

VICENTE ARAGON Y LA LOGICA MAYOR O «DIALECTICA» EN EL MEXICO DEL SIGLO XVIII

INTRODUCCION

El *Curso* filosófico de Vicente Aragón, intitulado *Philosophiae rivulus*, fue impartido por su autor en el Colegio dominicano de San Luis, de Puebla (México), de 1741 a 1743 —los cursos de filosofía solían ser bienales en los colegios de la Orden en la Provincia de Santiago—. Dicho curso abarca toda la lógica, a saber, las sùmulas y la dialéctica. Pero, a diferencia de otros cursos dominicos, en lugar de traer la metafísica, trae un tratamiento detallado de la física (o cosmología, o filosofía de la naturaleza). Sus doctrinas lógicas coinciden en lo esencial con las de sus coetáneos tomistas, y sólo destacaremos las diferencias o añadiduras que aporta en su momento, dentro de la lista de profesores dominicos de filosofía en la Nueva España. Esto ampliará nuestro conocimiento de la enseñanza de la escuela tomista dominicana sobre esa disciplina en la época colonial.

LAS SUMULAS

En cuanto a la lógica menor o sùmulas, Aragón introduce la división de los tratados igual que sus colegas dominicos, tomando como criterio divisivo las tres operaciones de la mente, obteniendo así las tres partes consabidas correspondientes a cada operación mental. De la primera operación, trata el término, incluso de manera bastante resumida y notablemente clara. Pero añade un punto de capital importancia: un apartado sobre el signo. En él trata brevemente la doctrina escolástica del signo y sus divisiones. Resulta sumamente interesante el que veamos recogida esta doctrina en la enseñanza de la época, y que no aparece con frecuencia en otros manualistas¹.

1 V. de Aragón, *Philosophiae Rivulus* (Colegio de San Luis de Puebla 1743); ms. conservado en la Biblioteca Nacional de México. Para abreviar, citaremos en el texto, entre paréntesis, indicando el folio y el lado. Para una exposición más amplia de la semiótica tomista, puede verse M. Beuchot, *Elementos de semiótica* (México, UNAM, 1979) cap. 8; Idem, 'La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araùjo y Juan de Santo Tomás', en *Critica*, XII/36 (1980), pp. 39-60; también Idem, 'La función del pensamiento dentro del fenómeno semiótico en Peirce y la escolástica', en *Investigaciones Semióticas*, vol. 3 (Valencia, Venezuela,

El signo en común es definido a la manera usual después de Domingo de Soto y Juan de Santo Tomás: «el objeto que a la potencia o facultad cognoscitiva representa [algo] distinto de él» (1v). Para que se entienda mejor la noción de signo, en cuanto que éste causa el conocimiento de algo, Aragón explica que la causa del conocimiento es cuádruple: eficiente, objetiva, formal e instrumental. Veamos paso a paso estas nociones. La causa eficiente es la misma potencia o facultad que elicit el conocimiento, pues ella efectúa el acto cognoscitivo. La causa objetiva es la cosa que mueve a lo que tiende el conocimiento (p. ej. la piedra), pues para la escolástica la facultad cognoscitiva es más bien pasiva en el conocimiento y, por así decir, es *afectada* por la cosa cognoscible —con lo cual se salvaguarda el carácter realista de la gnoseología tomista—; además, el objeto es aquello a lo que tiende la facultad porque eso es lo que significa la *intencionalidad*, concepto capital en la gnoseología tomista, como lo sería posteriormente en la de Husserl, a través de Brentano —quien la toma de Aristóteles y Santo Tomás, a los cuales estudió cuando era dominico—. La causa formal del conocimiento es la misma noticia (o concepto) por la cual la facultad se vuelve cognoscente (p. ej. la misma visión de la piedra). La causa instrumental es el medio por el cual el objeto es representado a la facultad (p. ej. la estatua de un personaje es el medio por el cual ese personaje es representado a la facultad cognoscitiva).

