofía del sujeto del padre de la modernidad filosófica. Y poco tiene que ver la defensa que hace Zúñiga de la verdad contra el escepticismo en el inicio de su *Metafísica* con la duda metódica y la evidencia del alma como ser pensante y su entronización como nuevo principio de la filosofía. Como tampoco la *Física* del agustino es una ciencia experimental, sino una exposición escolar de la enciclopedia natural de Aristóteles, que se basa en la argumentación dialéctica y, en ocasiones, acude a la observación cotidiana.

Sin embargo, en la exposición de los libros aristotélicos *Sobre el alma* encontramos algunos tópicos escolásticos, que de alguna manera llegarán al tratamiento cartesiano del alma en las *Meditaciones*…, y en el *Discurso del método*. Me refiero a su demostración de la inmortalidad del alma, y su consideración de que un alma racional no es más perfecta que otra.

Zúñiga basa su demostración de la inmortalidad del alma, en una concepción, que encontramos también en otros tratadistas españoles de la época, y que aparece en la *Meditaciones metafísicas* y en el *Discurso del método* de Descartes. En efecto, su demostración de la inmortalidad del alma se basa en que la inteligencia del alma puede desempeñar su función sin utilizar ningún instrumento corpóreo:

> Lo que hace y padece algo sin el cuerpo, también puede ser sin el cuerpo. Pues las cosas no hacen, a no ser que sean. Y lo que actúa sin la ayuda de otro, lo mismo que puede actuar, también puede ser sin aquello. Sea pues. Así fue definido también el ente posible. Luego, si es, necesariamente será inmortal[583].

[581] *Phy.*, L. XI, c. 2, 328, 1a.

[582] Me refiero al libro de Eloy Bullón sobre *Los precursores españoles de Bacon y Descartes*, que se refiere a Zúñiga en las páginas 208-219.

[583] *Phy.*, L. XI, c. 3, 330, 2a.

Más aún, la inteligencia capta la verdad de la cosa, que es universal y común, separada del cuerpo y de la materia, que son un impedimento para ella en el desempeño de esa función. Luego, puesto que la inteligencia del alma puede actuar sin el cuerpo, también puede ser sin el cuerpo.

Por esto mismo, Zúñiga defiende que un alma racional no es más perfecta que otra. La esencia y naturaleza de todos los hombres es una, porque todos han nacido de uno y el mismo padre, y disponen las mismas capacidades[584]. El estar en un cuerpo más eficiente y adecuado, para cumplir sus funciones, sólo es relevante para que cumpla de manera más perfecta su función.

8. Las tesis copernicanas de Zúñiga a la luz de la *Física*.

Las abundantes referencias al copernicanismo de Diego de Zúñiga nos sirven para subrayar desde el principio, que el valor de su aportación radica, no tanto en su intrínseco contenido científico, cuanto en su peso específico en el contexto cultural cristiano que recibió, discutió y rechazó la obra de Nicolás Copérnico. Sin embargo, sólo Francisco Yela[585] y Navarro Brotons[586] han encarado el tema en los textos del agustino, atraídos por sus contradictorias afirmaciones en su comentario del libro de *Job*, donde afirma "motus terrae non est contra scriptura", y en *Philosophiae prima pars*, donde "Copernicus et terrae motus refellitur". Estos dos autores, por distintos caminos, justifican su cambio de posición por la imposibilidad de salvar los impedimentos físicos derivados de la filosofía natural aristotélica, y del sentido común, imperante en la época. Comparto esta conclusión general, cuyo desarrollo es el objetivo de este apartado.

En efecto, me propongo recoger traducidos los textos de fray Diego relevantes para estudiar su posición copernicana, incluido uno menos conocido del *Job* XXXVIII, 4-6. Dado que hemos tratado ya este asunto desde el punto de vista biográfico, que arroja no poca luz sobre el cambio de posición del agustino, aquí nos detendremos en comparar las afirmaciones copernicanas en el *In Job commentaria*, con la refutación de Copérnico en

[584] *Phy.*, L. XI, c. 3, 330, 2b

[585] Juan Francisco Yela, "Galileo, el ortodoxo (15 de febrero de 1564 al 8 de enero de 1642)", *Revista de Filosofía*, I, 1 (1942), 99-125.

[586] Víctor Navarro Brotons, "El copernicanismo en España, *Historia 16*, 23 (1978), 61-66; "The Reception of Copernicus in Sixteenth-Century Spain: The Case of *Diego de Zuniga*." *Isis* 86, 1 (1995) 52–78; "Galileo y España". En *Largo campo di filosofare*, José Montesinos, Carlos Solís (Coord.), 2001, pp. 809-830. Ver también Juan Vernet, "Copernicus in Spain". En *The reception of Copernicus Heliocentric theory*, Ed. Jerzy Dobrzycky, Ossolineum, 1972, pp. 271-291.

la cuestión del estado de la tierra, desarrollada en el libro IV, cap. 5 de su *Física*, dentro del *Philosophiae prima pars*.

a) El copernicanismo de Zúñiga en su In Job commentaria.

La biografía de Zúñiga evidencia, que, en 1579, cuando ya tiene compuesto su comentario al libro de Job, sus intereses intelectuales son los estudios bíblicos, pues era titular de la cátedra de Sagradas Escrituras de la Universidad de Osuna, y sus publicaciones en ese período son comentarios de las escrituras. En cambio, no aparece como astrónomo u observador y estudioso de los cielos. Precisamente conviene tener presente este contexto exegético del texto copernicano del *In Job*, a fin de interpretarlo correctamente.

En efecto, Zúñiga en *Job* hace referencia a la tesis heliocéntrica para comentar de manera eficaz un paso del texto sagrado; no pretende, por tanto, defender el copernicanismo desde la Biblia, sino exponer un lugar bíblico difícil mediante una teoría astronómica, que lo puede explicar. En cuanto que el movimiento de la tierra parece verdad textual de un libro sagrado, se discute brevemente el copernicanismo desde la astronomía y las Sagradas Escrituras. En este sentido, resulta clarificador preguntarse: ¿En qué radica la dificultad de ese pasaje del libro de Job?

El versículo "*Commovet terram de loco suo et columnae eius concutiuntur*" no es problemático desde quién realiza la acción, Dios, merced a su infinita sabiduría y poder; la necesidad de explicación está más bien en el estado que la Escritura atribuye a la tierra: el movimiento de su lugar natural. Zúñiga tiene que comentar un texto revelado en el que se afirma literalmente el movimiento de la tierra, como en la teoría de Copérnico, aunque sea metafórica la referencia a sus fundamentos (*columnae*); cuando existen otros lugares sagrados, que bien atribuyen ese movimiento al sol, bien niegan literalmente ese movimiento.

Por otra parte, la letra de ese lugar sagrado se opone de manera comprometedora a la cosmovisión peripatético-escolástica, doctrina oficial del saber oficial y de la Iglesia romana, entonces inseparables. Sin embargo, Ésta no había convertido en materia de fe la compatibilidad de la teoría copernicana con las Sagradas Escrituras.

M. Boas[587] subrayó con acierto, que, en puntos de doctrina no definidos por la Iglesia romana, y con posible interpretación contradictoria desde las Sagradas Escrituras, era tradición escolástica establecida apelar a la razón para determinar la verdad.

[587] Marie Boas Hall, *The Scientific Renaissance*, 1450-1630, Londres, 1962. En el capítulo 4º "The Great Debate", leemos: "En 1576 un teólogo español, Diego de Zúñiga, había tratado este problema admirablemente: el Comentario a Job (publicado en 1584) utilizó el texto… para mostrar que, aunque se habla de la

Se comprende pues que la exégesis de este texto, que afirma literalmente el movimiento de la tierra, conduzca al agustino a una discusión del valor astronómico del sistema heliocéntrico frente a los sistemas geocéntricos, para concluir que el sistema copernicano no se opone realmente a ningún texto de las Escrituras.

Contra lo que dice algún intérprete de la polémica escriturística en torno al heliocentrismo, Zúñiga no pretende defender la doctrina astronómica de Copérnico con una interpretación metafórica de la Escrituras, al contrario, resulta ser un texto literal de las mismas lo que le lleva a traer la doctrina pitagórica, resucitada por Copérnico. Dado que esta interpretación literal planteaba problemas por la existencia de textos paralelos contradictorios, y al no tener definición oficial de la Iglesia, se inclina a justificar científicamente este "texto copernicano" de las Sagradas Escrituras, y a dar la interpretación metafórica adecuada de los textos paralelos enfrentados. Leamos el texto completo:

> 5. ***Commovet terram de loco suo et columnae eius concutiuntur***. **1.** Aquí se propone otra obra de Dios para mostrar su infinito poder unido a su infinita sabiduría. **2.** Este lugar parece ciertamente difícil, pero se explica bastante bien a partir de la doctrina de los pitagóricos, quienes consideraban a la tierra por naturaleza móvil, ya que no puede darse otra explicación del movimiento de las estrellas errantes, tan irregulares por su retraso y aceleración. Según refiere Plutarco, en su libro *De placitis philosophorum*, mantuvieron esta opinión Filolao y Heraclides Póntico, a los que siguieron Numa Pompilio y, lo que resulta más sorprendente, el divino Platón, quien, siendo ya viejo, consideraba absurdísimo pensar de otra manera, como narra el mismo Plutarco en su Numa; e Hipócrates, en su libro *De flatibus,* dice que el aire es el vehículo de la tierra. En nuestro tiempo, Copérnico explica el curso de los planetas siguiendo esta doctrina. No hay duda, que los lugares de los planetas se descubren con más facilidad y certeza a partir de esta doctrina, que a partir del *Almagesto* de Tolomeo y de los pareceres de otros. Realmente Tolomeo no había podido explicar ni el movimiento de los equinoccios, ni fijar un principio estable y cierto del año, como el mismo confiesa en el libro 3º, c. 2, del *Almagesto;* y dejó su determinación a los astrónomos posteriores, que tendrían posibilidad de hacer observaciones con mayor perspectiva temporal que él. Aunque los Alfonsinos y Thebit ben Core[588] intentaron solucionar esto, no consta que lo lograsen. Las posiciones de los alfonsinos

inmovilidad de la tierra en la Escritura, había también textos que autorizaban su movilidad. Y que era una tradición escolástica establecida que cuando los pasajes escriturísticos parecían contradecirse unos a otros se podía apelar a la razón para una solución. De aquí el lector concluye que la doctrina pitagórica no es contraria a la Escritura (…)" (pp. 124-125). Robert. S. Westman, "The Copernicans and the Churches", en *The Scientific Revolution,* Marcus hellyer (ed.), Berlin Blackwell publishing, 2003, pp. 46´72 escribe: "He [Zúñiga] explicated the passage according to the Copernican theory." (p. 60).

[588] Biblioteca Virtual de Polígrafos: http://www.larramendi.es/es/consulta_aut/registro.do?id=22577

son enfrentadas, como lo demuestra Ricio[589]. La explicación de Thebit, aunque es más aguda y a partir de ella se establece un principio cierto del año, como deseaba Tolomeo, sin embargo, coloca los equinoccios mucho más adelantados de lo que el mismo opinaba que podían avanzar. Además, se sabe que el sol está más próximo a nosotros, de lo que estaba antiguamente, en más de 40.000 estadios[590]. Cuya causa ni Tolomeo ni otros astrónomos conocieron. En verdad, Copérnico, a partir del movimiento de la tierra, explica y justifica más fácilmente estas cosas, y todas las restantes coinciden más adecuadamente. **3.** Y su doctrina no viene refutada por lo que dice Salomón en el Eclesiastés: *Terra autem in aeternum stat.* En este lugar, se quiere decir, que, aunque varias sean las sucesiones de los siglos, y varias las generaciones humanas en la tierra, ésta es una y la misma y se mantiene del mismo modo, pues el lugar completo dice lo siguiente: *Generatio praeterit et generatio advenit, terra autem in aeternum stat*. Porque no respetan el contexto quienes (como hacen los filósofos) hacen decir al texto que la tierra está inmóvil. Aunque en este capítulo del Eclesiastés, y en otros lugares de la Escritura, se habla del movimiento del sol, que Copérnico quiere colocar inmóvil en el centro del universo, en nada contradicen esta opinión. Pues el mismo Copérnico y sus seguidores en sus conversaciones asignan al sol el movimiento de la tierra, y frecuentemente llaman curso del sol al curso de la tierra. Y no encontramos ningún lugar en la Sagrada Escritura que afirme no moverse la tierra tan abiertamente como éste afirma que se mueve. Con esta doctrina se explica fácilmente el lugar que comentamos para que muestre la admirable potencia y sabiduría de Dios, quien mueve y conduce la tierra, aunque sea pesadísima por naturaleza. Dice ***columnae eius concutiuntur*** para indicar, como se desprende de la doctrina expuesta, que la tierra se mueve en sus fundamentos. Con los cuales, no se confirma esa opinión de filósofos antiguos y recientes, si bien el movimiento puede convenir a los fundamentos de la tierra, en los que la tierra es sacudida algunas veces, aunque no sea tan felizmente. O mejor, para significar la reverencia máxima que la tierra muestra a Dios, y el temor con el que le venera, y obedece a sus mandatos, ya que la tierra se estremece y mueve ante su voluntad. Como alguien dijo de Júpiter, cuya voluntad estremece el Olimpo; además, David dijo, la tierra es conmovida y se estremece: los fundamentos de los montes son alterados, y conmovidos, porque está airado con ellos. Así se narra también que se produjeron grandes derrumbamientos en el monte Sinaí, cuando Dios descendió a ese monte para entregar la ley. Como el mismo rey vate canta en otro lugar, los montes saltan de gozo como carneros, y los collados como cabritillos. La tierra es movida por el rostro del señor, por el rostro del Dios de Jacob.[591]

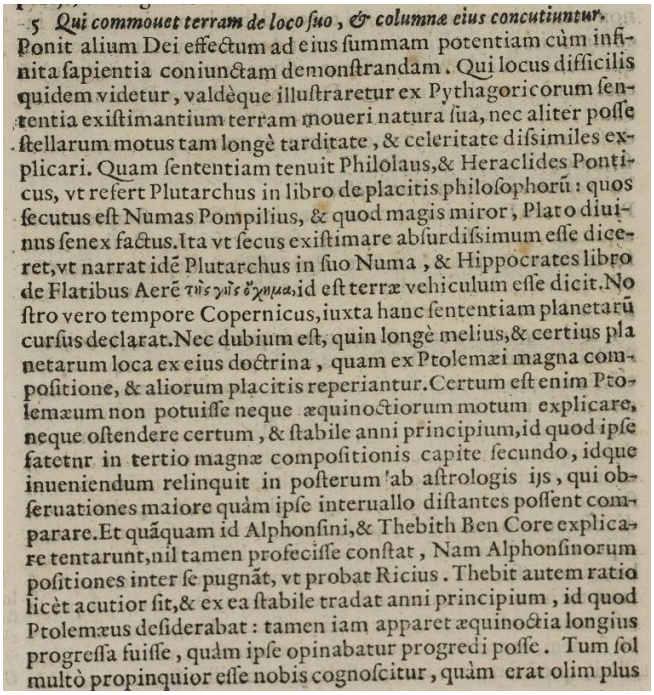
[589] Agustín Ricio Salacensis, alumno de Abraham Zacuto y autor del *Motu octavae spherae* (1513). Ver Francisco Cantera Burgos, "Notas para la historia de la astronomía de la España medieval", *Revista de la Real Academia de Ciencias Exactas Físico-Químicas y Naturales de Madrid,* XXVIII (1931) p. 63.

[590] Medida antigua de longitud, que se diferenció en distintas civilizaciones y períodos históricos, pero que equivalía a unos 185 metros.

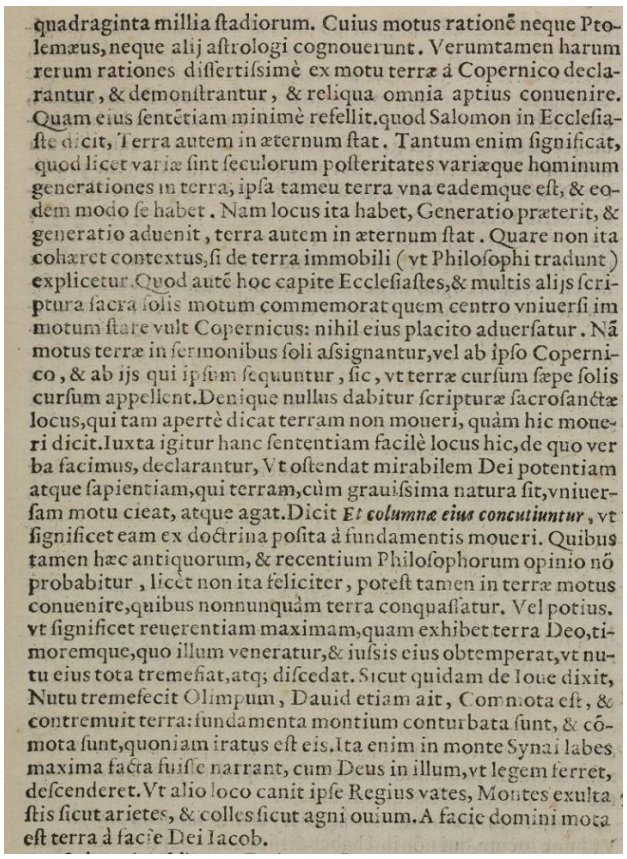
[591] Didacus a Stunicae, *In Job commentaria*, cap. IX, v. 5. Romae, Apud Franciscum Zannetum, MDXCI, pp. 140-141.

Didacus a Stunicae, *In Job commentaria*, cap. IX, v. 5. Romae, Apud Franciscum Zannetum, MDXCI.

Texto latino:



5 *Qui commouet terram de loco ſuo, & columnæ eius concutiuntur.*
Ponit alium Dei effectum ad eius ſummam potentiam cùm infinita ſapientia coniunctam demonſtrandam. Qui locus difficilis quidem videtur, valdèque illuſtraretur ex Pythagoricorum ſententia exiſtimantium terram moueri natura ſua, nec aliter poſſe ſtellarum motus tam longè tarditate, & celeritate diſsimiles explicari. Quam ſententiam tenuit Philolaus,& Heraclides Ponticus, vt refert Plutarchus in libro de placitis philoſophorũ: quos ſecutus eſt Numas Pompilius, & quod magis miror, Plato diuinus ſenex factus. Ita vt ſecus exiſtimare abſurdiſsimum eſſe diceret, vt narrat idẽ Plutarchus in ſuo Numa, & Hippocrates libro de Flatibus Aerẽ τὸν γῆς ὄχημα, id eſt terræ vehiculum eſſe dicit. Noſtro vero tempore Copernicus, iuxta hanc ſententiam planetarũ curſus declarat. Nec dubium eſt, quin longè melius,& certius planetarum loca ex eius doctrina, quam ex Ptolemæi magna compoſitione, & aliorum placitis reperiantur. Certum eſt enim Ptolemæum non potuiſſe neque æquinoctiorum motum explicare, neque oſtendere certum, & ſtabile anni principium, id quod ipſe fatetur in tertio magnæ compoſitionis capite ſecundo, idque inueniendum relinquit in poſterum ab aſtrologis ijs, qui obſeruationes maiore quàm ipſe interuallo diſtantes poſſent comparare. Et quãquam id Alphonſini,& Thebith Ben Core explicare tentarunt, nil tamen profeciſſe conſtat, Nam Alphonſinorum poſitiones inter ſe pugnãt, vt probat Ricius. Thebit autem ratio licèt acutior ſit,& ex ea ſtabile tradat anni principium, id quod Ptolemæus deſiderabat: tamen iam apparet æquinoctia longius progreſſa fuiſſe, quàm ipſe opinabatur progredi poſſe. Tum ſol multò propinquior eſſe nobis cognoſcitur, quàm erat olim plus



quadraginta millia ſtadiorum. Cuius motus rationẽ neque Ptolemæus, neque alij aſtrologi cognouerunt. Verumtamen harum rerum rationes diſſertiſsimè ex motu terræ à Copernico declarantur, & demonſtrantur, & reliqua omnia aptius conuenire. Quam eius ſententiam minimè refellit. quod Salomon in Eccleſiaſte dicit, Terra autem in æternum ſtat. Tantum enim ſignificat, quod licet variæ ſint ſeculorum poſteritates variæque hominum generationes in terra, ipſa tamen terra vna eademque eſt, & eodem modo ſe habet. Nam locus ita habet, Generatio præterit, & generatio aduenit, terra autem in æternum ſtat. Quare non ita cohæret contextus, ſi de terra immobili (vt Philoſophi tradunt) explicetur. Quod autẽ hoc capite Eccleſiaſtes,& multis alijs ſcriptura ſacra ſolis motum commemorat quem centro vniuerſi immotum ſtare vult Copernicus: nihil eius placito aduerſatur. Nã motus terræ in ſermonibus ſoli aſsignantur, vel ab ipſo Copernico, & ab ijs qui ipſum ſequuntur, ſic, vt terræ curſum ſæpe ſolis curſum appellent. Denique nullus dabitur ſcripturæ ſacroſanctæ locus, qui tam apertè dicat terram non moueri, quàm hic moueri dicit. Iuxta igitur hanc ſententiam facilè locus hic, de quo verba facimus, declarantur, Vt oſtendat mirabilem Dei potentiam atque ſapientiam, qui terram, cùm grauiſsima natura ſit, vniuerſam motu cieat, atque agat. Dicit *Et columnæ eius concutiuntur*, vt ſignificet eam ex doctrina poſita à fundamentis moueri. Quibus tamen hæc antiquorum, & recentium Philoſophorum opinio nõ probabitur, licèt non ita feliciter, poteſt tamen in terræ motus conuenire, quibus nonnunquàm terra conquaſſatur. Vel potius. vt ſignificet reuerentiam maximam, quam exhibet terra Deo, timoremque, quo illum veneratur,& iuſsis eius obtemperat, vt nutu eius tota tremefiat, atq; diſcedat. Sicut quidam de Ioue dixit, Nutu tremefecit Olimpum, Dauid etiam ait, Commota eſt, & contremuit terra: fundamenta montium conturbata ſunt, & cõmota ſunt, quoniam iratus eſt eis. Ita enim in monte Synai labes maxima facta fuiſſe narrant, cum Deus in illum, vt legem ferret, deſcenderet. Vt alio loco canit ipſe Regius vates, Montes exultaſtis ſicut arietes, & colles ſicut agni ouium. A facie domini mota eſt terra à facie Dei Iacob.

He dividido el texto en tres partes, para ordenar mejor las observaciones, que nos ayuden a comprender el texto. En la primera parte, se formula con nitidez el sentido del versículo desde la orientación exegética general, mientras en los dos siguientes se discute su interpretación literal: en el segundo desde la astronomía y en el tercero desde las Sagradas Escrituras. El texto concluye de nuevo formulando el sentido general del versículo. Dada la nitidez con que formula este sentido general, es decir, "se pone de manifiesto la omnipotencia y omnisciencia de Dios"-que es el planteado por el maestro Cipriano de la Huerga-, nos detendremos en la discusión astronómica y exegética de los apartados segundo y tercero.

Merece atención, en primer lugar, su admiración ante la noticia, que da por hecho, de que el Platón viejo considerara absurdo negar el movimiento de la tierra; precisamente, en su *Philosophiae*…, esta autoridad pesará para que no considere del todo improbables los movimientos anuales de la tierra. La autoridad de Platón influye para que no rechace todo movimiento de la tierra en su Física.

La valoración de las autoridades traídas por el agustino, aunque refiere a los Alfonsinos, al musulmán Thabit Ibn Qurrah y al hebreo, discípulo de Abraham Zacuto, Augustinus Ricius, evidencia los límites de su atención y peritaje en cuestiones astronómicas,

pues omite a Regiomontano, a Peuerbach, a Clavio, entre otros. En este mismo sentido, conviene tener presente, que su texto habla siempre del movimiento de la tierra en singular y de manera general, sin atender cuántos y cuáles reconoce Copérnico.

Me parece digno de atención en este pasaje, el hecho de que Zúñiga mantiene la concepción de la tierra como un grave, sin hacerse eco de la detenida crítica de Copérnico a esta concepción aristotélica de la tierra. Encontramos otro texto muy significativo de su comentario al libro de Job, en el que no se había reparado, donde el agustino considera a la tierra como un grave sostenido por sí en su lugar natural, y que no abandona su sede a no ser con un movimiento violento, producido por una fuerza sobrenatural. Si la tierra es considerada gravísima en el texto anterior, en el texto, que citamos a continuación, Zúñiga afirma, que la tierra no puede ser movida de sus fundamentos por ninguna fuerza natural, ni humana:

> *Super quo bases illius solidatae sunt?, aut quis demisit lapidem angularem eius?* La alusión es idéntica. Las bases son lo mismo que los fundamentos, sólo que aquellos se sirven de columnas y éstos de muros. Además, llama piedra angular al fundamento del ángulo. La tierra no se apoya en nada, sino que se sostiene por sí, como había dicho el mismo *Job*, "quien extiende el Aquilón sobre el vacío y sostiene la tierra sobre la nada". Además, la misma se sostiene por sí, porque Dios ha distribuido por todas sus partes la capacidad natural, para que tiendan a su centro por propio impulso; por lo cual, sus partes no se mueven a no ser por la fuerza, ni tampoco, pues es tan enorme, que ninguna fuerza humana puede moverla por completo. Según dicen, Arquímedes concluyó por demostración poder sacarla por sí solo, si existiese otra tierra en la que poder apoyar una máquina fabricada por él, como Plutarco narra en *Marcelo*. Esta máquina es la palanca, con la que cualquier peso puede ser trasladado por cualquier fuerza, como Ubaldo[592] demuestra óptimamente en la proposición 12 de la palanca. Pero, porque no puede haber otra tierra, en la que ese apoye esta máquina, la tierra no puede ser movida de su sede por ninguna fuerza natural.[593]

---

[592] Guidus Ubaldus (1577), *Mechanicorum liber*, Venecia, Apud Evangelistam Deuchinum, 1615. Propositio XII, "*Datum pondus à data potential dato vecte moveri*" pp. 48-49.

[593] "*Eadem est allusio. Bases idem sunt, quod fundamenta, nisi quod illae in columnis haec in parietibus vsurpantur. Lapidem angularem etiam vocat anguli fundamentum. Terra autem nulla re nititur, sed per se cohaeret, ut dixerat ipse Job, Qui extendit aquilonem super vacuum, et appendit terram super nihilum. Cohaeret autem ipsa per se, quod omnibus eius partibus ea sit vis à Deo tributa, ut singulae in medium eius suo nutu ferantur quare non nisi vi singulae partes convelluntur, totam autem, cum tam vasta sit, nulla hominum vis convellere potest. Demonstratione tamen Archimedes conclusisse dicitur, totam à se ipso solo evelli posse, si alia esset terra, in qua machinam, quam ipsè fabricaret, stabilire valeret, ut narrat in Marcello Plutarchus. Haec autem machina vectis est, quo qualibet vi quodcumque pondus attolli potest, ut optime Ubaldus demonstrat propositione duodecima de vecte. Sed cum nulla possit esse tellus alia, in qua huiusmodi machina stabiliatur, relinquitur tellurem nulla naturali vi posse sede sua moueri." In Job commentaria, op. cit.,* c. XXXVIII, v. 6, p.537. En el mismo c. 38, v. 5: "*Quis posuit mensuras eius si nosti? Vel quis tetendit super eam lineam?*": "Es una alusión general a la fabricación de las cosas graves. Cuyas

En su comentario a Job, Zúñiga considera que la tierra es un grave pesadísimo, que ocupa su lugar físico, del que no puede ser movida por ninguna fuerza natural, ni artificial. Pues tampoco es pensable ejercer sobre la tierra una fuerza mediante medios técnicos humanos, por ejemplo, mediante una palanca, por no existir una antitierra, en la que pudiera apoyarse esa palanca, para aplicar su fuerza. Por esto, la Sagrada Escritura, al hablar del movimiento de la tierra, lo que quiere manifestar es el infinito poder y sabiduría del hacedor, que rebasa todas las posibilidades de la naturaleza y de la técnica. Referir un fenómeno sobrenatural, el movimiento de la tierra, implica manifestar la omnipotencia y omnisciencia del creador.

Más aún, en el capítulo XXXVIII, v. 12, del *In Job* considera que el sol y la luna son sedes de la luz terrestre, y se alude al movimiento del sol:

> *Numquid post ortum tuum praecepisti diluculo, et ostendisti aurorae locum suum…* En el cuarto día fueron hechas las dos luminarias que son las sedes de tal luz. Prescribir el amanecer es lo mismo que mostrar el lugar de la aurora. Esto es definir los lugares por donde cotidianamente nacen aquellas. Pues el sol cambia diariamente el lugar de nacimiento en el horizonte, como también la luna. Pero el sol recorre todos los años los mismos lugares. Esta disposición es lo mismo que mostrar el lugar de la aurora. Esto es definir los lugares por donde cotidianamente nacen aquellas. Pues el sol cambia diariamente el lugar de nacimiento en el horizonte, como también la luna. Pero el sol recorre todos los años los mismos lugares. Esta disposición es tan sabia, que el sol ilumina la universa tierra.[594]

Así pues, a juicio de Zúñiga, el pasaje del *In Job* c. 9, v. 5, habla literalmente del movimiento de la tierra, a fin de mostrar, que Dios es capaz de hacer algo imposible por naturaleza y para la técnica humana, y enseñar así, que la sabiduría y el poder de Dios son infinitos. ¿Hemos de interpretar entonces la tesis copernicana del comentario a Job, de Diego de Zúñiga, como una valoración positiva de su interés matemático como hipótesis astronómica, pero no de su aprecio como tesis cosmológica?

