



308913
27
24.
UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA,
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO,

**FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ:
UNA DEFENSA ANTROPOLOGICA
DE LOS INDIOS.**

LIBRO I DE LA INVESTIGACION
FILOSOFICO-NATURAL:
LOS LIBROS DEL ALMA.

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
ADRIAN SANDOVAL ISLAS

DIRECTOR DE TESIS:
DR. HECTOR ZAGAL ARREGUIN.

MEXICO, D.F.

1997

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A DIOS Y LA VIRGEN
POR QUIENES SOY LO QUE SOY**

**A MIS PADRES
POR SU GRAN AMOR Y SU EXCEPCIONAL
EJEMPLO DE PADRES Y ESPOSOS, CON EL
INMENSO ORGULLO DE SER SU HIJO**

**A MI HERMANO
POR SU CARÍÑO Y APOYO CONSTANTES EN
CADA ETAPA DE NUESTRAS VIDAS**

**A MIS PROFESORES
POR ENSEÑARME A AMAR Y VIVIR LA
FILOSOFÍA**

**AL DR. CARLOS LLANO
POR SER MAESTRO Y AMIGO SIN RESERVAS**

**A LUISFER, FÉLIX, MIGUEL Y RAFA
POR SER SIEMPRE AMIGOS, EN LAS BUENAS Y
EN LAS MALAS, EN EL TIEMPO Y LA DISTANCIA**

**MUY ESPECIALMENTE A CLAUDIA
FUERZA Y MOTIVO NO SÓLO DE ESTA TESIS
SINO DE TODOS MIS LOGROS PRESENTES Y
FUTUROS, COMO PRENDA DE TODO AQUELLO
QUE NOS ESFORZAMOS POR CONSEGUIR**

ÍNDICE.

Introducción	2
Capítulo I	
La ciencia que estudia el alma	12
Capítulo II	
El alma como acto primero substancial del cuerpo	
Físico orgánico en plenitud de recibir la vida	30
Capítulo III	
¿Tiene el alma cinco potencias, a saber: vegetativa sensitiva, apetitiva, motriz e intelectual?	45
Capítulo IV	
¿Corresponde al alma vegetativa la nutrición, el crecimiento y la generación?	69
Capítulo V	
¿Podemos llegar por el conocimiento del accidente al conocimiento de la substancia?	80
Conclusiones	98
Apéndice I	
Investigación filosófico-natural: los libros del alma	CVI
Apéndice II	
Vida de Fray Alonso de la Vera Cruz	CXLI
Bibliografía	CLVI

INTRODUCCION.

El presente trabajo obedece al interés que despertó en mí la personalidad de los primeros filósofos que enseñaron en México, destacando entre ellos la figura de Fray Alonso de la Vera Cruz por su amplia preparación intelectual y su enorme compromiso social.

Estos pensadores, sobre todo los de la primera época (Fray Alonso de la Vera Cruz [motivo de esta tesis], Fray Tomás de Mercado y Fray Bartolomé de Las Casas), han sido educados en la escolástica, y son deudores, en gran parte, de los mejores tomistas de la época, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.

Esta simbiosis entre la preparación intelectual y el compromiso social ha trascendido varias generaciones de pensadores mexicanos, constituyendo una de las mayores riquezas del pensamiento en México.

Con estos pensadores, la filosofía en México (y no filosofía mexicana) no comienza como un estudio especulativo de la realidad, sino como un

estudio comprometido a cambiar la situación. En este sentido la filosofía es una filosofía para la acción, como una propuesta de resolución a una problemática concreta. Esto me lleva a pensar que la filosofía en México no sólo fue sino que sigue siendo principalmente práctica y sólo si se supera la visión meramente histórica de estos pensadores por una visión meta-filosófica, se podrá explicar y sistematizar una filosofía mexicana.

Ahora bien, mi interés concreto por Fray Alonso de la Vera Cruz obedece, además de lo expuesto, a su marcada diferenciación en el modo de comprometerse: esto es, él no sólo lucha por una causa sino que fundamenta con un marco teórico sólido y sistemático la práctica, que lleva no sólo a las aulas de la Universidad de México sino que las escribe y comparte con distintos pensadores de América y Europa.

La labor de realizar una justificación meta-filosófica de la filosofía en México requerirá un esfuerzo de maduración en el plano de las ideas como elemento de la cultura mexicana y también un desarrollo temporal dentro de nuestra historia. Lo que aquí pretendo hacer es compartir el inicio de esta serie de reflexiones abocándome al primer escrito de filosofía en México bajo una lectura crítica que busca desentrañar la verdadera mentalidad y el

compromiso del filósofo mexicano a través del ejemplo de este gran pensador.

Considero así, que son insuficientes los estudios meramente históricos que se han realizado sobre la filosofía en México hasta hace muy pocos años; ha de notarse que digo 'insuficientes', mas no inútiles, pues sin ese gran esfuerzo no podríamos acceder al estudio de los problemas claramente filosóficos desarrollados en México. Pero la gran importancia que tiene el estudio histórico de la filosofía en México (y no filosofía 'mexicana') se convertiría en un desarrollo vacío e inútil si no evoluciona hacia el estudio mismo de las ideas filosóficas de los autores que han hecho filosofía en México. En este sentido, es encomiable la labor realizada por investigadores como Mauricio Beuchot, Bernabé Navarro, Silvio Zavala, Elsa Cecilia Frost y tantos otros que han encaminado sus esfuerzos a este interesante campo de estudio.

Otra justificación para no abordar sin más el tema general de la filosofía en México, sino centrarme sólo en Fray Alonso de la Vera Cruz que es el principal filósofo de lo que considero es la época más fecunda de la filosofía en México: el Siglo XVI. Como este tema resulta aún enorme, he

dirigido mi atención hacia el primer filósofo de importancia, no sólo en México, sino en toda América: Fray Alonso de la Vera Cruz, y concretamente, al comentario que realiza al Libro I del PERI PSICHÉ de Aristóteles (que a lo largo de esta tesis será citado con su título latino : *De Anima*).

En este libro, Alonso Gutiérrez —nombre de pila de Fray Alonso— busca plasmar no sólo sus investigaciones filosóficas anteriores a su cátedra universitaria, sino que se encuentra inmerso aún en una serie de discusiones sobre el estatuto antropológico de los indios en relación con el de los españoles. Se trata de una investigación filosófica realizada para educar a los jóvenes universitarios mexicanos en un carácter humanista. Fray Alonso intenta que sus alumnos conozcan cómo defender a los indígenas de los ataques de intelectuales españoles que buscan obtener dominio sobre ellos a través de argumentos de carácter sofista empleando los textos aristotélicos o tomistas. En realidad, se encuentra en confrontación con los corruptores del escolasticismo: los que lo usan para justificar sus aspiraciones políticas y de dominio y los que buscan confundir a su auditorio con las sutilezas que le han ganado a la escolástica su fama de inútil y dogmática. Pienso que el estudio de filósofos comprometidos con

su tiempo como Fray Alonso es una tarea muy provechosa para quienes pretendemos hacer filosofía en este tiempo. Cualquier causa que se pretenda defender hoy día requiere un profundo estudio de las principales ciencias filosóficas (metafísica, antropología, epistemología, lógica, etc) y de un diálogo abierto (como el de Fray Alonso) con otras ramas del saber (política, ciencias naturales, ciencias exactas, teología, derecho, etc.).

Esta tesis no busca presentar a Fray Alonso de la Vera Cruz como uno de los grandes comentadores de Aristóteles o como un excepcional tomista, simplemente porque no es esa la pretensión de nuestro filósofo. Si se le aborda de esta manera se encontrará que su argumentación no es tan rigurosa como esperábamos, ni su apego a los textos aristotélicos tan exacto, lo que nos podría hacer pensar erróneamente que es un mal filósofo. En cambio, presentaremos el texto de Fray Alonso como lo que consideramos es para el autor: un apoyo teórico de gran importancia para su labor en defensa de los indígenas americanos; de esta forma podremos percatarnos que nuestro filósofo es un intelectual serio, de buen nivel filosófico pero abocado a un noble objetivo práctico de gran impacto social, para el que necesita una sólida base teórica, asentada en el pensamiento aristotélico-tomista.

Por esta razón, podemos perfilar el método que seguirá nuestra investigación. Los primeros cinco capítulos estarán dedicados a explicar cada una de las investigaciones propuestas por Fray Alonso en el Libro I de su *Investigación filosófico-natural de Los Libros del Alma*. En estos capítulos iré haciendo mención de lo acertado de sus argumentos o de sus insuficiencias y procuraré mostrar el objetivo final que persigue, así como las fuentes a las que acude y las discusiones a las que se enfrenta en el trasfondo de sus argumentos.

Tener esto presente es importante puesto que el mismo Aristóteles dedica todo el Libro I de su *De Anima* para justificar la metodología de su tratado, abordando en el Libro II la cuestión de las potencias y afecciones del alma, para concluir en el Libro III con el estudio del alma intelectual; de igual manera, Fray Alonso busca, en su primer libro, sentar las bases para su argumentación en los otros dos libros, donde los ejemplos utilizados son casi por completo relativos al carácter humano de los indígenas:

a) En el capítulo primero busca demostrar que el estudio del alma corresponde al filósofo de la naturaleza y que el estudio del alma debe comenzar por la observación de las operaciones del viviente; debe justificar aquí que los niveles superiores de la vida se dan asumiendo a los niveles inferiores; esto significará que los indígenas, al igual que los españoles, asumen los niveles inferiores de la vida y expresan los niveles superiores en estructuras sociales complejas. Con esto irá marcando una línea de investigación que lo llevará al argumento del capítulo cinco.

b) En el capítulo segundo demuestra que el alma es el acto primero substancial del cuerpo físico orgánico que está en aptitud de recibir la vida, definición que corresponde a todo tipo de alma. El alma, como acto del cuerpo puede entenderse de dos maneras, como acto primero, por el que el cuerpo cobra su ser, y como acto segundo, como operación o actividad de la cosa ya existente en acto.

c) El capítulo tercero se dedica a estudiar las potencias del alma vegetativa. En este momento, Fary Alonso marca que sólo puede haber tres tipos de alma: vegetativa, sensitiva e intelectiva. Esto tiene una razón clara: los indígenas tienen más operaciones que las meramente vegetativas

y sensitivas; si sus operaciones son más perfectas que las almas inferiores a la intelectual, entonces no serán considerados 'animales más perfectos' o 'casi humanos' sino que, por fuerza, serán seres humanos de igual valía que los españoles (y por lo tanto, también sujetos de vida espiritual, por lo que podrán recibir todos los sacramentos').

d) En el capítulo cuarto se abordan las operaciones de la vida vegetativa, pero se aprovecha para afirmar que "cualquier potencia toma su importancia concordantemente con la operación que produce" y se prepara el camino para su argumentación del siguiente capítulo.

e) En el capítulo quinto demuestra que la humanidad o no humanidad no se demuestra por observar los accidentes comunes, como el color, el tipo de cabello, etc., sino por los propios, que dimanaban del alma misma, como el ser social, la risa, etc.

¹ García Icazbalceta anota que hay una pequeña disputa entre los franciscanos y los agustinos para determinar quien fue el primero en dar la Eucaristía a los indígenas, concretamente a los tarascos, si Fr. Jacobo Daciano o Fr. Alonso de la Vera Cruz. La junta eclesiástica había determinado en 1539 que se les administrara ese sacramento, pero gran cantidad de sacerdotes y religiosos se oponían pues no estaba 'demostrado' que fueran seres humanos aptos para recibir ese sacramento. Estos dos religiosos afirmaron que eran seres humanos con todas las características y potencias intelectivas, y que si abrazaban la religión y recibían el regalo de la fe, nadie podría evitar que lo recibieran, por lo que determinaron administrar ese sacramento.

En el Apéndice I presento el texto del toledano con un orden que le he dado intencionalmente. He buscado ordenar el Libro I por unidades de argumentación. Es éste un trabajo que nadie había realizado y que considero importante para quienes quieran iniciarse en el estudio de los filósofos novohispanos. La mayoría de estos autores han sido abordados como curiosidad histórica —estoy generalizando, claro está— pero no se ha buscado darle a sus argumentaciones el lugar adecuado dentro de la evolución del pensamiento en México. El hecho de ordenar el texto de Vera Cruz y titular cada párrafo nos da el esquema de su argumentación y puede observarse con mayor claridad hacia dónde perfila su investigación.

En el Apéndice II se incluyen breves notas biográficas sobre Fray Alonso pues, en este caso, la vida y la historia del autor —en general poco conocidas— influyen fuertemente en su pensamiento y en su forma de abordar la filosofía.

Aunque al comenzar el trabajo me encontré prácticamente sin punto de referencia, al irme adentrando en el texto y en las distintas fuentes que él mismo menciona a lo largo del texto, pude ver la intención del autor.

En lo personal, considero que el carácter de la filosofía novohispana, firmemente involucrado con la problemática de su tiempo aporta una gran enseñanza para nuestros días. Cualquier filósofo contemporáneo debe sentirse impulsado a ejercer un liderazgo social que sea útil para los miembros de su sociedad. El ejemplo de Fray Alonso nos demuestra que se puede ser filósofo con alto nivel académico y, simultáneamente, ser hombre de acción que deje huella en su tiempo y ponga su inteligencia al servicio del hombre.

CAPITULO I

LA CIENCIA QUE ESTUDIA EL ALMA.

La pregunta en torno al estudio del alma implica la interrogante por la ciencia de la naturaleza. En efecto, el alma se presenta como el principio de cuanto vive, y conocer este principio se convierte en herramienta fundamental para adquirir la ciencia de la naturaleza, como nos dice Tomás de Aquino: *"En verdad es útil a la Filosofía Natural, pues gran parte de los entes naturales son los que poseen alma, y el alma misma es fuente y principio de todo movimiento en las realidades animadas"*¹. Por esta razón, Fray Alonso de la Vera Cruz no duda en abordar este tema en su primera investigación.