Evidentemente, el signo se ubica en la tercera causa del conocer, a saber, la instrumental. Por otra parte, además de la causa del conocimiento, para comprender la naturaleza del signo necesitamos entender bien la noción de objeto. Pues bien, Aragón nos explica que el objeto es triple: sólo motivo (o que sólo mueve o atrae la intencionalidad de la facultad), sólo terminativo (o que sólo es término de la intencionalidad de la facultad), y motivo y terminativo a la vez. El sólo motivo es el que mueve a la potencia cognoscitiva tanto al conocimiento de él mismo como al de otra cosa, cual sucede en la estatua, porque no sólo mueve a que se conozca la estatua ella misma, sino también al personaje que representa —y así es como actúa o mueve el signo—. El objeto sólo terminativo es la cosa conocida mediante el conocimiento de otro objeto; por ejemplo, el personaje representado por la estatua es aquí un objeto sólo terminativo (porque sólo funge como término de ese proceso cognoscitivo). El objeto a la vez motivo y terminativo es el que mueve a la facultad al conocimiento de él mismo; por ejemplo, la pared, cuando se ve en sí misma, y no por alguna cosa que esté pintada en ella. Como resulta obvio, el representar es propio del objeto sólo motivo, y en ello consiste el signo.

Podemos decir que el hacer conocer contiene al representar y el representar contiene al significar. En efecto, el *hacer conocer* se dice de todo lo que concurre al conocimiento, y así se divide en hacer conocer efectivamente, objetivamente, formalmente e instrumentalmente. Pero el *representar* se dice de todo lo que hace presente algo a la facultad, y así se divide en representar objetivamente, formalmente e ins-

1985). Para el contexto de Vicente Aragón, cf. Idem, *Filósofos dominicos novohispanos. Entre la universidad y sus colegios* (México, UNAM-CESU, 1987).

trumentalmente (2r). Y el *significar* se dice de aquello por lo que se hace presente algo distinto de él y, así, el significar puede ocurrir formalmente e instrumentalmente.

Por ello el signo se divide en formal e instrumental. Pasemos a dar cuenta de uno y otro. El signo formal es la noticia (o conocimiento) que representa algo en sí misma y no mediante otra. Propiamente el concepto o la especie cognoscitiva sería el único que cumpliría esta definición. Efectivamente, el concepto es el único que representa a la cosa en sí mismo y que al ser conocido se conoce la cosa que da a conocer. Por tanto, su carácter de objeto de conocimiento disminuye en aras de lo que es significado por él. V. gr., al conocer el concepto de caballo conozco la esencia misma del caballo, i.e. al caballo mismo. En cambio, el signo instrumental es aquel que, por un conocimiento preexistente de sí mismo, representa algo distinto de él. Y es que no nos da el conocimiento de lo significado al conocerlo *ipso facto*, sino que primero se conoce dicho signo como objeto de conocimiento, y sólo después somos llevados por él al conocimiento de lo que significa; v.gr. la huella del buey, conocida de antemano como un objeto, nos remite al conocimiento del buey al que representa, o cuyo paso representa.

El signo instrumental, por consiguiente, es menos perfecto que el formal; pero, en cambio, es el más frecuente. Podemos dividirlo en tres clases: signo natural, convencional (*ad placitum*) y consuetudinario (*ex consuetudine*). Natural es el que representa algo con base en un vínculo natural entre signo y significado, p. ej. el humo representa al fuego porque está vinculado con él por naturaleza (con relación de causa-efecto). El convencional es el que representa algo con base en un vínculo impuesto por la voluntad de la autoridad pública, p. ej. las palabras de cualquier idioma. El consuetudinario ocupa un lugar intermedio: es el que representa algo por virtud no de la naturaleza ni de la imposición o convención humana, sino por la fuerza de la costumbre, como el mantel sobre la mesa ha llegado a significar la proximidad de la comida.

Aragón trae también una sección que está muy relacionada con la teoría del signo: se trata de las noticias y los conceptos. Podemos identificar noticia y concepto, pues ambos significan sobre todo el conocimiento intelectual (aunque «noticia» podría abarcar también al sensible, es posible convenir en que lo usaremos sólo para el intelectual). La noticia encuentra dos divisiones: puede ser intuitiva, y esto ocurre cuando se obtiene en presencia de la cosa, como la noticia de este papel que tengo enfrente. La abstractiva² es la que se piensa en ausencia de la cosa, como la noticia que tengo de la lejana ciudad de Roma.