Gracias al prólogo de Ossiander y a la tradicional escisión entre hipótesis astronómicas matemáticas y cosmología física hilemórfica, remontable a la escisión entre el *Almagesto* de Tolomeo y la cosmología aristotélica, el heliocentrismo copernicano, considerado absurdo desde el punto de vista físico, podía ser aceptado como hipótesis matemática por sus ventajas para los cálculos astronómicos. Si bien, los astrónomos más competentes del siglo XVI no encontraron en las técnicas geométricas del *De revolutionibus orbium*

---

partes están dispuestas con cierta medida, para que estén todas adaptadas entre sí y conectadas fuertemente. La línea perpendicular es a la que se orientan las edificaciones por líneas rectas." *Ibidem,* p. 536.

[594] *In Job commentaria*, c. XXXVIII, v. 12, p. 539.

coelestium especiales novedades y ventajas, ni prestaron atención al prólogo de Ossiander. En su *De optimo genere*… Zúñiga distingue entre el objeto del astrónomo y el objeto del físico, al que compete realmente establecer cuál es el lugar de la tierra en el universo, y determinar su estado de quietud o movimiento, si es que en absoluto se mueve. La cuestión cosmológica compete a la Física, no a la Astronomía:

> [La Astronomía] debe considerar el hábito y aspecto de todos los planetas, y competencia del astrólogo será enseñar el modo de encontrar el verdadero lugar de cualquier estrella en cualquier momento, y describir la figura de todo el cielo. Por lo cual, le corresponde componer tablas, efemérides y calendarios. La parte judiciaria, le corresponde también al astrólogo, porque toda ella depende de los lugares de los planetas y de sus distancias entre sí y con respecto a nosotros… se equivocan demasiado quienes piensan, que es competencia de la Astrología numerar y además exponer los orbes celestes y los planetas, responder a las cuestiones cuántos orbes, y con qué disposición, requiere cada planeta para moverse, y hacia qué lugar es llevado por su naturaleza, con qué velocidad recorre su curso, y, lo principal, con qué cualidad afecta al mundo inferior. Cuestiones estas que se le quitarían sin razón al filósofo natural, si se le conceden al astrólogo. Como le corresponde al filósofo natural disertar sobre el cielo, de qué sustancia está hecho, por qué movimiento es afectado, también será de su competencia discutir sobre sus partes y sobre su movimiento.[595]

En el apartado 2 de este comentario, encaminado a discutir desde el punto de vista científico una afirmación literal de la Escritura, según la cual la tierra se mueve, Zúñiga parece aludir a las ventajas del copernicanismo desde el punto de vista astronómico, sin discutir, como hará en su Física, sus inconvenientes físicos. Al omitir la ineludible dimensión cosmológica del problema en la discusión científica, parece que, si no quiso dar a su afirmación copernicana el valor de hipótesis astronómica, al menos la trata de tal.

En efecto, en su discusión científica acepta la doctrina copernicana por su calidad astronómica, para superar la imprecisión al determinar el movimiento de los equinoccios, determinar un principio cierto y estable del año, aspectos ambos en directa relación con los escandalosos desfases en el calendario litúrgico, solventados finalmente por el calendario Gregoriano de 1582, entre las fechas de composición y publicación del comentario al libro Job. Zúñiga prefiere la doctrina copernicana, porque la hipótesis astronómica del movimiento de la tierra facilita una explicación más satisfactoria de los problemas, en

[595]Diego de Zúñiga, *De optimo genere tradendae totius philosophiae et sacrosanctae scripturae explicandae*, compuesto en 1568, y publicado por Ignacio Arámburu Cendoya en el artículo Fray Diego de Zúñiga O.S.A. (1536-ca.1599). Biografía y nuevos escritos, Archivo Agustiniano 55 (1961), pp. 329-384. Este texto ha sido traducido literalmente por mí del texto latino recogido en las páginas 338-342, y se puede consultar en el Apéndice de esta obra.

que había encallado la astronomía tradicional: el cálculo del movimiento y lugar de los planetas, el movimiento de los equinoccios, el establecimiento del principio del año. Su ventaja para el cálculo astronómico, y la posibilidad de definir la figura del cielo de manera más acorde con los dogmas platónicos de simplicidad y uniformidad, parecen justificar aquí la doctrina copernicana.

Parecería, pues, que Zúñiga trae la doctrina copernicana como una doctrina astronómica, no como una teoría cosmológica; con lo que, además, se entendería por qué, en su análisis físico, sin retractarse de su afirmación en el comentario al libro de Job, puede negar por absurdísimo el movimiento diario de rotación de la tierra en torno a su eje, y considerar la quietud como el estado más probable de la tierra.

Sin embargo, la discusión exegética, en el párrafo tercero del texto, no confirma esta interpretación, deja ambivalentes sus afirmaciones, e incluso parece desmentirlas; pues, ¿puede tomarse la verdad literal de la Escritura como una hipótesis científica?

En efecto, en el apartado tercero discute la doctrina bíblica sobre el estado de la tierra, y concluye que su movimiento es la verdad exegética: "porque no encontramos ningún lugar en la Sagrada Escritura que afirme no moverse la tierra tan abiertamente como éste afirma que se mueve". Precisamente, antes de hacer esta afirmación, ha refutado a los filósofos (físicos partidarios del hilemorfismo), porque descontextualizan la afirmación literal del Eclesiastés "*terra autem in aeternum stat*", para aplicarla a su estado espacial, cuando, como manifiesta su contexto, se refiere a su permanencia temporal. Más aún, al defender el movimiento de la tierra, como doctrina de las escrituras a propósito de su estado frente a otros textos bíblicos, en que se habla del movimiento del sol, establece tal ruptura entre la doctrina científica verdadera y la apreciación vulgar de este fenómeno, respetada por la pedagogía divina en el texto sagrado, y por Copérnico en sus conversaciones normales, que caben las dos interpretaciones enfrentadas. El propio Zúñiga, en el texto de Job antes citado, nos dice que "el sol atraviesa los mismos lugares cada año."[596]

Por un lado, se podría considerar, que la Escritura atribuye al sol el movimiento, que en el copernicanismo se coloca en la tierra, contra el sentido común, porque tanto la doctrina heliocéntrica como la doctrina geocéntrica son meras hipótesis matemáticas, para el cálculo astronómico, sin el estatuto de verdad cosmológica sobre la realidad natural, y siendo aquella preferible, porque aporta mayor precisión. Interpretación avalada por su análisis físico del lugar y del estado de la tierra en *Philosophiae prima pars*…, pues

[596] *In Job commentaria* c. XXXVIII, v. 12, p. 539. "*Id est, loca illi definire unde quotidie oriatur, singulis enim diebus ortus locum sol in finitore mutat, item et luna: eadem tamen loca sol singlis annis peragrat. Haec ergo sapientissima dispositio, qua sol terram universam lustrat (…)"*

considera humanamente indeterminable el lugar de la tierra en el universo, y opina que el estado de la tierra es el reposo.

Por otro lado, contra la afirmación de Job XXXVIII, cabría entender que la verdad científica de Copérnico, acorde con la verdad de la Escritura, afirma el heliocentrismo; aunque, teniendo en cuenta el principio de relatividad óptica, aquél respetaría la captación vulgar geocéntrica en sus conversaciones cotidianas, y éste atendería con sus textos geocéntricos a su eficacia pedagógica en el vulgo.

Llegados a este punto, creo que lo más apropiado es reconocer la ambivalencia del texto de Zúñiga y preguntarse por sus causas. ¿Habrá buscado el agustino hacer aceptable una doctrina de la que estaba convencido, pero que no era bien vista en ámbitos oficiales del saber?, o, más bien, ¿Se deberá esta oscuridad, precisamente, a la falta de análisis y definición física del tema? Me inclino a pensar que se trata de lo segundo.

En efecto, dado que identifica de manera inequívoca la verdad astronómica de Copérnico con el sentido literal de las Escrituras, y, dado que éste no puede ser considerado hipotético, del texto se desprende la afirmación del heliocentrismo como doctrina verdadera y conforme a la letra de las Sagradas Escrituras. No en vano Galileo trajo la autoridad de Zúñiga para defender el flanco escriturístico en su disputa favorable al copernicanismo. Precisamente por esto, la Iglesia romana no dudó en condenar, junto al *De revolutionibus*…, su *In Job commentaria*.

b) El copernicanismo en Philosophiae prima pars.

Zúñiga aborda las implicaciones cosmológicas del copernicanismo en el libro cuarto de su Física, cuando propone su esquema del universo, el número de astros que lo componen, su lugar, movimientos y elementos. Entonces enfrenta el ordenamiento del cosmos peripatético escolástico, identificado con el geocentrismo, al orden cosmológico planteado y defendido por Copérnico en el libro primero del *De revolutionibus*… Sin embargo, introducirá tres modificaciones al orden aristotélico:

- Por influencia de los teóricos del *impetus*, prescinde del motor inmóvil y niega que los astros sean seres animados.
- Por influencia de Copérnico, niega que el fuego sea un elemento.
- Por influencia de Copérnico, considera que el universo es inmenso.

En efecto, el principio de conservación del movimiento, que hace operativo en problemas clave del movimiento local, como vimos anteriormente, le permite concebir el movimiento uniforme y circular de la primera esfera sin necesidad de acudir a la acción de un primer motor inmóvil extrínseco a ella. Los cielos tienden por naturaleza al

movimiento circular y están perfectamente dispuestos para ese movimiento por su forma circular y su constitución material, que son perfectas e inmutables. Dado que el movimiento permanece constante, de no ser alterado por alguna fuerza intrínseca o extrínseca, los cielos mantienen el movimiento, que les fue impreso por Dios en el momento de su creación. Zúñiga salva la uniformidad y constancia del movimiento de los cielos, sin renunciar a que el movimiento circular es connatural a los cielos, por considerar que su aptitud natural para el movimiento circular excluye la presencia de causas extrínsecas o intrínsecas, que actúen sobre el mismo.

Aunque con Aristóteles sostiene la finitud del universo, sin embargo, con Copérnico afirma que el universo es de amplitud inmensa. En efecto, Zúñiga aceptó una distancia de las estrellas fijas hasta la tierra al menos tan grande como la que aceptó al genio polaco, y, precisamente al discutir el lugar de la tierra, rechazará los argumentos de los geocéntricos, basado en la desproporcionada distancia entre las dos esferas, que burla la capacidad de observación humana. El hombre no puede determinar el lugar de la tierra en el universo, porque la inmensidad de este hace inapreciable cualquier radio de giro terrestre pensable alrededor del centro del mundo.

La tercera modificación que introduce al esquema peripatético del mundo, como ha puesto de relieve Navarro Brotons, consiste en negar que el fuego sea un elemento. Es absurda la tesis de Aristóteles, que, llevado por su definición de gravedad y levedad, concebía el lugar natural del fuego en lo alto, y le concebía como un globo, que rodea la tierra y es fuente de la luz celeste y del calor en la naturaleza infralunar, y separa ésta de la naturaleza celeste. Este globo ígneo necesariamente terminaría devorando en sus llamas el globo terrestre. Más bien es el sol, y los astros por él encendidos, la fuente de la luz celeste, y del calor que anima a todos los cuerpos terrestres; precisamente, los pitagóricos colocaron al sol en el centro del universo, porque lo concebían de esa manera:

> Ni hay otro fuego que afecte y favorezca todas las cosas a no ser éste, y de éste mana la naturaleza del calor, que se da en los animales, y que tiene en sí la fuerza vital que se extiende a toda parte del mundo; y el sol es la fuente y origen de este calor, y, por eso, la salida y ocultamiento del sol tempera el modo del calor y de frío.[597]

Antes de entrar en los textos del agustino, conviene atender a la separación, que establece entre el tratamiento físico del cielo y el tratamiento astronómico, geométrico, del mismo, exponer su interpretación del cometa de 1572, y distinguir claramente la cuestión del lugar de la tierra y la cuestión de su estado.

[597] *Phys.*, L. IV, c. 5, 229, 1a.

La ruptura entre físicos hilemórficos y astrónomos matemáticos radicaba en que, mientras aquellos explicaban de manera cualitativa los fenómenos celestes mediante siete esferas homocéntricas, estos, para su reconstrucción geométrica de los movimientos aparentes de los astros, necesitaban una compleja e inarmónica combinación de círculos: deferentes, concéntricas o excéntricas respecto al centro del mundo, epiciclos grandes y pequeños, equantes. El modelo astronómico del cielo, derivado de la explicación matemática, que debería respetar los dogmas comunes a aristotélicos y tolemaicos, geocentrismo, movimiento circular y uniforme de los astros, no era compatible con el esquema cosmológico, que el Estagirita ofrece en su Física.

Esta ruptura entre matemáticos y físicos, que hace referencia a dos metafísicas distintas e inconciliables, la de origen pitagórico, que pretende el conocimiento físico a través del número y la figura geométrica, y la de origen aristotélico que pretende el conocimiento físico a través del esquema causal hilemórfico, se remonta al enfrentamiento de la tradición helenista, culminada por el almagesto de Tolomeo y las obras de Arquímedes, Euclides y otros. En la Edad Media ya se conoció, denunció e intentó salvar sin éxito esta ruptura.

Copérnico no acepto esta disociación, institucionalizada por una tradición escolar, y con los pitagóricos considera que el conocimiento de la realidad física es esencialmente matemático; de hecho, el *De revolutionibus*… no quiere presentar una hipótesis matemática sin sentido físico, sino una teoría cosmológica, que se expresa en forma cualitativa en el libro primero, y que recibe adecuada fundamentación y desarrollo matemáticos en los restantes.

Zúñiga, por el contrario, se inscribe en la tradición que separa los cálculos astronómicos de los conocimientos cosmológicos y, aunque alude de manera explícita, al tratar el "*planetarum collocationis ordo*", a la diferencia entre el esquema físico de las esferas cristalinas, y el que se dibuja en la explicación matemática del Almagesto, no plantea el problema de su compatibilidad, y en la Física se adhiere al esquema de las esferas. Más aún, determina una relación entre ambas que subordina con su concepto de dependencia (*subiicitur*) a la astronomía con respecto a la Geometría y a la Física. La astronomía da por supuestas las verdades físicas sobre el cielo y, sobre todo, aplica la geometría de Euclides y el tratado de esfera al problema, que entraña determinar las posiciones y movimientos de los astros.[598]

[598] *Metaphy.*, L. II, c.1, f.14, 2a. La definición de la relación de dependencia es: "Pensamos que depende de otra, aquella ciencia o arte que toma como algo externo algo del objeto de aquella."

En este punto, sorprende, desde luego, no el encontrar la escisión entre conocimiento físico e hipótesis astronómicas, sino la relación establecida entre ambas con el concepto de "*subiicitur*", porque con esta relación supone su coherencia, cuando sabe que el esquema peripatético de las siete esferas y el complicado mecanismo universal de Tolomeo no son compatibles. Esto nos lleva insistir en que no concedía a la Astronomía relevancia cosmológica, sino valor hipotético desde su eficacia para el cálculo preciso de las posiciones y movimientos de los astros.

El agustino, en su interpretación del *De revolutionibus orbium coelestium*, por un lado, sigue la línea tradicional, que le seccionaba en una parte de interés cosmológico, el libro primero, y una segunda parte de interés astronómico, los restantes cinco libros. En su física, por esto, Zúñiga sólo toma en consideración el libro primero de la obra de Copérnico. Sin embargo, al hacer depender la Astronomía de la Física, parece atender la unidad intrínseca del *De revolutionibus*…

La segunda observación, que se refiere a la Nova visible desde noviembre de 1572 hasta abril de 1574, nos permite atender a dos dogmas de la física aristotélica, que muestran las dificultades físicas, planteadas por el copernicanismo: a) Los planetas giran fijos en esferas cristalinas; b) Los cielos son incorruptibles. Hoy en día, se reconoce que la abundante aparición e cometas y notas en el siglo XVI, que desafiaban la explicación de los mismos como fenómenos meteorológicos, constituye un elemento importante a la hora de entender el progresivo abandono del cosmos aristotélico. La teoría cosmológica del Estagirita resultaba estrecha y se veía burlada por esos fenómenos, entre los que destacaremos la Nova de 1572, generadora de abundante literatura en la época y atendida por el agustino.

Jerónimo Muñoz realizó abundantes y valiosas observaciones, consideraciones y mediciones de esta Nova, publicadas en su obra *De nuevo cometa y del lugar donde se hacen las observaciones y como se verá por los paralajes cuán lejos está de la tierra, y el pronóstico de este*…, y que apuntaban a la necesidad de reformas en Astronomía y Cosmología. Muñoz concluyó de sus observaciones y mediciones, que se trataba de "un cometa de origen y naturaleza celeste"[599], que se desplazaba por el mundo supralunar. Desde aquí cuestionó dogmas aristotélicos como las esferas cristalinas de los planetas y estrellas fijas, o la incorruptibilidad de los cielos: como este cuerpo celeste, los cielos sufren generación y corrupción. Muñoz ponía así en evidencia a los que se aferraban a los dogmas astronómicos y cosmológicos tradicionales, y no daban crédito a sus observaciones y mediciones.

[599] Víctor Navarro Brotons, *Jerónimo Muñoz. Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2019, p. 136. Ver pp. 128-139.

Zúñiga da noticia de este fenómeno, que afirma haber visto en Toledo en octubre de 1573, y lo presenta como un argumento, que traen a su favor los que niegan la existencia de esferas cristalinas, sin hacer referencia explícita a Jerónimo Muñoz. Sin problematizar desde este fenómeno el dogma de la inmutabilidad de los cielos, Zúñiga sostiene que la Nova no es un argumento, ni en favor, ni en contra de las esferas cristalinas, por ser un fenómeno sobrenatural, semejante a la estrella de Belén. Esta interpretación de la Nova como un fenómeno de origen sobre natural fue adoptada en la época por destacados matemáticos y astrónomos como Cornelius Gemma, Thomas Digges, Tycho Brahe o Thaddaeus Hagecius.[600]

A juicio de Zúñiga, en efecto, este astro es un fenómeno sobrenatural, que está "*supra homines captum et intelligentiam*", y no puede ser traído como argumento científico. Con lo cual, este fenómeno astrofísico, que era incompatible con dogmas cosmológicos y astronómicos del aristotelismo escolástico, como la división aristotélica entre mundo infralunar corruptible y mundo supralunar celeste e incorruptible, o la existencia de esferas cristalinas, que sostienen y trasladan a planetas y estrellas, lejos de poner en crisis estos dogmas y plantear la renovación de la cosmología y la astronomía, es interpretado desde estos dogmas como una suerte de revelación, como un fenómeno teológico: la Nova de 1572 es un fenómeno sobrenatural que, resultado de la intervención inmediata de Dios, tiene un significado místico, no científico, para los seres humanos.

No podemos omitir este texto, muestra singular de la dificultad que entrañaba una ruptura con las creencias religiosas y la ciencia peripatético escolástica de la época, cuyos límites eran para muchos los límites mismos de la realidad física:

> Hay otro argumento que prueba mucho mejor esta sentencia [Si existen esferas cristalinas]. El cometa visto el año 1572 durante noviembre en Casiopea, aparecía desde la tierra más alto que el mismo sol, como se deduce de lo dicho por quienes le observaron desde distintos lugares: España, Francia, Bélgica, Austria e Italia. Todos lo vieron en la misma parte de Casiopea, y no ofrecía paralaje[601], o, para decirlo en latín elegante, variedad, cuando el mismo sol da algo, la luna mucho, y también se observa que lo hacen las otras estrellas que están bajo el sol. Algunos pensaron que ascendió más alto que todos los planetas, porque tenía sacudidas como las estrellas

[600] Víctor Navarro Brotons, *Jerónimo Muñoz. Matemáticas, cosmología y humanismo…, op. cit.*, p. 136.

[601] Ya en Platón, *El Político*, 269c, encontramos el término *paralaxis* para designar la pequeña desviación por la que el movimiento circular se aleja del movimiento propio de lo que se mueve por sí mismo. Paralaje es la diferencia entre las posiciones aparentes que adopta un astro en la bóveda celeste, según el punto desde el que se supone observado. En general, significa el ángulo que forman entre sí las direcciones de las visiones dirigidas a un objeto desde dos puntos distintos. En astronomía uno de estos dos puntos es el lugar de observación, y el otro, tratándose de astros pertenecientes al sistema solar, el centro de la tierra, y para las estrellas el centro del sol.

fijas, cuando ningún planeta las tiene. Estando así las cosas, no parece entonces que los planetas sean contenidos y giren por los cielos en orbes cristalinos, pues no podría el cometa, ni el vapor del que se forma, penetrar hasta el cielo del sol, pues el mismo y otros hasta el mismo serían debilitados y pervertidos por los vapores emanados de la tierra. Lo que resulta imposible porque ya demostramos que el cielo es inmortal, y está libre de toda destrucción.

La estrella de Venus cambió de magnitud y de curso.– Confirma esto lo que San Agustín[602] recoge de los libros de Marco Varrón: que la estrella de Venus en una ocasión cambió de magnitud, curso y figura. Este fenómeno aconteció, según los nobles matemáticos Adrasto y Ciciceno, y Dion el napolitano, en tiempos del rey Ogige. Algo parecido a lo que yo observé, si mal no recuerdo, en los meses de febrero y marzo de 1582. Pues, cuando según las tablas astronómicas era matutina, aparecía vespertina, por lo que algunos pensaron que se trataba de un cometa. De hecho, tenía el mismo curso que suele tener Venus Vespertino, y mientras se acercaba al sol no era obscurecido por su luz. Con frecuencia la vi de día, y de noche separaba nítidamente la luz de la sombra. Además, Aben Ragel[603] dice haber colocado el cometa en un lugar más alto que la luna. Por tanto, el intervalo entre la tierra y el orbe de las estrellas fijas no contiene orbes celestes, sino sólo aire. De manera que los planetas no giran fijos en orbes celestes, sino por sí y por movimientos innatos.

Aristóteles y otros astrólogos siguen frecuentemente la sentencia contraria que también nosotros consideramos más verdadera. Porque bastantes planetas superan con mucho la magnitud de la Tierra, sobre todo el sol, y recorren un espacio inmenso en sus movimientos diarios, es necesario que al escindir y dividir el aire con sus cuerpos enormes y con su velocidad suma, produzcan un choque ingente que no puede no resonar vehementemente, como pensaban los pitagóricos, o cuando menos, el fuego sería excitado por el sol y el aire agitado se inflamaría. Se dice, además, que el aire no se separa de los cielos por ninguna división, lo que se debe quizás a que los cielos no son menos trasparentes, sino tal vez más que todo el aire, aunque sean más compactos y densos que éste.

No dudo que sea verdad lo que tantos hombres doctos dijeron en cartas y oralmente, sobre el cometa del año setenta y dos. Tarde vi yo su forma. La contemplé una mañana del mes de octubre de 1573. Estaba en la zona Boreal, no mucho más alto que el horizonte, e iluminaba con tanto resplandor que me parecía más nítido que Venus: no lo observé, porque entonces entendía poco de temas astronómicos. Si este cometa se hubiese fundido naturalmente, como los demás, quedaría refutada nuestra sentencia con un argumento sólido y firme. Sin embargo, los astrólogos y físicos doctos hablan de aquel de otra manera. Pues en primer lugar niegan que fuese un cometa, dado que no tenía crines, y tenía sacudidas como las estrellas fijas. Además, ningún cometa permanece en lo alto más de seis meses, y esta estrella

[602] Se refiere San Agustín, *De civitate Dei*, L. XXI, c. 8.

[603] La obra de Ali Aben Ragel era conocida en la corte de Alfonso X el Sabio. Precisamente, la escuela de traductores de Toledo tradujo al castellano la obra de este astrónomo árabe, *El libro complido en los indicios de las estrellas*, publicada por la Real Academia Española en 1954.

> permaneció más de dos años. Por otro lado, los cometas se mueven hacia el oriente, imitando el movimiento de los planetas, y esta estrella permaneció siempre en el mismo lugar de Casiopea, de manera semejante a las estrellas fijas. Por esto prefieren considerarlo como un astro y estrella nueva, creado por fuerzas superiores a las de la naturaleza, no como un cometa. Y la comparan con la estrella que, según narra Mateo, anunció el nacimiento del Salvador Cristo. De manera que algunos piensan, y no indoctamente, que Dios quiso decir algo a los hombres a través de ese nuevo astro. Y como a partir de la estrella más luminosa que anunció al Salvador Cristo, no puede ser traído ningún argumento para explicar las razones naturales de las realidades, porque está sobre el conocimiento y la capacidad de comprensión del hombre, así tampoco en el caso de este astro. Y pienso que se debe decir lo mismo de la observación que hizo Varrón de Venus, y de la nuestra, y del cometa de Aben Ragel.[604]

Por último, conviene tener presente que Zúñiga distingue y separa en su discusión física, la cuestión sobre el lugar de la tierra en el universo, "*de loco terrae*", y la cuestión sobre su estado de reposo o movimiento, "*de terrae statu*". Esta distinción era común en la escuela y la respeta Copérnico, que estudia el lugar de la tierra en el capítulo quinto del libro primero del *De revolutionibus*…, y desarrolla la discusión sobre sus movimientos entre los capítulos octavo y onceavo del mismo libro.

Ante la primera cuestión, *de loco terrae*, Zúñiga concluye que no hay conocimiento cierto, ni opinión probable, sobre la localización de la tierra en el universo. Zúñiga rechaza precisamente los argumentos tradicionales, que situaban la tierra en el centro del universo, sobre la base de la propuesta copernicana, según la cual el universo es mucho más grande, de lo que se había supuesto, el universo es inmenso. El hombre no puede determinar el lugar, que ocupa la tierra en el universo, porque la inmensa magnitud de éste desafía la observación y medición humana. Hay tal desproporción entre la distancia de cualquier semidiámetro de órbita atribuible a la tierra alrededor del centro del mundo y el semidiámetro del universo, que es inapreciable, para un observador terrestre, si la tierra ocupa el centro del mundo o está a determinada distancia de él.

No introduce en la argumentación en favor del geocentrismo la gravedad terrestre, que colocaría a la tierra por su naturaleza grave en el centro del universo. En efecto, Aristóteles define como graves a los cuerpos que tienden por naturaleza a caer al centro del mundo, y, al considerar la tierra como un grave, coloca su lugar natural en ese centro. Este argumento, que se discute en el primer libro del *De revolutionibus*…, no es atendido por Zúñiga en la discusión del lugar de la tierra, lo que lleva a pensar que otorga a la tierra

[604] *Phys.*, L. IV, c. 3, 1b-2a. Traducción de la edición castellana de la Física de Diego de Zúñiga, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2009, pp. 200-202. Edición y traducción de Gerardo Bolado.

esta semejanza de naturaleza con el resto de los planetas. Veamos el texto del libro IV de la Física, capítulo 5, en el que discute esta cuestión sobre el lugar de la tierra:

> *El lugar de la tierra*.– Mayor dificultad presenta la cuestión sobre el lugar de la tierra, de la que no se sabe nada con certeza, aunque hombres doctísimos como Aristóteles, Tolomeo, y otros muchos filósofos y astrólogos, intentaron demostrar que el orbe terrestre está colocado en el centro del universo. En efecto, los argumentos más sólidos se toman a partir del hemisferio, porque situados en la tierra, habiendo definido el círculo de cada uno, la esfera de las estrellas fijas se divide siempre en dos partes iguales. Lo que se sabe con certeza por el círculo equinoccial y por el signífero. Por el círculo equinoccial, porque los días son iguales a las noches en todo el orbe terrestre, cuantas veces el sol gira en éste. Por el signífero, porque siempre son seis los signos sobre el círculo definido.
>
> Pero pienso que con estos argumentos no se prueba que la tierra esté en el centro del universo, sino que toda la tierra y el espacio en que dista del centro del universo, sea este como fuera, resultarían tan insignificantes como el punto en relación a todo el ámbito del cielo. Además, si el centro de la tierra es el centro del universo, es evidente que nuestro hábitat dista un semidiámetro terrestre de dicho centro; y sin embargo nada impide que los días sean iguales para nosotros, y que por la noche aparezcan siempre sobre nuestro hemisferio los seis signos. Esto sucede por la inmensa amplitud del cielo. Por consiguiente, aunque toda la tierra diste mucho del centro, la magnitud del cielo puede ser tal que para sus habitantes aparezcan los mismos fenómenos que se mostrarían si su sede estuviese realmente en el centro del universo. Lo que se pone de manifiesto en la gran obra de Copérnico, en la que la tierra está muy alejada del centro del mundo. Éste coloca al sol en el centro del mundo, rodeado inmediatamente por la órbita de Mercurio, después por la de Venus, a la que, a su vez, sigue la órbita de la luna. La tierra, según la doctrina de Copérnico[605], dista del centro del universo, un semidiámetro de la órbita lunar, toda la anchura de las órbitas de Venus y de Mercurio, y el semidiámetro del Sol. Y con todo, de esta composición no se sigue que los observadores terrestres vean los fenómenos celestes de distinta manera a como los verían si la tierra ocupase el centro del mundo. De ahí sólo se sigue que el ámbito de los cielos es casi infinitamente mayor de lo que pensaron otros filósofos y astrólogos. Hasta tal punto aquel no lo ve absurdo, que se cuestiona si el universo es infinito. Pero deja a los filósofos el tratamiento de esta cuestión que nosotros ya hemos abordado, demostrando la imposibilidad de un universo infinito. Puede darse, sin embargo, que el tamaño y la amplitud del universo sea mayor de lo que nunca pensó el hombre.[606]

[605] Zúñiga en este capítulo discute con Copérnico, *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, L. I, en donde el astrónomo polaco expone su doctrina cosmológica en polémica con la cosmología peripatético-escolástica

[606] *Phys.*, L. IV, c. 5, 229, 2b. Traducción de la edición castellana de la *Física* de Diego de Zúñiga, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2009, pp. 209-211. Edición y traducción de Gerardo Bolado.