Para Alonso Gutiérrez, el estudio del alma tiene una importancia no sólo —por llamarlo de alguna forma— académica sino propiamente existencial. Es muy interesante ver cómo Fray Alonso se esfuerza por

¹ AQUINO, Tomás de, *In De Anima*, L.I, 7, Ed. Fundación Arché, Trad. María C. Donadio Maggi de Gandolfi, Buenos Aires, Argentina, 1979.

exponer con la mayor claridad posible que alma y cuerpo son elementos íntimamente compenetrados y no escindidos en una dicotomía, pues como menciona Mauricio Beuchot "... además de notar en él el influjo de los 'neoterici', nombre que abarcaba su conocimiento de la tradición aristotélico-tomista, se puede (notar) tanto a los nominalistas como a los humanistas del Renacimiento" ²; lo que se puede ver cuando nuestro autor maneja para su investigación desde autores medievales antiguos como Boecio, Temistio o Juan Filopón, hasta autores muy cercanos a su tiempo como Augusto Nifo, que es un aristotélico del grupo averroísta (1473-1512).

En esta misma línea de integración trabaja nuestro autor desde su primera investigación aunque aclarando que, dada la unidad fundamental del ser humano (vida vegetativa, sensitiva y racional) no es sencillo dilucidar qué ciencia puede estudiar tal realidad humana (su principio vital) sin separar elementos importantes. Es decir, el alma no se puede entender solamente como vegetativa o sensitiva y, por lo tanto corruptible, lo que parecería ser el único objeto del físico, sino que también debe tomarse en

² BEUCHOT, Mauricio y REDMONT, Walter, *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, Ed. Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1987, p. 17.

cuenta la razón ³; pero el alma racional tampoco puede ser el objeto único de estudio, como podría pensar un metafísico⁴. La filosofía natural de los vivientes o psicología estudia al viviente compuesto de materia y forma, y cuya forma substancial es acto, principio de movimiento y de movimiento inmanente; la filosofía natural estudia, además, los principios que hacen posible estas operaciones.

En el sentido señalado antes, se puede interpretar el pensamiento de Fray Alonso tal como lo hace Gardell del aristotélico cuando habla de la psicología como un tratado empírico pero también verdaderamente filosófico, en el sentido de que se entiende que *"ella se remonta hasta los primeros principios del psiquismo; en el sentido también de que no se teme emplear allí las categorías más generales... Tal psicología debe ser llamada, en rigor de términos, científica; allí se busca la explicación por la causa propia, no siendo la observación y la clasificación de los fenómenos sino preparatorios de esa tarea. Sin embargo, será necesario reconocer que, aun teniendo un carácter racional acusado, la antigua psicología era también empírica, si no experimental... Un empirismo templado, en el que la explicación prolonga y*

³ PA. I. 1. 3. 3, objeción 3ª.

⁴ PA. I. 1. 4. 1.

*sistematiza la experiencia... (se trata) de una sola ciencia del alma, empírica y racional a la vez*⁵

Esto, referido al estudio de Fray Alonso, lo señala Lourdes Ortiz del Castillo cuando afirma que: "*La metafísica estudia al ser que existe sin el concurso de la materia, al ser abstraído de su signación corpórea; es un saber de esencias. El alma racional, si bien subsiste separada del cuerpo por su inmaterialidad, y en este caso sí es objeto de la metafísica, ha sido creada vinculada a un cuerpo como su principio formal y especificativo*"⁶. Aunque en el pensamiento de Fray Alonso de la Vera Cruz habría que anotar que la metafísica no se reduce al estudio de esencias, sino que necesariamente ha de retornar al estudio del singular concreto.

Fray Alonso de la Vera Cruz busca resolver esta cuestión con una metodología escolástica, muy similar a la forma de argumentar en la *Summa Theologiae*, pero con variantes que, en cierta manera, complican seguir su argumentación aunque manifiestan un carácter erudito y un intento por

⁵ GARDEIL, H.D., *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Ed. Tradición, México, 1974, pp. 11 - 12.

⁶ ORTIZ DEL CASTILLO, Lourdes, *La filosofía natural de los vivientes en fray Alonso de la Vera Cruz*, Anuario de Filosofía del Seminario de Investigaciones Filosóficas de la

lograr autonomía (que no necesariamente es originalidad) en su pensamiento. El método escolástico, según Emeterio Valverde y Téllez⁷ segula varios pasos muy definidos:

1. Se definen con exactitud los términos.
2. Se hacen las divisiones y distinciones necesarias para evitar sentidos equívocos.
3. Se formula la proposición sin rodeos ni figuras retóricas.
4. Se prueba la tesis con argumentos sólidos.
5. Se procede a la deducción de las consecuencias.
6. Se resuelven las objeciones.

La Primera Investigación Acerca Del Alma comienza declarando que debe ubicársele después del estudio que Arsitóteles, en 'capítulos anteriores', ha realizado acerca de los compuestos tanto perfectos como imperfectos. De esta manera, asume el proyecto aquinatense de colocar el

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. I. México, 1944, pg 11.

⁷ VALVERDE Y TÉLLEZ, Emeterio, *Crítica Filosófica...*, pp. 22-23. Además, señala que en la escolástica se manjaban, como métodos de razonamiento, los siguientes: método inicial (aplica los primeros principios que sirven de punto de partida a la ciencia), método evolutivo (gobierna lógicamente el entendimiento), método analítico (la razón pasa del todo a las partes), método sintético (la razón pasa de las partes al todo), método deductivo-inductivo (menciona aquí que es falso que la deducción prescindiera de la experiencia y

estudio de la filosofía de los vivientes inmediatamente después de los libros sobre filosofía natural⁸. Nuestro autor, después de formular la pregunta sobre su investigación acerca de si es incumbencia del físico o del metafísico el estudio del alma, presenta tres objeciones contra la posibilidad de que pertenezca al físico. En sentido tomista, la pregunta sería si es incumbencia del físico el estudio del alma, y presentaría tres objeciones en las que se afirmara, por el contrario, que tal estudio pertenece al matemático o al metafísico. Alonso no formula esta pregunta, pues al encontrarse en desacuerdo con los neoplatónicos como Temistio, niega toda posibilidad a la matemática para obtener conocimientos reales del alma, de forma que sólo se puede dirimir esa cuestión entre la física y la metafísica.

En el primer argumento Fray Alonso dice que no corresponde al físico ese estudio puesto que en el mismo se incluye al entendimiento que, al no ser generado ni corruptible, escapa a los conocimientos del físico⁹ y lo responde diciendo que el físico puede tratar del entendimiento del alma intelectual cuando ésta es considerada forma del cuerpo y cuando sólo se

observación: los grandes escolásticos la han tenido como base de sus especulaciones filosóficas), método de invención y enseñanza.

⁸ Cfr. Morán, Jorge, *Tomás de Aquino: Los Proemios a Aristóteles; introducción, traducción y notas*, *Tópicos*, revista de filosofía, No. 1, Universidad Panamericana, diciembre de 1991, México, D.F., pp. 197 - 201.

atiende a aquel aspecto en el que no es creada, constituyendo con el cuerpo un compuesto natural¹⁰. Aristóteles ya ha contemplado lo erróneo que resulta partir del alma humana (o racional) para definir el alma en general, y señala que *"ha de tenerse cuidado, pues no vaya a pasarse por alto la cuestión de si su definición es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma, por ejemplo, del caballo, el perro, del hombre, del dios —en cuyo caso el animal, universalmente considerado, o no es nada o es algo posterior—. E igualmente por lo que se refiere a cualquier otro atributo que pueda predicársele en común. Más aún si lo que hay son muchas partes del alma y no muchas almas, está el problema de si ha de investigarse primero el alma como totalidad o las partes"*¹¹.

En el segundo argumento, Alonso de la Vera Cruz objeta que siendo el objeto de la ciencia física tratar del ser que tiene movimiento, y como el alma racional no se mueve con ninguna especie de movimiento, es decir, no es un ente móvil, el alma racional no es objeto de la ciencia del físico. Aquí nuestro autor recoge todo tipo de movimiento (traslación, generación,

⁹ PA. I. I. 3. I.

¹⁰ PA. I. I. 8. I.

¹¹ Aristóteles, *De Anima*, L. I, C. 3, 402b, 5 - 10.

corrupción, alteración, crecimiento), y lo contesta acudiendo a la forma en que le puede corresponder al alma racional cierta razón de movimiento.

Aclara el toledano que el movimiento de alteración no se encuentra sino en el cuerpo dispuesto, apto y organizado, ni tampoco se realiza sino mediante esta disposición, y argumenta de igual forma con relación a la generación y la corrupción. Lourdes Ortiz señala que *"la psicología debe estudiar no sólo el alma sino el cuerpo con el que forma un compuesto natural ... ya que las operaciones anímicas o son funciones de órganos materiales o no pueden ejercerse sin el concurso de éstos"*¹². Sin embargo, debemos hacer notar que Vera Cruz, siguiendo las enseñanzas tomistas, afirma que si existen operaciones anímicas que pueden ejecutarse sin la intervención directa de los órganos corpóreos, aunque las operaciones propiamente inmateriales, como es el caso del conocimiento intelectual, requieren para su formación de los sentidos, a nivel orgánico¹³.

Además, anota que aún cuando la acción del agente natural no se termine en el alma racional, se termina en la integración y por lo tanto se puede hablar de movimiento local, en tanto que el alma se encuentra en el

¹² ORTIZ DEL CASTILLO, Lourdes, Op. Cit. Pg. 13

cuerpo y así se mueve localmente con el movimiento local, que es la forma en que movemos lo que hay en nosotros. Esto es lo que conocemos con el nombre de movimiento *per accidens*: "Pero es que además —y puesto que todo lo que se mueve puede moverse de dos maneras— puede, en efecto, moverse ya por otro, ya por sí: decimos que es movido por otro todo aquello que se mueve por encontrarse dentro de algo que esté en movimiento, por ejemplo, los marineros que, desde luego, no se mueven de igual manera que el navío ya que éste se mueve por sí y aquellos por encontrarse dentro de algo que está en movimiento"¹⁴.

En el tercer argumento objeta que, siendo el alma racional incorruptible, esto es, simple, no compuesta de partes, no puede ser objeto de estudio para la ciencia del físico, que se refiere a lo que está compuesto de partes. Fray Alonso dará respuesta a este argumento aduciendo que al físico le corresponde con propiedad el estudio del alma racional, no en razón de su composición o simplicidad sino en razón de ser forma de un cuerpo y constituir con él un compuesto natural.

¹³ P.A. I. 1.6.4.1

¹⁴ ARISTÓTELES, *De anima*, L. I, C.3, 406 a 4-8

En este sentido Fray Alonso busca definir aquí el método para lograr un conocimiento cierto sobre el alma que le aporte, además de un conocimiento antropológico, un argumento para demostrar que los naturales de la Nueva España son hombres, que poseen alma humana, cuestión que en ese momento (1557) era aún muy discutida y, en frecuentes ocasiones, mal defendida en el campo intelectual aunque tuviese grandes defensores, como Bartolomé de las Casas, que lo hacían con más pasión que argumentos racionales¹⁵. José de Martín Rivera, al hablar de la *Historia General* escrita por las Casas, comenta: "*Fue entonces cuando lo que había sido un material informe, suma de experiencias y apuntes, comenzó a tomar cuerpo como historia, aunque no pase de ser un mosaico estructurado en el firme de la verdad y decorado con cifras exageradas...La Historia de las Indias quedó incompleta, sus digresiones resultan desesperantes, el estilo fluido a veces, se topa con ex-abruptos ajenos a la narración; pero lo que nunca perdió de vista y de unidad a su Historia fue asegurar 'injusto y tiránico todo cuanto acerca de los Indios en estas Indias se cometía'* (BCHI,

¹⁵ Ante la justificación del dominionatural sobre los indios, empleando argumentos aristotélicos, Bartolomé de las Casas replicaba: "*El filósofo era un infiel y debe estar ardiendo en los infiernos*". (Citado en BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía social de los pensadores novohispanos*, p.17). Aunque después, las Casas haría un uso muy distinto y provechoso de Aristóteles desde su propia filosofía.

L. III, 79), y lo probó a cada paso¹⁶. Es por esto que el papel de Alonso Gutiérrez como filósofo, antropólogo y apologista que intenta dar sistematización y tono académico a su discusión, reviste enorme importancia dentro de la filosofía en América.

Fray Alonso sigue la argumentación del Estagirita únicamente en los dos primeros capítulos, en los que puede mostrar que estudiando primero el alma en general podrá conocer las características propias del alma humana. Es decir, busca primero conocer el alma en general, luego cada tipo de alma y, de manera consecuente, el alma humana con sus características. En capítulos subsiguientes intentaré demostrar cada paso de esta tesis conforme se presente en la argumentación de este filósofo novohispano.

Tras las objeciones, se presenta la autoridad del Filósofo (el famoso *sed contra* escolástico) en su *Tratado del Alma*, conforme el cual se pueden considerar tres tipos de vivientes o tres maneras en que puede darse la vida (vegetativa, sensitiva y racional). Sin embargo, debemos anotar que Aristóteles no parte de este punto, sino que llega a él después de observar

¹⁶ MARTÍN RIVERA, José de., "Bartolomé de las Casas, su Historia y su Antropología" *Libro Annual 1977-1978*, Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, Volumen VII, México, 1978.

los seres vivos y analizar sus características, mientras que Fray Alonso ya parte de esa afirmación e introduce una aseveración que generalmente anota sólo en las objeciones por tratarse de un argumento de cuño teológico: *"hay que tener en cuenta, conforme lo enunciado anteriormente que tanto el alma vegetativa como el alma sensitiva se producen merced a la virtud orgánica de la materia (educitur de potentia materiae), y no pueden por sí mismas subsistir. No así el alma racional, pues ella es creada directamente por Dios en un sujeto ya organizado y apto para recibirla"*¹⁷.