Además, en la escolástica se daba al concepto una división especial y muy técnica en ultimado y no-ultimado. El ultimado es el concepto de la cosa significada por un término, p. ej. el concepto que tengo de la cosa que es el hombre, a través de la voz «hombre» que escucho;

² «Abstractiva» se toma aquí en su sentido más amplio de «prescindir de algo», más que en el sentido técnico que nos remitiría a la teoría escolástica de la abstracción.

es un concepto ultimado porque la palabra «hombre» sirvió de medio para que yo lo tuviera. Y el concepto no-ultimado o medio es el concepto que me formo del mismo término que escucho, en cuanto es significativo, como el concepto del término «hombre» que puedo formarme al escucharlo o leerlo.

Otra división —relacionada con las nociones de lenguaje objeto y metalenguaje— es la que separa el concepto en directo y reflejo³. El directo es el concepto de la cosa, p. ej. el concepto de pared. El reflejo es el concepto de otro concepto, p. ej. el concepto con el que conozco, o el concepto de sujeto y el concepto de predicado con los que conozco los conceptos que pueden ocupar esos lugares en una proposición.

TERMINOS, PROPOSICIONES E INFERENCIAS

El tratado de los términos escrito por Aragón discurre de manera muy semejante al modo como lo expone su tradición. La disposición de los materiales es lo que cambia un poco, así como la valoración de los tratados. Lo mismo pasa con la oración, los modos de saber y la proposición (2rv-3r).

En cuanto a la proposición y sus propiedades, Aragón primero considera las propiedades de las proposiciones en sí mismas, es decir, en su interior, o, lo que es lo mismo, las propiedades de sus partes, llamándolas «propiedades de los extremos de la proposición», y es lo que se ve en otros tratadistas como propiedades de los términos en la proposición. Trata las mismas que éstos; la suposición, la ampliación, la restricción, la alienación y la apelación.

Después se ocupa de las propiedades extrínsecas de la proposición, o en relación con otras proposiciones, a saber, la oposición, la equipolencia y la conversión. Toca también, aunque con mayor brevedad que otros, la proposición modal, la hipotética y la exponible.

Y pasa a la tercera operación, en la que se trata de la consecuencia, inferencia o argumentación, con sus distintas clases. Se centra en el silogismo y su reducción, así como los principios del silogismo, temas todos que abordan los demás tratadistas.

Pero añade Aragón dos temas que no trata aquél, y que son el silogismo expositivo y el importante asunto de las falacias o sofismas (10r). El silogismo expositivo es el que utiliza un término medio singular, como en «Pedro es blanco, Pedro es animal, luego algún animal es blanco». Las falacias constituyen un tema muy importante en la teoría tradicional de la argumentación⁴. Aragón las presenta como vicios argumentativos, con lo que indica qué es lo que se debe evitar en la argumentación y sugiere —indirectamente— lo que debe ser la

3 En otro contexto, se llamarían «de primera intención» y «de segunda intención» a los términos que los representan.

4 Cf. M. Beuchot, 'La teoría de la argumentación en Aristóteles', en *Revista de Filosofía* (UIA), 18 (1985) pp. 79-88; asimismo en Idem, *Ensayos marginales sobre Aristóteles* (México, UNAM, 1985); y en C. Pereda (ed.), *Filosofía y argumentación* (México, UNAM, 1986).

argumentación correcta; de cualquier forma, lleva implícita una teoría de la argumentación. Expone la clasificación y la explicación aristotélica, dividiéndolas en dos grandes grupos. En el primero están las que pertenecen a la voz, i.e. que ocurren en el lenguaje, a saber: las falacias de equivocación, anfibología, acento, sentido compuesto y dividido. (Cabe notar que no menciona la falacia de figura de dicción, perteneciente a este grupo en la clasificación aristotélica). En el segundo grupo están las que ocurren por parte de la cosa o de la realidad, a saber: las falacias de accidente, de tomar lo que es según algún respecto como si fuera de un modo simple, de ignorancia del elenco, de petición de principio, de consecuente, de tomar lo que no es causa como si lo fuera y de tomar muchas preguntas como si fueran una sola⁵.