Ante la segunda cuestión, "*De terrae statu*", concluye dando como opinión muy probable que no hay movimiento diario de la tierra, el cual es absurdísimo, y, con menor certeza, que tampoco se dan los movimientos anuales. Recojo el texto de la Física que contiene el desarrollo de esta cuestión:

> *El estado de la tierra*.– Sigue que disputemos sobre el estado de la tierra. Esta es una cuestión muy controvertida entre los estudiosos, y puede ser abordada con conjeturas y argumentos más probables que con los que pudo ser tematizado su lugar.
>
> Pitágoras, Filolao y Heráclides Ponto sostuvieron que la tierra no está quieta, sino que por naturaleza es móvil, como refiere Plutarco en el libro primero de las doctrinas y opiniones de los filósofos. En su *Numa*[607], narra que Numa Pompilio pensaba lo mismo; y Platón, ya de edad avanzada, hasta tal punto estaba convencido de esto que consideraba gran estupidez opinar de otra manera.
>
> En nuestro tiempo, Nicolás Copérnico enseña lo mismo en su libro *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, donde acomoda doctamente la composición del universo al múltiple movimiento de la tierra. Este no utiliza ningún argumento para demostrar que las cosas son así, sino que se limita a explicar los argumentos contrarios, y a cuadrar bastante doctamente los fenómenos celestes.
>
> Aristóteles, Tolomeo y otros peritísimos astrólogos, a los que nosotros seguimos, aceptan la sentencia contraria. Expondremos más fácilmente la argumentación en que se apoyan si ante todo ponemos de manifiesto que ningún autor ha tratado hasta ahora con qué movimiento pensaba Platón que se movía la tierra.
>
> Pues algunos movimientos que Copérnico, Pitágoras y otros atribuyen a la tierra, no son demasiado difíciles de aceptar. En cambio, resulta muy improbable, y considero que se trata de una opinión absurda, atribuir a la tierra el movimiento con el que giraría cada veinticuatro horas alrededor de sus ejes. Movimiento que necesariamente aceptaba Pitágoras, porque consideraba que el fuego, es decir, el Sol, permanecía quieto en el centro. En esta sentencia, el Sol no se movería, sino que la tierra cada veinticuatro horas haría un movimiento de rotación alrededor de sus ejes, lo que otros pitagóricos como Herfantos y Heraclides sostenían abiertamente, y Copérnico enseña de manera prolija.
>
> Aristóteles y Tolomeo refutan este movimiento con argumentos bastante probables. Pues el ámbito terrestre tiene ochenta mil ciento ochenta y un estadios, como demostraremos al desarrollar la Astrología, y la tierra, dado que gira diariamente alrededor de sus ejes, se movería con tal velocidad de su ocaso a su nacimiento que

[607] Plutarco, *Vidas Paralelas*, *Obra Completa*, Gredos, Madrid, 1885, vol. I. Víctor Navarro Brotóns, en "La recepción de la obra de Copérnico en la España del siglo XVI: el caso de Diego de Zúñiga", *Ciudad de Dios*, 212 (1999), p. 100, incluye la nota 107, en la que se lee: "Ciertamente, las referencias a las opiniones de Platón en sus *Cuestiones platónicas* (Plutarco, *Moralia*, H. Cherniss (trad.), Harvard University Press, Cambridge, 1976, pp. 1-129; pp. 77-78) y en su *Numa* (*Plutarch's Lives,* vol. I, B. Perrin, (trad.), Heinemann, London, 1948, pp. 346-347) son ambiguas y dejan la cuestión abierta. Pero, aunque Zúñiga reconoce aquí la ambigüedad, en *In Job Commentaria* no la consideraba."

superaría la velocidad de las nubes, de las aves, y de todo lo que vuela, y todos parecerían moverse hacia el ocaso. Los proyectiles, como las piedras, serían lanzados con mayor dificultad hacia el nacimiento que hacia el ocaso. En fin, cada uno puede constatar por sí los absurdos físicos que se seguirían de este movimiento.

Aunque miles de veces repitamos el lanzamiento de un grave perpendicularmente hacia arriba, este cae regularmente de manera perpendicular al mismo sitio desde el que fue lanzado. Pero si la tierra se moviese con tanto ímpetu y velocidad, el grave no caería en el mismo sitio desde el que fue lanzado. Por tanto, la tierra no se mueve.

Copérnico piensa que da cumplida cuenta de todos estos argumentos, diciendo que no sólo la tierra tiene este giro alrededor de sí misma, sino también todo el aire próximo a ella. Las nubes, las aves y todo lo que vuela, no parecen ser arrastrados al ocaso, porque tienen un doble movimiento, el suyo propio, y el del aire en el que están. Del mismo modo que quienes se mueven por su capacidad en una nave que a su vez es arrastrada por los vientos.

Con lo que, además, parece resolver otro argumento, que Aristóteles considera firme: si la tierra por naturaleza se mueve en círculo, también sus fragmentos tendrán ese movimiento. Pero estos no tienen otro movimiento natural que la caída perpendicular al centro de la tierra. Luego el movimiento circular no es adecuado a la naturaleza de la tierra. Copérnico resuelve este argumento poniendo en la tierra, en los proyectiles, en las piedras y otros graves, lanzados violentamente hacia arriba, no sólo un movimiento de caída perpendicular hacia el centro, sino también un movimiento circular alrededor del centro de la tierra, como y con la tierra y el aire que la rodea. Nosotros no podemos percibir este movimiento circular, porque estamos sometidos a él, como el resto de las realidades colocadas en la superficie terrestre.

Pero, dado que el viento no es otra cosa, que el movimiento del aire, resulta casi increíble, que sintamos otros movimientos más leves, y sólo sea imperceptible este movimiento del aire. Sin embargo, insisten en que no golpea, porque nos movemos simultáneamente con él y no lo percibimos. Pero, ¿por qué no empuja al menos cuando movemos la mano en contra? Además, es dificilísimo que la piedra lanzada a lo alto no sea retardada al menos un poco por ese movimiento distinto y diverso que es en círculo, de manera que no pueda volver perpendicularmente al mismo lugar de su lanzamiento.

También es difícil que la parte que rodea inmediatamente a la tierra sea agitada por un fuerte movimiento, mientras que la parte en que se forman los cometas, unida a la anterior, no cambia en absoluto. Pues si la tierra tuviese semejante movimiento, los cometas, como las estrellas fijas, no se moverían, y por lo demás no nacerían ni se ocultarían diariamente, como el Sol y los otros astros.

Pero Copérnico opone a estas dificultades otras que se seguirían de nuestra sentencia común. Si a nosotros nos parece difícil que el pequeño globo de la tierra gire diariamente alrededor de su eje, cuanto más difícil no será que el orbe de las estrellas fijas de un giro completo cada día, si su tamaño es inmenso, y no tiene comparación

con el pequeño orbe terrestre. ¡Cuán inmensa e increíble no será la velocidad de giro de una mole tal!

Refutación de los argumentos de Copérnico.– Sin embargo, no se sigue ningún absurdo de que el cielo y sus estrellas giren con tanta velocidad, porque debido a su naturaleza inmutable no pueden sufrir ningún daño ni detrimento.

Por el contrario, la tierra y el aire que la rodea son de naturaleza caduca y frágil, por lo que no pueden soportar sin detrimento un movimiento tan asiduo y vehemente. Sabemos con certeza que el movimiento muy veloz produce fuego, porque lo observamos en los proyectiles. El movimiento actúa sobre estos de tal manera que se derrite el plomo, y arden y se convierten en llamas. El aire mismo impulsado y golpeado con vehemencia, con su mismo golpe y choque, se vuelve fuego. Puesto que el movimiento diario que Copérnico atribuye a la tierra es mucho más veloz que el de cualquier proyectil o flecha, no podría evitarse, que el globo terrestre junto con el aire, que arrastra, se enciendan después de ser recalentados durante un periodo de tiempo. ¿Qué diré de los hombres, los animales, los árboles y las plantas? Un movimiento tan veloz no puede menos de resultarles muy dañino, porque otros movimientos, menos veloces, les producen afecciones, fatigas y heridas. ¿Quién aceptará que no dañaría al hombre moverse con la velocidad de un proyectil o de una flecha? Se vería afectado como el mismo proyectil, se quemaría. O quedaría abrumado por el cansancio, como quien cabalga velozmente. De tal manera me convence este argumento, que ésta sentencia no me parece ni probable.

Para responder a esto, Copérnico coloca inmóvil la región superior del aire, en la que se encienden los cometas. Nos contradice por enseñar que la parte inferior permanece quieta, mientras la superior que es mucho mayor, es afectada por la capacidad de los cielos y es arrastrada en círculo. Reconozco que no es mucha la diferencia, pero me parece más fácil de entender que algo gira por la capacidad del continente que por la capacidad del contenido. Sobre todo, cuando no sea continuo, sino que esté sólo unido.

Con el estado de quietud de la región inferior, la naturaleza parece haber cuidado y provisto la conservación de los animales y vivientes que en ella habitan.

Por tanto, considérese que el globo terrestre permanece quieto, cualquiera que sea el lugar donde se encuentre, y que la vicisitud de las noches y los días no se produce por el movimiento diario de la Tierra, sino por el giro del Sol que desde el nacimiento avanza otra vez hacia el nacimiento, y da la vuelta por el ocaso.

Los pitagóricos y Copérnico asignaron a la Tierra otro movimiento, mediante el cual aparece en el Zodíaco describiendo un círculo anual, dividido en cuatro partes. Movimiento que tampoco considero propio de la Tierra, sino del Sol, cuando penetra con su movimiento en el Zodíaco, y con su giro solsticial y equinoccial vuelve al mismo punto de partida. Y con estas cuatro partes de su acercamiento y alejamiento, lleva a las tierras las cuatro estaciones del año.

Pues en los equinoccios se produce la primavera y el otoño, y en los solsticios el verano y el invierno. Pero de esto trataremos ampliamente en la astrología, a la física

> sólo corresponde mencionarlas, para que se conozca la razón en que las ciencias están adaptadas y vinculadas entre sí.[608]

La lectura del texto evidencia prima facie los siguientes puntos. Ante todo, la autoridad de Platón pesa en la discusión y es relevante, para que se otorgue el estatuto de opinión a la tesis sobre el estado de la tierra, muy probable en lo que respecta a su rechazo de su movimiento diario y bastante probable en lo que se refiere a la negación de sus movimientos anuales. Dado que no se conoce con certeza, qué movimiento terrestre aceptaba Platón, y que los movimientos anuales no son del todo absurdos, se puede opinar que el estado de la tierra es el reposo, "*terra stat*", sin detrimento considerable de su autoridad.

Tras una discusión en la que Zúñiga hace uso de argumentos tradicionales de la física aristotélica y del sentido común, opina contra Copérnico que la tierra permanece inmóvil sea cual sea su lugar en el universo.

Considera inaceptable el movimiento de rotación diario de la tierra, porque es incompatible con la constitución física de la tierra –según la física aristotélica–, y con la experiencia de sentido común. En cambio, el movimiento diario de la última esfera y, con ella, del resto de las esferas no repugna porque su constitución y forma les habilitan por naturaleza para dicho movimiento. Zúñiga parece no tener en cuenta al desarrollar esta discusión, que ha reconocido la inmensidad del universo.

Los movimientos anuales de la tierra, entre los que sólo menciona y rechaza explícitamente el de traslación, no le parecen absurdísimos desde la física y el sentido común, y remite su discusión a la Astronomía, que se proponía componer como parte de su enciclopedia filosófica. Como Copérnico, Zúñiga sólo discute desde el punto de vista físico el movimiento diario de rotación de la tierra en torno a su eje.

Los argumentos, de que hace uso el agustino, proceden de la tradición aristotélica y del sentido común, generalizados en la disputa copernicana, y que Copérnico atiende en el libro primero del *De revolutionibus*…: en el capítulo séptimo, "¿Por qué los antiguos han creído, que la tierra está inmóvil en medio del universo como su centro?", en el capítulo octavo, ""Insuficiencia de las razones anteriormente aducidas y refutación de las mismas", y en el capítulo noveno, "Sí pueden ser atribuidos varios movimientos a la tierra, y del centro del mundo".

[608] *Phys.*, L. IV, c. 5, 230, 1a-2b. Traducción de la edición castellana de la Física de Diego de Zúñiga, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2009, pp. 211-215. Edición y traducción de Gerardo Bolado.

Zúñiga no tiene en cuenta en esta discusión su tesis aristotélica, según la cual la tierra es un grave, pero si la diferencia de naturaleza entre los cuerpos infralunares corruptibles y los cuerpos supralunares, celestes, incorruptibles. Zúñiga no considera del todo absurdo, que la tierra gire anualmente alrededor del sol, por ejemplo, fijada en una esfera cristalina, pero le parece completamente absurda desde el punto de vista natural la rotación diaria en torno a su eje debido a su naturaleza corruptible: la tierra no podría soportar la tremenda velocidad, que supone la rotación diaria en torno a su eje, sin incendiarse y consumirse; en cambio, los cielos soportan sin detrimento su movimiento inmensamente mayor por su constitución incorruptible y su forma circular perfecta.

Al aceptar que el universo es inmenso, y no tomar en consideración su tesis aristotélica, que la tierra es un grave, Zúñiga descentra el geocentrismo y deja sin utilidad astronómica el dogma pitagórico de las dos esferas; sin embargo, mantener la división aristotélica entre el mundo sublunar corruptible y el mundo supralunar incorruptible, le lleva a considerar completamente absurdo el movimiento diario de la tierra, y altamente improbable su movimiento anual de traslación.

c) En conclusión.

Ante la pregunta de si Diego de Zúñiga fue un filósofo copernicano en el siglo XVI español, podemos calibrar una respuesta precisa en tres puntos.

En primer lugar, Zúñiga resonó en la historia del copernicanismo en el siglo XVI merced a su texto del *In Job* c. 9, v. 5, como autoridad exegética favorable al copernicanismo, no como autoridad cosmológica o astronómica, menos aún por sus aportaciones en este último campo. En las disputas que rodearon la condena del copernicanismo en 1616 resultaba muy significativa la autoridad de un reconocido exégeta español, que afirmaba y defendía con acierto, desde las Escrituras, la tesis "*motus terrae non est contra scripturam*". Su suceso fue más cultural, que estrictamente científico; y, desde luego, debido a la especial coyuntura de la ciencia en el Barroco. Hoy en día se le recuerda al reconstruir la relación del copernicanismo con las iglesias, en especial, con la Iglesia romana.

En segundo lugar, Zúñiga, sin ser un observador perito y asiduo de los cielos, afronta en su comentario del libro de *Job* un versículo, que afirma de manera literal el movimiento de la tierra en sus cimientos, en un período, en el que se distinguía entre la concepción cosmológica del lugar y estado de la tierra, y los cálculos de las posiciones y movimientos relativos de los astros conocidos del sistema solar, realizados por la astronomía geométrica sobre la base de las observaciones sistemáticas, obtenidas a simple vista desde la tierra. En principio, el editor del *De revolutionibus orbium coelestium* defendió la tesis copernicana como una hipótesis geométrica por su utilidad para los cálculos

astronómicos, aunque no fuese cierta desde el punto de vista cosmológico; si bien, los grandes astrónomos de la época no aceptaron semejante distinción. Zúñiga aprovecha la doctrina copernicana, para comentar un versículo, que afirma literalmente el movimiento de la tierra, si bien su significado teológico es la manifestación de la omnipotencia y omnisciencia divinas. En su comentario de este topos exegético, Zúñiga defiende la doctrina copernicana como una teoría astronómica moderna, reconocida y que coincide con el significado literal de las Sagradas Escrituras. El agustino discute brevemente otros lugares de las Escrituras, donde se habla de la quietud de la tierra, o del movimiento del sol, y concluye que el significado literal de la escritura no contradice la tesis copernicana. Esta posición exegética es la que le colocó con nombre y apellidos en la historia del copernicanismo.

Zúñiga, en fin, cuando es perito en cuestiones astronómicas y conoce la gran obra de Copérnico, cuando menos el libro primero, afronta en la *Physica*, de su *Philosophiae prima pars,* cuestiones cosmológicas, que afectan a la tesis copernicana, como el tamaño del universo, la naturaleza de los elementos, en particular del elemento tierra, el lugar y el estado de la tierra, etc. Por otra parte, el contexto cultural, en que escribe su *Física*, registra un creciente enconamiento de la crítica y el rechazo de la tesis copernicana desde la exégesis y la cosmología oficiales. Entonces, en el contexto cosmológico de su Física, Zúñiga acepta de Copérnico, que el fuego no es un elemento, y que el universo es inmenso. Sin embargo, Zúñiga mantiene la división aristotélica entre el mundo sublunar corruptible y el mundo supralunar incorruptible. Por ello, defenderá que el movimiento de rotación diaria de la tierra en torno a su eje es imposible desde el punto de vista natural, y que el movimiento anual de traslación es altamente improbable. Defiende así contra Copérnico, que la quietud es el estado más probable de la tierra. Así mismo, Zúñiga sostiene, que no podemos conocer con certeza el lugar de la tierra en el universo, con lo cual, deja en suspensión del dogma pitagórico de las dos esferas y el geocentrismo.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

1. Obra de Diego de Zúñiga.

a) Escritos conocidos:

1. *De optimo genere totius philosophiae tradendae et Sacrosanctae Scripturae explicandae.* Ad Pium quintum, Pontificem Maximum, Manuscrito original que se conserva en la Biblioteca Vaticana, Ottob. Lat. 470, ff. 92-111. Editado por Arámburu en *Fray Diego de Zúñiga OSA 1536-c1599. Biografía y nuevos escritos.* Archivo Agustiniano, 54 (1961) pp. 329-384.

2. *Oratio de Optima totius dialecticae constitutione contra Ramum pro Aristotele.* Se desconoce el paradero de este opúsculo, enviado a Pío V junto con el *De optimo genere…*

3. Didaci Stunicae Augustiniani Salmanticensis, Sacrae Theologiae Magistri, *De Vera Religione in omnes sui temporis haereticos,* Libri tres. *Quibus haereses singulae his sexaginta annis, in Ecclesia natae, methodo ac ratione dispositae, necessaria demonstratione convincuntur, et omnia adversariorum argumenta magna cura conquisita explicantur. Opus utile tum theologis, et iuris pontificii peritis, quod praecipua nostrae religionis capita copiose tractenter;Theologiae difficillisimae quaestiones, et quae magis semper Ecclesiam conturbaverint acriter, et eleganti stylo explicentur; multa Sacrae Scripturae loca accuratius explanentur; tum praelectoribus, et concionatoribus, ut ita loquantur, ne ulla in eorum doctrina haeresis subsit suspicio. Quibus accessit Index copiosus rerum, et locorum sripturae, quae citantur.* Ad Philippum II, Catholicum Hispaniarum Regem. Cum privilegio, Salmanticae excudebat Mathias Gastius, MDLXXVII. Se puede ver en línea en libros Google:

https://play.google.com/books/reader?id=KKQOGYgI9NYC&hl=sw&pg=GBS.PA5

3. Didaci Stunicae Augustiniani Salmanticensis, Sacrae Theologiae Magistri, *In Zachariam Prophetam Commentaria. Quibus tres eius editiones, Vulgata, Latina, Hebraea, et Graeca solerter explicantur, et praecepta vitae cum virtute colendae literaliter deducuntur. His accessit Index copiosus rerum et locorum Sacrae Scripturae.* Ad Philippum II, Catholicum Hispaniarum Regem. Cum privilegio, Salmanticae excudebat Mathias Gastius, MDLXXVII. Se puede consultar en Universidad de Granada, digibug:

https://digibug.ugr.es/handle/10481/10933

4. Didaci a Stunica Salmanticensis Eremitae Augustiniani *In Job Commentaria, quibus triplex eius editio Vulgata Latina, Hebraea et Graeca septuaginta interpretum,*

necnon et Chaldaea explicantur; et inter se cum differre hae editiones videntur, conciliantur; et praecepta vitae cum virtute colendae literaliter deducuntur. Ad Philippum II, Catholicum Hispaniarum Regem. Cum privilegio. Toleti. Excudebat Ioannes Rodericus suis expensis, 1584

Se conoce una reedición en Roma

Didaci a Stunica Salmanticensis Eremitae Augustiniani, *In Job Commentaria, Quibus triplex eius editio Vulgata Latina, Hebraea et Graeca Septuaginta interpretum, nec non et Chaldaea explicantur, et inter se cum differre hae editiones videntur, conciliantur; et praecepta vitae cum virtute colendae literaliter deducuntur.* Ad Gregorium XIV Pontificem Maximum et Philipum II, Catholicum Hispaniarum Regem. Superiorum permissu, Romae, Apud Franciscum Zannetum, MDXCI. *Disponible en University Libraries, The University of Oklahoma, Galileo's World*: https://galileo.ou.edu/exhibits/commentary-book-job

5. Didaci a Stunica eremitae augustiniani, *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quattuor scientiae Metaphisica, Dialectica, Rhetorica et Phisyca declarantur.* Ad Clementem octavum, Pontificem Maximum, Toleti, Apud Petrum Rodriguez typographum Regium, MDXCVII. Se puede consultar en Universidad de Granada, digibug: https://digibug.ugr.es/handle/10481/10396

Nicolás Antonio da noticia de una reimpresión en 1607 por parte del mismo tipógrafo, de la que sin embargo no se conoce ningún ejemplar.

Traducciones al castellano

Zúñiga, Diego, "Física", en *Philosophiae prima pars*, edición, traducción y notas G. Bolado, Pamplona: EUNSA, 2009.

Zúñiga, Diego, "Metafísica", en *Philosophiae prima pars*, edición, traducción y notas G. Bolado, Pamplona: EUNSA, 2008.

b) Cartas conocidas:

1. Madrigal, 13 de junio de 1568, dirigida al Cardenal Alejandro Crivelli. Biblioteca Vaticana, Ms. Reg. lat. 2023, f. 342. Editada por Ignacio Arámburu en "Fray Diego de Zúñiga OSA 1536- c. 1599. Biografía y nuevos escritos", *Archivo Agustiniano*, v. LV (1961), p. 90.

2. Madrigal, 15 de julio de 1568, dirigida al Papa Pío V. Biblioteca Vaticana, Ms. lat. 6210, f. 222-3. Editada por Ignacio Arámburu en su artículo citado de *Archivo Agustiniano*, p. 91-3

3. Toledo, 13 de diciembre de 1569, dirigida al Papa Pío V. Biblioteca Angélica de Roma, Ms. lat. 117, p. III-IX. Editada por Ignacio Arámburu en su artículo citado de *Archivo Agustiniano*, p. 93-6.

4. Toledo, 13 de enero de 1572, dirigida al Cardenal Guillermo Sirleto. Biblioteca Vaticana. Ms. Reg. Lat. 2023, ff. 421-2. No está completa. Editada por Ignacio Arámburu en su artículo citado de *Archivo Agustiniano*, p. 96-100.

5. Toledo, 13 de enero de 1572, dirigida al Papa Pío V. Editada por Ignacio Arámburu en su artículo citado de *Archivo Agustiniano*, p.100-102.

6. Toledo, 7 de junio de 1572, dirigida al Cardenal Guillermo Sirleto. Biblioteca Vaticana Ms. lat. 6180, f. 123. Editada por Ignacio Arámburu en su artículo citado de *Archivo Agustiniano*, p. 102-3.

7. Arévalo, 31 de marzo 1586, dirigida a Mateo Vázquez, secretario de Felipe II. Archivo-Biblioteca Francisco de Zabalburu, en Madrid, carpeta 137-58. Editada por Modesto González Velasco en su artículo, "Fray Diego de Zúñiga (1536- c.1598). Biografía, escritos y bibliografía", *La Ciudad de Dios*, nº1 (1999) pp. 35-7. En esta carta se habla de un "Memorial" de Zúñiga, que éste había entregado a Mateo Vázquez, que lo pasó a García de Loaysa, quien a su vez lo dejó en manos del Cardenal de Toledo para su revisión. No se sabe de qué memorial se trata, ni cuál es su paradero.

2. Algunas fuentes de *Philosophiae prima pars*[609]

Afrodisia, Alejandro de (siglo II d. C.):

—Alexandri Aphrodisiensis *in octo libros topicorum Aristotelis: explicatio in caeteris quidem libris usitatam interpretationem secuti sumus*…, Venetiis: Ioan. Gryphius, 1554.

—Alexandri Aphrodisei summi Peripatetici, *In octo libros Topicorum vel de locis sedéq[ue] argumentorum Aristotelis commentatio lucidissima / Guilelmo Dorotheo… interprete, Nuper diligenti studio in lucem edita*, Parisiis: apud Heronymum Scotum, 1541.

[609] Se incluyen en este apartado de la bibliografía las principales autoridades citadas por Zúñiga en su *Philosophiae prima pars*. Ni que decir tiene, que el agustino no cita las obras de los autores, cuya autoridad recoge, por lo que la selección de obras, aquí incluida, es tentativa y opta por ediciones del Renacimiento.

—Alexandri Aphrodisici *Comentaria in duodecim Aristotelis libros de prima philosophia…*, Romae: in aedibus Marcelli Silber…, 1527.

Agricola, Rodolfo (1443-1485):

—*De inventione dialectica*, Cologne: ed. Matthaeus Phrissemius, 1528. Reproducción con una Presentación de Wilhelm Risse, New York-Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1976.

Alberto Magno (1193/1206-1280):

—*Opera Omnia*. *Metaphysica Libri quinque priores*, tomus XVI, pars I, B. Geyer, Munster Westfalen: Aschendorff, 1960.

—*Opera Omnia. Super Dionisium de divinis nominibus*, tomus XXXVII, pars I y II, P. Simon, Munster Westfalen: Aschendorff,1972, 1978.

—*Opera Omnia. De causis et processu universitatis a prima causa*. Tomus XVII Pars II. W. Fauser, Munster Westfalen: Aschendorff, 1993.

—*Opera omnia. Super I Librum Sententiarum Distinctiones 1-3*: Tomus XXIX, María Burger, Munster Westfalen: Aschendorff, 2015.

Albumasar Abalachus (787-886):

—*Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachi: octo continens libros partials,* Augsburg: Erhardi Ratdolt, 1489.

Ali Aben Ragel (ca.965-después 1037):

—*El libro complido de los indizios de las estrellas*. Traducción hecha en la corte e Alfonso el Sabio (1254). Introducción y edición de Gerald Hiltty. Prólogo Arnald Steiger, Madrid, Real Academia Española, 1954

Aquino, Tomas de (1225-1274):

—*Prima secundae partis Summae Theologicae D. Thomae Aquinatis… / domini Thomae A" Vio Caietani… Commentariis illustrata…; cui acceserunt marginales locorum ab authore citatorum adnotationes suis locis congruenter apposite…*, Augustae Taurinorum: apud haeredes Nicolai Beuilaquae, 1581.

—*Tomus vndecimus D. Thomae Aquinatis… Complectens primam secundae & secundam secundae Summae theologiae / cum commentariis R.D.D. Thomae De Vio Caietani…*, Romae: apud Iulium Accoltum, 1570.

—*Diui Thomae Aquinatis … Summae Theologicae pars prima… / D. Thomae A Vio Caietani… commentariis illustrata…; nunc primum a mendis omnibus et errorib… studio expurgata, aprimè correcta & emendata…; addita sunt ab studio… B. Thomae & aliorum opuscula…*, Augustae Taurinorum: apud haeredes Nicolai Beuilaquae, 1582

—*Tertia pars Summae Sacrae Theologiae / Sancti Thomae Aquinatis…; Thomae A Vio Caietani… commentariis adaucta atque illustrata…*, Lugduni, sumptibus Philippi Tinghi…, 1577.

Arcisio, Gregorio (1516-1562):

—*In Eisagogen Porphyrianam scholia quaestionesque brevissimae*, Salamanca: Andrea Portonaris, 1554.

—*Rudolphi Agricolae Frisii. De inventione dialectica libri tres*, Burgos: Juan de Junta, 1554.

—Dialectica Aristotelis Boethio Severino interprete, cum argumentis Politiani, Alcalá: Juan Brocar, 1556.

Aristóteles (385-323 a.C.):

—Aristotelis Stagiritae *Opera, post omnes quae in hunc usque diem prodierunt editiones, summo studio emaculata, & ad graecum exemplar diligenter recognita, quibus accesit index locupletissimus, recens collectus*, Lugduni: apud Antonium Vincentium, 1561.

—*Problemata Aristotelis: cum duplici translatione… S. Theodori Gaze. cum expositione Petri Aponi. Tabula secundum magistrorum Petrum de Tussignano per alphabetum. / Problemata Alexandri Aphorodisei; Problemata Plutarchi*, Venetiis: per Bonetum Locatellum, 1501.

—Aristotelis Stagiritae *tripartitae philosophiae opera omnia absolutissima ex optimis quibusque, maxime novis interpretibus collecta… aucta, recognita… illustrata…*, Basileae: per Ioannem Heruagium, 1563.

—*Index rerum omnium qua in Aristotelis operibus continentur absolutissimus: in quem tota illius varia admirabilis doctrina quae sparsim difffusa suis in voluminibus*

tractatur contracta fuit ac ordine alphabetico per locos communes digesta, Genevae: apud Iacobum Berjon, 1580.

Averroes (1126-1198):

—*Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIIII cum scholiis ac varietatibus lectionum nuper additis; Auerrois Cordubensis disgresiones omnes in eosdem; accesserunt contradictiones ac solutiones in dictis Aristotelis & Auerrois… per solertissimum Marcum Antonium Zimarram…*, Lugduni: apud Theobaldum Paganum, 1556.