El propio Tomás de Aquino señala que la materia y la forma dependen o se transmiten por la naturaleza, mientras que la inteligencia, lo racional (*quiddad*) de los seres inteligentes, se recibe de Dios: *"Mas todo aquel que recibe algo de otro está en potencia respecto a éste, y aquello que recibe es su acto. Por tanto, la misma quiddad es potencia respecto al ser que recibe de Dios, y el ser que recibe lo recibe como un acto. Y así se encuentran la potencia y el acto en las sustancias inteligentes. Por tanto, también el cambiar, recibir, estar sujeto y todo lo semejante que se observa convenir a las cosas por razón de su materia, convienen equivocadamente a las sustancias intelectuales y corporales... y porque, como ya que se dijo,*

¹⁷ PA. I. I. 4. 2.

la quiddidad de las substancias Inteligentes es la misma inteligencia, por ello su quiddidad o esencia es lo mismo que ella, y su existencia, recibida de Dios, es aquello por lo que subsiste como una realidad natural, y por lo mismo, algunos afirman que dichas substancias están compuestas de aquello que son y aquello por lo que son; o bien, de aquello que son y existen"¹⁸. El propio Fray Alonso sigue al Aquinatense en esta argumentación, aunque enfocado a pensar que los naturales de las Indias son, asimismo, hombres que pueden recibir el regalo de la fe.

Inmediatamente después enumera algunas opiniones de varios autores con relación al tema. Estas opiniones, empero, carecen de la profundidad deseada para utilizarlas a la par de las objeciones. Se trata solamente de enunciar qué posturas toman algunos autores como Temistio, Juan Filopón, Alejandro de Afrodísia y Augusto Nifo acerca de dónde incluir el estudio del alma, cuestión que decide fundamentalmente el método que se ha de seguir para ello. En este sentido, Juan Filopón dice que el alma es estudio de la metafísica, y así lo resume Fray Alonso de la Vera Cruz: *"Investigar acerca del alma es atribución exclusiva del metafísico y no del físico, aun cuando en forma accidental corresponda a este (...); pero de*

¹⁸ AQUINO, Tomás de, *De ente et essentia*, Ed. Tradición, México, 1979, pg. 69

cualquier modo es al metafísico a quien incumbe absoluta y fundamentalmente, añadiendo que puede tocar secundariamente al físico, en tanto que es atribución suya considerar todo lo que en manera alguna pueda tener movimiento"¹⁹; por su parte, Verbeke comenta de la teoría de Filopón que: "Il n'en est rien; alors que l'ame végétative sont toujours liées a une réalité corporelle, que ce soit le corps pneumatique, sorte d'intermédiaire entre l'incorporel et les niveaux inférieurs de corporéité ou les corps terrestre, il n'en va pas ainsi de l'ame rationnelle; elle est totalement indépendante de toute influence corporelle et c'est là le statut qui la caractérise"²⁰, con lo que vemos las razones por las que nuestro filósofo lo considera entre aquellos que ponen el estudio del alma en la metafísica, dado que no tiene influencia alguna de lo corpóreo; por otra parte, algunos, como Averroes —quien dice que el alma del hombre está en el número de los seres naturales— afirman que de manera necesaria y absoluta corresponde al físico disertar acerca del alma humana.

¹⁹ PA. I. 1. 4. 2.

²⁰ PHILOPON, Jean, *Commentaire sur le De Anima D'Aristote*, Traduction de Guillaume de Moerbeke, Edition Critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon par G. Verbeke. Centre de Wulf-Mansion Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Louvain, 1966. El texto a que alude Verbeke es Philop., 15, 9-11: "...he men logiké fiujé ezereménen ejei ten ousian pantós sómatos, ai dé loipai evsómati tó ainai éjousi. Kai he men en to pneumatí he álogos, é dé fiutiké en toúto".

Themistio, filósofo neoplatónico y comentarador de Aristóteles, señala que el estudio del alma es un medio entre lo físico y lo metafísico, por lo que le corresponde a la matemática: *"(Sed physicus circa omnes etc.) naturalis enim est circa omnia, quaecumque sunt materiae numquam separabit ipsam, neque si ratio possit, concedet; indiget enim semper materia et non sicut mathematicus adhaerebit rationi definienti rectam sine materia: haec enim non indiget subiecta materia... adhuc vero autem et altera species inseparabilis quidem a naturali corpore, non autem in quantum naturale corpus inexistens ipsi, sive passionem sive acciden velit aliquis nominare ipsam, puta rectum, curvum, triangulare, concavum, convexum et quaecumque alia mathematica considerat, auferens quidem naturales omnes passiones, solos autem ipsius terminos et dimensiones exquirens et numquam assumens in rationibus materiam vel naturales qualitates. Rursum igitur superius resumendum, quod multae sunt speculationes de specie; species autem aut naturalis aut mathematica aut artificialis"*²¹.

²¹ THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'ame D'Aristote*, Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de Saint Thomas par G. Verbeke. *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum I*, Leiden, E.J. Brill, 1963. Liber Primus 403 b 10, 5-34, pp 20-21.

Alejandro de Afrodisia, conocido comentador aristotélico, coloca este estudio en la física y, por último, Augusto Nifo —del grupo averroísta— no pudo decidir si correspondía a la física o a la metafísica el estudio del alma.

Fray Alonso coloca sus principales argumentos en una serie de conclusiones que ya ha barruntado en las objeciones. Hay que anotar que Fray Alonso incurre aquí, por un afán de abordar el problema antropológico del carácter propiamente racional y, por ende, humano de los indios, en una omisión importante: da por supuesto que el alma vegetativa y el alma sensitiva son realidades comúnmente aceptadas, y busca, en cambio, demostrar que el alma humana puede ser estudiada desde la ciencia física, es decir, con el mismo método. El alma racional, en cuanto inmaterial y en cuanto que podría subsistir separada del cuerpo, pertenecía al estudio del metafísico, pero éste no es el estado natural del alma ya que a ella le corresponde ser forma substancial del cuerpo (cuestión que aborda con mayor detenimiento en la segunda investigación). Esto lo afirma claramente al decir que *"el conocimiento del alma racional, en tanto que esta alma es la forma del cuerpo físico orgánico, corresponde directamente al físico o al filósofo natural"*²².

²² PA. I. I. 6. I.

Otro argumento empleado por Fray Alonso gira en torno a la teoría del conocimiento que expone el Estagirita en el Libro III del *De Anima*, y que comenta Tomás de Aquino: como es propio del alma conocer por fantasmas y estas representaciones concretas de la cosa son una función del cerebro y, por lo tanto, ligados a la materia, corresponde aun a la filosofía de la naturaleza el estudio del alma, incluso de la racional. Resulta interesante hacer notar que nuestro autor ya se refiere al cerebro como el órgano en el cual se realizan las funciones intelectivas, y es importante recalcar esto dado que se trata de un filósofo que se encuentra en la transición de la escolástica al humanismo renacentista que, como ya sabemos, llegó a América con considerable retraso, y que tiene como una de sus características el recurso a las ciencias de la naturaleza y experimentales. En lo que se refiere al alma vegetativa y sensitiva, siendo éstas formas materiales corruptibles, pertenecen exclusivamente al estudio de la naturaleza.

El *corpus* en esta primera investigación culmina con un resumen sobre las dos principales posturas acerca de la ciencia que estudia el alma:

a) Quienes la incluyen en la metafísica lo hacen por su inmaterialidad. Debe señalarse que esta confusión ocurre sólo en cuanto al alma racional que parece poder subsistir separada del cuerpo, y que sólo es objeto de estudio de la metafísica en tanto esta posible separación, pero que *simpliciter*, es decir, de manera absoluta, lo que corresponde al alma racional es ser forma substancial de un cuerpo.

b) Los que la incluyen en la filosofía de la naturaleza aciertan completamente, pues a toda alma le corresponde animar un cuerpo físico orgánico que puede vivir, y con el que constituye un solo ser natural.

CAPITULO II

EL ALMA COMO ACTO PRIMERO SUBSTANCIAL DEL CUERPO FÍSICO ORGÁNICO EN PLENITUD DE RECIBIR LA VIDA

Para Fray Alonso de la Vera Cruz, la consideración del hombre debe abordarse en su totalidad, considerando todas las dimensiones o aspectos que lo ubican en el universo. Siguiendo la tradición escolástica y, principalmente, las corrientes generadas en la época renacentista apenas comenzada¹, ve al hombre como un microcosmos dentro de un macrocosmos. En el hombre forman perfecta unidad la parte vegetativa, la parte sensitiva y la parte racional, motivo por el cual se le puede calificar como un microcosmos.

Este carácter de microcosmos está cargado de consecuencias para el hombre individual y social pues, al conocer vivencialmente todos los

aspectos del cosmos, debe conocer los aspectos éticos de una relación. Cuando Fray Alonso se pregunta por los aspectos vegetativo y sensitivo en los seres vivos en general, y racional en el hombre, está preparándose el terreno para abordar, en el libro tercero, el carácter relacional del hombre con todas sus consecuencias éticas. Sin embargo, para llegar a ese punto, necesita sustentar lo que el hombre tiene de común con los demás seres vivos, partiendo desde el nivel más rudimentario de la vida: este algo en común es el alma en cuanto acto primero substancial del cuerpo físico.

Al momento de encontrar ese principio común, nuestro filósofo perfilará simultáneamente los argumentos para demostrar (a través de los accidentes propios) que los naturales de América no sólo son hombres, sino que tienen igual capacidad que los hombres de todos los países conocidos. El primer paso para alcanzar este objetivo es, metodológicamente, mostrar que el alma, de cualquier tipo, es el principio de los seres vivos.

A lo anterior obedece la pregunta que el toledano se hace en la segunda investigación del libro primero: ¿puede considerarse el alma como el acto primero substancial del cuerpo físico orgánico que está en plenitud

¹ Durante sus estudios en Alcalá enseñaba en esa Universidad el célebre Antonio de

de recibir la vida?². Vera Cruz, como filósofo heredero de la Escolástica, comienza presentando objeciones contra la posibilidad de considerar al alma como acto primero del cuerpo orgánico.

La primera objeción³ argumenta que si el alma fuera acto primero substancial del cuerpo físico orgánico apto para recibir la vida debería pertenecer al género de la cantidad o al de la substancia. Al de la cantidad por tratarse de un cuerpo físico, pero si pertenece al género de la cantidad no sería forma substancial sino accidental. Al género de la substancia pertenece por ser acto primero, sin embargo, el viviente es un cuerpo compuesto y el alma no anima a un cuerpo compuesto que realiza sus propios actos. Esta objeción se elimina fácilmente, pero Fray Alonso no lo contesta de una manera ordenada: la parte referente a la cantidad la rebate en las conclusiones (el equivalente al *corpus* de las *quaestio* de la *Summa Theologiae*) al decir que el alma *"tampoco pertenece al predicamento de la cantidad, porque la cantidad es un accidente y no una substancia; pero esto no es posible, porque si tal fuera, tan sólo sería capaz de originar un ser accidental y no substancial, ser que así determinado por el alma no sería*

Nebrija, considerado como el padre del renacimiento español.

² PA. 1.2.1.

³ PA. 1.2.2.1.

*una substancia subsistente, y no tendria más subsistencia que la que tiene lo constituido y lo determinado por la blancura, siendo la blancura un accidente*⁴, y la parte referente a la substancia se contesta precisamente en las soluciones a las objeciones: *"El alma es el acto del cuerpo y pertenece al predicamento de las substancias, no porque informe a un cuerpo ya actuado, sino porque ella misma es el acto por el cual el cuerpo substancialmente existe, pues ella da el ser al cuerpo"*⁵. Más adelante, en el capítulo tercero, veremos como esta respuesta es importante, ya que otras corrientes filosóficas dirán que el alma racional es en sí misma un compuesto que informa a un cuerpo organizado sólo cuando el cuerpo está organizado de tal manera que realiza sus propios actos en cuanto no pertenecen al ámbito racional sino solamente al fisiológico.

En la segunda objeción⁶: dice que el alma no puede ser acto del cuerpo, puesto que lo que en sí es el cuerpo en manera alguna puede ser un acto del mismo cuerpo. Pero si el alma no es acto de su cuerpo se caería en un regreso al infinito hasta llegar al acto del cuerpo, pero si el alma es el acto del cuerpo ella misma debe ser cuerpo para mover al cuerpo. El alma

⁴ PA. I.2.4.2.4

⁵ PA. I.2.6.1

⁶ PA. I.2.2.2

no podría ser motor inmóvil porque un motor de esa naturaleza causaría un movimiento sempiterno y el alma no causa ese tipo de movimiento, como se puede observar.

Fray Alonso contesta diciendo que si el cuerpo está en potencia para recibir la vida obtiene su acto de viviente por medio del alma, de donde puede afirmarse que el acto del cuerpo es el alma y por eso mismo le llega al cuerpo el ser substancial, de esta manera introducido dicho ser en el cuerpo se constituye éste último como sujeto del que en cierto modo puede predicarse la cantidad.