Después de lo que serían las Súmulas completas, Aragón ofrece algunos temas que son reflexión sobre lo anterior: problemas que no tocan otros colegas y que parecen estar tomados de la *Lógica* de Juan de Santo Tomás (o Juan Poincot)⁶. La primera cuestión versa sobre el mismo elemento radical de la lógica, a saber, se pregunta si hay que comenzar la lógica por el término o palabra. Una segunda cuestión peculiar de Aragón es si la última diferencia constitutiva del término es ser parte *per se* de la proposición. Otra cuestión nueva es si la proposición enunciativa mental es una cualidad simple. A todas ellas responde afirmativamente. Una cuarta cuestión es la de si una proposición mental puede ser formalmente más verdadera que otra. Esta es la única cuestión que responde negativamente, y se basa en que la verdad formal consiste en la adecuación del pensamiento al ser o al no ser; pero el ser y el no ser no admiten más o menos; luego tampoco los admite la verdad, que es coextensiva con el ser. Y, finalmente, trata una cuestión que era frecuente: la de si la conclusión es de la esencia del silogismo. Responde que sí, porque el silogismo es la oración compuesta de antecedente y consecuente, y la misma ilación que activamente se da en las premisas se da pasivamente en lo inferido o conclusión (10v-12v). Como se ve, son cuestiones que profundizan algunos de los temas abordados en las Súmulas o Lógica Menor.

LOGICA MAYOR O DIALECTICA

Se da entonces el tránsito a la Dialéctica o Lógica Mayor. Como en el caso de la Lógica Menor, en la Lógica Mayor se dan muchas coincidencias entre Aragón y otras tratadistas. Por ello no abordaremos todas

⁵ Cf. M. Beuchot, 'Introducción al *De fallaciis* de Santo Tomás', en Sto. Tomás, *Opúsculos filosóficos selectos* (México, SEP, 1986); Idem, 'Introducción' a Fray Alonso de la Vera Cruz, *Sobre las falacias* (México, CEC-UNAM, 1988); lo mismo en W. Redmond - M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en Alonso de la Vera Cruz* (México, CEC-UNAM, 1987); M. Beuchot - E. González Ruiz, 'Argumentos de petición de principio en Fray Alonso de la Vera Cruz', en *Nova Tellus* 3 (1986); y M. Beuchot - E. González Ruiz, 'Las falacias aristotélicas en Fray Benito Jerónimo de Feijóo', en *Estudios* (México, ITAM, 1986).

⁶ Cf. Juan de Santo Tomás, *Compendio de lógica formal* (México, IIF-UNAM, 1986). Véase mi «Introducción» a esa obra de Juan de Santo Tomás.

las doctrinas, cosa que haría muy pesada y redundante nuestra exposición, sino que nos concretaremos a destacar algunas semejanzas o diferencias notables.

Al igual que otros profesores, introduce la dialéctica estudiando los objetos de la lógica: objeto material y objeto formal, pero los resuelve de manera un tanto diferente. En efecto, para él, el objeto material de la lógica son las voces en cuanto significativas de los instrumentos del saber, pero el objeto material propiamente dirigible de la lógica son las operaciones del intelecto (13v). Por otra parte, el objeto formal no son las operaciones del intelecto, ni como dirigibles ni como de hecho dirigidas, sino que es la segunda intención de la razón tomada objetivamente (14v).

También estudia el estatuto epistemológico de la lógica, i.e. si es ciencia y arte o sólo alguna de estas dos cosas. Lo resuelve igual que sus colegas: la lógica es tanto ciencia como arte liberal. Y, ya que es ciencia, se pregunta si es ciencia especulativa o práctica, y responde que de manera directa y simple es especulativa, mientras que sólo es práctica de alguna manera o *secundum quid*, esto es, de acuerdo a cierta semejanza que tiene con la ciencia práctica. Ya que también es práctica, puede ser *logica docens* y *logica utens* (i.e. lógica teórica y lógica aplicada al discurso); por lo cual se pregunta si ambas constituyen un mismo hábito científico; la respuesta es afirmativa, pues conforman la misma lógica, la cual es una sola cualidad simple. Además, Aragón indica que la lógica es simplemente necesaria para adquirir las ciencias en estado perfecto, pero no para adquirirlas en estado rudimentario (para ello basta la lógica natural o «sentido común») (16r-19r). También trata del ente de razón —objeto de la lógica—, su naturaleza, su división, sus causas o los actos intelectuales que lo producen y el problema de si Dios forma entes de razón (20r-24r); todo ello tal como puede verse en los demás de la escuela tomista.