—*Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros.* (F. Stuart Crawford (Ed.), Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1953)

—*Destructio destructionum Algazelis cum exposition clarissimi philosophi Augustini Niphi*, Venecia: Ottaviano Scoto, 1497.

Avicena (980-1037):

—*Avicennae Liber Canonis. De Medicinis cordialibus. Cantica. De remouendis nocumentis in regimine sanitatis. De Syrupo acetoso quorum priores tres primo quidem Andreas Alpagus Bellumensis…; postea vero Benedictus Rinius Venetus…: his accessit vita Avicennae ex Sorsano arabe eius discipulo Nicolao Massa…*, Venetiis: apud haeredes Lucaeantonii Iuntae, 1582.

Báñez, Domingo (1528-1604):

—*Commentaria et quaestiones in duos Aristotelis Stagyritae De generatione & corruptione libros…*, Salamanca: Santo Estefano, 1585.

—*Institutiones minoris dialecticae quas Summulas vocant per fratrem Dominicum Bañez ordinis Praedicatorum*, Salamanca: Andrea Renaut, 1599.

Boecio, Severino (ca.480-525):

—*Anitii Manlii Seuerini Boethii, inter latinos Aristotelis interpretes et aetate primi, et doctrina praecipui dialectica, nunc denique post tot impressiones, … a Mariano Rota restituta…, cum annotationibus Ambrosij Nolani*. Venetiis: apud Hieronymum Schottum, 1551.

Buridan, Jean (1301-1358):

—*Subtilissimae Quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis*, París: 1509. Reproducción en 1964, as *Kommentar zur Aristotelischen Physik*, Frankfurt a. M.: Minerva.

Capreolus, Jean (1380-1444):

—*Ioannis Capreoli Tholosani Thomistarum principis defensiones Theologie in quattuor libris sententiarum diui ac gloriosi Angelici Doctoris Thome de Aquino nouissime recognite…; super primo sententiarum,* Venetiis: Mandato et impensis herederum… Octauiani Scoti ciuis Modoetiensis et sociorum summa diligentia impressus per Georgium Arriuabenum, 1514.

Cardillo de Villalpando, Gaspar (1527-1581):

—*Summa Summularum* (1557), Alcalá, Juan Graciano, 1586.

—*Isagoge, sive Introductio in Aristotelis dialecticam* (1557). Encuadernado con la *Summa summularum*, Alcalá: Juan Graciano, 1586.

—*Summa dialecticae Aristotelicae,* Alcalá: Juan Brocar, 1558.

—*Commentarius In Categorias Aristotelis,* Alcalá: Juan Brocar, 1558.

—*Commentarius In librum Aristotelis perihermeneias,* Alcalá: Juan Brocar, 1558.

—*Commentarius in libros de priori resolutione* Alcalá: Juan Brocar, 1557.

—*Commentarius In libros Aristotelis de posteriori resolutione*, Alcalá: Juan Brocar, 1558.

—*Commentarius In Aristotelis topica, liber de ratione disputandi*, Alcalá: Juan Brocar, 1559.

Cayetano, Tomás, Cardenal (1469-1534):

—*Opuscula Omnia, Thomae de Vio Caietani, cardinalis…; in tres distincta tomos, variis quaestionibus… quibus accessere ad abiecta aliqua sane quam acutae responsiones, aliaque permulta, quae sequens index indicabit; item tractatus quidam contra modernos Martini Lutheri sectatores et eorum praecipuos errores, nunquam antehac impresus*, Augustae Taurinorum: apud haeredes Nicolai Beuilaquae, 1582.

—*Opuscula questiones et quolibeta Omnia, Thome de Vio Caietani cardinalis sancti sixti; in quattuor tomos distincta..*, Venetiis: in edibus Luceantonii iunte florentini, 1531.

Cicerón, Marco Tulio (106-43 a.C.):

—*M. T. Ciceronis opera, ex Petri Victorii codicibus maxima ex parte descripta… Eiusdem Victorii explicationes suarum in Ciceronem castigationum… (M. Tullii Ciceronis vita ex Plutarcho: Achille Philerote Bochio… interprete)*, Parisiis: Ex officina Roberti Stephani, 1539.

—*De philosophia, prima pars, … Academicarum Quaestionum,* Venetiis: Aldus, MDLX.

—*Dialogi tres de Oratore,* II vols., Lutetiae: Dyonisio Lambyno, 1565-1566.

Clichtove, Josse van (1472-1543):

-*Fundamentum Logicae. Introductio in terminorum cognitionem, in libros logicorum Aristotelis,* París: Christian Wechel, 1538.

Copérnico, Nicolás (1473-1543):

—*Nicolai Copernici torinensis De revolutionibus orbium coelestium: libri VI,* Norimbergae, J. Petreium, 1543. Edición facsímil Bruxelles, Culture et civilisation, 1966.

Duns Escoto, Juan (1266-1308):

—*Ioannis Dunus Scoti Commentarii in vniuersalia porphyrij, & praedicamenta Aristoteles, nunc denuo correcti iuxta veriora exemplaria…; a frate Constancio Serrano editis,* Compluti: ex officina Ioannis Gratiani, 1622.

—*Quaestiones selectae abbreviatae et ordinatae per alphabetum super quattuor libris Sententiarum Quodlibetisque Metaphysicae et De Anima,* Venecia: Vindelinus de Spira, ca. 1476-1477.

Durand de Saint Pourçain, Guillaume (ca.1 270-1334):

—*Super Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor / per Nicolaum à Martimbos inclytae & regiae Nauarrae … ad fidem veterum exemplarium diligenter recogniti*. Parisiis: apud Carolam Guillard, viduam Claudij Cheuallonij … & Gullielmum Desbois…, 1550.

Euclides (ca.325-ca.265 a. C):

—*Euclidis Megarensis… Elementorum geometricorum libri XV, cum expositione Theonis in priores XIII, a Bartholomaeo Zamberto latinitate donata, Campani in omnes,*

& Hypsiclis Alexandrini in duos postremos; his adiecta sunt Phaenomena, Catoptrica & Optica, deinde Protheoria Marini, & Data; postremum vero opusculum de levi & ponderoso, hactenus non visum, eiusdem autoris, Basileae: per Ioannem Hervagium & Bernhardum Brand, 1558

Faber, Jacobus (1455-1536):

—*In hoc opere continentur totius Philosophiae naturalis Paraphrases: adiecto ad literam familiari commentario, declaratae …* In alma Complutensi academia, Excudebat Ioannes Brocarius, 1540.

Fernel, Jean (1497 –1558):

—*De naturali parte medicinae libri septem*, Lugduni: apud Ioan Tornaesium, & Gulielmum Gazeium, 1551

—*Ioannis Fernelii Ambiani, Vniuersa medicina, tribus & viginti libris absoluta: ab ipso quidem authore ante obitum diligenter recognita, & quatuor libris numquam ante editis ad praxim tamen perquam necessatiis, aucta: praeter haec, Methodicam febrium & luis venereae curationem, in duos ab eodem authore libros redactam & distinctam, … huic postremae editioni adiecimus,* Lugduni: apud Alexandrum Marsil. Lucensem, 1581-1583.

—*Cosmotheoria, libros duos complexa: prior, mundi totius & formam & compositionem, eius subinde partium … situs & magnitudines, orbium tandem motus … reserat; posterior, ex motibus, siderum loca & passiones disquirit, interspersis documentis … aditum ad astronomicas tabulas suppeditantibus,* Parisiis: in aedibus Simonis Colinaei, 1527.

Filopono, Juan (ca. 490-ca. 570):

—*Olympiodori philosophi Alexandrini In Meteora Arist. Commentarii,* Venetiis: apud Hieronymum Scotum, 1567 (1566).

—*In Aristotelis physicorum libros quinque posteriores commentaria*, H. Vitelli (ed.), Berlin 1888.

—*In Procli diadochi duodeviginti argumenta de Mundi aeternitate…*, Lugduni: excudebat Nicolaus Edouardus, Campanus, 1557.

—*Ioannis Grammatici Philoni Alexandrei Commentaria in libros De generatione, et corruptione Aristotelis, ex colloquiis Hammonii Hermae, propriisque eius considerationibus,* Venetijs: apud Hieronymum Scotum, 1543.

Pedro da Fonseca (1528-1599):

—*Commentariorum Petri Foncecae … In libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae: tomus primus: continet hic tomus quatuor primorum librorum explicationem… A mendis qui praecedentibus editionibus irrepserunt summo labore purgatus. Cui praemissi sunt eiusdem auctoris Institutionum Dialecticarum libri octo,* Lugduni: ex officina Iuntarum, 1591.

—*Institutionum Dialecticarum libri octo*, Venetiis, apud Horatium de Gobbis, 1582.

Galeno, Claudio (129-ca.201-216):

—*De elementis ex Hipocratis sententia libri duo*, Victore Trincavelio interprete. Adiecimus in calce Hippocratis librum de Elementis, una cum comentario in eundem Jacobi Sylvii medici, Lugduni: apud Gulielmum Rovillium, sub scuto Veneto, 1550.

—*De temperamentis libri III; De inaequali intemperie liber vnus***,** Lugduni: apud Gulielmum Rouillium sub scuto Veneto, 1549.

Gante, Enrique de (ca.1217-1293):

—*Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandauo…: cum duplici tabella*, Parisiis: venundatur ab Iodoco Badio Ascensio …, 1518.

Gouveia, Antonio (ca.1505 –1566):

Pro Aristotele responsio adversus Petri Rami calumnias, Parisiis: apud Simonem Colinaeum, 1543.

Hervaeus Natalis (ca.1260-1323):

—*Quodlibeta Heruei… De Beatitudine, De uerbo, De eternitate mundi, De materia celi, De relationibus, De pluratitate formorum, De uirtutibus, De motu angeli*, Venetiis: per Giorgium Arriuabenum: impensis Heredum Ocatauiani Scoti et Sociorum, 1513

—*Hervei Britonis…In quattuor Petri Lombardi sententiarium volumina*, Venetiis: per Lazarum de Soardis, 1505

Hipócrates (ca. 460- ca.370 a. C.):

—*Hippocratis Coi … Opera quae extant omnia*, Lugduni: apud haeredes Iacobi Iunctae (excudebat Symphorianus Barbier), 1564.

Hipona, Agustín de (354-430):

—D. Aurelii Augustini *Milleloquium veritatis, à F. Bartholomaeo de Vrbino digestum: in quo vnici illius Augustini doctrina mille titulis seu locis communibus in ordinem alphabeticum redactis, ita breuiter & summatim comprehenditur, vt quaecunque a summo illo doctore tradita tractatáque sunt, nullo negotio hic suo ordine lector reperire possit…; accessit Elenchus titulorum siue locorum communium quibus ad scripti sunt numeri, quo loco singuli tractentur indicantes*, Lugduni: ad salamandrae, apud Senetonios Fratres, 1555.

—*Opera D. Aurelii Augustini … et doctoris praecipui tomis decem comprehensa, per Theologos Louanienses ex manuscripts codicibus multo labore emendata & ab innumeris erroribus vindicata; illustrata pr[a]eterea eruditis censuris, & locupletata multis homiliis & aliquot epistolis eiusdem B. Augustini, antea non editis; cum Indice tripartito*, Antuerpiae: ex officina Christophori Plantini…, 1577.

—*Opera Omnia, De musica,* París: Ed. Migne, 1887

Hispanus, Petrus (ca.1215-1277):

Summulae logicales cum Versorii Parísiensis clarísima expositione, Venecia: 1540. Reimpresion Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1981.

Javello, Giovanni Crisóstomo (ca.1470-ca.1538):

—*Epitome Chrysostomi Iavelli Canapitii Ord. Praedicatorum, in Universam Aristotelis philosophiam, tam naturalem, quám transnaturalem. A mendis quamplurimis ab eiusdem ordinis philosopho repurgata, ac iuxta Aristotelis libros in ordinem restituta. Horum omnium indicem vesa pagina videbis*, Venetiis: apud Ioannem Mariam Bonellum, 1564.

Mirandola, Picco della (1463-1494):

—*Conclusiones nongentae, in omni genere scientiarum***,** Norembergae: Johann Petreius, 1532.

Nebrija, Antonio de (1441-1522):

—*Artis rethoricae compendiosa coaptatio ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano*, Alcalá: Miguel de Eguía, 1529.

Platón (427-347 a.C.):

—*Omnia D. Platonis opera, tralationes Marsilii Ficini & ad graecum codicem accurata castigatione*…, Venetiis: apud Hieronymum Scotum, 1571.

Plinio Segundo, Cayo (23-79):

—*Caii Plynii Secundi naturalis historiae libri,* Venetiis: per Nicolaum Ienson, MCCCCLXXII.

Plotino (205-270):

Plotini diuini … *De rebus philosophicis libri LIIII. in Enneades sex distributi*, à Marsilio Ficino Florentino è Graeca linguam in Latinam versi, & ab eodem doctissimis commentarijs illustrati, omnibus cum Graeco exemplari collatis & diligenter castigatis. Accessit index rerum, 1562. Reproducido por M.-N. Bouillet en París: Librairie de L. Hachette et Cia., 1857.

Plutarco (ca.46-ca.120):

—*Plutarchi Chaeronei graecorum romanorumque illustrium vitae, post omnium hucuq[ue] impressones diligentissimaa castigationes restitutae*, Venetiis: Victor à Rabanis, 1538.

Porfirio (ca.232-ca. 306):

—*Commentaria in Isagogen Porphyrii et in omnes libros Aristotelis de dialectica…*, Lovanii: impensis Seruatii Sasseni…, 1553.

—*Omnium quae stant operum, Guillermo Xilandro interprete*, Parisiis: Typis Regis, apud Societam Graecarum Editionum, 1624.

Pontano, Giovanni Giovano (1426-1503):

—*Vrania, siue De stellis libri quinque. Meteororum liber unus. De hortis Hesperidum libri duo. Lepidina, siue pastorales pompae septem. Item Meliseus, Maeon, Acon. Hendecasyllaborum libri duo. Tumulorum liber unus. Neniae duodecim. Epigrammata duodecim*, Venetiis: in aedibus haeredum Aldi Manutij, et Andreae soceri, 1533.

—*Commentariorum in centum Claudii Ptolomei sententias, libri duo*, Excudebat Basileae: apud And. Cratandrum, 1531.

Porrée, Gilbert de la (1076-1154):

—*Gisleberti Porretani, liber de sex principiis, Opp. Aristotelis Hermolao Barbaro interprete,* Parisiis: ex officina Pringentii Calvarini ad Geminas Cyppas, In Clauso Brunillo, 1541. Recogido en París: J. P. Migne, Tomo CLXXXVIII, Patrología latina, 1890.

Proclo (412-485):

—*In Procli diadochi duodeviginti argumenta de Mundi aeternitate…*, Lugduni: excudebat Nicolaus Edouardus, Campanus, 1557.

Quintiliano, Marco Fabio (ca.35-ca-95):

—M. Fabii Quintiliani… *De institutione oratoria Libri XII…, cum studio tum ivdicio… virorum ad fidem vetustissimorum codicum correcti et emendati, argumentis… Petri Gallandii…; Eivsdem Quintiliani declamationum liber. L. Annaei Senecae Declamationu Liber unus, cum Rodolphi Agricolae… commentariis. Petri Mossellani annotationes in septe lib. priores. Ioachimi item Cameraii in primum et secundu. Commentarius Antonii Pini in tertium*, Parisiis: apud Audoenum Paruum…, 1549.

Ramus, Petrus (1515-1572):

- *Aristotelicae animadversionis,* Parisiis: Jacobo Bogardo, 1543.

- *Dialecticae partitiones,* Parisiis: Jacobo Bogardo, 1543.

Sánchez de las Brozas, Francisco (1523-1600):

—*Organum dialecticum et rhetoricum cunctis disciplinis utilissimum ac necessarium*, Salamanca: apud Michaelem Serranum de Vargas, 1588

Séneca (4 a.C.-65):

—*Naturalium quaestionum*, in *Opera quae exstant omnia a Justo Lipsio enmendata et scholiis illustrate*, Antverpiae: Ex officina Plantiniana, apud J. Moretum, 1605.

Simplicio (490-560):

—*Simplicii … Clarissima commentaria in octo libros Arist. de Physico Auditu : nuper quam emendatissimis exemplaribus, innumeris penè locis integritati restituta, & ab innumeris erroribus diligentissimè castigata***,** Venetiis: apud Hieronymum Scotum, 1566.

—*Simplicii Commentarii in libros de anima Aristotelis***,** Venetiis: apud Octauianum Scotum, 1543.

—*Commentationes accuratissimae in Praedicamenta Aristotelis quibus postrema etiam sex illa fusius Praedicamenta explicantur, quae strictim nobis Aristoteles velut per transennam praeteriens ostendit: nuper … in latinam linguam translatae,* Venetiis: apud Octauianum Scotum, 1543.

—*… commentaria in quatuor libros de coelo Aristotelis,* Venetiis: apud Hieronymum Scotum, 1548.

Soto, Domingo de (1494-1560):

—*Summulae,* Burgos: Juan de Junta, 1529.

—*In Aristotelis Dialecticam,* Salamanca: Juan de Junta, 1543.

—*Super octo libros physicorum Aristotelis commentaria*, Salamanca: Juan de Junta, 1545.

—*Super octo libros physicorum Aristotelis quaestiones*, Salamanca: Juan de Junta, 1545.

Talon, Omer (c.1510–1562):

—Audomari Talaei *Institutiones oratoriae,* Ad celeberrimam et illustrissimam lutetiae Parísiorum Academiam, Parisiis: Excudebat Iacobus Bogardus, 1545.

Temistio (ca.317-ca.388)

—*Themistii … paraphrasis in Aristotelis posteriora & physica, in libro item de anima …, Hermolao Barbaro patricio Veneto interprete; additae sunt et lucubrationes quae Themistii obscuriora … reddunt ; additus et index … solutiones Marci Antonii Zimarrae in dictis … Themistii … ; his … omnibus adiecimus … paraphrasem in librum tertium de anima …*, Venetiis : apud Hieronymum Scotum, 1559. Copia digital: Biblioteca de Castilla-La Mancha, 2012.

Teofrasto (ca. 371 a. C.-ca. 287 a. C.):

—*Aristotelis et Theophrasti historiae : cùm de natura animalium, tum de plantis & earum causis, cuncta fere, quae Deus opt. max. homini contemplanda exhibuit, ad amussim complectentes,* Lugduni: apud haeredes Iacobi Iuntae, excudebat Nicolaus Bacquenoius, 1552.

—*Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri quatuordecim cum scholiis ac varietatibus lectionum nuper additis: Auerrois Cordubensis disgresiones omnes in eosdem :*

accesserunt contradictiones ac solutiones in dictis Aristotelis & Auerrois, Lugduni : apud Theobaldum Paganum, 1556.

Toledo, Francisco de (1532-1593):

—*Commentaria, una cum quaestionibus in octo libros Aristotelis de physica auscultationes, item in libros Aristotelis de generatione et corruptione,* Colonia: Apud haeredes Arnoldi Birckmanni, 1579.

—*Commentaria, una cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam,* Colonia: In officina Birckmmanico, 1583.

—*Commentaria, una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis De anima,* Colonia: In officina Birckmmanico, 1583.

Ptolomeo, Claudio (ca.100-ca.170)

—*Claudii Ptolemaei Pelusiensis Alexandrini Omnia quae extant, opera, geographia excepta quam … Almagesti seu Magnæ compositionis mathematicæ opus, à Georgio Trapezuntio traslatum, lib. XIII.* Basileae: apud Henricum Petrum, 1541

Thabit Ibn Qurra (836-901):

—*De motu octavae spherae,* MS 2662, 15.- f. 91 vb-94va, ver en *Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, II Ms. 1680-2777. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2002, p. 1058.

Trapezuntio (Trebisonda), George (Jorge) (1395-1486):

—*Continentur hoc volumine. Georgii Trapezuntii Rhetoricorum libri V. Consulti Chirii Fortunatiani libri III. Aquilae Romani de figuris sententiarum, & elocutionis liber. P. Rutilii Lupi earundem figurarum e Gorgia liber. Artistotelis rhetoricorum ad Theodecten Georgio Trapezuntio interprete libri III. Eiusdem rhetorices ad Alexandrum a Francisco Philelpho in Latinum uersae liber. Paraphrasis rhetoricae Hermogenis ex Hilarionis monachi Veronensis traductione. Priscianus de rhetoricae praeexercitamentis ex Hermogene. Aphthonii declamatoris rhetorica progymnasmata* Io. Maria Catanaeo traslatore, Venetiis: in aedibus Aldi, et Andreae Asulani soceri, 1523.

—*Georgii Trapezontii viri aetatis suae doctissimi Dialectica brevis, sed iudicio omnium eruditorum absolutissima, in gratiam studiosoru[m] denuo nuper excusa,* Antuerpia: apud Michaelem Hillenium Hoochstratanum, 1524

Vallés, Francisco (1524-1592):

—Francisci Vallesii *de iis quae scripta sunt physicè in libris sacris, siue de Sacra Philosophia liber singularis.. ; cui propter argumenti similitudinem, adiuncti sunt duo alij… Leuini Lemnii de platis sacris et Francisci Ruei de Gemmis*…, Lugduni: sumptibus Sib. à Porta, 1588

—Francisci Vallesii Couarrubiani… *in Aphorismos & libellum de alimento Hippocratis Comentaría*, Compluti: ex officina Andreae ab Angulo, 1561.

Venecia, Pablo de (1369-1429):

—*Physica Pauli Veniti cum textu Argiropoli*, Ludguni, 1525

Veracruz, Alonso de la (1509-1584)

—*Recognitio summularum cum Textu Petri Hispani et Aristotelis,* Salamanca: In aedibus Dominici à Portonariis, 1561.

Witelo, Erazmus Ciolek (ca.1230-entre 1280-1314)

—*Opticae thesaurus. Alhazeni Arabis libri septem, nunc primum editi: eiusdem liber de crepusculis et nubium ascensionibus. Item Vitelloni Thuringopoloni opticae libri X*. Basileae: per Episcopios, 1572.

3. Bibliografía de algunos reformadores españoles de los estudios en el siglo XVI.

Cardillo de Villalpando, Gaspar:[610]

—*Apologia Aristotelis adversus eos qui aiunt sensiase animam cum corpore extingui*, Alcalá: Juan Brocar, 1560.

—*Summa Summularum* (1557), Alcalá, Juan Graciano, 1586.

—*Isagoge, sive Introductio in Aristotelis dialecticam* (1557). Encuadernado con la *Summa summularum*, Alcalá: Juan Graciano, 1586.

—*Summa dialecticae Aristotelicae,* Alcalá: Juan Brocar, 1558.

—*Commentarius In Categorias Aristotelis,* Alcalá: Juan Brocar, 1558.

[610] Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vols. VII, Madrid: CSIC, 1980-2003. Vol. II, pp. 145-148. Biblioteca Virtual de Poligrafos, Fundación Larramendi:

http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.do?control=POLI20090019751

—*Commentarius In librum Aristotelis perihermeneias,* Alcalá: Juan Brocar, 1558.

—*Commentarius in libros de priori resolutione* Alcalá: Juan Brocar, 1557.

—*Commentarius In libros Aristotelis de posteriori resolutione,* Alcalá: Juan Brocar, 1558.

—*Commentarius In Aristotelis topica, liber de ratione disputandi,* Alcalá: Juan Brocar, 1559.

—*Commentarius in duos libros Aristotelis de ortu atque interitu: Praeterea quaestiones quae ex his libris accips,* Alcalá: Juan de Villanova, 1569.

—*Commentarius in octo libros physicorum Aristotelis: praeterea quaestiones quae ad eosdem libros pertinent in contrariam partem disputatae***,** Alcalá: Juan de Villanova, 1567.

—*Commentarius in quatuor libros Aristotelis de coelo: Insuper etiam quaestiones quae ex eisdem libris accipi possunt in contrariam partem disputatae,* Alcalá: Juan Íñiguez de Lequerica, 1568.

—*Interrogationes naturales, morales et matematicae,* Alcalá: Juan Graciano, 1573.

Diest, Diego:[611]

—*Magistri Didaci Diest Questiones phisicales super Aristotelis textu[m]: sigillatim om[n]es materias ta[n]ge[n]tis in quibus difficultates que in Theologia [et] alijs scientijs ex phisica pendent discusse suis locis inseruntur*, Caesar Augusta: in cesaraugustana officina arte et industria amplissimisque expensis Georgii Coci…, 1511.

Fox Morcillo, Sebastián:[612]

—*De philosophici studii ratione, ad Franciscum fratrem,* Lovanii: Pedro Coloneo, 1554.

---

[611] Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vols. VII, Madrid: CSIC, 1980-2003, vol. III, pp. 174.

[612] Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vols. VII, Madrid: CSIC, 1980-2003, vol. III, pp. 275-277. Solana, Marcial, *Los grandes escolásticos de España de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la historia de la filosofía,* Madrid 1928. Biblioteca Virtual de Polígrafos, Fundación Larramendi:

http://www.larramendi.es/poligrafos_y_autores/es/consulta_aut/registro.do?control=POLI20090018242

—*De demostratione eiusque necessitate ac vi*, Basilea: Juan Oporino, 1556.

Mas, Diego:[613]

—*Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades* de Diego Mas, Versión castellana de la *Metaphysica disputatio, de ente, et eius proprietatibus, atque comuni nomine inscribitur de Trascendentibus, in quinque libros distributa* (Valencia 1587), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2003.

Monllor, Juan Bautista:[614]

—Paraphrasis et scholia in duos libros priorum Analyticorum Aristotelis vel de ratiocinatione: e graeco sermone in latinum ab eo nunc denuo conversos, Valencia: Pedro de Huete, 1569.

—*Commentarii in primam Aristotellem Philosophiam quae vulgo dicitur Metaphysica*, Juan Valero, 1601.

—*De Aristotelis doctrina orationes philosophicae tres trium insignium Valentinorum*, Francofurti: apud Ioannem Wechelum & Petrum Fischerum consortes, 1591.

Núñez, Pedro Juan:[615]

—*De optimo genere splanandi Aristotelis*, en la edición ya referida de *Aristotelis doctrina tres trium insignium valentinorum*, Francfurt 1591.

—*De recta atque utili ratione conficiendi curruculi philosophiae*, Barcelona: Sebastián de Comellas, 1594.

Perera, Benito: [616]

---

[613] Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vols. VII, Madrid: CSIC, 1980-2003, vol. V, pp. 331-332

[614] Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vols. VII, Madrid: CSIC, 1980-2003, vol. V, pp. 590-593. Biblioteca virtual de Polígrafos, Fundación Larramendi: http://larramendi.es/es/consulta_aut/registro.do?control=POLI20090019706

[615] Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vols. VII, Madrid: CSIC, 1980-2003, vol. V, pp. 828-832. Biblioteca Virtual de Polígrafos, Fundación Larramendi: http://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=27746

[616] Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vols. VII, Madrid: CSIC, 1980-2003, vol. VI, pp. 353-356. Biblioteca Virtual de Polígrafos, Fundación Larramendi: http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.do?control=POLI20090013919

—*De communibus omnium rerum naturalium principia et affectionibus*, libri quindecim, París: Tomas Brumerico, 1579.

—*De Magia, de observatione somniorum, de divinatione astrologica*, libri tres, A. Ioannem Gymnicum, adversus falaces et supersptitiosas artes, Colonia 1598.

Sánchez, Francisco, el Escéptico: [617]

—*Quod nihil scitur*, Francfurt: *Ioannis Berneos Bibliopolae*, 1618.

Simón Abril, Pedro:[618]

—*Primera parte de la Filosofía llamada la Lógica o parte racional*, Alcalá de Henares 1587.

Valencia, Pedro:

—*Academica sive de indicio erga verum ex ipsis primis fontibus*. En *Opera Petri Valentiae Zafrensis in Extrema Baetica*, Amberes, 1596.

Vallés, Francisco:[619]

—*De iis guae scripta sunt Physice in libiris sacris sive de Sacra Philosophia, líber singularis*, Turín 1587.

—*Libro singular de Francisco Vallés sobre cosas que fueron escritas físicamente en los libros Sagrados o De la sagrada filosofía*, traducido por el Dr. Eustasio Sánchez F. Villarán; prólogo del Dr. Valentín Matilla, Madrid: Real Academia Nacional de Medicina, 1971.

[617] Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vols. VII, Madrid: CSIC, 1980-2003, vol. VII, pp. 96-101. Biblioteca Virtual de Polígrafos, Fundación Larramendi: http://www.larramendi.es/francisco_sanchez/i18n/consulta/registro.cmd?id=5672

[618] Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vols. VII, Madrid: CSIC, 1980-2003, vol. VII, pp. 336-341. Biblioteca Virtual de Polígrafos, Fundación Larramendi: http://www.larramendi.es/poligrafos_y_autores/es/consulta_aut/registro.do?control=POLI20090013865

[619] Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vols. VII, Madrid: CSIC, 1980-2003, vol. VII, pp. 753-757. Biblioteca Virtual de Polígrafos, Fundación Larramendi: http://www.larramendi.es/i18n/consulta/registro.do?id=5550

Vives, Juan Luis:[620]

—*De disciplinis,* libri XXX, lugduni: Juan Frelonio, 1551.

4. Bibliografía sobre Diego de Zúñiga.

Arámburu Cendoya, Ignacio, *Fray Diego de Zúñiga OSA (1536-c.1599). Biografía y nuevos escritos,* Archivo Agustiniano, 55, (1961), pp. 51-103; 329-384.

Barone, Francesco, *Diego de Zúñiga e Galileo Galilei. Astronomia eliostatica e esegesi biblica*, Critica Storica, 19, (1982), pp. 319 y ss.