En lo que se refiere al movimiento nos dice que *"el alma es el motor del móvil, mas no per se, sino accidentalmente, per accidens, y en tal sentido puede decirse que es un motor inmóvil. En estricto sentido, sin embargo, sólo Dios es motor inmóvil per se y no per accidens, y esto lo prueba Aristóteles en su Física"*. El propio Aristóteles, en el Libro II de la *Física* anota: *"Ahora bien, de los principios que mueven naturalmente, el uno no es físico, porque no posee en si mismo el principio del movimiento; de esta clase es el ser —si existe alguno— que mueve sin ser movido; por*

⁷ PA. I.2.6.3

*ejemplo, lo que es absolutamente Inmóvil y primer motor de las cosas. Además, la esencia es la forma pues es fin y causa final. De donde, puesto que la Naturaleza obra movida por una causa final, es necesario conocer también esta causa*⁸. Sin embargo, esta cita no puede aclararnos cuál es la relación de este motor con el alma ni de ésta con el cuerpo; no podemos aún saber cómo se causa el movimiento del cuerpo merced al alma y al motor inmóvil.

Tomás de Aquino, por su parte, es más claro al momento de explicar las diferentes maneras en que un motor puede mover o ser movido: *"A este propósito demuestra el filósofo que existe un motor absolutamente Inmóvil, que ni substancial ni accidentalmente es movido, y que existe también otro motor que es movido substancialmente, aunque sí de modo accidental, debido a lo cual no puede imprimir movimiento siempre uniforme, y este motor es el alma; y que existe, por último, otro motor que es movido substancialmente, a saber, el cuerpo*⁹. Con esto podemos comenzar a ver que Fray Alonso no sólo especula acerca de cómo ubicar el alma vegetativa (con todas sus operaciones) dentro del orden de grados de perfección en el viviente, sino que comienza a unir ciertos principios para que su

⁸ ARISTOTELIS, *Physica*, Liber II, Cap. 7, 198b 1-5, y Cfr. 259b 32 y 267b 3-17

argumentación final tenga coherencia argumentativa: las facultades inferiores están sujetas a las superiores y los seres que cumplen con todas estas operaciones son seres humanos y son movidos, como causa final, por Dios.

El tercer argumento se presenta en forma de silogismo contra el alma como acto del cuerpo físico orgánico: el acto vegetativo se tiene por medio del alma y los órganos, la planta no tiene órganos, entonces el alma no es el acto del cuerpo físico orgánico⁹ e introduce una observación de las ciencias de la naturaleza, que comenzaban a tener una autoridad que no se les había concedido: los animales imperfectos como la ostra no tienen cuerpo orgánico, así que tampoco se podría decir de ellos que el alma es acto de su cuerpo¹¹ si se acepta que el alma lo es de un cuerpo orgánico apto para recibir la vida. El propio Alonso desbarata el argumento al hacer aclaraciones sobre los mismos ejemplos y desde las mismas ciencias naturales: *"tanto las plantas como los animales imperfectos tienen un cuerpo orgánico, que es al mismo tiempo el que les sirve para desempeñar sus funciones vitales, siendo, como es, a un tiempo, orgánico y manifestativo de*

⁹ AQUINO, Tomás de, *Summa Theologiae*, I, IIae, q.75, a.1, ad 1um.

¹⁰ PA. I.2.2.3.1

¹¹ PA. I.2.2.3.2

la vida"¹², y más adelante, "la planta manifiesta la vida por sus ramas y raíces, y por ellas ejerce sus funciones vitales. Igual cosa decimos de la ostra, la que demuestra tener cuerpo orgánico, aunque rudimentario, cuando se dilata y aprisiona su alimento. Muchas observaciones podríamos hacer sobre este particular"¹³. En este sentido hace uso de sus conocimientos de ciencias naturales y los asume para su argumentación filosófica, hecho que demuestra la posibilidad de unificación de dichos ámbitos. Así, afirma que los vivientes inferiores manifiestan funciones vitales rudimentarias o imperfectas, gracias al acto del alma, pero que en unión a su cuerpo orgánico, también rudimentario, sólo puede realizar tales actividades. Es decir, lo común del alma, independientemente de las funciones que realicen los seres vivos, es ser acto primero del cuerpo.

Para mostrar su propia tesis, Fray Alonso comienza por manifestar la postura de Aristóteles, que resume así: "debe tenerse en cuenta que cuando se pregunta si es buena una definición del alma formulada en tales términos, no debe especificarse si se trata del alma racional, sensitiva o vegetativa, pues una definición general debe convenir a las tres especies

¹² PA. 1.2.6.4

¹³ Idem.

*del alma*¹⁴. Advierte, además, que para entender la definición del alma como acto primero del cuerpo físico orgánico que está en plenitud de recibir la vida, se debe tener en cuenta que el acto puede entenderse como primero (aquel que constituye en su ser a alguna cosa¹⁵), que es el caso del alma, o como segundo (operación o actividad de la cosa ya existente en acto¹⁶), como son las actividades u operaciones del alma y toda actividad que deba presuponer la existencia en acto primero. Este argumento se perfila como una base importante para el caso de los naturales de América, pues si el alma es acto primero del cuerpo y las operaciones son en relación a ésta, es importante diferenciar entre lo esencialmente humano y sus manifestaciones propias —que dimanen de su esencia—, que pueden variar en su expresión accidentalmente.

Ambos argumentos son expuestos por Aristóteles al comienzo del *De Anima*: *"En cualquier caso, y desde todos los puntos de vista, resulta difícilísimo llegar a tener convicción alguna acerca de ella. Pues al ser esta investigación [...] común también a muchos otros tratados, cabría también pensar que existe un método único para todos y cada uno de aquellos*

¹⁴ PA. I.2.3.1

¹⁵ PA. I.2.3.2

¹⁶ *Ídem.*

objetos cuya entidad queremos conocer, como ocurre en la demostración en el caso de los accidentes propios¹⁷; de manera que resultaría necesario investigar semejante método. Si, por el contrario, no existe un método único y común en torno a la esencia, entonces el empeño se hace más difícil todavía, puesto que será necesario determinar cuál es el modo de proceder adecuado para cada caso¹⁸, y más concretamente cuando expresa que resulta "necesario establecer en primer lugar a qué género pertenece y qué es el alma —si se trata de una entidad o si, al contrario, es cualidad, cantidad o incluso cualquier otra de las categorías que hemos distinguido— y, en segundo lugar, si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye una cierta entelequia. La diferencia no es, desde luego, desdeñable. Pero además habrá que investigar si es divisible e indivisible e igualmente si todas las almas son de la misma especie o no y, en caso de que no sean de la misma especie, si se distinguen por la especie o por el género. Ocurre, en efecto, que cuantos actualmente tratan e investigan acerca del alma parecen indagar exclusivamente acerca del alma humana¹⁹, y termina de enumerar las dificultades de este estudio donde

17 Como veremos en la quinta investigación, este tema tomará gran importancia para el objetivo general que busca Fray Alonso, según asenté en el capítulo anterior: demostrar que los indígenas son seres humanos en posesión de todas sus capacidades.

18 ARISTÓTELES, *De Anima*, 402a 10-20

19 *Idem*, 402a 24 – 402b 1-5. El subrayado es nuestro.

señala que "si lo que hay son muchas partes del alma y no muchas almas, está el problema de si ha de investigarse primero el alma como totalidad o las partes. por lo demás, es también difícil de precisar cuáles de estas partes son por naturaleza diversas entre sí y si procede investigar primero las partes o bien sus actos, por ejemplo, el *inteligir* o bien el *intelecto*, el *percibir sensitivamente* o bien la *facultad sensitiva*, e igualmente en los demás casos. Pero si se concede prioridad a los actos, surgiria nuevamente la dificultad de si se han de estudiar sus objetos antes que ellos, por ejemplo, lo *sensible* antes que la *facultad sensitiva* y lo *inteligible* antes que el *Intelecto*"²⁰. En este sentido, habrá de escogerse un método de estudio adecuado al objeto que se investiga, y éste ha de ser fiel al alma como un común denominador de lo animado, pero a la vez respetando su diferenciación intrínseca como guía ascendente de su tratamiento. Esto Fray Alonso de la Vera Cruz lo toma como punto de partida para su investigación, comenzando del estudio de lo general al estudio de las funciones propiamente intelectivas y el intelecto.

Por su parte, y redundando sobre el particular, Tomás de Aquino en su comentario al *De Anima*, lección primera, comenta que Aristóteles, en los

²⁰ ARISTÓTELES, op. cit., 402b 10-16

pasajes citados anteriormente, se ocupa de las dificultades que surgen sobre las potencias del alma, o en sus tres partes potenciales: intelectual, sensitiva o vegetativa, y señala que el problema consiste en comprender si esas partes potenciales pueden o no constituir por sí mismas diversas almas —como sostenían los platónicos²¹—. Es decir, otra vez se trata del problema de la multiplicidad en la unidad como soporte del método de investigación del alma.

Fray Alonso busca, en ese momento, exponer su tesis mediante dos puntos. En el primero busca dar una definición del alma que sea válida para todo tipo de alma; en el segundo intenta demostrar que el alma no es, en modo alguno, un ser corpóreo. El primer punto tiene especial importancia ya que en una buena definición se exige conocer no sólo los principios esenciales, sino también los accidentales propios. Sin embargo, como los principios esenciales de las cosas nos son desconocidos, debemos usar correctamente las diferencias accidentales propias para la significación de los esenciales. Una definición que no conduce al conocimiento de los accidentes precisos o propios de las cosas no es adecuada o real sino retórica, o como menciona el propio Alonso: *"Bien se definen las cosas*

²¹ Cfr. AQUINO, Tomás de, *In De Anima*, L.I, 1,14.

*cuando bien se expresa su naturaleza y cuando bien se demarca el género próximo y la última diferencia*²². Por esto mismo, el toledano se esfuerza por explicar cada parte de su definición: el alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico apto para recibir la vida.

En el concepto "acto primero", nuestro filósofo encuentra el género próximo, pues toda alma es, en su género, acto, y se encuentra, por su ser inmaterial, en oposición a la materia, que es potencia. Se le llama también 'primero' para *"diferenciar el alma de los actos vitales, los que no pueden ser el alma misma"*²³ y que por esta misma razón son llamados actos segundos.

Es pertinente que la definición mencione que el alma es acto primero del cuerpo físico orgánico para distinguirlo de la forma de los cuerpos inanimados, sean naturales como la piedra, que por su misma disposición no guarda la armonía de la estructura orgánica, como la que guardan los cuerpos de los vivientes, o artificiales como la estatua, que recibe su ser primeramente con la forma pero que no es animada, por lo que no se puede decir que tal forma sea alma.

²² PA. I.2.4.1.2.

Al recalcar que se trata de un cuerpo orgánico, como vimos en las respuestas a las objeciones, no se excluye ni a las plantas ni a los animales más rudimentarios. Las plantas, como cuerpos orgánicos, constan de hojas, corteza, raíces, tronco, ramas, savia, etc. que no son un solo elemento, sino partes diversas y heterogéneas que van a conformar la unidad del viviente, y los animales, por su parte, muestran distintos miembros o aparatos por los que se manifiestan las distintas operaciones que realizan.

En lo que se refiere a la frase 'apto para recibir la vida', Fray Alonso explica los dos modos en que puede entenderse: primeramente, cuando el cuerpo se considera viviente en potencia —cuando no está animado por el alma— y viviente en acto —sólo cuando está animado por el alma—; de una segunda manera, cuando el viviente en acto por medio del alma se encuentra en capacidad de realizar sus operaciones vitales, operaciones que emanan del viviente y constituyen lo que se dice su segunda vida.

En el segundo punto a tratar, Fray Alonso redundando en la cuestión de la incorporeidad del alma pero cuidando que su pertenencia al compuesto quede patente, así como el hecho de que el alma está ordenada a existir en

23 PA. I.2.4.1.2.1

un sujeto. Al tener el alma que existir en un sujeto, que es el cuerpo, y siendo el alma acto, el sujeto se manifiesta como potencia ante ésta. Así, el alma es principio de las operaciones del cuerpo y los cuerpos no necesariamente son animados, como vemos en el caso de la piedra o la estatua. Esto es, un cuerpo puede tener operaciones por sí o no, ser animado o no, pero el tenerlas por sí sólo le pertenece al compuesto de alma y cuerpo.

Así, el alma, como principio del movimiento y del conocimiento no puede ser un cuerpo, pues eso significaría que todo cuerpo tiene movimiento y pensamiento, lo que aparece como falso a la observación²⁴

²⁴ Cfr. PA. 1.2.4.2.5

CAPITULO III

¿TIENE EL ALMA CINCO POTENCIAS, A SABER: VEGETATIVA, SENSITIVA, APETITIVA, MOTRIZ E INTELECTIVA?

Dentro de la obra filosófica de Fray Alonso, como ya hemos mencionado, el aspecto social y ético adquiere una particular relevancia. En la *Physica Speculatio* todo el proyecto se encamina a resolver cuestiones de esta índole que, a pesar de resolverse en el Libro III, metodológicamente tienen sus principios en el Libro I, donde Fray Alonso nos dice que el carácter racional del hombre se muestra ya en el nivel más rudimentario de la vida, según nuestro filósofo "*ya desde el ámbito vegetativo del hombre, éste tiene inclinaciones o necesidades, las cuales determinan conductas éticas, así como derechos y deberes*"¹. Esto se refiere nuevamente al ámbito de la unidad de lo humano, en donde las partes inferiores son asumidas por

¹ BEUCHOT, Mauricio, *La antropología filosófica de Vera Cruz*, en Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984), Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, pg. 15

las superiores con una nueva dimensión: la parte vegetativa es direccionada por la sensitiva, y ésta, a su vez, es dirigida por la racional, por ejemplo, la alimentación de una planta es diferente a la alimentación de un animal, y es más notoria la diferencia con la alimentación del hombre. Lo mismo sucede con las pulsiones o inclinaciones que en el ámbito humano no se manifiestan con necesidad, sino asumidas con libertad, y al ser así implican a la vez un deber que confronta y apela a una respuesta unitaria del compuesto humano. Vale la pena rescatar aquí cómo el mismo Aristóteles comenta que aún el sueño del hombre, ya no la vigilia, es un proceso meramente humano, aunque no se vea con claridad; así, dice, el hombre de bien, que actúa bien y vive bien, tendrá un buen sueño, mientras que al hombre malo aun en el sueño puede perseguirlo su mala acción².