Sigue el célebre problema de los universales. Aragón explora su esencia y su existencia. Afirma que los universales existen en las cosas reales que pertenecen a su extensión o ámbito, pero que no son universales en ellas de manera formal, sino de manera material, i.e. como fundados potencialmente en ellas y no como actualmente o de hecho universales en ellas —sólo son propiamente y de hecho universales en la mente—. Es la respuesta tomista coincidente con la de los demás dominicos. Aragón investiga el tipo de distinción que se da entre los universales y los individuos o —como se los llamaba— entre superiores e inferiores, i.e. lo que también era denominado «grados metafísicos». Y sostiene que no es (como pretendía Escoto) una distinción formal *ex natura rei*, sino sólo una distinción virtual. Ya que la naturaleza es lo que se toma como base del universal, se pregunta de qué manera o en qué estado es una y común —pues ambos son los atributos de lo universal—. La respuesta es que no en sí misma, pues así sólo lo es de manera negativa; y tampoco según que está en las cosas, pues en ellas tiene —en cada una de ellas— unidad numérica y no es común; por tanto, sólo puede serlo en la razón o en la mente.

Y, ya que el universal es hecho por la mente, se pregunta Aragón por qué acto del intelecto se hace el universal metafísico, respondiendo

que por la *abstracción*, y por qué acto se hace el universal lógico, respondiendo que por la *comparación* u orden a los inferiores (24r-29v).

Añade una cuestión que no era frecuente, a saber, si el universal, al ser utilizado en la predicación actual, conserva su universalidad. La respuesta es afirmativa; la prueba reside en que pertenece a la naturaleza del universal el ser predicable de muchos. La predicación, entonces, no repugna al universal. Y por ello no pierde, al llegar al acto, lo que tenía cuando estaba en potencia, o, con otras palabras, lo predicable, que era potencial, simplemente se cumple en acto en la predicación (30r).

Siguen discurrendo otras cuestiones iguales a las de los demás tratadistas. Asimismo, se preocupa Aragón de si la división del universal en cinco predicables es adecuada. Y da la misma respuesta que los tomistas: afirmativa. Otra pregunta es si el concepto de universal funge como género para los cinco predicables y responde que sí, porque es unívoco a los cinco. Sobre el género se pregunta si su definición es buena, y cuál es lo definido en esa definición. Dice Aragón que el definido formal es la segunda intención del género, y la naturaleza o sujeto se comporta como connotado. Esto resulta ser una doctrina que se añade a lo tratado por la mayoría. Otra cosa nueva se añade al tratar de la especie. Aragón, al igual que otros, se pregunta por la relación de la especie a la sujetabilidad (o aptitud para ser sujeto de la proposición) y a la predicabilidad (o aptitud para ser predicado de la proposición). Pero la trata añadiendo otras consideraciones que no aparecían en los demás dominicos; por ejemplo, dice que la sujetabilidad dimana de la predicabilidad, y así como algo anterior (*prior*) en el segundo predicable —la especie— está la universalidad coartada en el sujeto por comparación con el predicado (32v-33r). Y, finalmente, se cuestiona si la naturaleza a la que le repugnan muchos individuos puede ser universal (como pasa con la naturaleza angélica). Responde que la naturaleza angélica sí es universal, aunque no compete a muchos individuos, sino a sólo uno; pues viene a ser como una especie unitaria —al igual que ahora se habla de «clase unitaria» en la lógica matemática—. De acuerdo con ello, se pregunta si el género se salva en una sola especie y la especie en un solo individuo. La especie sí se salva en un individuo, pero el género no se salva en una sola especie⁷, porque el género requiere dividirse por diferencias opuestas e incompatibles, mientras que la especie no necesita dividirse así.