Bolado Ochoa, Gerardo[621], *El pensamiento filosófico de fray Diego de Zúñiga*, Tesis doctoral en la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1984

—*Fray Diego de Zúñiga OSA. Una filosofía como enciclopedia de las ciencias y las artes en el siglo XVI*, Revista Agustiniana, 26, (1985), p.105 y ss.

—*Fray Diego de Zúñiga OSA: ¿Un copernicano del siglo XVI?.* Religión y Cultura, 31, (1985), p. 153 y ss.

—*La Enciclopedia filosófica de fray Diego de Züñiga, OSA (1536-1601*), Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca, 1986.

—*La unión de los estudios filosóficos y retóricos en la Enciclopedia de fray Diego de Zúñiga (1536-1599?). Aproximación a la "Retórica".* Revista Agustiniana, 30, (1989), pp. 557 y ss.

—*La "Fisica" de Zúñiga, OSA.*, Ciudad de Dios, CCXII (1999) pp. 105 y ss.

—*De optimo genere tradendae totius philosophiae et sacrosanctae scripturae explicandae: una posición en la polémica sobre la renovación de los estudios de artes en autores españoles de la segunda mitd del siglo XVI,* próxima aparición en Revista Agustiniana.

[620] Ver Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vols. VII, Madrid: CSIC, 1980-2003, vol. VII, pp. 902-925. Biblioteca Virtual de Polígrafos, Luis Vives y la filosofía del Renacimiento: http://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=5510

[621] Esta monografía ha resultado de la composición y revisión de estos estudios y de mi tesis doctoral (Salamanca, 1984).

—*Presentación de la Dialéctica de Diego de Zúñiga (1536-ca. 1598*), La Ciudad de Dios, vol. CCXLI, nº 2-3, (2003), pp. 465-501.

Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, VII volúmenes, CSIC, Madrid, 1980-2003, vol. VII, pp. 1046-1049.

Gallego Salvadores, F. J., *La Metafísica de Diego de Zúñiga (1536-1597) y la reforma tridentina de los estudios eclesiásticos,* Analecta Sacra Tarraconensia, (1973), p. 1 y ss.

—*La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del siglo XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597),* Escritos del Vedat, III (1973), pp.91 y ss.

González Velasco, M., *Los agustinos en el proceso de fray Luis de León,* La Ciudad de Dios, 204, (1991), p. 632 y ss.

—*Fray Diego de Zúñiga (1536-c. 1598). Biografía, escritos y bibliografía,* La Ciudad de Dios, CCXXII, 1 (1999), p. 5 y ss.

Gutiérrez, Marcelino, *Fray Diego de Zúñiga,* en *Obras Completas*, 3 vols., El Escorial, 1929, vol.II, p. 1 y ss.

Muiños Sáenz, C., *Luis de León y Diego de Zúñiga. Estudio histórico-crítico.* El Escorial, 1914.

Natal Álvarez, D., "Galileo y el copernicanismo español: El caso de Diego de Zúñiga", en Maximiliano Fartos (coord.), *La filosofía española en Castilla y León*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1997, p. 413-420 y ss.

Navarro Brotons, V., *La recepción de la obra de Copérnico en la España del siglo XVI: el caso de Diego de Zúñiga,* La Ciudad de Dios, 212, (1999), p. 59 y ss.

—"The reception of Copernicus in Sixteenth-Century Spain. The case of Diego de Zúñiga". *Isis*, 86 (1995), pp. 52-78.

San José Lera, J., *Fray Diego de Zúñiga y fray Luis de León frente al libro de Job,* La Ciudad de Dios, 204, (1991), p. 967 y ss.

—"Fray Diego de Zúñiga, OSA, "In Job Commentaria", 1584", La Ciudad de Dios, CCXXII, 1 (1999), p. 149 y ss.

5. Bibliografía general.

Abellán, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, 8 vols., Barcelona: Círculo de lectores, 1992.

Ajo G. y Sáinz de Zúñiga, C. María, *Historia de las universidades hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días*, 11 Vols., Madrid: Centro de Estudios e Investigaciones "Alonso de Madrigal", 1957-1979. Biblioteca digital de Castilla León:

https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=16453

Alburquerque García, L., "Benito Arias Montano", En *Gran Enciclopedia Cervantina.* Madrid: Centro de Estudios Cervantinos / Editorial Castalia, 2005, pp. 732-741

Alonso Getino, Luis G., *Vida y procesos del maestro fray Luis de León*, Salamanca: Imp. Calatrava, 1907.

—"De Vitoria a Godoy. La Edad de Oro de San Esteban de Salamanca", *La Ciencia Tomista*, 8, (1913) pp. 201-217.

Andrés Martín, Melquiades, *La Teología española en el siglo XVI*, 2 vols., Madrid: BAC Maior, 1976-1977.

—"Humanismo español y ciencias eclesiásticas (1450-1565)", *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, Salamanca, 1977, p. 112 y ss.

—"Evangelizar, humanismo, reformas y observancias en España (1400 - 1525)". *Missionalia Hispanica,* XXIII (1966) p. 5 y ss

Antonio, Nicolás, *Bibliotheca Hispana Nova sive Hispanorum Scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruere Notitia*, 2 vols., Madrid, 1783.

Archivo General de la Orden de San Agustín, Roma, Arch. Gen. (Dd. Regestos de Padres Generales) (Ff. Capítulos provinciales)

Archivo Histórico Nacional (AHN), Clero libros, nº10615, leg. 107. Agustinos Calzados Salamanca.

—Clero papeles. a. 376, Agustinos Calzados de Madrigal, Universidad de Alcalá, t. 432.

—Clero libros, nº 14951, leg. 23, Agustinos Calzados de Toledo.

Barbeito Díez, Pilar, *Pedro Juan Núñez, humanista valenciano*, Valencia: Biblioteca Valenciana, 2000.

Barrientos García, José, *Fray Luis de León. Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial.* Madrid: Real Monasterio del Escorial, 1991.

—*Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca.* Madrid: Real Monasterio del Escorial, 1996.

Bataillon, Marcel, *Erasmo y España*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Battlori, M., García Villoslada, R., *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo*, Milán, 1964.

Bell, A.F.G., *Luis de León. Study of de Spanish Renaissance*, Oxford: Clarendon Press, 1925. Edición española, *Fray Luis de León: un estudio del Renacimiento español*, Prólogo y traducción de Celso García, Barcelona: Araluce, 1927.

Beltrán de Heredia, Vicente, "La facultad de teología de la Universidad de Osuna", *La Ciencia Tomista*, 49, (1934) pp. 145 y ss.

—"Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca", en *Miscelánea Bertrán de Heredia: colección de artículos sobre historia de la teología española*, Vols. 4, Salamanca 1971-1973, vol. I, pp. 497-526.

—"Nebrija y los teólogos de S. Esteban de principios del siglo XVI", *La Ciencia Tomista* (1941) p. 37-65.

—"Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá", *Semana Española de Teología*, Madrid 1959, vol. 4, pp. 215-226.

—*Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, vols. 6, Salamanca 1970-1973.

Berreiro Meiro, R., "Bibliometría e inventario de las fuentes impresas de la ciencia", en *Hispaniae Scientia*, Dir. J. Mª. López Piñero, Serie I, Valencia, 1979.

Beneyto Pérez, Juan, *Los medios de cultura y la centralización bajo Felipe II*, Madrid: Editorial Reus S.A., 1927.

Berti, Domenico, *Copérnico e le vicende del sistema copernicano* in Italia nella seconda metá del secolo XVI e nella prima metá del secolo XVII, Roma: Tipografia G.B. Paravia e.c., 1876.

Bochensky, I. M., *Historia de la lógica formal,* Madrid: Ed. Gredos, 1967.

Bonilla San Martín, Adolfo, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, vols. 3, Madrid: Imp. De L. Rubio, 1929.

Bullón, Eloy, *Los precursores españoles de Bacon y Descartes,* Salamanca: Calatrava, 1905.

Camilo, Ottavio di, *Humanismo castellano del siglo XV,* Valencia: Fernando Torres, 1976.

Carreras Artau, Tomás y Joaquín, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana del siglo XIII al XV*, vols. II, Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1943.

Catálogo colectivo de obras impresas en los siglos XVI y XVII en las bibliotecas españolas, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1984.

Ceñal, Ramón, "Pedro Fonseca (1528-1599) su crítica al texto de la Metafísica de Aristóteles", *Revista de Filosofía,* 4 (1943) pp. 125-146.

Chevalier, Maxime, *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, Madrid: Ediciones Turner, 1976.

Clair, Colin, *Cristóbal Plantino,* Madrid: Ediciones Rialp, 1964.

Coster, Adolphe, "Luis de León (1528-1591)", *Revue Hispanique*, 53(1921) pp. 1-468; 54 (1922) pp. 1-346.

Croce, Benedetto, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari: Laterza, 1949.

Crusenio, Nicolás, *Monasticon Augustinianum in quo ómnium ordinum sub regula S. Augustini militantium; praecipue tamen eremitarum, canonicorum regular: Praemostratensium … aliorumque… origines, atque incrementa… explicantur*, Monachij: apud Ioan. Hertsroy, 1623.

Cuevas, Cristóbal, *Fray Luis de León y la escuela poética salmantina,* Madrid: Taurus, 1982.

Dassonville, M. M., "La genèse et les principes de La dialectique de Pierre de la Ramée", *Revue de la Université de Ottawa,* XXIII (1953) pp.322-355

Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vols. VII, Madrid: CSIC, 1980-2003. En Google books: https://books.google.es/books?id=suUuM4-yirQC&dq=%22Benito%20Perer%22&hl=es&source=gbs_similarbooks

Dietz Moss, J., *Novelties in the Heavens: Rhetoric and Science in the Copernican Controversy*, Chicago-London: U. Chicago Press, 1993.

Domínguez, U., "Carácter de la teología según la escuela agustiniana de los siglos XII al XX", *La Ciudad de Dios*, 162 (1950) pp. 229-271; 163 (1951) pp. 233-255; 164 (1952) pp. 513-531.

Domínguez Carretero, P. E., "La Escuela teológica agustiniana de Salamanca", *La Ciudad de Dios*, CLXVIII (1956) p. 638-685.

Elssius, Ph., E*ncomiasticon augustiniano ...,* Bruxellis 1654.

Esperabé Arteaga, E., *Historia interna y documentada de la Universidad de Salamanca*, 2 vols., Salamanca: Francisco Núñez Izquierdo, 1914-1917.

Fernández Álvarez, Manuel, *Copérnico y su huella en la Salamanca del Barroco*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.

Fernández de Retana, Luis, *Cisneros y su siglo. Estudio histórico de la vida y actuación pública del cardenal d. Francisco Ximenez de Cisneros*, Madrid: Imp. Clásica española, 1929-30 .

Fernández Vallín, Acisclo, *Cultura científica de España durante el siglo XVI*, Madrid: Estab. Tip. "Sucesores de Rivadeneyra", 1893.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, 4 vols, Madrid: Alianza Editorial, 1980.

Flórez Flórez, R., Balsinde, I., *El Escorial y Arias Montano: ejercicios de comprensión*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2000.

Fraile, Guillermo, *Historia de la Filosofía española*, vols. 2, Madrid: BAC, 1971.

—"Francisco de Vitoria norma y síntesis del renacimiento de nuestro Siglo de Oro", *La Ciencia Tomista*, 50 (1934) p. 12-26.

Fuente, Vicente de la, *Historia eclesiástica de España*, 4 vols., Barcelona: Imp. Pablo Riera, 1855, c. VI, CCCXVI, "Reforma de los agustinos descalzos".

Gago Fernández, Luis, *Trayectoria histórica de la escuela teológica agustiniana*, Bogotá: Omnia, 1963.

Galilei, Galileo, *Le Opere di Galileo Galilei*, 20 vols., Firenze: G. Barbèra Editore, 1929-1939.

—*Carta a Cristina Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Gallego, André, "La enseñanza de la filosofía en Valencia en el siglo XVI", en *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1978.

Gallego Salvadores, F. J., "El maestro Diego Mas y su tratado de Metafísica", *Analecta Sacra Tarraconensia*, XLIII (1970) pp. 3-92.

—"La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Valencia durante el siglo XVI", *Analecta Sacra Tarraconensia*, XLV (1972) pp. 137-172.

—"La Metafísica en España durante el siglo XVI", *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, Salamanca, 1979.

—"La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Alcalá durante el siglo XVI", *Analecta Sacra Tarraconensia*, XLVI (1973) pp. 345-386.

—"La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 3 (1976) pp. 211-236.

—"Introducción", en *Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades de Diego Mas*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona: EUNSA, 2003, pp. 17-78.

García Cárcel, R., *Herejía y sociedad en el siglo XVI*, Barcelona: Península, 1976.

García de la Concha, Víctor, *Ramismo y crítica textual en el círculo de fray Luis de León*, Academia Lieraria Renacentista, Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 1982.

García Villoslada, Ricardo, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Roma: Universidad Gregoriana, 1938.

—"Renacimiento y Humanismo", en *Historia general de las literaturas hispánicas*, vol. II, Barcelona, 1951, p. 317 y ss.

—*Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma,* Madrid: BAC, 1979.

Garin, Eugenio, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano,* Florencia: Sansoni, 1961.

—*L'Umanesimo italiano*, Roma: Laterza, 1975.

—*L'Educazione in Europa*, Bari: Laterza, 1976.

Gayangos, Pascual, *Cathalogue of the Manuscrits in the Spanish language in the British Museum*, 4 vols., Londres, 1875-1893.

Gil Fernández, Luis, "El humanismo español del siglo XVI", *Estudios clásicos*, 11 (1967) pp. 211-297.

—*Panorama social del humanismo español (1500-1800),* Madrid: Alhambra, 1981.

Gilson, E., "Notes sûr le vocabulaire de l'être", *Medieval Studies*, VIII (1946), pp. 150-158.

—*L'être et l'essence,* París : Libraire philosophique J. Vrin, 1972.

Iturrioz, P., *Philosophiae scholasticae Summa,* Madrid: BAC, 1953.

González, Gabriel, *Dialéctica escolástica y lógica humanística,* Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987.

González de la Calle, P. U., *Arias Montano humanista,* Centro de Estudios Extremeños, Badajoz, 1928.

—"Latín universitario". En *Homenaje a Menéndez Pidal*, Madrid, 1924, vol. I, pp. 814 y ss.

González de Critana, Juan, *Libro de la Archicofradía de San Agustín y Santa Mónica…,* Valladolid: Andrés Méndez, 1604.

González Novalín, José Luis, *El inquisidor general Fernando Valdés (1483-1578), su vida y su obra,* vols. 2, Oviedo: Universidad de Oviedo, 1968-1971.

González Palencia, A., *Índice de la España Sagrada*, Madrid: Instituto de Valencia de don Juan, 1946.

Grabmann, M., "Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico", *La Ciencia Tomista*, 64 (1943) pp. 18 ss.

—"Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez S. J.", en *Gedenktblätter zu seinen dreihundert jährigen Todestag*, Innsbruck, 1917, pp. 19-73.

Gratianus, Thomas., *Anastasis Augustiniana, in qua Scriptores ordinis Eremitarum… in seriem digesti sunt*, Antverpiae: Typis Hieronymi Verdussi, 1613.

Grau i Arau, Andreu, *Influencies dels tractats de lógica medievals en la dialéctica de Petrus Ramus*, Barcelona: Universidad de Barcelona, 1999. Colecció de tesis doctorals microfitxades, nº 3522.

Gutiérrez, David, *Del origen y carácter de la escuela hispano-agustiniana en los siglos XVI-XVII, La Ciudad de Dios*, CLIII (1941) pp. 227 y ss.

—*Hieronymi Seripando*, Roma: I.H.A., 1982.

—*La escuela agustiniana desde 1520 a 1650, La Ciudad de Dios*, CLXXVI (1963) pp. 209 ss.

—*Españoles del siglo XVI en el epistolario de Seripando,* El Escorial: Real Monasterio de El Escorial, 1964.

—*Los agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica,* Roma: Institutum Historicum fratrum ordinis S. Augustini, 1971.

Gutiérrez, Marcelino, *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, Madrid: Librería Gregorio del A., 1885.

Guy, Alain, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique a Salamanque, au cours du XVI siècle,* París: Vrin, 1943.

—*Historia de la filosofía española,* Barcelona: Anthropos, 1985.

Herrera, Tomás, *Alphabetum augustinianum: in quo praeclara eremitiei Ordinis fermina, virorumque et faeminarum domicilia recensentur*, 2 vols., Madrid: Gregorio Rodríguez, 1644.

—*Historia del Convento de San Agustín de Salamanca,* Madrid: Gregorio Rodríguez, 1652.

Horst, Ulrich., *Der Streit um die Autorität der Vulgata. Zur Rezeption des Trienter Schriftdekrets in Spanien*, Coimbra: Limitada, 1983.

Inocencio XI, *Index librorum prohibitorum Inocentii XI*, Pontificis Maximi iussu edítus, Romae: ex Typographia Rev. Agost., 1783.

Jorge López, J. J., *El pensamiento filosófico de Benito Arias Montano: una reflexión sobre su "Opus Magnum",* Mérida: Editora regional de Extremadura, 2002.

Kamen, H., *La Inquisición española*, Barcelona: Crítica, 1979.

Kneale, Martha & Kneale, William, *The development of Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1962.

Lanteri, Laurentius, *Postrema saecula sex Religionis Augustinianae in quibus breviter reensentur Illustriores Viri Augustinenses qui sanctitate et doctrina floruerunt,* 3 vols., Tolentini, 1858-1860. Vol. II.

Lanteri, L., López, T., *Additamenta ad Crusenii Augustinianum Monasticon,* 2 vols., Valladolid 1890-1903.

Lapeña, Tomás, *Ensayo sobre la historia de la filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días,* vols. 3, Burgos: Ramón de Villanueva, Imprenta de Navas, 1806-1807.

Lazcano, R., *Benito Arias Montano. Ensayo Bibliográfico*. Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 2001

Lea, Henry Charles, *History of the Inquisition of Spain,* 4 vols. New York : MacMillan Company, 1922.

L'Epinois, Henri de, *Les pièces du procès de Galilèe,* París, 1877.

Lohr, C. H., "*Metaphysics",* en *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

López Piñero, J. M.ª, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII,* Barcelona: Labor, 1979

—*Introducción de la ciencia moderna en España,* Barcelona: Ariel, 1969.

—*La ciencia en la historia hispánica,* Barcelona: Salvat, 1982.

—*Diccionario de la ciencia española de los siglos XVI y XVII,* 2 vols., Barcelona: Península, 1983.

López Piñero, J. M.ª; Navarro Brotons, V.; Portela, E., *Materiales para la historia de las ciencias en España: siglos XVI y XVII,* Valencia: Pre-textos, 1976.

López Piñero, J. M.ª, Peset Reig, M., García Ballester, L., *Bibliografía histórica sobre la ciencia y la técnica en España*, Cuadernos Hispánicos de Historia de la Medicina y de la Ciencia XIII, 2 vols., Valencia-Granada: 1973. CSIC:

https://digital.csic.es/handle/10261/92169

López Rueda, J., *Helenistas españoles del siglo XVI,* Madrid: CSIC, 1973.

Lortz, Joseph, *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas,* Madrid: Guadarrama, 1962

—*Historia de la Reforma.* 2 vols., Madrid: Taurus, 1964.

Lynch, John, *España bajo los Austrias*, 2 vols., Barcelona: Península, 1975.

Llorente, J. A., *Historia crítica de la Inquisición en España,* 4 vols., Madrid: Hiperión, 1980.

Mandrou, Robert, *Dagli Umanisti a gli scienciati,* Roma: Laterza, 1979.

Marañón, G., "La literatura científica en los siglos XVI y XVII", en *Historia general de las literaturas hispánicas*, vol. III, Barcelona, 1953.

Maravall, J. A., *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad,* Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966.

Martí, Antonio, *La preceptiva retórica en el Siglo de Oro,* Madrid: Gredos, 1972.

Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española,* 2 vols., Madrid: Fundación Ignacio de Larramendi, 2020.

—*Historia de las ideas estéticas en España,* vols. 2, Santander: Publican-RSMP, 2012.

—*Ensayos de crítica filosófica,* Madrid: Librería Gral. Vrino Suárez, 1928.

Menéndez Pidal, Ramón, *Los españoles y su historia,* 2 vols., Madrid: Minotauro, 1957.

Menéndez Pidal, Gonzalo, *Imagen del mundo hacia 1570, según noticias del Consejo de Indias y de los tratadistas españoles,* Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1944.

Montanelli, Indro, *La Italia de la Contrarreforma,* Barcelona: Plaza y Janes, 1971.

Muñoz Calvo, Sagrario, *Ciencia e Inquisición en la España Moderna,* Madrid: Editora Nacional, 1977.

Muñoz Delgado, V., "La enseñanza de la lógica en Salamanca durante el siglo XVI", *Salmanticensis,* 1 (1954) pp. 133-167.

—"Domingo de Soto y la ordenación de la enseñanza de la lógica", *La Ciencia Tomista,* 87 (1960) pp. 467-528.

—"Reflexiones acerca de la naturaleza de lógica en la obra de Domingo de Soto", *Estudios,* 64 (1964) pp. 3-45.

—"Confirmación de la interpretación anterior en la obra de Domingo de Soto", *Estudios,* 64 (1964) pp. 179-216.

—"El mercedario fray Arcisio Gregorio impulsor de la reforma de la facultad de artes de Salamanca y rival de fray Domingo de Soto p. (1516-1561)", *Estudios,* 6 (1950) pp. 97-117.

—"Narciso Gregori y la lógica del humanismo en Salamanca durante la segunda mitad del siglo XVI", *Estudios,* 19, (1963), p. 247-255.

—"Fray Narciso Gregori (1516-1561): Médico, Filósofo y Humanista", *Asclepio,* XVI (1964), p. 193-203.

—"Fuentes impresas de la lógica hispano portuguesa en el siglo XVI", *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España*, Salamanca, 1976, vol.II, pp. 435 y ss.

—"La lógica hispano-portuguesa hasta 1600. Notas bibliográfico doctrinales", *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España*, Salamanca, 1972, pp. 9-122.

—"Logic Humanism and Science in Salamanca (1490-1554)", *VI Congreso Internacional de Lógica Metodología y Filosofía de la Ciencia*, Hannover, 1975.

—"España en la Historia de la Lógica prerrenacentista (1350-1550)", *La Ciudad de Dios,* 186 (1973) p. 372-394.

—"La lógica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del siglo XVI", *Salmanticensis*, 15 (1968) p. 161-218.

—"La obra lógica de los españoles en París (1500-1525)", *Estudios*, 189 (1970) pp. 209-280.

—"Cipriano Benet y la lógica en el primer cuarto del siglo XVI", *Studium*, 14 (1974) pp.131-134.

—"Cardillo de Villalpando y la lógica renacentista en Alcalá", *Estudios*, 27 (1971) pp. 511-555.

´—"La lógica como scientia sermotionalis en la obra de Pedro Sánchez Ciruelo (1470-1554)", *Estudios*, 22 (1966) pp. 23-53.

—"Alonso de la Veracruz ante la reforma humanista de la lógica", *La Ciudad de Dios*, 187 (1974), pp. 455-373.

Muñoz Iglesias, Salvador, "El Decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por teólogos del siglo XVI", *Estudios bíblicos*, 5 (1946) pp. 137-169.

Navarro Brotons, V., "Galileo and Spain", *Atti del Convegno Firenze e la Toscana dei Medici…*, 3 vols., Ed. Gian Carlo Garfagnini, Florencia: 1980.

—*Disciplinas, saberes y prácticas. Filosofía natural, matemáticas y astronomía en la sociedad española de la época moderna*. Valencia: Universidad de Valencia, 2014.

—*Jerónimo Muñoz. Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*, Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2019

Nogareda, Carlos, "El sistema de Copérnico", *Conferencia en el V Centenario de N. Copérnico*, Salamanca: 1973.

Novoa Fernández, Zacarías, *Fichero de agustinos*, Ms. del Monasterio de Sta. María de la Vid, Burgos.

Novus index librorum prohibitorum et expurgatorum editus autoritate et iussu eminentissimi ac reverendissimi D. D. Antonii Zapata S.R.E. presbyt. Card. Tit. S. Balbinae… Hispali ex tipographaeo Francisci de Lyra, anno MDCXXXII.

Ong, W., *Ramus Method and the Decay of Dialogue*, Harvard: Harvard Univ. Press, 1958.

Onis, F. de, "El concepto de Renacimiento aplicado a la literatura española", en *Ensayos sobre el sentido de la cultura española,* Madrid: Residencia de Estudiantes, 1932.

Ossinger, J. F., *Bibliotheca augustiniana historica*, Ingolstadt y Augsburgo, 1768.

Palau y Dulcet, Antonio, *Manual del librero hipanoamericano,* Barcelona: Librería Palau, 1977.

Parker, A., "Dimensiones del Renacimiento español", en *Historia y crítica de la Literatura Española,* Barcelona: Grijalbo , 1980.

Paschini, Pio, *Notizie biografiche del Cardenal Guglielmo Sirleto,* Nápoles, 1918.

Pastor, Ludovico, *Historia de los Papas en la época de la reforma y restauración católica,* vols. 2, versión de la cuarta edición alemana por José Monserrat S.J., Barcelona: Gustavo Gili, 1931.

Pérez, Joseph, "Humanismo y escolástica", *Cuadernos Hispanoamericanos,* 334 (1978), pp. 28-39.

Pérez Castro, F.; Volt, L., *La Biblia políglota de Amberes,* Madrid, 1973.

Pérez Goyena, Antonio, "La escuela teológica agustiniana desde sus orígenes hasta el siglo XIX", *Archivo Agustiniano,* 16 (1929) pp. 148 y ss.

Pérez Pastor, Cristóbal, *La imprenta de Toledo: descripción bibliográfica de las obras impresas en la imperial ciudad desde 1483 hasta nuestros días,* Madrid: Imp. y fundición de Manuel Tello, 1887

Peset Llorca, V., "Acerca de la difusión del sistema copernicano en España", en *Actas del 2º Congreso de Historia de la Medicina en España,* vols. II, Salamanca, 1965.

Peset, J. L., "El aislamiento científico español a través de los índices del inquisidor Gaspar Quiroga de 1583 a 1584", *Antologia Annua,* 16 (1968), pp. 24 y ss.

Petit, Juan, *Historia de la cultura española,* 7 vols., Barcelona: Seix Barral, 1951.

Pfandl, Ludwig, *Cultura y costumbres del pueblo español en los siglos XVI y XVII,* Barcelona: Araluce, 1942.

—*Felipe II. Bosquejo de una vida y una época.* Madrid: Cultura española, 1942.

Picatoste y Rodríguez, F., *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI,* Madrid 1891.

—*Estudios sobre la grandeza y decadencia de España. Los españoles en Italia*, 3 vols., Madrid 1887.

Pinta Llorente, M., "Una investigación sobre Pedro Ramos en Salamanca", *Religión y Cultura*, 24, (1923) pp. 234-251.

—*La Inquisición española y los problemas de la cultura y la intolerancia*, 2 vols., Madrid: Cultura Hispánica, 1953-1958.

—*Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel*, Madrid: CSIC, 1942.

—"Agustinos renacentistas en la Inquisición española", *Archivo Agustiniano*, 60 (1976), p. 3 y ss.

Proceso inquisitorial de fray Luis de León, edición, introducción y notas de Ángel Alcalá, Valladolid: Junta de Castilla León, Consejería de Cultura y Turismo, 1991.

Quijano, Juan, "Memorias para la historia de la provincia de Castilla", *Archivo Agustiniano*, 56 (1962) pp. 47-94, 203-246; 57 (1963) pp. 5-52, 209-225, 343-378.

Rekers, B., *Arias Montano*, Madrid: Taurus, 1974.

Rey Pastor, Julio, *La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América*, Madrid: Austral, Espasa Calpe, 1942.

Riba García, Carlos, *Correspondencia privada de Felipe II con su secretario Mateo Vázquez (1567-1591)*, vol. I, Madrid: CSIC, 1959.

Rico Verdú, José, *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, Madrid: CSIC, 1973.

Rodríguez Marín, F., "Cervantes y la Universidad de Osuna", *Homenaje a Menéndez Pelayo*, vols. II, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1899, vol. II, p. 757 y ss.

Romaña, A., *Difusión del sistema copernicano en el mundo*, Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas Físicas y Naturales, 1973.

Ruiz Fidalgo, Lorenzo, *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*, vols. 3, Madrid: Arco-Libros S.L., 1994

Salva, M.; Sainz de Baranda, P., *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vols. X-XII, Madrid, 1847.

Santiago Vela, G., *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, 8 vols. Madrid-El Escorial, 1913-1931.

Schiapparelli, G., *La astronomía en el Antiguo Testamento,* Buenos Aires: Losada, 1945.

Seigel, E., *Rhetoric and philosophy in Renaissance Humanism*, New Jersey: Princeton University press, 1968.

Solana, Marcial, *Los grandes escolásticos de España de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la historia de la filosofía,* Memoria que obtuvo el premio del conde de Torreánaz, concedido por la Real Academia de Ciencias Morlales y Políticas en el concurso del trienio de 1924 a 1927, Madrid 1928

—*Historia de la filosofía española del siglo XVI,* Tesis doctoral, Universidad de Madrid Filosofía y Letras, 1962.

Tellechea Idígoras, J. Ignacio, *El Arzobispo Carranza y su tiempo,* 2 vols., Madrid: Ed. Guadarrama, 1968.

Torelli, Luigi, *Secoli Agustiniani,* 8 vols., Bologna: Giacomo Monti, 1667-1686.

Tovar, A.; Pinta Llorente, M., *Documentos para una historia del humanismo español, Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas,* Madrid: CSIC, Instituto Nebrija, 1941.

Tuchte, H., Souman, C. A., Le Brun, J., *Nouvelle histoire de l'Église, Reforme et Contrerreforme*, París: Du Seuil, 1968.