He aquí que el ámbito de la racionalidad demarca en el hombre un rango de eticidad que involucra una gama de derechos que le son inexcusables, pero que, al no cesarse a la necesidad, impelen una serie de deberes paralelos a éstos, que han de cumplirse en la esfera de la exigencia, y que al derivarse de la racionalidad, esencialmente humana, son universales, es decir, válidos para todos aquellos que tengan alma humana,

² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L.I, C. 13

como es el caso de los naturales de América, independientemente de las variaciones geográficas, históricas, culturales y, más aún, del aspecto físico.

Así, las inclinaciones de la parte vegetativa o apetitos naturales se dan de modo natural y espontáneo, es decir, sin necesidad de conocimiento previo, ni sensitivo ni reflexivo. Estos apetitos, a pesar de encontrarse en los rudimentos de la vida humana *"cargan al hombre de proyección moral (ético-jurídica), ya que están como informados —es decir, determinados por su misma forma o naturaleza— con respecto al objeto que les es propio. Por ejemplo, el hambre y la sed no se equivocan en cuanto al objeto que les satisface únicamente, y lo mismo todas las pulsiones que son indispensables para conservar y perpetuar la vida —los instintos de conservación y reproducción—. Pues la nutrición, el desarrollo y la generación cumplen con lo que en el hombre sería la vida vegetativa; por lo cual, de estas necesidades y potencialidades surgen derechos y deberes en cuanto al respeto por la vida y al cuidado del entorno o ambiente vital del hombre"*³. Así, a todo derecho se confronta un deber para el desarrollo del hombre.

³ Idem.

En la óptica de Vera Cruz todas estas consecuencias éticas implican el deber del hombre de relacionarse adecuadamente con su medio y, a fin de ejercer adecuadamente todas sus funciones y darles sentido, el hombre necesita de la sociedad, implicación importante cuando se extiende a la relación con los naturales americanos, con quienes hay obligación de comportarse éticamente, de forma correcta, reconociendo su carácter de seres humanos con todas sus capacidades, al igual que el más ilustre de los españoles, lo que se puede observar en los textos de García Icazbalceta: *"...1540, se fundó la primera casa de estudios de la provincia de Tiripetlo (Michoacán) y el Padre Vera Cruz fue enviado a ella por lector de artes y teología, y también para que aprendiera la lengua tarasca, porque aquellos primeros padres creían que no ganaba legítimamente el sustento que recibía de los indios el que no era su ministro y les hablaba en su lengua"*⁴. Esta forma de pensar acerca de la propia misión influyó en Fray Alonso de manera insoslayable, y se constituyó en el motor que impulsara su filosofía con una carácter eminentemente comprometido en la defensa de los indios, pero más aún, en la salvaguarda de la dignidad humana.

⁴ GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, pg. 142

Fray Alonso comienza su argumentación en este capítulo con una objeción: si aceptamos que las potencias posibles de existir en un ser son cinco —vegetativa, sensitiva, apetitiva, motriz e intelectual— debe aceptarse la existencia de cinco tipos de esencias o almas de las cuales dimanen las respectivas potencias⁵. Esta objeción no es nueva ni inusual, el propio Aristóteles la plantea en el *De Anima* cuando menciona: *"Más aún, si lo que hay son muchas partes del alma y no muchas almas, está el problema de si ha de investigarse primero el alma como totalidad o las partes. Por lo demás es también difícil de precisar cuáles de estas partes son por naturaleza diversas entre sí y si procede investigar primero las partes o bien sus actos, por ejemplo, el Intelligir o bien el Intelecto, el percibir sensitivamente o bien la facultad sensitiva, e igualmente en los demás casos. Pero si se concede prioridad a los actos, surgiría nuevamente la dificultad de si se han de estudiar sus objetos antes que ellos, por ejemplo, lo sensible antes que la facultad sensitiva y lo Intelligible antes que el Intelecto"*⁶. Como ya hemos visto, sin la metodología correcta, los argumentos esgrimidos por Fray Alonso carecería de fuerza.

⁵ P.A.I. 3.2

⁶ Aristóteles, *De Anima* 402b 9 - 20

Esta objeción reviste importancia tanto en la metodología del estudio sobre el alma como en la propuesta de fondo humanista que hemos señalado: como hay distintos grados de vivientes que se siguen de los distintos tipos de almas, si no se demuestra que los naturales de estas tierras poseen con plenitud todas las capacidades y potencias inherentes al alma humana, podría considerarse que no son humanos con plenitud de derecho sino poseedores de algún tipo de alma diferente o imperfecta comparándola con la humana.

Así, si hay tantas almas como potencias se observen, algunos pensadores del Viejo Continente pueden, tendenciosa y falsamente, argumentar operaciones y facultades distintas entre los españoles y los indígenas (como la capacidad de crear cierto tipo de arte o de organización política) y, por ende, con distinto tipo de alma, donde la propiamente humana sería la de los españoles. Esta preocupación de Alonso por definir clara y suficientemente la noción de alma, y especialmente las notas específicas del alma intelectual humana parecen caer en reiteraciones ociosas si la desligamos de este objetivo final, que es común a toda la investigación de nuestro filósofo, como se observa cuando señala que *"Para resolver esta cuestión hay que considerar que una cosa es indagar cuántas*

*almas hay, otra cuántas son las potencias de los vivientes y otra cuántas son las operaciones de los vivientes; porque la distinción de las almas se colige de la diversidad de las operaciones, según que éstas dependan o no de la naturaleza corporal. La distinción de las potencias se hace según los objetos, y así los diversos grados de los vivientes se establecen de acuerdo con la diversidad de sus operaciones*⁷. Esta afirmación no tiene carácter superfluo en Fray Alonso dado que, si la diferencia viene desde los objetos aprehendidos por las operaciones propias, obedeciendo a las facultades, la diferencia vendrá, por lo tanto, desde la forma substancial, mientras que, si proviene sólo de condiciones meramente accidentales, como el aspecto físico, sólo causará una diferencia accidental.

Tomás de Aquino, al exponer este punto, señala que: *"Las cosas que son lo mismo específicamente y difieren numéricamente tienen materia, ya que la diferencia que proviene de la forma causa diversidad de especie, y la que proviene de la materia diversidad numérica"*⁸ La importancia de esta aclaración se observa si consideramos que la diferencia física entre los españoles y los Indígenas era considerada, por muchos, similar a la

⁷ P.A.1.3.3.1

⁸ AQUINO, Tomás de, *Suma Contra los Gentiles*, L. II, C. 93, Tomo I, pg. 726

diferencia entre los animales y el hombre, y podría respaldar el argumento de que no poseían alma humana.

Bien podría considerarse que Fray Alonso esté pensando en la teoría de la pluralidad de formas de San Buenaventura, que seguramente conocía por su formación agustina. Sobre esta teoría menciona Gilson que: *"El alma es ya una substancia por su misma composición hilemórfica, y en el supuesto mismo de que no posea por sí sola la razón suficiente de todas sus determinaciones, no podrá ya unirse a nadie sin agregársele, de la misma forma que una substancia puede agregarse a otra ya formada"*⁹. Aunque Gilson afirma que San Buenaventura no desarrolla *ex professo* la tesis de la pluralidad de formas, donde *"los compuestos substanciales que la experiencia nos da supongan la coexistencia, en el interior de un mismo sujeto, de una pluralidad de formas jerárquicamente ordenadas"*¹⁰, podemos notar que todas las explicaciones que aporta sobre la estructura de los seres naturales implican necesariamente que se pueda dar la coexistencia. Dicha doctrina puede desprenderse del pensamiento de Buenaventura, como veremos.

⁹ GILSON, Etienne, *La filosofía de San Buenaventura*, Ed. Desclee, de Brouwer, Buenos Aires, 1953, pg. 308.

¹⁰ Idem, pg. 309

Gilson afirma que: *"...Para San Buenaventura, pues, la composición de materia y forma, muy lejos de ser razón suficiente para detener la evolución ulterior del compuesto, es más bien el resorte mismo para el desarrollo que lo ha de conducir a su perfección última"*¹¹. Esto es, el alma primero informa su materia espiritual —por decirlo de alguna forma— y constituye con ella una verdadera substancia.

Al ser el alma creada a imagen de Dios, su capacidad 'informadora' no se agota con informar a su parte o elemento espiritual sino que busca informar, además, a un elemento material, es decir, a un cuerpo, con el que conformará un cuerpo humano. San Buenaventura lo dice de esta manera: *"A la objeción de que un compuesto de materia y forma es un ser completo, y por lo tanto no puede entrar en la constitución de un tercero, se responde que esto no es una verdad universal, sino que sólo tiene lugar cuando la materia colma toda la inclinación o apetito de la forma y viceversa; pues entonces, al no existir inclinación a ningún ser externo, queda descartada la posibilidad de una nueva composición, lo cual suprime en los componentes el mutuo apetito, la mutua inclinación. Más aún, cuando el alma racional*

¹¹ Ib. pg. 310

*esté compuesta de materia y forma, sin embargo, se siente inclinada a perfeccionar la naturaleza corporal, del mismo modo que el cuerpo orgánico, compuesto de materia y forma, no obstante ello, apetece la infusión del alma*¹². Este cuerpo, además, ya está informado por distintas formas que se agotan en lo material y por las cuales tiene las funciones vegetativas y sensitivas como sustancias mixtas y, hasta que no se tienen estas sustancias mixtas perfectamente organizadas no puede venir a unirse el alma humana, lo que, cara a la situación de los indios, refuerza el método de Fray Alonso de comenzar por las funciones vegetativas y sensitivas, puesto que, si alguna no se puede aplicar para los indígenas menos aún será posible demostrar o aceptar las funciones intelectivas; es decir, si no se demuestra su perfección en las almas inferiores se deducirá que no puede advenirles el alma humana.

En las respuestas a la objeción inicial, Fray Alonso señala que Aristóteles define el alma como principio de la vida atendiendo no tanto a la diferencia de las potencias sino a la conformidad con los grados de los

¹²SAN BUENAVENTURA, *Obras completas, II Sent.*, 17, 2, ad 6um, Volumen IV, pg. 415, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 1968.

vivientes. Esto es, sólo hay tres tipos de alma puesto que sólo hay tres tipos de seres vivos: vegetativos sensitivos y racionales¹³.

El punto principal para esta argumentación es la diferencia que existe entre estos seres merced a la excelencia de sus operaciones sobre su naturaleza corpórea, ya que no hay sino tres maneras de obrar en relación con el objeto al cual se refiere la operación. Por esta razón, no hay dificultad en admitir que las potencias son al alma a la manera en que los accidentes propios son al sujeto, pero así como en un mismo sujeto se dan diversos propios sin que por ello se hable de distintos sujetos, también en un mismo tipo de alma pueden darse distintas potencias sin que por ello se hable necesariamente de distintos y numerosos tipos de alma. En palabras de Lourdes Ortiz *"Para Aristóteles la psicología no debe reducirse al estudio del alma en general, sino que debe estudiar también cada alma en particular y los cuerpos correspondientes . Hacla comprender dentro del término psicología lo que desde Alberto Magno y Tomás de Aquino se diferencia. No distingue entre psicología racional y biología racional, y por eso se comprendía dentro de la psicología el estudio del alma en general, de cada alma en particular, de sus operaciones y cuerpos correspondientes, y esto*

¹³ P.A.1.3.5.2

*porque para él la ciencia tiene por objeto no sólo los géneros sino las especies, y por tanto una ciencia completa del mundo de los vivientes debe ser una investigación total y exhaustiva de ellos*¹⁴.

Lo anterior significa que, tantas son las operaciones cuantos sean los objetos que se necesiten para el perfeccionamiento del tipo de viviente que sea. Así también, tantas son las facultades como sean necesarias para sustentar las operaciones del individuo. Por ende, hay una relación armónica entre objetos, operaciones y facultades, ya que la existencia de las operaciones reside en la existencia de las facultades que la sostienen, y hay distintos tipos de operaciones, así también de facultades, como de objetos pertinentes para la realización del viviente. Cada ser vivo tiene las facultades necesarias para realizar aquellas operaciones que sean pertinentes para la consecución de los objetos propios para lograr su perfección.

Fray Alonso sigue a Aristóteles en la definición de alma como principio de la nutrición, de la sensación, del apetito, del movimiento local y del entendimiento; de esta forma, el principio explicativo en la vida de la

¹⁴ ORTIZ DEL CASTILLO, Lourdes, *La filosofía natural de los vivientes en fray Alonso*

planta es su alma vegetativa, en la que implícitamente se comprende la generación, la nutrición y el crecimiento; el alma sensitiva es principio explicativo de la vida de los animales, desde los más rudimentarios (crustáceos y pólipos adheridos a las rocas marinas) hasta los animales más perfectos y dotados de movimiento local, ya que el alma sensitiva es principio tanto de la sensación como de la locomoción, que depende de la sensación, y también lo es de un modo de apetencia; el alma intelectual, finalmente, es principio explicativo del entendimiento, característica propia del hombre.

En este punto, Fray Alonso expone cuatro conclusiones para el capítulo:

a) La primera es que sólo hay tres almas: la vegetativa, la sensitiva y la racional. La potencia vegetativa es superior a la simple naturaleza corpórea, pero se verifica mediante un órgano corpóreo y por la virtud y potencia misma del cuerpo; la planta se mueve, crece y produce frutos con las solas fuerzas de su principio intrínseco, y todos estos movimientos son algo común a todos los vivientes, pero en los seres

de la Vera Cruz, pg. 13

vegetativos constituyen la totalidad de sus funciones, englobándose en ella las distintas potencias vegetativas, como la generación, el crecimiento y la nutrición, funciones todas que pueden realizarse sólo por la fuerza del cuerpo.