Al hablar del individuo, Aragón añade a lo tratado por otros tomistas la cuestión nueva de si se da un concepto *común* de él. Pero responde que no se da una razón o concepto común del individuo *primo intentionaliter*⁸ que sea unívoco. Trata lo mismo que sus colegas dominicos sobre la diferencia, el propio y el accidente. Y lo mismo en cuanto al papel de los concretos y abstractos en la predicación. Pero

7 Es una doctrina tomista, cf. Sto. Tomás, *In I Post.*, lect. 12.

8 «*Primo-intentionaliter*» significa «en la primera intención de la mente», o sea, como concepto directo, a diferencia de «*secundo-intentionaliter*», o como concepto reflejo o concepto de segundo orden. Esto parecería dejar abierta la posibilidad de que hubiera concepto común de individuo a nivel segundo-intencional o reflejo, que es el nivel propio de la lógica.

añade algunas clases de predicación o tipos de atribución que no habían considerado otros, como la predicación directa, la indirecta, la idéntica y la formal o no-idéntica, que es la más usual o normal (34r-37r).

LOS PREDICAMENTOS

Aragón avanza entonces al tratado de los predicamentos, correspondiente al libro de Aristóteles sobre las categorías. De esto diremos poco, pues coincide con el camino usual y común. Pero hay algo en lo que no coincide con él al tratar de los antepredicamentos —que era la sección previa a los predicamentos, así como los postpredicamentos eran la sección final, y que Aragón no trata—, y son cuatro cosas sobre el ente, que los demás reservan más bien para la metafísica, a saber: i) si el ente trasciende las últimas diferencias de las cosas, contestando afirmativamente; ii) si el ente es análogo a Dios y a las creaturas, a la substancia y el accidente, lo cual recibe respuesta afirmativa, pues el ente es considerado como análogo a los diez predicamentos, teniendo formalmente analogía de proporcionalidad propia, y virtualmente analogía de atribución; iii) si se da un concepto de ente perfectamente preciso (o abstraído) de los inferiores, pregunta que ha de recibir respuesta negativa, ya que las diferencias que puede tener pertenecen a su misma esencia; y iv) si el ente se divide adecuadamente en diez predicamentos, lo cual recibe la respuesta afirmativa usual (37v-39v).

Después de los antepredicamentos, entra a los predicamentos propiamente dichos. Coincide en la mayoría de los puntos con los otros de su escuela tomista dominica. Respecto de la substancia se pregunta lo mismo que éstos: su definición y su división, si Dios entra en el predicamento de la substancia, en qué consiste la razón formal de la misma y si ésta tiene partes independientemente de tener cantidad. Con respecto a esta última pregunta, Aragón establece que no tiene la substancia partes en acto sin la cantidad, pues es la que posibilita toda partición —en todo caso, sólo las tendría por disposición o disposicionalmente—. Pasa a la cantidad, a la cualidad (44v) y a la relación. Sobre ella se pregunta si la relación predicamental se distingue del fundamento que la sustenta, y responde afirmativamente (40r-43r).

Pero Aragón añade un problema que no era muy frecuente, a saber, si la relación se termina formalmente en algo absoluto o relativo. Responde: «La razón formal de un término relativo no puede ser algo completamente absoluto, porque la relación dice cierta oposición, y esto sólo se da entre dos relativos». A lo cual agrega: «En los relativos mutuos⁹ no se da un término formalmente relativo, sino sólo de manera fundamentalmente próxima» (44r). Finalizando el tema de las categorías, trata con mucha brevedad los seis restantes predicamentos.

⁹ Los *relativos mutuos* son los que se implican uno al otro, como «Sócrates caminaba y él (mismo) hablaba», a diferencia de los excluyentes, como «Sócrates hablaba y el otro respondía».

TEORIA DE LA CIENCIA

Por lo que hace a la teoría de la ciencia, Aragón trata muy esquemáticamente unos cuantos temas de los *Segundos Analíticos* de Aristóteles. No estudia aquí nada relacionado con el *Peri Hermeneias*, tal vez por considerar que ya en las *Súmulas* ha quedado visto, fusionado con otros temas, p. ej. el signo, el nombre y el verbo, oraciones y proposiciones, etc. En cuanto a lo propio de los *Segundos Analíticos*, estudia primero la demostración y luego la ciencia.