Urriza, Juan, *La preclara facultad de artes y filosofía de Alcalá en el Siglo de Oro,* Madrid: CSIC, Instituto Jerónimo Zurita, 1941.

Vasoli, Cesare, *La dialettica e la retorica dell'Umanessimo. Invenzione de Metodo nella cultura del XV e XVI secoli,* Milán: Feltrinelli, 1968.

Vegas González, Serafín, *Toledo en la historia del pensamiento español renacentista,* Toledo: Ayuntamiento de Toledo, 1985.

Vernet, J., *Historia de la ciencia española*, Madrid: Instituto de España, Cátedra de Alfonso X el Sabio, 1975.

—"Copernicus in Spain", en Jerzy Dobrzycki (ed.), *The reception of Copernicus Helyocentric theory.* Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company, 1972, pp. 271-291.

—*Astrología y Astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana,* Barcelona: Ariel, 1974.

Vidal y Díaz, A., Memo*ria de la Universidad de Salamanca*, Salamanca: Imp. Oliva y hermano, 1869.

Vidal, Manuel, *Agustinos de Salamanca. Historia del observantissimo convento de S. Augustín N.P. de dicha ciudad*, 2 vols., Salamanca: Eugenio Garcia Honorato, 1751-1759.

Waddington, Charles, *Ramus sa vie, ses écrits et ses opinions*, París: Librería De Ch. Meyrueis et Ce., 1855.

Wardeska, Zofia, "Teoria heliocentrycna w interpretacij teologów XVI wieku The heliocentric theory as interpreted by the sixteenth-century theologians", *Studia Copernicana*, 12 (1975) pp. 67 y ss.

Westman, Robert S., *The Copernicans and the Churches*, (en *God and Nature: Historical Essays on the Encaounter between Christianity and Science)*, Berkeley-Los Ángeles: Univ. California Press, 1986.

—"The Astronomer's Role in the Sixteenth Century: A Preliminary Study", *History of Science*, 17 (1980) pp. 105 y ss.

Yela Utrilla, Juan F., "Galileo el ortodoxo", *Revista de Filosofía*, 1 (1942) pp. 99 y ss.

Zinner, Ernst, *Entstehung und Ausbreitung der copernicanischen Lehre*, Erlangen: Mencke, 1943.

Observación final

Esta monografía es el resultado de refundir, revisados, una serie de artículos y de prólogos de libros publicados en las últimas décadas:

—"Fray Diego de Zúñiga, O.S.A. ¿Un copernicano del s. XVI?" *Religión y Cultura*, 30/145 (1985) 153-187.

—"La unión de los estudios filosóficos y retóricos en la enciclopedia de Fray Diego de Zúñiga: Aproximación a la Retórica". *Revista Agustiniana*, 30/93 (1989) 557-587.

—"La Física de fray Diego de Zúñiga". *Ciudad de Dios*, 212/1 (1999) 105-147.

—"*De optimo genere tradendae totius philosophiae et sacrosanctae scripturae explicandae*: una posición en la polémica sobre la renovación de los estudios de artes en

autores españoles de la segunda mitad del siglo XVI". *Revista Agustiniana*, 42/127 (2001) 95-158.

—"Presentación de la Dialéctica de Diego de Zúñiga (1536-ca. 1598)". *Ciudad de Dios*, 241/2-3 (2003) 465-501.

—"Introducción". En Diego de Zúñiga, *Metafísica* (1597). Pamplona: EUNSA (Col. de Pensamiento Medieval y Renacentista), 2008.

—"Introducción". En Diego de Zúñiga, *Física*. Pamplona: EUNSA (Col. de Pensamiento Medieval y Renacentista), 2009, 532 pp.

—"La relación entre Metafísica, Dialéctica y Retórica en la Filosofía de Diego de Zúñiga", en Idoya Zorroza (ed.) *Causalidad y libertad y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español*. EUNSA (Cuadernos de Pensamiento Español), 2011, pp.115-123.

IX. ANEXO

1. Texto latino del *De optimo genere tradendae totius philosophiae.*

Didaci Stunicae Augustiniani de optimo genere tradendae totius Philosophiae et Sacrosanctae Scripturae explicandae. Ad Pium quintum, Pontificem Maximum. (Biblioteca Vaticana, Ottob. lat. 470, ff. 92-111).

Pars Prima.
De optimo genere tradendae totius Philosophiae

Difficultas scientiam, ut eius fert natura, componendi. Exempla afferuntur ex celeberrimis auctoribus.-Eximia quaedam res, et ut nulla fortasse majores ingenii, et doctrinae vires requirit, ita longe difficilior, quam homines suspicantur, ullam scientiam, ut ejus fert natura, componere. Nam cum variae et prope infinitae res sint in quibus unaquaeque scientia et disciplina versatur, nihil admodum necessarium praetermittere, quidquid fuerit alienum excludere, apta oratione uti, excellens quoddam ac singulare ingenium desiderat, ut tot res comprehendat, et uno quasi intuitu despiciat: doctrinam summam et exquisitam postulat, ut eas tractet et eloquentia illustret. Quod, ut magis, verissimum esse pateat una nobis de natura scientia exemplum sit. Quis ignorat quam inmensam rerum vim parens natura genuit, quam illa obscura et implicata, quam permixta et confusa, sit? Adeo ut quadam ex parte omnia prorsus idem esse videantur, sicut quibusdam placuit philosophis, qui quamvis multum diuque laborarunt ea distinguere non potuerunt; alia vero ex parte, tantum inter se distant diversaque sunt, ut a lite atque discordia conformata fuisse allii philosophi senserint.

Qui has vero res tam implicatas atque confusas non solum ratione dividere et penetrare possit, sed etiam ita distinguere et ex ordine disponere, ut eas aliis ostendat et ex tenebris occultissimis in lucem communemque hominum conspectum proferat; haec qui faciat non est, mea quidem sententia, cum summis viris comparandus, sed Deum multum imitari putandus. Nam quam Deus, Optimus Maximus, in eis fingendis (92v) rationem inivit, eamdem ipse in eis explanandas initurum, credo, ut non ei consilium ad res similes fabricandas, sed vires defuisse videantur.

Quam vero fusa, quam multiplex et tortuosa rerum agendarum humana ratio sit, nemini dubium est; quam universa una scientia de moribus comprehendere, quanti illud ingenii, quam admirabilis et pene incredibilis prudentia est. Idem ex arte ratiocinandi, ex arte dicendi, ex singulis denique artibus et disciplinis intelligi licet. Iam vero quot saeculorum aetates Demostenem et Ciceronem, optimo suo jure, praedicant, in manibus habent, admirantur et omni laude et honore dignos existimant quod orationes satis accurate et pro

dignitate composuerunt. Quas vero res tam magnas, tam difficiles et inextricabiles in suis orationibus disputarunt? Nullas sane, neque magni aestimandas illas esse duces, si materiam solum attendas, cum non nisi de jure fundi, de ambitu, de homine occiso disserant, quae non admodum est difficile intelligere. At alios de eisdem rebus docere et ea quae senseris ita proferre ut audientes dissentire non audeant, in summa ingenii et doctrinae laude ponendum existimo. At vero res non paucas sed infinitas, non faciles sed difficillimas, non quae in promptu sint sed quae in tenebris jaceant, cujusmodi eae sunt quae in unaquaque scientia et arte continentur, suo quamque loco collocare, oratione illustrare, vel mediocri ingenio planas et perspicuas efficere, nihil admirabilius, nihil posse divinius hominum generi natura concedi puto.

Id vero quam magnum et arduum sit, vel hinc intelligi potest, quod cum omnes homines cupiant natura scire, infiniti in ea studium aliquod et operam possuerint, permulti acerrimo ingenio, nihil aliud tota vita, summa cura et diligentia egerint, tot aetatibus, praeter unum Aristotelem et Eluclidem neminem reperies, cui jure scientiae a se descriptae laudem attribuas. Nihil vero de Aristotelis obscuritate (93v) hoc loco dicam. Nihil de legibus tradendae artis ab Euclide violatis commemorabo. Platonem autem, an latuisse putas, quae Aristoteles fuit assequutus? At tantum Cicero Platoni tribuit ut Aristotelem rerum scientia superasse dicat. Saltim ego mihi persuadeo, eximiam illius fuisse scientiam, cum tanti eum universa Graecia aestimaverit. Non dubito tamen quin ejus libris legendis citius erimus graecae eloquentiae quam rerum scientiae periti. Coluit vir iste eruditissimus multas Philosophiae partes, at in uno rerum genere parum certe persistit, sed res varias contexit, ipsam forte naturam secutus, quae omnia permiscet atque confundit. Aliud forsitan ipse non curavit, non praestitisse tamen video. Difficile enim est res diversas intelligere et multo difficilius distinguere et unamquamque in suum genus conferre. Quod ab eo fieri necesse est, qui perpetuam scientiam vel artem texit.

Quis Cicerone eloquentior? Quem ego non solum omnium eloquentissimum arbitror, sed eloquentiorem in causis agendis cogitari non posse putem. Sed illam artem, qua omnium admiratione fuit usus, ne posteris invidere videretur, literis elegantissime quidem mandavit. An vero perfectam nobis artem tradiderit, alii judicent. Hoc tamen eruditissimi et singulari ingenii viri asseveranti dicendi artem potius ex orationibus ejus, quan ex ejus arte esse petendam. Et quem in orationibus suspensi admirantur, in ipsius orandi arte aliquid desiderant, quod sua opera quaerendum censent.

Quare magnum est ad res reconditas et penitus abditas mentis acie penetrare, sed longe majus quidem res huiusmodi tanta luce perfundere ut omnibus planae et perspicuae fiant.

Verumtamen quod ea quispiam ingenni felicitate sit, ut quod in una aut altera scientia mirabile quidem esset praestare, in omnibus posset efficere, quantae id virtutis esset non

dicam, quod me verba et eloquentiae vires (93v) omnino deficiant ad rem tantam, tam inauditam, non dicam, declarare orando, sed ne attingere quidem cogitando. Omnes enim ingenii laudes quae tot aetatibus per tot excellentes viros sparsae sunt, in hoc uno conjungi necesse esset. Si tamen aliqui doctissimi et prestantissimo ingenio viri ad hanc rem conspirarent, incredibiles utilitates hominum generi et christianae praesertim reipublicae afferrent. Nam cum respublica nostra ratione potius, quam vi administretur, res illae ad eam in primis attinere putandum quae mentem confirmant et rationem augent, cuiusmodi omnes artes et rerum scientiae sunt. Ex quo fit, ut nullum imperium, nulla hominum natio magis studiis vacaverit, magis literis fuerit delectata, melius de artibus et doctrinis merita sit.

Quantis vero adhuc omnes disciplinae frondibus et virgultis obsitae sint, quantis occultatae et circumfusae tenebris vel ex eo facillime cognosci potest quod cum tot academiis plurimi magistri, magna mercede conducti, totos dies in artibus et disciplinis explicandis consumant, frequentes discipuli ad eos audiendos undique convolent, perpauci unam, aut alteram scientiam toto vitae spatio feliciter adipiscuntur.

Nam quatuor principes scientias: Dialecticam, Metaphysicam, Physicam et Ethicam ex Aristotele petunt, quod ab ipso solummodo apta et convenienti via traditae sint. Cum vero ipse (nescio quo fato nostro) densissimas tenebras rebus atque adeo clarissimis obducat, ingentia librorum volumina putida et lutulenta garrulitate referta, ad ejus libros explicandos scripta sunt. Ex quo fit ut magistris et discipulis omnibus tanta Aristotelis obscuritate implicatis, atque deterritis ad ejus interpretes sit confugiendum. Cumque tot, tam varii et prolixi sint quorum quisque in suam sententiam Aristotelem trahere (94) conatur, satis superque fecisse opinantur, si tota fere vita aliquam, non dico scientiae, sed Aristotelis partem intelligant, et ex tot contentionibus et variarum opinionum procellis sibi vendicent.

In medicina Galenum in primis sequuntur, de qua ipse optime omnium benemeritus est. Sed praeterquam quod verbosus est, res multas alienas confundit, Physicae vero proprias. Ipsi quidem necessarium, qui Medicinam a fundamentis voluit explicare, nobis autem inutile, nam cum Medicinae fundamenta Physica contineat, de qua si convellantur, vacillant ac parum mente consistunt. Quare qui optime illa tenere cupiant, ex Physicae vero magistro, Aristotele, praesidium petant necesse est, in quo multa, postquam ejus immensam caliginem superaverint, a Galeno tradita partim legunt, partim corrigunt, deinde minime comprehendunt quae ad physicum, quae ad medicum spectent. Quod non mediocrem parit confusionem.

Deinde alii auctores, quaerentes nomen in vulgus, quo diuturnam de se memoriam posteris relinquant, libros componunt quos e bonis auctoribus, nihil de suo nisi diversum

ordinem addentes, surripiunt. Ex quo fit ut totos fere annos eisdem rebus legendis consumamus, et libri qui nobis subsidium esse deberent ad artes et disciplinas consequendas, saepe saepius impedimento sunt.

De Theologia vero nostra nemo dubitat, ab auctoribus non admodum eruditis, uno excepto Thoma, neque elegantibus, propter sui saeculi infelicitatem, esse tractatam; multis aliis scientiis esse confusam; multis inutilibus quaestionibus nimium longam et prolixam esse factam.

Mitto dicere quantum etiam propter linguam latinam comparandam distrahamur, nam si quam ejus puritatem et elegantiam bonis auctoribus legendis imbibimus, cum in barbaris versamur, contaminamus. Ex quo fit ut eam linguam numquam sciamus, qua inter viros doctos de rebus exquisitis atque reconditis loqui (94 v) debemus. Quod non mediocriter animum ad docendum atque discendum dejicit, nam quamvis multa sapienter dicamus, veremur ut ab aliis propter barbara et absurda verba irrideamur.

At si unus aut aliqui communi consensu omnes artes et disciplines legitime, apte et eleganter tractarent, quibus verbis, qua oratione consequi potero quam aperta omnia, quam plana, quam perspicua et illustria fierent! Et ipsa Philosophia quae nunc gravis, difficilis et molesta est, ita ut multos magno ingenio viros a se deterreat, quam tunc facilis, quam suavis et jocunda esset, quot ad se homines alliceret, quantum ab omnibus amaretur!

Cujus rei rationem ut melius ostendam et ne omnino fieri non posse putes, totius rei imaginem et exemplum proponam, universam Philosophiam in scientias et artes distribuendo, singulisque partes suas assignando, propriosque terminos quibus se totae contineri debeant circumscribendo, more geographiam docentium, qui, quo intelligenter agant, in tabulae circulum universum cogunt orbem terrarum. Non enim injucundum tibi fore duxi rationem totius Philosophiae tradendae paucis habere.

Utilissima est scientiarum et artium distinctio.-Cum ergo omnis philosophi cura atque industria in rerum cognitione posita sit, in eaque re nimium ordo et commoda dispositio adjuvet, ne animus in obscura quadam et perturbata rerum confusione versetur, sed quasi in conspicuo illustrique rerum theatro res quasque distincte et ornate dispositas contempletur et intueatur, oportuit in diversa genera res omnes dispartiri, ut ea quae in uno genere continentur ab aliis, quae alterius generis sunt, separentur, simulque in uno eodemque loco ab aliis distincte reponantur. Hinc tot scientiarum (95) et artium orta distinctio est, ut una scientia res unius generis, altera alterius generis solummodo tractet et explicet.

Ex quo intelligi potest quam imperite faciunt ii, qui cum scientiam aliquam vel artem declarent, res quae pertinent ad aliam scientiam permiscent et inculcant, siquidem totam

hujusmodi homines Philosophiam conturbant, et maximas rebus, quas tractant, tenebras et caligines offundunt. Itaque nemo mihi negare debet utilissimam esse scientiarum et artium distinctionem, ad res omnes distincte et explicate intelligendas.

Metaphysica.-Cum vero nonnullae res sint quae in omnes alias conveniant, ut res, id quod est, bonum, verum, aliquid, unum; quas res maxime aportet cognoscere quoniam reliqua rerum genera complectuntur, quare in eis aliqua scientia versari debet, minime vero earum aliqua, quae certum aliquod genus explicat atque declarat, tametsi ad perfectam generis in quo versantur cogniticnem eorum explicatio requiratur. Nam cur ab una potius quam ab alia tractari deberentur, cum aeque necessaria sint ad ea genera intelligenda quae singulis scientiis ad explicandum propositae sint? Una igitur scientia a caeteris aliis distincta statuenda est, cui hoc totum negotium imponatur, quam Metaphysicam appellamus.

Itaque sicut philosophus naturalis eas res quae cadunt in unamquamque rem naturalem ut forma, materia, motus, locus, tempus principio totius Naturalis Philosophiae docet; deinde de singulis naturae partibus disserit, ita philosophus principio tenere debet ea quae m res omnes conveniunt; deinde singula rerum genera enarrare. Hujusque primae scientiae partes erunt illa genera, quae ad res omnes pertinere dixi, primo explicare; deinde illa quae in omnibus fere rebus intelliguntur, ut causam, effectum, definitionem, totum, partem perfectum et id generis alia deinde id quod est, in decem illa summa genera dividat et generaliter unumquodque explicet. Quae rursus dividendo omnibus aliis scientiis suum pensum munusque deferet.

Ex quo perspicuum est, quantus illorum hominum error sit, qui, duodecimo metaphysico ad Aristotele decepti, putant esse Metaphysicae, partes tum de Deo tum de intelligentiis disserere, eamque adscribunt Aristoteli sententiam quam ipse numquam cogitavit. Nam in 4 metaphysico dicit in eo Metaphysicam ab aliis scientiis diferre, quod ens (si ita loqui latinis fas est) in totum sibi atque universe proponat; aliae vero aliquam ejus partem arripiant. Quia tamen Aristoteles in secundo libro de anima c. 1, dicit Metaphysicae esse munus in ente a materia atque motu sejuncto versari, imperite illi quidem concludunt, oportere illum de Deo intelligentiisque disserere, quod a materia atque (95v) motu secretae et separatae sint. Cum tamen nihil aliud Aristoteles ibi significet quam quod 4 metaphysico dicit, Metaphysicam in ente, qua ex parte ens est, cerni versarique, id est, agit de eo quod est, nullae materiae motusque ratione ducta, nam non agit de ente, quod angustum et contractum sit, sed de illo quod longissime pateat, nullisque terminis contineatur; ac proinde illa considerabit, quae in ens hac ratione conveniunt.

Physicus autem non disserit de ente, qua ex parte ens est, sed qua ex parte ens naturale sit, Mathematicus, qua ex parte quantum sit. Quare de Deo et angelis minime verba faciet

metaphysicus, quoniam Deus non est ens in quantum ens, sed ens aliquod contractum, ab aliisque sejunctum, quoniam ens in quantum ens in omnibus ad unum rebus intelligitur, quia illa, quam significat ratio, si in angustum non cogatur, ubique inesse debet. Ob id autem Aristoteles in duodecimo metaphysico c. 6 pauca de Deo loquitur, quoniam ens in partes distribuendo illius rationem planam satis perite facit, eademque de causa de amplioribus ejus partibus non nihil disserit. Cumque unam ejus partem praecipuam substantiam esse dixisset, illam in duodecimo dividendo explicat, quod videre est in secundo capite duodecimi, in quo secat in tres partes substantiam.

Prima pars eam continet substantiam, quae et sensibus subjecta, et caduca est atque mortalis; altera eam, quae tametsi sub sensum cadat, perpetui atque aeterna est; tertia ea est substantia, quae a sensibus longe distat, menteque dumtaxat comprehenditur. Quo vero ista substantiae distributio clarior et illustrior esset, de iis substantiae partibus per totum duodecimum nonnulla disputat cumque ad tertiam ejus partem pervenit oratio pauca de Deo intelligentiisque disserit. Quemadmodum cum in prima parte versatur, breviter quae in primo physico cc. 1-6 de rerum principiis dixit, praestringit; nemo tamen ad 4 metaphysicorum pertinere putabit, haec rerum naturalium principia accurate persequi. Quare non ita facile in animum inducant metaphysici (96) esse partes de Deo intelligentiisque disputare, propterea quod ea leviter in Metaphysica Philosophus attingat. Accedit ad hoc: quia si vera illi ratione hoc sibi persuaserunt, fateantur necesse est in eisdem fere rebus physicum metaphysicumque versari, quoniam in octavo physico cc. I, 5-6 non brevius Aristoteles de Deo disserit, quam in duodecimo metaphysico. Ex istorum etiam argumento conficitur, de motu et materia disputare metaphysici esse partes, nam in undecimo metaphysico cc. 11-13 omnia ad verbum Aristoteles enarrat, quae de motu in tertio physico dixerat; et in Séptimo duodecimoque métaphysico cc. 6-8 multa de materia verba facit.

Sed istos homines fugit eum qui in amplissimo et difusissimo genere versetur ad inferiora genera digredi nonnunquam oportere. Nam cum hujusmodi genera, divisione aptius quam definitione, declarentur, divisionis partes perstringere et aliquantulum persequi necesse est.

Hoc igitur apud nostros animos certum, testatumque relinquatur: eas dumtaxat res Metaphysicam demostrare et exsequi debere quae in res fere omnes conveniant. Ex qua scientiae artesque caeterae, aliquam èntis partem arripientes, oriri, derivarique debent.

Quam nos viam et rationem tenentes brevi omnium liberalium artium scientiarumque partes et officia exponemus.

Dialectica et Rhetorica.-Quare res aliae sunt, quae in rerum natura cohaerent, alia quae mentis dumtaxat beneficio sunt, ut oratio et syllogismus. Has Logica sibi secans, quid in eas cadat atque conveniat considerat. Quam ob rem logicus primum de partibus syllogismi simplicibus disserat; deinde de collocatis postea in toto syllogismorum genere versetur; et ultimo loco singulas ejus species persequatur. Ex quo fit, ut homo mutus omnia Dialecticae praecepta tenere exercereque possit, quoniam mentis officio fungitur, tametsi quae sentiat verbis exprimere et declarare non possit.

At vero cum hominis non modo sit intelligere, verum etiam, quae intelligit cum aliis communicare (96v), et sicuti fuit ars quaedam necessaria quae hominum vim ad intelligendum ratiocinandumque perficeret, quae Dialectica est, quandoquidem perficere nos rationationem docet, ita alia opus fuit arte, qua istam in alio communicandi facultatem perfìciat et absolvat, qua homines imbuti institutique facile et apposite possint quae sentiunt declarare, quam artem Rhetoricam appellamus.

Quare Rhetorica Dialecticae subjicitur. Disserit enim Dialectica de syllogismo tantum; Rhetorica vero non de syllogismo simpliciter, sed de syllogismo alteri declarato et exposito. Quae ars admirabiles ad communem usum et consuetudinem fructus utilitatesque fert. Cujus eximiae artis multa magnaque vidi vestigia; in artis tamen ordinem confectam nullibi ad hanc diem vidisse memini.

Rhetorica igitur persequatur Dialecticae, cui subjicitur, vestigia et syllogismi verba partiatur in simplicia atque conjuncta; simplicium doceat tum differentias tum delectum tum tropos; in conjunctis, proprietatis, coagmentationis, concinnitatis, numeri praecepta det; politeque verba collocare verborum luminibus doceat. Deinde ad syllogismum perveniens, in quo omnis vis oratoris posita est, viam et rationem demonstret, qua ea quae animo habemus, aliosque intelligere cupimus, splendide proferre, eloqui et ad eorum animos, dicendo, penetrare possimus: quod orator sententiarum fìguris et illis tribus dicendi formis: enucleata, temperata et ampla consequetur. Admoneatque simul in quas res, loca, tempora et personas unamquamque accommodare debeamus. Quae omnia una cum actione si perfecte tradat perfectam etiam artem, mea quidem sententia, componit. De his tamen ita verba faciat, ut quamvis certae linguae exempla proponat, nullius tamen rationem ducat, sed ad omnes praecepta pateant. Ars enim perpetua esse debet; antiquatur vero lingua et aboletur.

Quare ii nimis absurde faciunt, qui illa suprema rerum genera, in quibus Metaphysicam versari dixi, modo Dialecticae (97), modo vero admiscent Rhetoricae. Nam si summa illa genera rerum solummodo verarum sint, quod ipsi sentire videntur, longe ab iis artibus abesse debet, quae res illas tractant, quae mentis tantum praesidio sunt. Sin autem latissime patere velint, usque eo ut res quas animus fìngit comprehendant, non magis ad

Dialecticam vel Rhetoricam quam ad aliam quamcumque scientiam eorum explicatio pertinebit. Nam tunc ad res omnes, quae in aliis scientiis explicantur etiam attinebunt. Quare Dialectica atque Rhetorica caeteraeque scientiae hoc negotium Metaphysicae imponant.

Vehementer etiam errant, qui Rhetoricae syllogismorum formas attribuunt, nam illas ponere Rhetorica debet, et Dialectica, cui subjicitur, declarandas relinquere.

Labuntur etiam per errorem, illi qui Rhetoricam atque Poeticam distinctas artes esse putant, cum idem poetae quod rhetoris munus sit: apte nimirum et eloquenter animi sensa verbis exprimere, dicendoque in animos audentium influere. Tametsi aliam rationen poeta teneat, movere in primis et delectare cupit; rhetor aliam, qui praecipue docere vult, velleve simulat. Tum quia tam verba ponderat et quasi numerat diligentissimus orator, quam diligentissimus poeta, et in animorum delectatione et commotione operam nonnunquam magnam studiumque ponit.

Itaque in iis rebus, quae in mente tantum cohaerent, duae modo versantur artes: Dialectica atque Rhetorica.

Grammatica non est ars.-Sed rogabit forte quispiam: quem locum grammaticae relinquamus, non enim de rebus agit iis quae in rerum natura constent. Sed quam tu mihi grammaticam nominas? an latinam? an graecam? an castellanam? an italam? an caeterarum linguarum ullam? nunquam enim dices, si sapis, unam grammaticam, quae omnium gentium nationumque linguas doceat recte loqui recteque scribere. Syntaxis vero, accentusque deffinito nihil agere docent, quare artis munus non sufficiunt sustinere. Sin autem varias diversarum linguarum artes grammaticas esse ducis, non tu me roges eas in quo loco aut numero reponam, cum tam variae artes minime numerari recenserique possint. Quid igitur statuendum est? grammaticam non esse artem. Omnis enim ars (97v) earum rerum est quae perpetuae sempiternaeque sunt. Cum omnes igitur omnium gentium linguae tandem intereant atque concidant, et aliae fere de integro quotidie oriantur et existant, nulla in eis ars cerni, nulla scientia versari debet. Alioquin infinitae jam essent deletae artes, infinitaeque restarent futuris temporibus oriturae. Nam licet quaevis grammatica nonnulla det loquendi pracepta eo dat quo nos admoneat, quae verba, quae dicendi rationes in quotidiana hominum consetudine et usurpato sermone versentur. Ob eam tamen rem minime ars existimanda est. Sicuti neque artem is conficere putaretur, qui in libro quodam a se composito varia vestium genera numeraret, quibus his aliisque temporibus homines utantur. Magis id adeo, quod nulla certa firmaque tradat loquendi praecepta; quod neque certa aliqua stabilisque sit inter homines loquendi ratio, siquidem omnis ex hominum instituto pendeat. Quod si propter quamcumque verbi phraseosque commutationem nova addenda esset ars, nullus jam artium scribendarum modus esset. Quando vero eam Aristoteles in sexto metaphysico in artium numero ponit, quia de hac

re accurate non disputat, sed exemplum afferre videtur, id dicere credendum est, quod tunc hominum sermonibus usurpabatur.

Duae denique artes eas res quae a mente fiunt considerant atque cognoscunt: Dialectica et ei subjecta Rhetorica. In veris autem rebus quae scientiae versentur, nunc erit operepretium videre.

Physica.-Vera autem res vel accidens vel substantia est. Nunc accidens missum fiat, substantiamque prosequamur, quae aut sub sensum cadit, aut cum procul a sensibus remota sit animo tamen cerni comprehendique potest. Circa primum genus scientia naturalis versatur, quae tam varie longeque diffusa est, ut nullis fere finibus terminetur.

Ac primum de generalibus totius naturae causis atque principiis, de iisque disseret, quae res omnes naturales sequuntur, cujusmodi sunt motus, locus et tempus. Deinde universi mundi compositionem atque fabricam declarabit, de partibusque ejus (98) aeternis et quae semper eodem modo consistant verba faciet. Deinde de partibus iis quae, licet totae semper existant, per partes tamen senescunt. De rebus statim quae oriuntur et occidunt disputabit; sed primum totum genus et interitus exponet. Deinde enarrabit ea quae supra terram fiunt, quae in ea quae in aeris superiori parte, et ea quae in media sive inferiori existant secabit. Deinde exponet illa quae intra ipsam terram gignuntur; quae in ea, quae fodiuntur, ut lapides, et ea quae eliciuntur, ut metalla, distinguat. Ex ordine ad res animales ejus perveniet oratio. Sed de toto animorum genere tribusque ejus formis primum sermonem instituet. Deinde infimum animae genus, quoniam generalius est, persequetur, de ortuque plantarum verba faciet earumque texet historiam. Rursus ad animam sensus compotem revertetur et animalium ortum ex propriis causis demonstrabit. Illa deinde explanabit quae omnibus animalibus sunt communia, post quae animalium partes enarrabit. Novissime vero eorum historiam distinguet varietate eorum animalium, quae in terris, aqua et aere versantur.

Medicina.-Huic diffusissimae scientiae alia subjecta est, quae non simpliciter de natura disserit, sed de natura labefacta et aliquo incommodo affecta, quae Medicina dicitur.