Estas potencias son ya expuestas por Aristóteles y retomadas por el tomismo, así, concretando, Tomás de Aquino define la nutrición de los seres vivos como: *"nutrido (es) aquello que recibe una cosa en sí mismo para su conservación"*¹⁵, esto es, la nutrición consiste en la transformación del alimento en la sustancia misma del sujeto al que nutre, es la asimilación por el viviente de un ente extraño que lo mantiene en su ser y lo faculta para ejercer sus otras actividades. El crecimiento es definido por él mismo como: *"el poder gracias al cual el ser corporal es dotado de vida para adquirir la estatura o la cantidad que le conviene, así como la energía que le corresponde"*¹⁶, es decir, el crecimiento es el aumento cuantitativo que se presenta como un movimiento original que requiere de esta facultad especial. La generación, por su parte, el Aquinate la conceptualiza de la siguiente manera: *"el origen de un ser vivo a partir de un principio vivo conjunto,*

¹⁵ AQUINO, Tomás de, *In De Anima*, II, 1, 9

según una razón de semejanza, en una naturaleza de la misma especie¹⁷, o sea, la generación designa el origen de un ser vivo a partir de otros que parten y terminan en una naturaleza específicamente semejante.

La potencia sensitiva se realiza por órganos corporales pero no se debe a alguna cualidad o virtud exclusiva de lo corporal, ya que las potencias del alma sensitiva (la sensación, los apetitos y la locomoción) no agotan sus operaciones en la afección misma de los órganos corporales. La sensación es entendida como: *"un cierto tipo de alteración ... la sensación tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección"*¹⁸, así pues, la sensación resulta de la acción de un objeto sobre el sentido, por esto debe considerarse como una potencia pasiva; sin embargo, no ha de entenderse que la sensación se reduzca al sólo momento pasivo (de recepción), pues para obtener sensaciones se necesita del acto de conocer en el nivel sensible. El apetito o potencia afectiva en el plano sensible, también llamado apetito animal, es la *"sensualidad (que) tiende, por su parte, hacia la cosa deseable misma,*

16 Idem.

17 AQUINO, Tomás de, *Summa Theologiae*, Ia. Pars, q.27, a.2

18 ARISTÓTELES, *De Anima*, 416b 33-35

*por cuanto se encuentra en ella la razón de apetibilidad: en efecto, ...
tendiendo ... a tal cosa útil o a tal cosa deleitable; y en esto es en lo que el
apetito sensible es inferior al apetito racional¹⁹, es decir, este tipo de
apetencia es una potencia capaz de ser actualizada, a través del
conocimiento sensible, para llegar al objeto deseable que le corresponde
como bien al sujeto. La locomoción o facultad motriz es entendida, como
ya se ha dicho antes, como "El movimiento (por) el objeto deseable que,
a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier
objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción. Y el bien
realizable a través de la acción es el que puede ser de otra manera que
como es. Es, pues, evidente, que la potencia matriz del alma es lo que
se llama deseo²⁰.*

Por otra parte, en la potencia intelectual es más evidente que se trata
de una función que supera la naturaleza del cuerpo, que no se realiza
por las fuerzas corporales aunque instrumentalmente se valga de los
órganos corporales para desplegar sus actividades cognoscitivas: "No
olvidemos que nada hay en el entendimiento que antes no haya pasado
por los sentidos, queriendo significar así que el entendimiento tiene

¹⁹ AQUINO, Tomás de, *De veritate*, q.25, a.1, circa medium

*necesidad de valerse del fantasma, de la función orgánico cerebral, como de medio para pensar. Pero nada de esto obsta para hacernos comprender y darnos cuenta de que en sí mismo el pensar se verifica sin el concurso de órgano corporal y de que tal operación supera las funciones de cualquier cuerpo orgánico*²⁰. Fray Alonso no trata en este libro, objeto de nuestra investigación, del apetito intelectual sino hasta el Libro III.

- b) La segunda conclusión es: sólo hay cinco potencias posibles en el alma. Dado que las facultades o potencias se distinguen por los objetos y sólo hay cinco diferentes objetos, entonces habrá sólo cinco potencias del alma. El primer objeto es el cuerpo vinculado al alma, y es el objeto o ser vegetativo, ya que la potencia vegetativa no obra sino en el cuerpo informado por el alma, y no al revés, como postulaba Buenaventura. Pero cuando es el sujeto el que opera, el objeto sobre el que opera es una cosa extrínseca y diferente del sujeto: *"el objeto por medio del cual la operación del sujeto se conforma a él, se asemeja al sujeto que en este caso es el alma, y en este asemejarse del objeto con el sujeto de la potencia, se verifica, en cuanto que se une al alma y existe en ella por*

²⁰ ARISTÓTELES, *De Anima*, 433a 25-30

una semejanza. Pero para esto es necesario un principio sensitivo intelectual, en tanto que a una y a otra alma, sensitiva y racional, se une el objeto según su especie, de donde se dice que lo sensible está en el sentido y lo inteligible en el entendimiento. Mas existe otra manera de unirse el objeto con el alma, y es cuando ella tiende a una cosa exterior²². De aquí se desprende el segundo objeto, cuando el alma del animal ejerce su influencia sobre un objeto aún ajeno a su ser y que corresponde a la potencia sensitiva. Cuando el alma tiende hacia un objeto exterior como hacia un fin que primeramente está en la intención, corresponde a la potencia apetitiva: "La sensibilidad es pues, raíz de las funciones de relación, y la sensación, o acto segundo de la sensibilidad, necesita de un objeto que la actúe y especifique. El objeto sensible que desempeña este papel ante ella es concreto e individual. La cosa en sí misma no es objeto sensible sino en cuanto se presenta a la facultad sensitiva informándola y actuándola"²³

Quando el animal se mueve a conseguir lo deseado corresponde el cuarto objeto a la potencia motriz. El quinto género de potencia del

21 P.A.1.3.4.1.1.1

22 P.A.1.3.4.2.3

23 ORTIZ DEL CASTILLO, Lourdes, Op. Cit., pg. 29

alma —la potencia intelectual del ser racional— puede desplegar su actividad sobre un objeto aún más universal que los anteriores pues se extiende no sólo a lo sensible sino a todo ente inteligible. El espíritu —propio del alma intelectual—, con sus facultades de pensar y de querer tiene necesidad del cuerpo para ejercitar las funciones de la vida vegetativa y sensitiva, ya que el alma intelectual entraña a la vegetativa y sensitiva, y éstas, como principios que necesitan intrínsecamente de la materia para operar, requieren del cuerpo; es que en el hombre se unen tres grados de vida formando un viviente: el hombre piensa, siente, vegeta: *"En la vida humana encontramos actividades vegetativas, sensitivas e intelectivas. De aquí no se concluye que el hombre tenga tres almas, pues ya dice Santo Tomás que las formas substanciales más perfectas de los vivientes, encierran en sí lo propio de las formas que les son inferiores. El hombre posee la forma substancial más perfecta, y por ella vegeta, siente y razona, esto último lo hace específicamente hombre. En el hombre hay pues unidad de los tres principios de vida, es un mismo sujeto viviente"*²⁴. Es decir, aunque

²⁴ *Ibidem*, pg. 33

en el hombre se den los tres tipos de operaciones *"la operación propia del hombre, en cuanto hombre, es entender"*²⁵.

c) La tercer conclusión se enuncia: cuatro son las modalidades de la vida en los vivientes. Estas modalidades se deducen de los grados de perfección del viviente, y son:

- Vida vegetativa (plantas)
- Vida sensitiva inmóvil (v.gr. los animales adheridos a las rocas marinas, sin movimiento local). Aquí Fray Alonso parece haber avanzado en grado de observación en relación a lo anotado por Aristóteles, quien afirma: *"En el agua encontramos muchos animales que viven adheridos, como, por ejemplo, muchas especies de ostras. Parece ser también que la esponja tiene cierta sensibilidad; esto se manifiesta por el hecho de que es más difícil de separar si el movimiento no se hace furtivamente, según se dice"*²⁶.
- Vida sensitiva con movimiento local (animales más perfectos, como el león y el caballo).
- Vida sensitiva, motriz e intelectiva (hombre).

²⁵ AQUINO, Tomás de, *In Metaphisica*, I, I.1, num 3

²⁶ ARISTÓTELES, *Investigación Sobre los Animales*, L. I, 487b 9-11, Trad. Julio Palli Bonet, Ed. Gredos, Madrid, 1992.

No se considera como una modalidad de vida la facultad apetitiva del alma sensible porque es común a todo animal, aún al imperfecto²⁷

d) La cuarta conclusión es principalmente una discusión de escuela: la planta es un viviente sin ser animal. En este caso, fray Alonso se manifiesta, basándose en la argumentación aristotélica, en contra de las escuelas de influencia estoica que aseguraban que la forma vegetativa no podía ser considerada como alma. Por eso Alonso Gutiérrez afirmaba: *"Aquello que da el ser al viviente y constituye el principio de sus operaciones vitales, se llama alma, y como la forma de la planta da todo esto al viviente, no hay entonces, dificultad en admitir que tal forma se llame alma"*²⁸. Esta nota reviste gran importancia para nuestro autor dado que las corrientes estoicas se habían filtrado por las corrientes jurídicas y su inclinación por Cicerón, el gran jurista latino, albacea intelectual de gran parte del estoicismo. Para el estoicismo existían —generalizando— cuatro naturalezas (o clases de seres): los árboles y vegetales, los animales, los hombres y los dioses. Los árboles y

²⁷ P.A.1.3.4.3.5

animales están hechos en orden al hombre, y el hombre está para contemplar e imitar al mundo sin servirlo a él —al mundo— ni a los dioses, ya que uno y otro son perfectos y no necesitan que se les sirva: *"La naturaleza es, pues, en elemento que, abarcando al mundo y protegiéndolo, lo hace sin duda con sentimiento y razón. Pues resulta obligado el que la naturaleza entera, al no estar aislada ni ser algo simple, sino algo que está en relación externa e interna, tenga algún principio rector, así como en el hombre rige la mente, y en las bestias algún elemento por el estilo, del que nacen los apellidos de las cosas. Incluso se piensa, con respecto a los árboles y demás vegetales que brotan de la tierra, que reside en sus raíces ese elemento rector. Me refiero al que los griegos llaman hegemonikón, superior al cual ni puede ni debe haberlo en ninguna especie. Y, por lo mismo, es forzoso que también aquello en donde reside el elemento rector de toda la naturaleza sea lo mejor de todo, y lo más digno, tanto por su potestad como por su dominio de todos los seres"*²⁸. Si bien en todos los seres hay un elemento que rige, por el orden o subordinación de unos seres a otros, el hegemonikón más digno de todos es el del hombre, y sólo éste merece

28 P.A.1.3.4.4.2

29 CICERÓN, *De natu...*, Apud. ELORDUY, Eleuterio, *El estoicismo*, Ed. Gredos. Madrid, 1972, Vol. 1, pg. 110

llamarse 'alma': este hegemonikón es la razón: "La parte más elevada o alma es el hegemonikón, lo que hace las fantasías, los sentimientos y las tendencias"³⁰. De ahí desprenderán los estoicos que todo aquello carente de razón, entendida ésta como facultad y como hábito —en el sentido de algo adquirido—, como pueden ser incluso los niños, mujeres, esclavos o bárbaros, deberá estar sujeto a quien la posea, esto es, está hecho para servicio del hombre. Por esta razón, el propio fray Alonso busca atacar esta postura de manera que pueda evitar sus consecuencias.

Contra las escuelas que siguen a San Agustín, quien dice que el alma vegetativa no es propiamente un alma porque en la Sagrada Escritura por alma viviente se significa la sensitiva, argumenta que se debe entender que el principio vegetativo de la planta no es un alma a la manera de la sensitiva pero que, siendo principio de la vida y que por ella se ejecutan verdaderas funciones vitales, es propiamente alma³¹.

³⁰ PLUTARCO, *Plac.*, IV, 21 y AECIO, Diels 420; Apud. ELORDUY, Eleuterio, Op. Cit. Vol. I, Pg. 111

³¹ Recordemos que Fray Alonso es, él mismo, un monje agustino, lo que habla de su independencia de espíritu en los temas intelectuales, pero, por lo mismo, no busca una confrontación directa con la filosofía del Obispo de Hipona.

Contra Platón, que aseguraba que las plantas no solamente tenían vida sino que también sentían, argumenta (de forma un tanto ingenua) que nadie habla de la muerte de una planta como pérdida de sentido³².

³² Obviamente, esta refutación deja mucho que desear, pues realmente no refuta el principio de la aseveración platónica.

CAPITULO IV

¿CORRESPONDE AL ALMA VEGETATIVA LA NUTRICION, EL CRECIMIENTO Y LA GENERACION?

Este apartado ejerce un curioso contraste con los demás capítulos del libro ya que ofrece una explicación más profunda de los argumentos esgrimidos en el capítulo anterior contra aquéllos que, en una forma u otra, no entienden la función del alma vegetativa, en ocasiones por exceso de atributos, y en otras por no reconocerle las funciones básicas de todo ser vivo.

La importancia que da Fray Alonso a este tema la expresa bien Mauricio Beuchot cuando comenta que *"tales inclinaciones de la parte vegetativa se llaman 'apetitos naturales' porque se dan de modo natural y espontáneo, sin necesidad de conocimiento previo ni sensitivo ni reflexivo. Y, aunque sean tan rudimentarios, cargan al hombre de proyección moral (ético-jurídica), ya que están como informados —es decir, determinados por la misma forma o naturaleza— con respecto al objeto que les es propio. Por*

ejemplo, el hambre y la sed no se equívocan en cuanto al objeto que les satisface únicamente, y lo mismo todas las pulsiones que son indispensables para conservar y perpetuar la vida —los instintos de conservación y reproducción—. Pues la nutrición, el desarrollo (crecimiento) y la generación cumplen con lo que en el hombre sería la vida vegetativa; por lo cual, de estas necesidades y potencialidades surgen derechos y deberes en cuanto al respeto por la vida y el cuidado del entorno o ambiente vital del hombre¹.