Sobre la demostración coincide con los demás tomistas en investigar si el asentimiento de las premisas influye eficientemente en el asentimiento de la conclusión. La respuesta de Aragón es también afirmativa. En el tema que toca después sí tiene alguna diferencia con respecto de sus colegas. Es algo interesante y que tiene que ver con la causalidad lógico-psicológica de las premisas con respecto al entendimiento del hombre, que es un ser libre. La pregunta es si las premisas obligan a dar necesidad al intelecto para el asentimiento de la conclusión. Aragón responde que sí, sobre todo con la necesidad relativa al ejercicio (*necessitas quoad exercitium*) de la intelección, *aunque indirectamente el intelecto puede ser impedido por la voluntad* (46v). En lo que hemos subrayado se encuentra la aportación de Aragón.

Más diverso de los otros dominicos novohispanos se muestra en lo que trata acerca de la ciencia. Primero estudia la unidad y la distinción de la ciencia, resolviendo que dicha unidad se toma de la peculiar abstracción que poseen los objetos cognoscibles de la ciencia en cuestión, i.e. la abstraibilidad objetiva de cada cognoscible¹⁰. Además, se cuestiona si la opinión es compatible con la ciencia en el mismo sujeto. Pero responde negativamente, pues el acto de la ciencia y el acto de la opinión no son compatibles respecto del mismo objeto, ya que uno aquietta el ánimo y el otro no. En cambio, el acto de la ciencia puede ser compatible con el hábito de la opinión, y viceversa, porque no se oponen formalmente como la ciencia y la ignorancia. Por último, en cuanto a la subordinación o subalternación de las ciencias¹¹, se pregunta si la ciencia subalternada, en ausencia de la subalternante, es verdadera y propiamente ciencia. Y responde que sí es ciencia, pero que es deficiente hasta tanto no se conjugue y se una con la subalternante (46r-48r). Es decir, el hombre que conoce una ciencia subalternada sin conocer la subalternante, ciertamente tiene ciencia, pero de manera imperfecta y deficiente, hasta el momento en que posea también el conocimiento de la ciencia subalternante, porque los principios de la subalternada son iluminados por los principios de la subalternante.

10 Para esta terminología escolástica de los objetos de una disciplina científica, véase N. Signorello, *Lexicon philosophiae peripateticae* (Virgi, Apud Ioannem Soler et Socios, 1872) p. 112.

11 Ciencia subalternante era —para los escolásticos— la que daba los principios a la subalternada, como lo hacía la geometría con la perspectiva o con la arquitectónica.

CONCLUSION

En el *Curso Filosófico* de fray Vicente Aragón encontramos una pieza que nos muestra la enseñanza de la lógica (mayor y menor, sùmulas y dialéctica, o lógica formal y lógica material) en el México colonial del siglo xviii.

Tiene varias cosas en las que sigue sin ninguna originalidad la pauta de los demás profesores dominicos de filosofía en aquella Nueva España que fue muy reticente —al igual que la metrópoli española— a aceptar e integrar los nuevos hallazgos de los filósofos modernos. La escolástica tradicional se preserva con cuidado y a veces se cae en una actitud repetitiva. Pero también se incurría en una actitud de cuidadosa profundización de los contenidos escolásticos sobre la base de una creencia (y confianza) en que eso era la verdad. Algo de esto último vemos en fray Vicente Aragón, por ejemplo en su tratamiento de los signos tomado de Juan de Santo Tomás, en su preocupación por el silogismo expositivo, en la amplitud que da al estudio de las falacias, la profundidad con la que trata el problema de los universales, y la agudeza con que aborda las condiciones del saber científico, en el que la tradición escolástica —siguiendo a Aristóteles— era tan exigente, llegando a postular que sólo recibe propiamente el nombre de «ciencia» —según tal concepción aristotélica de los *Analíticos Segundos*— la axiomática apodíctica (y no la meramente hipotética).

Por lo demás, si bien es cierto que los filósofos novohispanos fueron reacios a integrar las novedades de los modernos, también lo es que profundizaron mucho en esa filosofía de la que estaban convencidos. Y, finalmente, en buena parte la historia misma se ha encargado de mostrar que hay numerosos aspectos, sobre todo en la lógica, en los que la tradición escolástica no fue superada por la modernidad, la cual muchas veces fue hacia una lógica psicologista, dado el énfasis y predominio que se dio a la génesis del conocimiento en sus especulaciones, en detrimento de su evaluación formal.

MAURICIO BEUCHOT