Quare valde (ut mea fert opinio) errant qui humani tantum morbi ad Medicinam pertinere putant. Nam sicuti una modo scientia est, quae omnem salvam incolumemque naturam explicat, ita una tantum esse debet, quae de infirma corruptaque natura disserat. Nam licet indigni sint aliorum animalium aliarumque rerum morbi qui ab homine ingenuo et liberaliter educato curentur, minime tamen indigni sunt qui sciantur.

Longe etiam (ut ego puto) falluntur, qui anatomiam et plantarum historiam, varias corporum constitutiones et alia multa quae disperse in libris medicorum lenguntur, Medicinae proposita esse putent, quae a Physica alienari subjectum ejus non patitur.

Sed postquam plantarum vires Physica declaraverit, ratione ex physicis petita principiis ductus, medicus eas ad medicinam faciendam acommodabit. Quare de generalibus morborum causis, de generalique medendi ratione (98v) primum Medicina disputabit. Deinde de morbis specialibus, specialibusque remediis, quos varietate locorum corporis distinguet, et in eos qui totum genus et aliquam generis partem infestant, distribuet. Tandem qua ratione recuperatae valetudini serviamus docebit.

Scientia quae ex signis in homine apparentibus interiores ejus affectus cognoscit.-Ei etiam scientiae naturalis parti, quae animi affectiones perturbationesque edisserit, illa scientia (si hoc nomine digna est) subjicitur, quae ex is signis quae foris apparent de affectionibus animi conjecturant facit. Cuius duae sunt partes: una Phisionomia, altera Chiromantia nuncupatur.

Tres denique disciplinae substantiam universam corporis participem comprehendunt.

Scientia quae de Deo intelligentiisque disserit.-Eam vero substantiam, quae cum corporis sit expers, modo intelligi potest, aliqua disciplina tractare debet, quae quoniam ad hanc diem a nullo auctore tradita est, nomine vacat. Haec de Deo, Optimo Maximo, intelligentiisque disserat, quae in Metaphysica nonnulli, ut ostendi, satis imperite conferunt. Haec vero scientia disputare debet rationibus et argumentis e media natura petitis; nullum divinum oraculum pro testimonio afferat neque ad nostram sacrosanctam fidem confugiat.

Nullam scientiam reliquam esse puto, quae de substantia disputet, cum his quatuor universa comprehendatur.

Arithmetica.-Sequitur ut aliam ejus, quod est, partem inquiramus, quam accidens esse diximus, cujos novem sunt genera.

Primum genus est quantitas. Quae aut conjuncta est aut disjuncta. In disjuncta una versatur ars, quae Arithmetica dicitur, de numerisque disserit, ita ut primum eos ex sua natura consideret, quae consideratio absoluta dicitur. Deinde numerum cum numero comparando, unde proportio inter eos oritur. Deinde novissime illos eo modo aptando ut figuris geometricis respondeant.

Musica.-Huic arti alia subjecta est, quae in harmonia tota cernitur, quam varia sonorum compositio efficit. Et ideo Arithmeticae subjecta esse dicitur, quoniam ad suas sententias probandas ab illa opem et auxilium postulat. Ex proportionum enim vocum harmonia existit, illae enim voces se inter se concinne miscent, quae apta inter se proportione distant.

Geometria.-In quantitate conjuncta Geometria versatur, cujus tres sunt partes: una quae de lineis, altera quae de corporis extremitatibus, tertia quae de solido corpore disputat.

Optica.-Primae parti ars Optica sive Perspectiva subjicitur, quae lineas tractat, qua ex parte sub aspectum cadunt.

Architectura.-(99) Tertiae Geometriae parti Architectura, sive ars struendarum machinarum subjecta est.

Astrologia.-Alia vero scientia in ea quantitate tota cernitur, quae in astris reperitur, hoc est, contemplatur qua inter se quantitate et a terra distent. Quoniam ista quantitas quae ex distantia oritur certissima est, qua quidem totus iste mundus inferior administrate atque regitur, ad hanc scientiam in primis Cosmographia spectat, quae in duas partes tribuitur in descriptionem coeli atque terrae. In coelo considerare est totius habitum aspectumque planetarum, astrologique partes erunt docere modum inveniendi verum cujusque stellae locum quocumque tempore, totiusque coeli figuram describere. Quare ipsius erit tabulas, ephemerides, calendariaque componere. Illa etiam judiciaria pars, si alicujus momenti putatur, quia in planetarum locis et inter se a nobisque distantia tota fere continetur, astrologo deferenda est. Ad terrae descriptionem postquam pervenerit, illamque universam in quinque partes, quae totidem coeli partibus respondent, diviserit; terram vero quae incolitur in quatuor partes distinxerit; denique unamquamque partem in provincias distribuet, provinciasque per montes, fluvios urbesque describet, quod habita ratione longitudinis et altitudinis optime fiet. Ideo id esse munus astrologi duco.

Sed nimium, meo judicio, labuntur qui ad Astrologiam pertinere putant coelestes orbes, planetasque numerare atque etiam exponere; tum quot orbes et quomodo dispositos unusquisque planeta ad se movendum requirat, tum versus quem locum sua unusquisque natura feratur, quaque celeritate cursum conficiat, quaque potissimum qualitate hunc mundum inferiorem afficiat. Quae nulla ratione philosopho naturali detrahuntur, si astrologo concedantur. Nam sicut philosophi naturalis est de coelo disserere, quod substantia, quae motu cietur, sit, ipsiusmet munus et partes erunt, tum de partibus ejus, tum de motu disputare. Quemadmodum, quod illum attingat de animalibus disputare, attingit etiam et eorum partes et progressum explicare.

Sex igitur scientiis omnes quantitatis species formaeque declarantur. Quare nulla reliqua est quae in quantitate versetur.

Sequitur aliud accidentis genus, quod qualitas est, quae multa rerum genera comprehendit, quae percurrere licet, ut videamus quas nobis (99v) scientias artesve suppeditent.

Quaedam qualitates rerum vires seu virtutes sunt, ex quibus res valentes seu imbecillae dicuntur ad agendum vel perpetiendum: ut ad cursum valere, alios ad bonam valetudinem et ad morbos proclives esse dicimus. Quae quoniam rerum naturam constitutionemque committantur ab illa scientia explicari narrarique debent, quae circa res illas, quarum illae sunt virtutes, versatur.

Aliud est qualitatis genus quod eae conficiunt qualitates, quae primae a philosophis appellantur. Nimirum calor, frigus, humiditas, siccitas. Haec quoniam quasi quaedam instrumenta sunt, quibus agunt prima rerum naturalium elementa, atque inter se miscentia res naturales efficiunt, debet, in eis philosophus naturalis versari.

Qualitates vero quae ab his ortae bene vel male res habent naturales, ut bonae vel malae valetudines, Medicina tractabit.

Aliae vero ab his etiam primis profectae, circa quas sensus versantur, ut colores, odores atque sapores, ad physicum, quoniam de sensibus disserit, spectant.

Aliae vero qualitates, quibus per se vique sua quantitas subjicitur, cujusmodi forma et figura sunt, ex Geometria cognoscuntur.

Philosophia Moralis.-Illae solae reliquae fiunt, quae habitus et dispositiones appellantur. Inter quas eae tantum accuratam expositionem requirunt, quae in animo consilii rationisque compote sitae sunt. In quibus universa de moribus philosophia cernitur, cujus tres sunt partes, quae hac ratione distinguuntur. Nam aut homo sibi aut aliis moderatur. Si moderetur sibi, de hac re disserit prima hujus philosophiae pars, quae Ethica dicitur. Si vero moderetur aliis, vel familiae vel, reipublicae. De moderatione familiae, Oeconomia; de moderatone reipublicae, Politica disputat. Ista igitur scientia solummodo ex qualitate elicitur.

De septem reliquis accidentis generibus nullas scientias ab istis distinctas existimo esse posse. Aut saltim ad hanc diem, quod ego sciam, traditae non sunt. His itaque scientiis omnis Naturalis Philosophia concluditur.

Theologia.-Alia tamen dono Dei, Optimi Maximi, quam nulla ingenii vis assequi poterat, sanctae matris Ecclesiae conciliis ac divinis oraculis nobis tradita est, quam Theologiam appellamus Quae tametsi obscurissima sit, quia certissima tamen est, quod in primis unaquaque scientia argumentis et (100) demonstrationibus quaerit, in scientiis merito numeratur. In qua licet res diversorum generum contineantur, quia tamen haec ratio illis omnibus atributa est, ut altiores difficilioresque sint, quam ut ullis ingenii viribus comprehendi possint, eisdemque probantur principiis, nimirum divinis oraculis atque conciliis, in una scientia omnes sunt reponendae.

Sed quam parum artificiose (ut levissime dicam) haec divinissima et altissima scientia his temporibus tradatur, vix verbis ullis explicari exponique potest. Quippe quae ex omnium scientiarum congerie constituta est. Ita ut si Logica sua detrahat; Physica suam partem auferat; Metaphysica suam etiam postulet; Ethica jus suum persequatur, nihil fere reliquum erit, quod Theologiae partes tueatur. Itaque illius auctores asseverant fieri debere, quia Theologiae, inquiunt, sicut Metaphysicae munus est, ea contemplari omnia quae aliis scientiis ad contemplandum proposita sunt. At quis arti aut scientiae ullae concesit unquam ut libere intra terminos aliarum artium atque scientiarum ingrediatur? Neque hoc Metapysicae liberum unquam fuit. Sed in illis amplissimis supernisque generibus se totam continere debet.

At est objectum Theologiae, dicunt illi, Deus sub ratione relevantis. Quid haec dicendi ratio sibi vult? Aut significatis ea huic scientiae esse proposita quae non alia ratione, quam Deo apperiente intelligi cognoscique poterant, aut ea putatis omnia ab ea esse tractanda, quae Deus, Optimus Maximus, fuerit loquutus, sive illa naturae nostrae vi possint sive non posint cognosci. Tertium quod his verbis significari possit non intelligo. Quod si primam partem amplectimini, eaque tantum in hanc scientiam cadere existimatis, quae nisi nobis Deus auctor extitisset, nullis ingenii viribus certe possent deprehendi, vobiscum ego sentio, in vestram eo sententiam. At licet haec vestra sit de Theologiae subjecto opinio, minime tamen in ea persistitis. Nam multis et prope infinitis verbis docetis, Deum esse, et asseritis porro id per se notum esse. A proposito igitur (ut ad Te convertar), Pater Sanctissime, aberrant. Cum Deum esse, per se notum esse fateantur, plura tamen de hac re verba faciunt. Ad haec docent Deum non esse corpus, non esse compositum ex materia et forma, tum esse inmensum, esse bonum, esse perfectum, esse unum, et ejusdem rationis alia, quae in Deum cadunt, (100v) qua ex parte unus est. Nonne ista omnia natura consequi possemus? Id ipsi negare non possunt, nam rationibus solum e media natura petitis id ab eis confirmatur.

Satis a theologo haberemus, si naturali demonstratione relicta, ex doctrinae suae principjis, id est, ex conciliis et Dei, Optimi Maximi, et Pontificum Summorum oraculis ostenderet his omnibus sententiis piam, firmissimanque fidem esse adhibendam.

Sed haec levia sunt. Quid tamen totam animae scientiam, omnem appetendi rationem, omnia genera actuum voluntatis, omnes animi conturbationes, universam de vitiis virtutibusque scientiam, totam legum rationem isti auctores in Theologiam includunt? Si quidem ista omnia comprehendi et intellegi poterant, nullo divino lumine apperiente illustranteque. Quod si nonnulla inter res hujusmodi reperiuntur, quae non satis scientiae nostrae demonstrant atque confirmant, ad fidemque nostram pertineant, illa notentur, et ex Theologiae principiis demonstrentur. Quid tamen attinet ad alterius scientiae principia accedere? Quemadmodum cum eandem conclusionem probat physicus et astrologus,

quod unusquisque ad suae scientiae principia convertantur, longe diversa ratione utuntur. Sed haec majora nomina sunt, quae si aliae scientiae naturales experire vellem, omnium doctissimorum hominum consensu illis adjudicarentur. Ad haec tamen adjunguntur aliae innumerabiles quaestiones, quibus legitimae Theologiae partes sparsae sunt, quae illo constitute Theologiae subjecto minime comprehenduntur. Nimis igitur hoc suum, quod objectum Theologiae vocant, contrahunt in angustumque adducunt, si ea dumtaxat Theologiae subjecta esse dicunt, quae nulla ingenii vi, nisi nobis illa Deus pro inmensa sua bonitate traderet, consequi possemus.

Exagerent igitur et amplificent Theologiae subjectum, ut res tam varias diversasque capiat. Dicant igitur id quod solum reliqum est: quidquid Deus revelavit, sive possit sive non possit naturae viribus cognosci, Theologiae subjecto comprehendi. Cur igitur tam negligentes sunt ac tot tantasque res exponere praetermittunt? Quare non docent rem militarem? Nonne Sacrosanctae Literae tradunt multa bella superioribus saeculis esse gesta? At dicent, non omnia quae de re militari dicuntur a Deo revelata et patefacta sunt, (101) nec ea omnia quae ipsi de anima, de virtutibus, de vitiis, de legibus et de multis, aliis dicunt. Quia tamen a Deo brevi perstricta sunt, occasionem sibi oblatam putant ad illa omnia verbose in Theologia tractanda. Leviter etiam Deus in Sacris, ut dixi, Literis rem bellicam, rem rusticam attingit, quia nonnullos viros gesisse bella, coluisse agros, egisse boves Sacra Scriptum commemorat. De Architectura etiam agere debebant, quia Salomonem templum illum eximium aedificasse Sacer Liber testatur. Si tam amplum igitur Theologiae subjectum statuunt, de sua negligentia confiteantur necesse est, quod de his rebus ad illud pertinentibus agere praetermittant.

Et ut omnia in pauca conferam omnes scientiae, artes et disciplinae ex istorum hominum sententia ad Theologiam pertinebunt, si quidem ipsi dant illas omnes primum nostrum parentem ex Deo didicisse; omnes etiam omnium linguarum grammaticas ad Theologiam spectabunt, quoniam omnium nationum linguae apostolis Dei, Optimi Maximi, beneficio traditae sunt. Quare omnes grammatici, omnes geometrici, omnes logici. Sed quid ista commemoro? Omnes agricolae atque pastores, omnes milites theologi appellari possent, sciunt enim, ut istorum hominum sententia consequitur, bonam Theologiae partem. Sed haec absurda incommodaque omnia nullus vir nisi desipiat unquam suscipiet.

Quam ob rem minime putandum est ea omnia in Theologiam cadere, quae a Deo revelata sunt, sed illa tantum quae nisi a Deo doceremur, comprehendi nulla ratione possent. Quae vero ab isto proposito declinaverint in alias scientias rejiciantur.

Quare theologus illa praeclara scientiae suae principia primum exponet, certissimaque esse docebit. Deinde, his enixus principiis, ea quae nobis fides nostra docet de Deo qua ex parte unus, deinde qua ex parte trinus explicabit. Ad rerum postea creationem accedet

et hominum genus non solum de integro creatum, sed magnis etiam beneficiis ornatum, multisque donis Dei liberalitate auctum docebit. Deinde quomodo infectum, contaminatum et a Deo alienatum fuerit exponet. Deinde quam rationem Deus, pro inmensa sua misericordia, ut illum recuperaret, inivit, in suamque gratiam restitueret: unde illam admirabilem et inmensam divinae cum humana natura in eadem persona conjuctionem narrabit. Pariter et illa quae ob eam rem in Christum cadunt, quaeque nobis a Deo, Optimo Maximo, meruit, inmensasque divitias quas (101v) nobis comparavit, exponet; deque thesauris aerariisque publicis, id est, de Sacramentis ubi illos servari voluit, deque Religione ab eo instituta, verba faciet; easque demum utilitates quas nobis Sacramenta afferant, demonstrabit, id est, gratiam cum Deo, fidem, spem et charitatem, quae solae virtutes ex naturae principiis demostrari non possunt. Tandem de fine illo divino inmensaque felicitate ad quam his itineribus pervenimus disseret.

2. Traducción del *De optimo genere tradendae totius philosophiae.*

Parte Primera.
Del mejor género de transmisión de toda la filosofía

La dificultad de componer la ciencia como exige su naturaleza. Se aportan ejemplos de autores muy celebrados.- Cualquier cosa eximia, tal vez como ninguna otra, requiere capacidades superiores de ingenio y de doctrina, así que componer una ciencia conforme a su naturaleza es mucho más difícil, de lo que los hombres sospechan. Son diversas y propiamente infinitas las cosas, de las que se ocupa cada ciencia y disciplina, sin omitir nada de lo necesario, excluyendo lo ajeno y utilizando el discurso adecuado, por lo que se requiere un ingenio excelente y singular, para que las comprenda y muestre todas como en una visión: exponerlas todas e ilustrarlas con elocuencia, supone una doctrina superior y exquisita. Para evidenciar esto más, válganos el ejemplo de la ciencia de la naturaleza. ¿Quién ignora qué inmensa es la potencia de las cosas, que la naturaleza creadora genera, qué inmensa y oculta, qué compleja y confusa? Así que por una parte todas parecen ser idénticas, como pensaron algunos filósofos, que no pudieron distinguirlas, aunque trabajaron mucho y durante largo tiempo en ello; pero, por otra parte, distan tanto entre sí y son tan diversas, que otros filósofos pensaron que habían sido conformadas por la polémica y la discordia.

Ciertamente, quien no sólo pueda penetrar y dividir racionalmente cosas tan confusas y ocultas, sino también distinguirlas y disponerlas con tal orden, que se las muestre a otros y, desde tinieblas ocultísimas, las ponga a la luz y a la vista común de los hombres, quien haga esto, en mi opinión, no debe ser comparado con los hombres superiores, sino considerado como el que imita mucho a Dios. Pues, el plan racional, que Dios, Optimo

Máximo, introdujo al inventarlas (92v), es el mismo en el que debe estar iniciado, quien las explica, para que no parezca faltarle su consejo, sino sus capacidades para fabricar cosas semejantes.

Nadie duda qué confusa, múltiple y tortuosa es la razón humana de las cosas, que deben hacerse; qué amplio es lo que comprende la ciencia de las costumbres, de cuánto ingenio requiere, qué admirable y casi increíble es la prudencia. Y lo mismo hay que pensar del arte de razonar, del arte de decir, y del resto de las artes y disciplinas. Ciertamente, cuantas épocas predican, tienen presente, admiran y consideran dignos de todo honor a Demóstenes y a Cicerón, por su óptimo derecho, pues compusieron discursos tan precisos y dignos. Verdaderamente, ¿Qué cosas tan enormes, difíciles e inescrutables discutieron en sus discursos? Si atiendes sólo a la materia, no concluyes que deben ser muy apreciadas, pues no discurren de otra cosa, sino sobre el derecho de propiedad, sobre el cohecho, sobre el homicidio, que no es difícil de entender perfectamente. Pero enseñar a otros sobre las mismas cosas, proferir las cosas que piensas de manera que los oyentes no osen disentir, estimo que debe ser considerado como la alabanza superior de ingenio y doctrina. Pienso, ciertamente, que se debe aceptar, que no hay nada más admirable, nada tan divino por naturaleza, para el género humano, que a las cosas, que son no pocas, sino infinitas, no fáciles, sino difíciles, no manifiestas, sino ocultas, y tal y como son, contenerlas en su correspondiente ciencia o arte, y colocarlas en su lugar, e ilustrarlas mediante el discurso, o hacerlas evidentes y claras para el ingenio común.

Qué arduo y enorme sea esto, puedes comprenderlo por esto, porque todos los hombres desean por naturaleza saber, infinitos se pusieron a la obra y al estudio de estas cosas, muchos, dotados de penetrante ingenio, se dedicaron a ello por completo con diligencia y sumo cuidado durante toda la vida en todas las épocas, pero, con la excepción de Aristóteles y Euclides, no encontrarás a nadie a quien atribuyas justamente alabanza de la ciencia, que se le adscribe. No hablaré en este lugar de la oscuridad (93v) de Aristóteles. Tampoco recordaré las leyes para transmitir el arte, violadas por Euclides. Te planteas, si debe ser traído Platón, al que siguió Aristóteles. Pero sólo Cicerón asigna a Platón y dice que superó a Aristóteles por la ciencia de las cosas. Al menos yo me persuado, de que su ciencia fue eximia, pues tanto le estimó Grecia entera. No dudo tampoco de que la lectura de sus libros nos familiarizará con la elocuencia griega, más que hacernos expertos en la ciencia de las cosas. Este varón eruditísimo cultivo muchas partes de la filosofía, pero apenas se mantuvo en un género de cosas, sino que, estudiando la naturaleza de la cosas, entrelazó cosas diversas, a todas las cuales mezcló y confundió. Según veo, además, quizá el mismo no cuidó, ni respondió de otra cosa. Así mismo, es difícil entender cosas diversas y mucho más difícil distinguirlas y colocarlas cada una en su género. Lo que tiene, que ser hecho, por quien teje una ciencia o arte perpetuo.

¿Quién más elocuente que Cicerón? A quien yo no sólo considero el más elocuente de todos, sino que creo no poder pensar en nadie más elocuente en las causas judiciales. Pero no parece quitar a los posteriores el arte, por el que mereció la admiración de todos. Si nos transmitió el arte perfecta, que lo juzguen otros. Varones eruditísimos y de ingenio singular aseguran que el arte de decir debe ser pedida más de sus discursos, que de su arte. Y al que admiran en los discursos, pero requieren, de su arte de componer discursos, algo que juzgan debe de ser buscado en sus obras.

Por lo cual, si es grande penetrar con la agudeza de la mente en las cosas recónditas y escondidas, más grande es difundir estas cosas con tanta luz que se hagan claras y evidentes para todos.

Pero que alguien sea estas cosas por la felicidad de su ingenio, sería ya ciertamente admirable si destacase en una u otra ciencia, que si pudiese hacerlo en todas, no diré de cuanta virtud sería, porque me faltan las palabras y la elocuencia (93v) para decir algo tan grande e inaudito. No lo diré, no lo explicaré discurriendo, ni siquiera pensando podré alcanzarlo. Todos los méritos del ingenio, que han sido esparcidos por tantas épocas y en tantos varones excelentes, sería necesario que confluyeran en este uno. Si además algunos varones doctísimos y con un ingenio destacadísimo, se dedicasen a esta tarea, aportarían utilidades increíbles al género humano y especialmente a la república cristiana. La república se administra más con la razón, que con el poder, por lo cual debe considerarse que atañen en primer lugar a ésta aquellas cosas que confirman la mente y aumentan la razón, y tales son todas las artes y ciencias de las cosas. De lo que se seguiría, que ningún imperio, ninguna nación humana se dedicaría tanto a los estudios, ni se deleitaría mejor con las letras, ni sería más merecedora de las artes y doctrinas.

Con cuanto ramaje y follaje han sido obstruidas hasta ahora todas las disciplinas, con cuantas tinieblas ocultadas y ensombrecidas, se pude conocer fácilmente, por la cantidad de maestros, motivados por grandes mercedes, que consumen todos sus días en explicar las artes y las disciplinas en las academias, mientras de los discípulos, que vienen de todas partes para oírlos, son pocos los que aprenden bien una u otra ciencia en toda su vida.

Pues las cuatro ciencias principales, Dialéctica, Metafísica, Física y Ética, se desarrollan desde Aristóteles, porque sólo por éste han sido trasmitidas de manera adecuada y conveniente. Ciertamente, porque el mismo (no sé con qué destino nuestro) introdujo densísimas tinieblas en las cosas, incluso en las más claras, se han escrito para explicar sus libros ingentes volúmenes pretenciosos y fangosos, llenos de charlatanería. De aquí, que, en todos los maestros y discípulos, afectados y aterrorizados por tanta oscuridad de Aristóteles, se debe acudir a sus intérpretes. Y porque son tantos, tan diversos y prolijos, cualquiera de los cuales intenta traer (94) Aristóteles en su sentencia, opinan que hicieron

bastante, si en toda su vida entienden, no digo una ciencia, sino una parte de Aristóteles, y si llegan a conocer tantas rivalidades y tormentas de opiniones diversas.

Siguen ante todo a Galeno en Medicina, en la que este es el que más mérito tiene de todos. Pero además de que tiene mucha verborrea, confunde muchas cosas distintas, y propias de la Física. Necesario, ciertamente, para quien quiere explicar la Medicina desde sus fundamentos, pero inútil para nosotros; dado que la Física contiene los fundamentos de la Medicina, si se introducen en aquella, vacilan y se detienen poco. Por lo cual, quienes deseen tener bien aquellos principios, es necesario que acudan al verdadero maestro de Física, que es Aristóteles, en el que, superadas las dificultades, pueden leer muchas de las cosas trasmitidas por Galeno, y corregir parte de ellas. Además, no comprenden qué cosas pertenecen a la Física y qué a la Medicina. Lo que produce una confusión no pequeña.

Por otra parte, otros autores, que buscan fama en el vulgo, en el que dejan memoria duradera, componen libros, que toman de buenos autores, sin aportar otra cosa, sino un orden diverso en la exposición. De aquí, que consumamos todos los años leyendo las mismas cosas, y los libros, que deberían ser de ayuda para adquirir las artes y las disciplinas, son frecuentemente un impedimento.

Sobre nuestra Teología, nadie duda que ha sido tratada por autores no perfectamente eruditos, con la excepción de Tomás, ni elegantes, por la infelicidad de su siglo; ha sido confundida con muchas otras ciencias, y compuesta de manera prolija y demasiado extensa con multitud de cuestiones inútiles.

No insisto en cuánto somos distraídos por la lengua latina aprendida, pues si nos llenamos de su pureza y elegancia, leyendo los buenos autores, nos contaminamos cuando leemos a los bárbaros. Esto da lugar, a que nunca aprendamos esta lengua, en la que debemos hablar (94v) los varones doctos de cosas exquisitas y recónditas. Lo cual perjudica no poco alma para enseñar y aprender, pues, aunque digamos sabiamente muchas cosas, comprobaremos que son ridiculizadas por otros debido a las palabras absurdas y bárbaras.

Pero si uno o algunos tratasen con el consenso común todas las artes y disciplinas de manera legítima, apta y elegante, ¡con qué palabras, con qué discurso podré conseguir que todas las cosas acontezcan de manera abierta, clara, evidente y luminosa! Y la misma Filosofía, que ahora es grave, difícil y molesta, hasta el punto de que aparta de sí a muchos varones de gran ingenio, si se convierte en algo fácil, suave y divertido, ¡Cuántos hombres atraerá! ¡Cuánto sería amada por todos!

Para mostrar mejor la razón de esto y que no pienses que es imposible, propondré una imagen de todo y un ejemplo, distribuyendo toda la Filosofía en ciencias y artes,

asignando a cada una de ellas sus partes y circunscribiendo sus límites propios, en los que todas deben contenerse, con el procedimiento de los que enseñan geografía, quienes, para darse a entender, encierran todo el orbe de las tierras en un círculo en la pizarra. Además, no será desagradable para ti tener expuesta de manera breve la razón de la transmisión de toda la Filosofía.

La distinción de las ciencias y las artes es utilísima.- Porque todo el cuidado y la industria del filósofo está puesta en el conocimiento de las cosas, y en esto ayuda el orden y la disposición adecuada, para que el alma no se ocupe con una confusión oscura y perturbada de cosas, sino que contemple e intuya todas las cosas de manera distinta y elegante, como en un teatro conspicuo y luminoso, conviene distribuir todas las cosas en diversos géneros, de manera que las que se contienen en un género estén separadas de las que son de otro género, y, al mismo tiempo, se repongan de manera distinta de las otras en uno y el mismo lugar. De aquí surge tanta distinción de ciencias (95) y artes, como sea necesaria, para que una ciencia trate y explique sólo cosas de un género, y otra de otro género.

Desde aquí puede entenderse, que actúan de manera imperita, los que mezclan e inculcan cosas, que pertenecen a otra ciencia, cuando exponen alguna ciencia o arte; ciertamente, los hombres perturban de esta manera toda la Filosofía, y llenan de oscuridad todas las cosas que tratan. Por eso, nadie me negará, que es utilísima la distinción de las ciencias y las artes, para entender todas las cosas de manera distinta y explicada.

Metafísica.- Hay algunas cosas, que convienen a todas las otras, como "cosa", "lo que es" [id quod est], "bueno", "verdadero", "algo", "uno", y cuyo conocimiento es conveniente al máximo, puesto que abarcan los restantes géneros de cosas, por lo que alguna ciencia debe versar en ellos, pero no alguna de las que explican y declaran algún género determinado, pues su explicación se requiere para el perfecto conocimiento del género, en el que versan. En efecto, ¿Por qué deberían de ser desarrollados por una, mejor que por otra, cuando son igualmente necesarias para conocer esos géneros, que han sido propuestos para su explicación a las distintas ciencias? Por consiguiente, ha de ser establecida una ciencia, distinta de las otras, a la que se imponga toda esta tarea, y a la cual denominamos Metafísica.

Y, así como el filósofo natural enseña al principio de la Filosofía Natural las cosas que pertenecen a cada cosa natural, como la forma, la materia, el movimiento, el lugar, el tiempo, y, a continuación, diserta sobre las partes singulares de la naturaleza, así el filósofo debe de disponer al principio las que convienen a todas las cosas, y, a continuación, exponer los géneros singulares de las cosas. Partes de esta ciencia primera serán, en primer lugar, explicar esos géneros, que pertenecen como dije a todas las cosas; a

continuación, las que se conocen en casi todas las cosas, como causa, efecto, definición, todo, parte, perfecto, y otras de este género; y, después, dividirá "lo que es" en los diez géneros supremos, y explicará de manera general cada uno. La cual, dividiendo de nuevo, atribuirá su tarea y función a todas las otras ciencias.