La existencia de una vida apetitiva o afectiva es un hecho de experiencia que puede presentarse tanto en los seres que están desprovistos de conocimiento, en este caso se denomina apetito natural, como en los seres que tienen conocimiento, denominado apetito animal o apetito intelectual —según se ordenen por el conocimiento sensible o por el conocimiento intelectual, respectivamente—. El apetito natural designa la inclinación que, de modo universal, acompaña a toda forma.

Esta inclinación es la tendencia siempre actual que relaciona una forma con su perfección, el apetito natural es algo determinado. Sin

¹ BEUCHOT, Mauricio *Homenaje a Fray Alonso...*, pg.15

embargo, como ya hemos dicho, en el caso del hombre lo racional ordena los principios inferiores, por lo que hay una correspondencia entre los apetitos; esto lo explica Tomás de Aquino cuando dice: *"un signo manifesto de distinción es que el apetito natural tiene una necesidad respecto a la cosa a la cual tiende, así como el cuerpo posado necesariamente apetece un lugar bajo, mientras que el apetito sensitivo no tiene relación necesaria con una cosa antes de que ésta haya sido aprehendida como deleitable o como útil; pero habiendo sido aprehendido lo que es deleitable, tiende entonces necesariamente hacia él: el animal que percibe un objeto deleitable no puede, en efecto, no desearlo. En cuanto a la voluntad (apetito intelectual), tiene una necesaria relación con la bondad y la utilidad consideradas como tales; en efecto, el hombre quiere necesariamente el bien, pero no tiene necesidad respecto de esta cosa o aquella otra, por buena o útil que la juzgue, y esto porque toda potencia tiene una relación necesaria con su objeto propio (...). En consecuencia, es menester reconocer que el objeto del apetito natural es esta cosa, en cuanto es tal cosa; el del apetito sensible tal otra cosa, en cuanto esta es conveniente o deleitable: el agua, por ejemplo, en cuanto le conviene al gusto y no en*

*cuanto es agua; mas el objeto propio de la voluntad es el bien absoluto mismo*².

Continuando con la temática de las funciones del alma vegetativa, Alonso Gutiérrez debe enfocarse hacia discusiones de escuela para aclarar estos puntos y evitar ciertas dicotomías —como vimos en el capítulo anterior— en las concepciones que en su tiempo tenían acerca del hombre, ya que, de no hacerlo así, su argumentación por la defensa del hombre y especialmente de los nativos de América podría quedar sin base sólida en la cual apoyarse. Algunas de esas opiniones de escuela pueden observarse en las tres objeciones que presenta en esta cuarta investigación.

a) En la primera objeción se argumenta que al alma vegetativa no se le asignan todas las funciones que le corresponden, pues también se le deben asignar funciones como la digestión, la afinidad por el alimento y su retención, y lo contesta aclarando que *"las energías que cooperan con las potencias no son en realidad otras potencias distintas, puesto que tienen un mismo objeto, por ejemplo, la fuerza digestiva, la incitativa,*

² AQUINO, Tomás de, *De Veritate*, q. 25, a. 1, circa medium.

*la retentiva y la expulsiva*³. Si nos atenemos a lo expuesto anteriormente, según Lourdes Ortiz⁴ los principios que hacen posibles las operaciones no son, en sí mismos, otras potencias sino algo en virtud de lo cual la potencia puede impulsar al órgano para la operación. Es decir, los órganos no operan por sí mismos, en cuanto son corpóreos, sino en virtud de un principio que proviene del alma, esto es, las potencias; pero cada potencia, para conseguir su objeto, se vale de las funciones de distintos órganos, de manera que la potencia nutritiva tiene que valerse, para conseguir su objeto, de distintas funciones como son retener el alimento, asimilarlo y expulsar los sobrantes, pero todas estas funciones conforman la operación de una sola potencia, en vista de que el objeto (la nutrición) es el mismo.

Con esto, lo que quiere Fray Alonso es no perderse en realizar más distinciones sino ceñirse al principio de distinguir las facultades por sus operaciones y éstas por sus objetos, de forma que si es uno solo el objeto de todas las operaciones que finalicen en él, tendrán la misma potencia.

³ P.A.I.4.5.1

Independientemente de la consideración que se realice sobre las diferentes actividades que lleve a cabo el sistema vegetativo, pienso conveniente recalcar la postura de Gardeil, con la cual concuerdo, y que: *"Queda por someter a la crítica esta ingeniosa teoría (el sistema de la vida vegetativa en el aristotelismo). Sin embargo, es claro que los progresos inmensos realizados por las ciencias de la vida obligaron a muchos retoques. Pero no es cierto que hayan perdido todo valor las profundas consideraciones que han precedido esta organización"*⁴. En realidad, la investigación sobre el alma vegetativa no es sólo la interrogante sobre el funcionamiento de un sistema vivo en el nivel fisiológico, sino que hablamos de una investigación sobre la manera en que un principio inmaterial puede gobernar lo material formando con él una sola y misma unidad.

b) En la segunda objeción se señala que, si hay algo común a los vivientes y a los no vivientes es incorrecto enumerarlo como algo propio y exclusivo de los vivientes, y parece que la facultad de producir un ser semejante a sí le corresponde también a los no vivientes, como el fuego produce fuego. La

⁴ Cfr. Nota 6 del capítulo I.

⁵ GARDEIL, H.D., *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Vol. III, Psicología, Ed. Tradición, México, 1974, pg. 49

respuesta de Fray Alonso es simple y acertada: *"hay que establecer una esencial distinción entre los seres vivientes y los no vivientes, pues aún concediendo que a los no vivientes les convenga, en cierto modo, la generación⁶, hay que entender sin embargo que ello se presenta en una forma totalmente distinta a como natural y espontáneamente se realiza en los vivientes, pues los seres no vivientes se reproducen por agentes totalmente extrínsecos a su ser, no por fuerzas propias o virtud innata, no procediendo así los vivientes en su generación, la cual se realiza en virtud de un principio intrínseco e inmanente. El fuego produce fuego, mas no produce los elementos del nuevo ser suscitándolos de sí mismo, sino que necesita tomar la materia de algo que sea ajeno a su propio ser"⁷. Cabe recordar que esta objeción ya habla sido tratada por Aristóteles y retomada por Tomás de Aquino⁸ y era generalmente aceptada, por lo que Fray Alonso no se detiene más en explicarla.*

c) La tercera objeción dice que la nutrición y la generación son una misma potencia ya que el objetivo común es conservar el ser del viviente, y Fray Alonso aclara acertadamente que *"aún cuando la nutrición y la generación*

⁶ Que en este caso sería simplemente la agregación o adición.

⁷ P.A.I.4.5.2

⁸ Cfr. AQUINO, Tomás, *Suma Contra los Gentiles*, IV, c. 2

*tengan por finalidad la conservación del ser, hay una distinción marcada, sin embargo, entre una y otra potencia. Por la nutrición se conserva el ser del viviente en su individualidad, recobrando las energías perdidas en las funciones corporales, mientras que por la generación se conserva el viviente referido a la especie y no ya sólo referido a la individualidad. En consecuencia, la naturaleza tiende primero a conservar al individuo y después a la propagación de la especie⁹. Este argumento lo retomará a lo largo de su *Speculum Coniugorum* para determinar qué formas de unión, entre las practicadas por los indígenas, eran correctas.*

Fray Alonso apoya sus razonamientos con algunos argumentos que el Estagirita expone en el Libro II del *De Anima*, y hace notar que para la vida no hay una sola función vital, sino que, entre más complejo es el ser vivo mayor número de funciones vitales realiza, integrándose en un cuerpo organizado y, como señala Mauricio Beuchot *"en lugar de poner —como los platónicos— en el hombre el cuerpo y el espíritu como cosas irreconciliables, la tradición aristotélica-escolástica se esfuerza por exponer con toda claridad que son elementos íntimamente compenetrados. En esa misma línea de integración se ha movido Fray Alonso ya desde su*

⁹ P.A.I.4.5.3

*especulación primaria al postular la perfecta conexión de la vida vegetativa, la vida sensitiva y la vida racional en el hombre. Ciertamente su ser espiritual le otorga muchos privilegios, pero también su ser material y corpóreo le obliga a cosas muy concretas y reales, como el trabajo, la subordinación a la sociedad, el hacer la historia, etc. ...*¹⁰. Es decir, entre la diversidad de funciones, todas se encuentran ordenadas entre sí y en correcta disposición para lograr no sólo que el viviente viva, sino que se perfeccione. Esto, como podemos ver en la cita anterior de Beuchot, no parece tener mayor importancia si se observa aisladamente para la vida vegetativa, pero si a este tipo de alma la estudiamos al mismo tiempo que el alma sensitiva y el alma intelectual, podremos apreciar hacia dónde se dirige nuestro filósofo.

En las cuatro conclusiones de este capítulo, Alonso de la Vera Cruz se dedica a defender que la nutrición, el crecimiento y la generación son las potencias propias de la vida vegetativa, que son distintas entre sí¹¹ —y aquí busca refutar a Durando¹², quien decía que en el principio vegetativo sólo

¹⁰ BEUCHOT, Mauricio Op. Cit., pg.21

¹¹ Cfr. P.A.I.4.4.1; P.A.I.4.4.1.1; P.A.II.4.4.1.2

¹² Durando a Sancto Porciano. Dominico que en 1312 enseñó la teología en París, maestro del Sacro Palacio y obispo Puy en Valay, fue más tarde promovido a Meaux. Escribió *Comentarios al Maestro de las Sentencias*, en donde revela, según dice el Cardenal

hay una potencia— que reciben ayuda de otras 'energías' importantes que no llegan a diferenciarse como potencias —digestiva, incitativa, retentiva, expulsiva—¹³, que el crecimiento y la nutrición son efectivamente distintos pues el primero se realiza sólo en una etapa de la vida del viviente y la segunda es una función necesaria durante toda la vida del mismo¹⁴ y la importancia de la facultad generativa para la conservación del viviente no en cuanto individuo sino en cuanto especie¹⁵.

Lourdes Ortiz, en su escrito sobre Fray Alonso, menciona que este estudio de las operaciones y energías que contribuyen a la realización de las mismas debe ubicarse en los estudios de biología especial (*scientia de corporibus animalis*), que a su vez se dividiría en botánica (*De vegetalibus*) y en zoología (*De animalibus*); esta ciencia estaría subordinada al estudio de la biología general (*scientia de anima*) en la que se estudiará el alma en general y sus potencias. Estas dos ramas pertenecen a la biología racional

González en su *Historia de la Filosofía* una independencia de criterio y una originalidad casi excepcionales en su siglo. La filosofía, decía Durando no consiste en saber lo que pensó Aristóteles o lo que citaron otros filósofos, sino en conocer la verdad y realidad de las cosas. *Naturalis philosophia non est escire quid Aristoteles aut alii philosophie senserit, sed quid habeat veritas rerum.*

13 P.A.1.4.4.2

14 P.A.1.4.4.3

15 P.A.1.4.4.4

o psicología (*scientia de animatis*), que es la filosofía natural de los
vivientes¹⁶.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

¹⁶ ORTIZ DEL CASTILLO, Lourdes, Op. Cit. Pp. 14-15

CAPITULO V

¿PODEMOS LLEGAR POR EL CONOCIMIENTO DEL ACCIDENTE AL CONOCIMIENTO DE LA SUBSTANCIA ?

Este capítulo tiene gran importancia dentro de la obra de Fray Alonso de la Vera Cruz puesto que marca el paso para la línea que se seguirá en los siguientes libros de su *Investigación filosófico-natural: los libros del alma*. En efecto, es en esta quinta investigación del libro primero en la que se observa con claridad el objeto de su investigación: defender el carácter plenamente humano de los naturales de la Nueva España, mal llamados 'salvajes', y lo hace a través del conocimiento de la substancia por los accidentes propios, declarando que los accidentes comunes no son criterio suficiente para descartar la inclusión o exclusión de un individuo con relación a una determinada especie.

Esta idea guarda paralelismo con lo anotado por Tomás de Aquino en la *Suma Contra los Gentiles*, aunque referida a las operaciones propias: "La

*especie de una cosa cualquiera se conoce por su operación propia, pues la operación muestra la virtualidad y ésta indica la esencia*¹. Esta manera de acercarse a la esencia por la vía de las manifestaciones propias, sean operaciones o accidentes, se ha barruntado desde hace mucho tiempo. Aristóteles menciona que: *"En efecto, una sola ciencia sería entonces demostrativa acerca de todos los accidentes, puesto que toda ciencia demostrativa considera acerca de algún sujeto los accidentes propios partiendo de los axiomas. Es, en efecto, propio de una misma ciencia considerar, acerca de un mismo género los accidentes propios partiendo de las opiniones. Pues aquello acerca de lo que se trata es objeto de una sola ciencia, y las opiniones desde las que se parte son propias de una sola; de suerte que también los accidentes son objeto de una sola ciencia"*². Podemos pensar, como Fray Alonso, que existen buenas razones para considerar que la investigación de la esencia por los accidentes propios puede llevarnos a demostrar la naturaleza humana de los indígenas americanos.