Por lo tanto, es evidente que es grande el error de los hombres, que, engañados por el libro doce de los Metafísicos de Aristóteles, afirman que son partes de la Metafísica disertar sobre Dios y las inteligencias, y atribuyen a Aristóteles esa sentencia, que el mismo no pensó nunca. Pues, en el IV Metaphysica dice que la Metafísica se diferencia de otras ciencias, porque se propone a sí misma el ente (si se puede hablar así en latín) en total y universalmente; las otras en cambio arrancan alguna parte suya. Porque Aristóteles dice además en el libro II, c. 1, De anima, que es función de la Metafísica ocuparse del ente separado de la materia y del movimiento, aquellos concluyen imperitamente, que es función de aquella disertar sobre Dios y las inteligencias, porque están apartadas y separadas de la materia y del movimiento. En realidad, Aristóteles no dice allí nada distinto, de lo que dice en el IV Metaphysica, que la Metafísica se ocupa y versa en el ente en cuanto que es ente, es decir, que trata de lo que es, sin tomar en cuenta la materia y el movimiento, pues no trata del ente limitado y definido, sino del que se extiende de manera amplísima, y no está contenido en ningún término. En conclusión, aquella considerará las que convienen de esta manera en el ente.

El físico no diserta sobre el ente, en cuanto que es ente, sino en cuanto es natural. El matemático diserta sobre el ente, en cuanto que es cuanto. Por lo cual, el metafísico no habla sobre Dios y las inteligencias, porque Dios no es ente en cuanto ente, sino algún ente determinado, y distinto de otros, porque el ente en cuanto ente se entiende por igual de todas las cosas. Porque la razón que significa, si no se delimita, debe encontrarse por todas partes. Por esto, además, Aristóteles habla poco de Dios en el libro XII, c. 6, Metaphysica, porque explica muy peritamente la razón del ente, distribuyéndolo en partes, y, por esta misma causa, diserta algo de sus partes más amplias. Y porque había dicho que una parte suya principal es la sustancia, la explica dividiéndola en el XII, lo que se ve en el 2 capítulo del XII, donde divide la sustancia en tres partes. La primera parte contiene la sustancia, que es objeto de los sentidos, y es caduca y mortal, la segunda parte contiene la que es perpetua y eterna, aunque caiga bajo el sentido, y la tercera parte es la sustancia, que dista por completo de los sentidos y es comprendida sólo por la mente. Para que esta distribución de la sustancia fuese más clara y luminosa, disputa algo sobre estas partes de la sustancia a lo largo del duodécimo; y, cuando el discurso llega a la tercera parte, diserta un poco sobre Dios y las inteligencias. Como cuando versa en la primera parte, resume brevemente las que dijo de los principios de las cosas en el I de los Físicos, cc. 1-6; en cambio, nadie pensará, que corresponde desarrollar cuidadosamente

esos principios de las cosas naturales al IV Metaphysica. Por lo cual, no llegan a convencer ,de que corresponde al metafísico disertar sobre Dios y las inteligencias, porque el filósofo las toque ligeramente en su Metafísica. Además, porque si estos tuvieran razón, sería necesario reconocer que el físico y el metafísico se ocupan de las mismas cosas, pues en el VIII Physica, cc. 1, 5-6, Aristóteles diserta no menos extensamente sobre Dios, que en el duodécimo de los Metafísicos. Y, así mismo, de su argumento se seguiría, que corresponde al metafísico disputar sobre el movimiento y la materia, pues, en el XI Metaphysica, cc. 11-13, Aristóteles expone literalmente todas las cosas, que había dicho sobre el movimiento en el III Physica; y, en el VII y XII Metaphysica, cc. 6-8, habla mucho sobre la materia.

Pero a estos hombres se les escapa, que quien se ocupa del género más amplio y extendido, necesita en ocasiones hacer una digresión en los géneros inferiores. Pues, porque estos géneros se explican mejor por la división, que por la definición, es necesario desarrollar un poco y tocar ligeramente las partes de la división.

Por consiguiente, queda en nuestra alma como cierto y demostrado, que la Metafísica debe demostrar y desarrollar solamente las cosas, que convienen a casi todas las cosas. Las restantes ciencias y artes deben derivar desde ella, iniciar y arrancar alguna parte del ente.

Teniendo ese método y razón, nosotros expondremos brevemente las partes y oficios de todas las artes y ciencias liberales.

Dialéctica y Retórica.- Por lo cual, hay cosas que están unidas en la naturaleza de las cosas, y otras que son sólo por acción de la mente, como el discurso y el silogismo. La lógica dividiendo estas considera qué cae y conviene en ellas. Por esto, el lógico diserta primero sobre las partes simples del silogismo, a continuación sobre las partes colocadas, después se ocupa de todo género de silogismos, y, finalmente, desarrolla sus especies particulares. De aquí, que el hombre mudo pueda ejercer y tener todos los preceptos de al Dialéctica, porque funcionan por obra de la mente, aunque no pueda declarar y expresar con palabras lo que piensa.

Pero, porque no sólo es del hombre entender, sino también comunicar (96v) a los otros las cosas que entiende, y como fue necesaria cierta arte que perfeccionara la capacidad humana de entender y razonar, que es la Dialéctica, que nos enseña a perfeccionar el razonamiento, así lo fue también la obra de otro arte, mediante el cual se perfecciona y completa esta facultad de comunicar a otro, y los hombres imbuidos y educados por ella pueden declarar fácil y adecuadamente las cosas, que piensan; arte ésta a la que denominamos Retórica.

Por lo cual, la Retórica depende de la Dialéctica. Diserta así la Dialéctica sólo del silogismo; la Retórica lo hace ciertamente, no del silogismo simpliciter, sino del silogismo declarado y expuesto a otro. Este arte aporta admirables frutos y beneficios al uso y costumbre común. De este arte eximio vi muchos y grandes vestigios; sin que encontrase nada de valor en el orden de composición de este arte hasta este día en nadie.

Por tanto, la Retórica sigue a la Dialéctica, de la que depende, y divide los vestigios y términos del silogismo en simples y conjuntos; enseña las diferencias de los simples, tanto la distinción, como los tropos; en los conjuntos, da preceptos de la propiedad, del encadenamiento, de la proporción y del número; y enseña a colocar de manera elegante las palabras por las luces de las palabras. Después, llegados al silogismo, en el que reside toda la fuerza del orador, demuestra el procedimiento y la razón, mediante el cual, damos a entender a otros las cosas, que tenemos en el alma, y podemos proferirlas y expresarlas de manera espléndida, y, hablando, penetrar en sus almas: lo que el orador consigue con las figuras de las sentencias y con aquellas tres formas de discurso: humilde, medio y sublime. Y advierta al mismo tiempo a qué cosas, lugares, tiempos y personas debemos acomodar cada cosa. En mi opinión, si entrega de manera perfecta todas estas cosas, junto con la acción, compone entonces el arte perfecta. Y debe exponer estas cosas así, que, aunque proponga ejemplos de cierta lengua, de ninguna tome razón, sino que se pongan de manifiesto los preceptos para todas. El arte debe ser perpetua; en cambio, la lengua envejece y queda obsoleta.

Actúan de manera absurda, quienes mezclan ora en la Dialéctica (97), ora en la retórica, aquellos géneros supremos de las cosas, en los que versa la Metafísica. Pues si esos géneros supremos de las cosas son sólo de las verdaderas, como estos parecen pensar, debe apartarse de estas artes, que tratan de aquellas cosas, que son sólo por obra de la mente. Pero si quieren que se extiendan al máximo, hasta el punto de que comprendan las cosas que finge el alma, entonces su explicación no corresponderá más a la Dialéctica o a la Retórica, que a cualquier otra ciencia. Pues entonces también se ocuparán de todas las cosas, que se explican en otras ciencias. Por lo cual, la Dialéctica y la Retórica y el resto de las ciencias dejan este objeto a la Metafísica.

Se equivocan completamente quienes atribuyen las formas de los silogismos a la Retórica, pues la Retórica debe ponerlas y dejar su desarrollo a la Dialéctica, de la que aquella depende.

También caen en el error, los que piensan que la Retórica y la Poética son artes distintas, porque la función del poeta y del retórico es la misma: expresar los sentidos de las palabras de manera adecuada y elocuente e influir diciendo en las almas de los oyentes. Y aunque el poeta tenga una razón, desea ante todo conmover y deleitar, y otra distinta el

retórico, quien quiere sobre todo enseñar, o simula quererlo. Tanto el retórico diligentísimo, como el diligentísimo poeta, ponderan y numeran las palabras, y ambos ponen estudio y algunas veces gran obra en la delectación y conmoción de las almas.

Y, así, en las cosas, que están unidas solo por obra de la mente, se ocupan sólo dos artes: la Dialéctica y la Retórica.

La Gramática no es un arte.- Pero tal vez se pregunte alguno, qué lugar dejamos a la gramática, que tampoco trata de cosas que existen en la naturaleza de las cosas. Pero, ¿De qué gramática me hablas? ¿Latina? ¿Griega? ¿Castellana? ¿Italiana? ¿De alguna de las restantes lenguas? Nunca encontrarás una gramática, que enseñe a hablar y a escribir correctamente las lenguas de todas las gentes y naciones. Ciertamente, la sintaxis y el acento no enseñan a hacer nada definido, por lo que no bastan para cumplir el oficio del arte. Si, por el contrario, tomas que son diversas las artes gramáticas de las diferentes lenguas, no me preguntes en qué número o lugar las pondré, porque artes tan diversas difícilmente podrían ser contadas ni reseñadas ¿Qué debe afirmarse entonces? La Gramática no es arte. Pues todo arte (97v) es de las cosas que son perpetuas y sempiternas. Todas las lenguas de todas las gentes perecen y mueren, y otras se originan y existen por completo de nuevo cotidianamente, por lo que ningún arte se ocupa de ellas, y en ellas no debe versar ninguna ciencia. En caso contrario, serían ya infinitas las artes desaparecidas, y quedarían infinitas que deberían de nacer en tiempos futuros. Pues, aunque cualquier gramática da algunos preceptos para hablar, los da de tal manera, que nos advierte qué palabras y qué razones de decir versan en la costumbre cotidiana de los hombres y en el lenguaje usado. Y por esto mismo, no debe de ser considerada un arte. Como tampoco pensaríamos que compone un arte, quien numerase en algún libro suyo diversos géneros de vestidos que los hombres han usado en estos y otros tiempos. Y, más aún, porque no entrega ningún precepto cierto y firme para hablar, porque tampoco existe ninguna manera cierta y estable de hablar entre los hombres, pues todas dependen de la institución humana. Si, debido a cualquier cambio de la palabra o de la frase, una nueva arte debería ser añadida, entonces dejaría de existir ya un modo en el que deberían ser escritas las artes. Ciertamente, Aristóteles la incluye entre las artes en el sexto libro de los Metafísicos, pero se debe a que no discute detenidamente esta cuestión, sino que parece traer un ejemplo, en el que sigue la opinión común de entonces.

En fin, dos artes consideran y conocen las cosas, que se hacen por la mente: La Dialéctica y la Retórica, sujeta a aquella. Ahora conviene ver las ciencias que se ocupan en las cosas verdaderas.

Física.- La cosa verdadera es accidente o sustancia. Dejamos ahora de lado el accidente, y nos centramos en la sustancia, la cual o es objeto del sentido, o está tan alejada

de los sentidos, que sólo puede ser concebida y comprendida por el alma. La ciencia natural versa sobre el primer género, que es tan diverso, grande y extenso, que casi no puede ser delimitado por ningún término.

Y primero diserta sobre los principios y causas generales de toda la naturaleza, y sobre los que pertenecen a todas las cosas naturales, como son el movimiento, el lugar, el tiempo. Después explica la composición y fábrica del universo, y habla de sus partes (98) eternas y que permanecen siempre del mismo modo. A continuación, expone las partes, que perecen parcialmente, aunque permanezcan como un todo. Y enseguida discute sobre las partes que nacen y mueren; pero expone primero toda generación y corrupción. Después expone las cosas, que se hacen en la tierra, y separa las que se hacen en la parte superior del aire, y las que se hacen en la parte inferior y media. A continuación, describe las que se generan en las mismas entrañas de la tierra, la cuales se distinguen en aquellas que se excavan, como las piedras, y las que se extraen, como los metales.

Por el orden, el discurso llega ahora a las cosas animadas. Pero, primero se diserta sobre todo género de animados y de sus tres formas. Después, se desarrolla el género inferior de alma, porque es el más general, y se habla del nacimiento de las plantas y se narra su historia. Se vuelve de nuevo al alma sensible y se demuestra el nacimiento de los animales desde sus causas propias. A continuación, se explican las cosas que son comunes a todos los animales, tras lo cual se describen las partes de los animales. Ciertamente, se distingue ahora su historia, por la diversidad de los animales, que viven en la tierra, el agua y el aire.

Medicina.- Es otro el objeto de esta ciencia tan difundida, que no diserta simpliciter sobre la naturaleza, sino sobre la naturaleza dañada y afectada por alguna enfermedad; y a la que se denomina medicina.

Por lo cual, según mi opinión, están muy equivocados quienes piensan que la Medicina sólo se ocupa de las enfermedades humanas. Pues, como sólo hay una ciencia, que explica toda la naturaleza sana e incólume, así debe haber sólo una ciencia que diserte sobre la naturaleza enferma y corrupta. Pues, aunque sean indignas las enfermedades de otros animales y cosas, que son curadas por el hombre sin formación y por el bien formado, de ninguna manera son indignos quienes tienen estos conocimientos.

En mi opinión, se confunden mucho quienes piensan que son objeto de la Medicina la anatomía e historia de las plantas, las diversas constituciones de los cuerpos, y muchas otras cosas, que están dispersas en los libros de medicina, y que en realidad son objeto de la Física e inseparables de ésta.

Más bien, una vez que la Física ha expuesto las capacidades de las plantas, el médico, tomándolas de los principios físicos, las acomoda a la práctica médica. Así, la Medicina discute primero sobre las causas generales de las enfermedades, y de la razón general para medir (98v). A continuación, diserta sobre las enfermedades y los remedios particulares, que distingue por la variedad de lugares del cuerpo, y los divide en los que infectan todo el género y alguna parte del género. Finalmente, enseña de qué razón nos servimos para recuperar la salud.

Ciencia que conoce los afectos íntimos del hombre por los signos aparentes en el mismo.- Esta ciencia, si es digna de este nombre, depende de aquella parte de la ciencia natural, que se ocupa de las afecciones y perturbaciones del alma. Esa ciencia, que conjetura las afecciones del alma por los signos, que se exteriorizan, tiene dos partes: una que se denomina Fisionomía y otra Quiromantia.

Así que son tres las disciplinas que abarcan toda la sustancia corpórea.

La ciencia que diserta sobre Dios y las inteligencias.- Alguna disciplina debe tratar la sustancia carente de cuerpo y que sólo puede ser captada por la inteligencia. Carece de nombre, porque hasta el presente ningún autor la ha trasmitido. Esta diserta sobre Dios Óptimo Máximo y sobre las inteligencias, objetos que algunos confieren de manera imperita a la Metafísica, como ya mostré. Ciertamente, esta disciplina debe disputar con razones y argumentos racionales; no debe aportar como testimonio ningún oráculo divino, ni acudir a nuestra fe sacrosanta.

Pienso, que no hay ninguna otra ciencia, que tenga por objeto la sustancia, la cual queda completamente abarcada por estas cuatro.

Aritmética.- Sigue que investiguemos otra parte, de lo que es, que dijimos ser accidente, y de la que hay nueve géneros.

El primer género es la cantidad, que puede ser conjunta o disjunta. En la cantidad disjunta versa un arte, que se denomina Aritmética, la cual diserta sobre los números, de tal manera, que primero los considera según su naturaleza, consideración ésta que se denomina absoluta. Después compara el numero con el número, de donde surge una proporción entre ellos. A continuación, últimamente, se los adapta de tal manera que respondan a las figuras geométricas.

Música.- Sujeta a este arte hay otra, que se ocupa por completo de la harmonía, que resulta de la diversa composición de sonidos. Y se dice que depende de la Aritmética, porque postula la obra y auxilio de esta, para demostrar sus sentencias. La harmonía existe

por las proporciones de las voces, pues aquellas voces se combinan harmónicamente, las que distan de manera proporcionada entre sí.

Geometría.- En la cantidad conjunta, versa la Geometría, cuyas tres partes son: la que disputa sobre las líneas, la que lo hace sobre las superficies del cuerpo, y la que lo hace sobre el cuerpo sólido.

Óptica.- De la primera parte de la Geometría, depende la Óptica o Perspectiva, que trata de las líneas, en cuanto que son objeto de la vista.

Arquitectura.- De la tercera parte de la Geometria, depende la Arquitectura, o arte de las construcciones y sus máquinas.

Astrología.- Ciertamente, otra ciencia se ocupa por completo de la cantidad, que se encuentra entre los astros, es decir, que contempla la cantidad que dista entre los astros y de estos a la tierra. Esta cantidad, que se origina de la distancia, es ciertísima, y por ella se rige y administra todo este mundo inferior. A esta ciencia, pertenece en primer lugar la Cosmografía, que se distribuye en dos partes, una que describe el cielo y otra la tierra. En el cielo, se debe considerar el hábito y aspecto de todos los planetas, y competencia del astrólogo será enseñar el modo de encontrar el verdadero lugar de cualquier estrella en cualquier momento, y describir la figura de todo el cielo. Por lo cual, le corresponde componer tablas, efemérides y calendarios. La parte judiciaria, le corresponde también al astrólogo, porque toda ella depende de los lugares de los planetas y de sus distancias entre sí y con respecto a nosotros. Después pasa a ocuparse de la descripción de la tierra, a la que divide en cinco partes, que se corresponden por completo con las partes del cielo. Diferenciará cuatro partes en la tierra habitada, y, después, distribuirá cada parte en provincias, y describirá las provincias mediante montes, ríos y ciudades, lo que se hace de manera óptima dando razón de su longitud y altitud. Esta es la función que asigno al astrólogo.

En mi opinión, sin embargo, se equivocan demasiado quienes piensan, que pertenece a la Astrología numerar y además exponer los orbes celestes y los planetas: tanto cuántos orbes, y con qué disposición, requiere cada planeta para moverse, como hacia qué lugar es llevado por su naturaleza, con qué velocidad recorre su curso, y, lo principal, con que cualidad afecta al mundo inferior. Las que se le quitarían sin razón al filósofo natural, si se le conceden al astrólogo. Como le corresponde al filósofo natural disertar sobre el cielo, de qué sustancia está hecho, por qué movimiento es afectado, también será de su competencia discutir sobre sus partes y sobre su movimiento. De la misma manera que, a quien corresponde disputar sobre los animales, también le compete explicar sus partes y su movimiento.

Por consiguiente, todas las especies y formas de la cantidad son expuestas por seis ciencias. Por lo cual no resta ninguna otra ciencia que verse en la cantidad.

Sigue otro género de accidente, que es la cualidad, que comprende muchos géneros de cosas, que conviene repasar, para que veamos qué ciencias o artes (99v) se ocupan de ellos.

Algunas cualidades son capacidades o virtudes de las cosas, y por ellas se dice que las cosas son capaces o imbéciles para hacer o padecer: como decimos que unas valen para el movimiento, y otras son proclives a la buena salud o a la enfermedad. Las cuales, puesto que se refieren a la naturaleza y constitución de las cosas, deben ser expuestas y explicadas por la ciencia, que se ocupa de las cosas, de las que aquellas son capacidades o virtudes.

Otro género de cualidades son las que los filósofos llaman cualidades primeras. Es decir, el calor, el frío, la humedad, la sequedad. Porque estas son como instrumentos, por los que actúan los primeros elementos de las cosas naturales y las cosas naturales se mezclan entre sí, el filósofo natural debe ocuparse de ellas.

La Medicina tratará ciertamente las cualidades, que, surgidas de estas, afectan bien o mal a las cosas naturales, como la salud o las enfermedades.

Otras que proceden de estas primeras, y que son objetos de los sentidos, como los colores, olores y sabores, son competencia del físico, que diserta sobre los sentidos.

La Geometría conoce otras cualidades, de las que depende la cantidad por sí y por su capacidad, como son la forma y la figura.

Filosofía Moral.- Solo restan aquellas cualidades que se denominan hábitos y disposiciones. De las cuales, sólo requieren una exposición detenida, las que residen en el alma racional. De las que se ocupa toda la filosofía de las costumbres, que tiene tres partes, que se distinguen como sigue. El hombre se modera a sí mismo o modera a otros. Si se modera a sí mismo, de ello se ocupa a primera parte de esta filosofía, que se denomina Ética. Si modera a otros, o es a la familia o a la república. De la moderación de la familia, se ocupa la Economía; de la moderación de la república, disputa la Política. Por lo que esta ciencia se ocupa sólo de la cualidad.

Entiendo que, de los siete géneros restantes de accidentes, no puede haber ninguna ciencia distinta de éstas. O no han sido trasmitidas, que yo sepa, hasta el día de hoy. Y, así, con estas ciencias se concluye toda la Filosofía Natural.

Teología.- Hay otra ciencia, a la que denominamos Teología, que es inaccesible a la capacidad del ingenio; es más bien por don de Dios Óptimo Máximo, y ha sido transmitida por los Concilios de la santa madre Iglesia y por los oráculos divinos. La cual es ciertamente oscurísima, porque es también certísima, y se cuenta merecidamente entre las ciencias, porque busca argumentos y (100) demostraciones como cualquier ciencia. En ella se contienen diversos géneros de cosas, a los que se atribuye esta razón, que rebasan por su dificultad las cosas que se pueden comprender con las capacidades del ingenio, y se demuestran por los mismos principios, es decir, los concilios y oráculos divinos, por lo que todas deben ser puestos en una ciencia.

Pero qué poco artificiosamente (por decirlo de manera suave) se trasmite esta ciencia divinísima y altísima en estos tiempos, apenas puede explicarse y exponerse en pocas palabras. Pues se compone de un conglomerado de todas las ciencias. Así que, si la Lógica, la Física, la Metafísica y la Ética reclaman de la Teología, lo que las corresponde, esta se quedaría sin contenido. Y así aseguran, que debe de hacerse, los autores de ésta, pues la función de la Teología, dicen, como la de la Metafísica, estriba en contemplar todas las cosas, que son objeto de contemplación de las otras ciencias. Y, sin embargo, ¿A qué arte o ciencia se le concedió nunca, que entrara libremente dentro de los límites de otras artes y ciencias? Esto no se le permitió nunca tampoco a la Metafísica, que debe mantenerse entera en los géneros amplísimos y supremos.

Y, sin embargo, el objeto de la Teología, dicen aquellos, es Dios bajo razón relevante. ¿Qué significa esta razón? O significa que a esta ciencia le son propuestas las que no podrían ser entendidas y conocidas por otra razón, sino por Dios que las manifiesta; o se piensa que la Teología debería tratar todas las cosas, de las que Dios Óptimo Máximo hubiese hablado, puedan ser conocidas o no por nuestra capacidad natural. No entiendo lo tercero que podrían significar esas palabras. Si os adherís a la primera opción, y estimáis que esta ciencia sólo debe ocuparse, de las cosas que no podríamos conocer con las capacidades del ingenio, si Dios no nos asistiese, entonces coincido con vosotros en vuestra sentencia. Sin embargo, aunque esta sea vuestra opinión sobre el objeto de la Teología, luego no la mantenéis en la práctica. Pues enseñáis con muchas y casi infinitas palabras que Dios existe y aseguráis además que es evidente por sí. A propósito, pues, (para referirme a ti), Padre Santísimo, se extravían. Porque confiesan que Dios es, que es evidente por sí, además se extienden mucho sobre esto. Así mismo, enseñan que Dios no es cuerpo, que no está compuesto de materia y forma, y también que es inmenso, bueno, perfecto, uno, y otras cosas, que le corresponden a Dios (100v) en cuanto que es uno. ¿Acaso no podemos alcanzar todas estas cosas por naturaleza? No pueden negarlo, pues ellos mismos demuestran esas cosas con razones traídas por medios naturales.

Tendremos bastante del teólogo, si, dejada la demostración natural, y mediante los principios de su doctrina, es decir, los concilios y los oráculos de Dios Óptimo Máximo y de los Sumos Pontífices, demostrase con todas estas sentencias, que debe ser adoptada la fe pía y firmísima

Pero estas cosas son leves. ¿Acaso no incluyen también estos autores en la Teología toda la ciencia del alma, toda la razón del apetecer, todo género de acto de la voluntad, todas las pasiones del alma, toda la ciencia de los vicios y virtudes, toda la razón de las leyes? Pues podrían entender y comprender todas estas cosas, sin que les ilustrase y les introdujera ninguna luz divina. Y si se encuentran algunas entre estas cosas, que nuestras ciencias no confirman, ni demuestran de manera suficiente, y que pertenezcan a nuestra fe, entonces indíquense y demuéstrense desde los principios de nuestra fe. ¿Qué corresponde a los principios de otra ciencia? Como cuando el físico y el astrólogo prueban la misma conclusión, cada uno la convierte a los principios de su ciencia y hace uso de una razón muy diversa. Estos son nombres mayores, si otras ciencias naturales quieren ser aprendidas, serán adjudicadas a aquellos por el consenso de todos los hombres doctos. A esas se añaden además otras cuestiones innumerables, en las que se esparcen partes legítimas de la Teología, y que no pertenecen al objeto convenido de la Teología. Pues creen reducir demasiado, lo que consideran ser el objeto de la Teología, si dicen que sólo pertenece al objeto de la Teología, las cosas que no podemos conseguir por ninguna capacidad del ingenio, a no ser que Dios, por su inmensa bondad, nos las revele.

Exageren, pues, y amplíen el objeto de la Teología, para que contenga cosas tan variadas y diversas. Digan, pues, lo único que queda: lo que Dios reveló, pueda o no pueda ser conocido por las capacidades de la naturaleza, compone el objeto de la Teología. ¿Por qué entonces son tan negligentes y dejan de exponer tantas y tantas cosas? ¿Por qué no enseñan estrategia militar? ¿Acaso las Sagradas Escrituras no trasmiten muchas batallas, que tuvieron lugar en siglos anteriores? Pero dicen que no todas las cosas que se dicen de estrategia militar han sido reveladas y manifestadas por Dios (101), ni todas esas cosas que los mismos dicen sobre el alma, las virtudes, los vicios, las leyes y otras muchas cosas. Porque son tratadas de paso brevemente por Dios, piensan que esto les autoriza a charlatanear sobre ellas en la Teología. Pero Dios toca levemente cosas militares o agrícolas en las Sagradas Escrituras, porque la Escritura Sagrada conmemora que algunos hombres entraron en guerra, cultivaron los campos, condujeron bueyes. También tendrán que tratar de Arquitectura, pues el Libro Sagrado testifica que Salomón edificó aquel templo eximio. Si establecen un objeto tan amplio a la Teología, necesariamente tendrán que reconocer su negligencia, porque dejan sin tratar estas cosas que pertenecen a aquel.

Para decirlo en pocas palabras, según la sentencia de estos hombres, todas las ciencias, artes y disciplinas pertenecerán a la Teología, si dan todas aquellas que nuestro primer

padre aprendió de Dios; además, todas las gramáticas de todas las lenguas pertenecerán a la Teología, pues las lenguas de todas las naciones fueron transmitidas a los apóstoles por la gracia de Dios Óptimo Máximo. Por lo cual, todos los gramáticos, todos los geómetras, todos los lógicos. ¿A quién más mencionaré? Todos los agricultores y pastores, todos los militares pueden ser llamados teólogos, pues, según la sentencia de estos autores, conocen buena parte de la Teología. Pero nadie en su sano juicio aceptaría estos absurdos.

Por lo cual, no debe aceptarse que todas las cosas, reveladas por Dios, pertenezcan a la Teología, sino sólo aquellas que no se puedan comprender con ninguna razón, a no ser que seamos enseñados por Dios. Las que se aparten de este propósito, se dejarán en otras ciencias.

Por consiguiente, el teólogo expondrá primero los principios preclaros de su ciencia, y enseñará que son ciertísimos. Después, basado en estos principios, explicará las cosas que enseña nuestra fe sobre Dios en cuanto uno y después en cuanto trino. Después accede a la creación de las cosas, y enseñará que el género humano no sólo ha sido creado íntegramente por Dios, sino dotado y enriquecido con múltiples dones por la liberalidad de Dios. A continuación, expondrá cómo fue infectado, contaminado y apartado de Dios. Después explicará qué proyectó Dios, por su inmensa misericordia para recuperarle y restituirle en su gracia: desde donde narrará esa admirable e inmensa conjunción de la naturaleza divina con la humana en la misma persona. Igualmente expondrá también las cosas que por esta razón pertenecen a Cristo, las que mereció para nosotros de Dios Óptimo Máximo, riquezas inmensas que ganó para nosotros; y hablará sobre los tesoros púbicos, es decir, sobre los sacramentos, dónde quiso conservarlos, y sobre la religión instituida por él; y demostrará las utilidades que nos aportan los sacramentos, es decir, la gracia de Dios, la fe, la esperanza y la caridad, las cuales virtudes no pueden ser demostradas por los principios de la naturaleza. Y disertará en fin sobe el fin divino y la inmensa felicidad a la que llegaremos por estos caminos.

Diego de Zúñiga, *De optimo genere tradendae totius philosophiae et sacrosanctae scripturae explicandae,* compuesto en 1568, y publicado por Ignacio Arámburu Cendoya en el artículo Fray Diego de Zúñiga O.S.A. (1536-ca.1599). Biografía y nuevos escritos, Archivo Agustiniano 55 (1961), pp. 329-384. Este texto ha sido traducido literalmente por mí del texto latino recogido en las páginas 338-342.