Las tres objeciones de este capítulo se encuentran mejor estructuradas que las de capítulos anteriores; ya que aquí las objeciones se

¹ AQUINO, Tomás de, *Suma Contra los Gentiles*, L II, c.94.

dirigen específicamente a negar la posibilidad de conocer la sustancia a través de los accidentes propios, argumentos contra los que Alonso Gutiérrez se opondrá fuertemente puesto que se encuentran contra el método de investigación por él elegido para conocer el alma, y porque, si se falseara ese argumento, su defensa de los indios tendría que tomar otros derroteros. Desafortunadamente, sólo se contesta de manera explícita a la tercera.

La manera en que Fray Alonso busca argumentar cede un poco en el rigor con tal de enfocarse en el punto que persigue, si recordamos que el motivo de este libro es prepararse una base sólida en lo tocante a la fundamentación lógica y gnoseológica para sus estudios antropológicos³.

La primera objeción ataca frontalmente al accidente como principio del conocimiento de la sustancia. En efecto, esta objeción niega la posibilidad de acceder al conocimiento de la sustancia por la vía de los

² ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. III, cap. 2, 997a 30.

³ En este sentido, Fray Alonso decide separarse de los comentaristas y aún de las fuentes cuando éstos (por su particular época o situación) no abordan los temas desde la óptica que él necesita para responder a las necesidades sociales de su tiempo. Por eso dice Lourdes Ortiz que: "*Fray Alonso en su comentario toma en cuenta los comentarios albertinotomistas, árabes y de los escolásticos precedentes; sin embargo, con frecuencia se aparta de los comentaristas tradicionales en su afán de reconciliar la tradición con la ciencia del renacimiento*" ORTIZ DEL CASTILLO, Lourdes, Op. Cit. pg. 34.

accidentes, proponiendo, por el contrario, que es gracias al conocimiento de la substancia que pueden conocerse las capacidades o accidentes comprendidos en la definición de tal substancia, es decir, de la definición de una substancia se irían deduciendo los accidentes, casi podríamos decir que pueden tenerse los accidentes sin necesidad de contar con el sujeto en el cual inheren.

Esta objeción, sin embargo, parece no tomar en cuenta la necesidad aducida por el Estagirita de ir ascendiendo desde "*las cosas escasamente cognoscibles pero cognoscibles para uno mismo [y] , tratar de conocer las absolutamente cognoscibles, avanzando, como queda dicho, precisamente a través de aquellas*"⁴, con esto, lo que se pretende hacer es seguir un método que avance de lo manifiesto a lo menos manifiesto para nosotros; es decir, de lo simple a lo complejo.

De manera complementaria a la primera objeción encontramos el postulado de la segunda, que afirma que el conocimiento de los accidentes no puede llevarnos al conocimiento de la substancia puesto que el conocimiento de los accidentes se alcanza por los sentidos, mientras que el

⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII, 1029b 11-13

conocimiento de la sustancia pertenece al entendimiento. Esto es, resulta obvio que la sensación y la intelección son dos facultades distintas y, por lo tanto, resulta difícil explicar que el conocimiento de la primera sirva a la segunda para llenarse de contenidos.

La postura anterior parece tomada de la posición platónica con respecto al conocimiento, en donde los sentidos, por ser parte del cuerpo, nos llevan a la mera opinión y turban nuestro razonamiento, por lo que hay que alejarse del cuerpo y del conocimiento sensible; esto implica, también, un rechazo al conocimiento de una sustancia a través de sus accidentes, pues los accidentes no sólo nos alejan del conocimiento de la esencia, sino que nublan nuestra capacidad de ascender a ella; nuestra capacidad para conocer la esencia y la sustancia de las cosas proviene de la razón, que es la única capacitada para hacer ciencia.

Me parece interesante citar aquí al mismo Platón, que en el *Fedón*, en boca de Sócrates, afirmaba que: *"¿No es por medio del razonamiento que el alma descubre la verdad? ¿Y no razona mejor que nunca cuando no se ve turbada por la vista, ni por el oído, ni por el dolor, ni por el placer, y cuando, encerrada en sí misma abandona el cuerpo, sin mantener con él*

relación alguna, en cuanto esto es posible, fijándose en el objeto de sus indagaciones para conocerlo? (...) ¿Y no es entonces cuando el alma del filósofo desprecia el cuerpo, huye de él y hace esfuerzos para encerrarse en sí mismo? (...) ¿Qué diremos ahora de ciertas cosas, Simmias, como la justicia, por ejemplo? ¿Diremos que es algo, o que no es nada? Diremos que es alguna cosa, seguramente ¿Y no podremos decir otro tanto del bien y de lo bello? Sin duda. ¿Pero has visto tú estos objetos con tus ojos? ¿Existe algún otro sentido corporal por el que hayas percibido alguna vez estos objetos de que estamos hablando, como la magnitud, la salud, la fuerza; en una palabra, la esencia de todas las cosas, es decir, aquello que ellas son en sí mismas? ¿Es por medio del cuerpo como se conoce la realidad de estas cosas? ¿O es cierto que cualquiera de nosotros que quiera examinar con el pensamiento lo más profundamente que sea posible lo que intente saber, sin mediación del cuerpo, se aproximará más al objeto y llegará a conocerlo mejor? Seguramente.⁵ Esta cita es la muestra perfecta de la visión platónica de oposición entre los sentidos como partes del cuerpo, y la razón, como facultad del alma, y la imposibilidad del conocimiento de esencias, por lo tanto, de la imposibilidad de hacer ciencia si se accede por la primera vía; sin embargo, hay que hacer notar que él

⁵ PLATÓN, *El Fedón*, Ed. Porrúa, México, pg. 393

llama esencias, en este texto, a todo lo que no se manifiesta como visible, tal vez por el recurso a las ideas.

Volviendo a la objeción, podría zanjarse la cuestión anterior acudiendo a la conocida sentencia aristotélico-tomista de 'nada hay en el intelecto que no haya pasado antes por los sentidos'; así, dice Tomás de Aquino, comentando el capítulo VIII del Libro III del *De Anima* de Aristóteles, que cuando se *"plantea que alguien podría creer que el intelecto no depende del sentido ... esto sería verdad si los inteligibles de nuestro intelecto fuesen realmente separados de los sensibles como admitieron los platónicos. Por eso esclarece aquí que el intelecto necesita del sentido, y posteriormente que el intelecto difiere de la fantasía la cual también depende del sentido ... [por lo que] afirma primero que ninguna cosa entendida por nosotros existe sin cantidad sensible como realmente separada de ella, como separados entre sí se ven los sensibles. Es necesario que los inteligibles de nuestro Intelecto existan realmente en las especies sensibles, tanto aquellos llamados por abstracción, a saber los objetos matemáticos, que son determinaciones o pasiones de los entes sensibles. Por ello sin el sentido ningún hombre puede aprender al adquirir*

la ciencia ni entender al usar la ciencia que posee⁶. Esta sentencia aristotélico-tomista nos recuerda, como se ha dicho anteriormente, la armonía que hay en la asunción que realizan las facultades superiores, la razón, de las inferiores, en este caso los sentidos, para conseguir un nuevo enfoque y obtener así una mejora en el conocimiento humano.

Sin embargo, faltaría por aclarar cómo es posible que el conocimiento sensible pueda inmaterializarse (y hacerse universal) y después aplicarse a un compuesto hilemórfico concreto, singular y existente.

En este sentido, Tomás de Aquino afirmaba que el juicio de existencia concreta —'esto que percibo actualmente existe'— tan sólo explica lo que ha sido dado en la primera aprehensión, duplicado con la reflexión sobre el conocimiento sensible que hay en su origen. Se presenta un objeto a mis sentidos. Por abstracción yo lo concibo intelectualmente

⁶ *"Quia dixerat quod intellectus est quodammodo intelligibilis, sicut sensus sensibilis [...]. Et hoc quidem verum esset si intelligibilia nostri intellectus essent a sensibilibus separata secundum esse, ut Platonici posuerunt. Et ideo hic ostendit, quod intellectus indiget sensu. Et postmodum quod intellectus differt a phantasia, quae etiam a sensu dependet, ibi [...] Dicit ergo primo, quod quia nulla res intellectu a nonis, est praeter magnitudines sensibiles, quasi ad eis separata secundum esse, sicut sensibilia videntur abinvicem separata: necesse est quod intelligibilia intellectus nostri sint in speciebus sensibilibus secundum esse tam illa quae dicuntur per abstractionem, scilicet mathematica, quam naturalia, quae sunt habitus et passiones sensibilibus. Et propter hoc sine sensu non potest aliquis homo*

como algo que es (noción confusa del ser material); pero simultáneamente esta concepción se me presenta ligada al objeto que aprehendo como presente. Si descompongo este dato primitivo según los dos aspectos que me presenta de sujeto determinado y de existencia actual, veo que la existencia actual conviene a este sujeto y yo se la atribuyo, y entonces pronuncio el juicio: 'esto existe', en el cual afirmo el carácter concreto del ser percibido, y al mismo tiempo tengo conciencia de la verdad de mi pensamiento, en cuanto éste se compara con el objeto considerado. De esta manera puede cerrarse el ciclo total de la actividad intelectual, la cual trata de alcanzar el ser hasta en su actualidad última y perfecta, la existencia⁷.

En este mismo sentido, el Aquinate expresa en la *Summa Theologiae* que: "*Nuestra inteligencia no puede aprehender de manera directa e inmediata lo singular en los seres materiales. La razón de ello es que el principio de la singularidad en tales cosas es la materia individual. Ahora bien, nuestra inteligencia, como ya se dijo, entiende abstrayendo de esa materia la especie inteligible, y lo que es abstraído de la materia individual es universal. Nuestra inteligencia no alcanza pues directamente sino lo*

addiscere quasi de novo acquirens scientiam, neque intelligere, quasi utens scientia habita." AQUINO, Tomás de, *In De Anima*, Marietti 791

universal. Puede, sin embargo, alcanzar lo singular, pero de manera indirecta y por cierta reflexión, indirecte et per quamdam reflexionem, porque, según lo dicho, aun después que el entendimiento ha abstraído las especies inteligibles, no puede por ellas entender en acto sino recurriendo a las imágenes sensibles en las cuales entiende las especies inteligibles⁷.

Con esto lo que se dice es que todo tipo de conocimiento obtenido por el raciocinio proviene del conocimiento que se tiene de los accidentes, obtenido por los sentidos, aunque los sentidos sí pueden captar directamente el singular mientras que la inteligencia no —dado que ella está hecha para universalizar a través de la abstracción—, empero, ella capta lo singular a través de una reflexión, o de modo indirecto, pues ha de recurrir a las imágenes sensibles. Esto sirve a la argumentación de Fray Alonso porque reafirma la conducción del conocimiento de las sustancias a través del conocimiento de los propios, pues para referirse al singular no se puede abandonar o renunciar a las imágenes sensibles.

La tercera objeción alude directamente la Libro II de la *Metafísica* de Aristóteles, donde el filósofo señala que son los mismos los principios del

⁷ Cfr. GARDEIL, H.D., *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, Tomo 3 - psicología*, Ed. Tradición, México, 1974, pg. 140-141

⁸ AQUINO, Tomás de, *Summa Theologiae*, Ia Pars, q.86, a.1

ser y del conocer, y que, si el accidente no puede ser el principio del ser de la substancia, de manera análoga será necesario negarle que sea principio de conocimiento de la misma. El propio Vera Cruz contestó esta objeción de manera un tanto confusa y con base en analogías; por principio declara que lo que es principio de ser con mayor razón es principio de conocer, así, el accidente puede ser considerado principio del conocer dado que muestra los principios o disposiciones necesarios para que la substancia sea. Ante esta objeción debería acudir nuevamente al Libro II de la *Metafísica* de Aristóteles para señalar —como hemos hecho anteriormente— que el accidente es lo menos cognoscible '*per se*' y sin embargo es lo más cognoscible '*quad nos*', y que su conocimiento, con todo y ser imperfecto, es necesario para acceder al conocimiento de la substancia, que es más cognoscible '*per se*' pero menos cognoscible '*quad nos*'.

En cuanto a la estructura argumentativa de nuestro filósofo, los '*sed contra*' utilizados los toma del Libro III de la *Física* de Aristóteles y son de dos clases: el primero es en torno a los tipos de accidente que servirían para la investigación, y la segunda delimita las dos maneras en que se puede conocer la substancia.

El primer argumento señala que hay dos tipos de accidentes: los comunes y los propios. Los accidentes comunes son los que se encuentran en varias especies aunque no afecten a todos los individuos de una misma especie (como la blancura). Es obvio que por este tipo de accidentes no es posible obtener un conocimiento suficiente de la substancia y, por lo tanto, el color de las personas del Viejo Continente en contraposición al color de los originales de las Indias no es razón para declarar la 'humanidad' de unos y la 'no-humanidad' de los otros. Por el contrario, los accidentes propios, aquellos que solamente se encuentran en una especie y no en otra, como ser social, moral, etc. son más adecuados para conducirnos a un conocimiento distinto de la substancia. Los accidentes propios, a su vez, se pueden dividir en dos clases: si se refieren directamente a la especie, como el reír, que dimana específicamente de la esencia del hombre, o si se refiere directamente al individuo, como la cabellera crespa o la nariz sinuosa, que emana de la esencia individual en cuanto tal. Aristóteles, por su parte, nos enseña en el Libro I de los *Tratados de la Lógica* que "*Propio es lo que no indica el qué es ser, pero se da sólo en tal objeto y puede intercambiarse con él en la predicación, v.gr. es propio del hombre el ser capaz de leer y escribir, y, si es capaz de leer y escribir, es hombre. En efecto, nadie llama 'propio' a lo que puede darse en otra cosa, v.gr. el dormir referido al hombre,*

aunque durante un cierto tiempo se diera, por azar, sólo en él. Si, después de todo, alguna de las cosas de este tipo se llamara 'propio', no se habría de llamar así sin más sino 'propio en algunas ocasiones' o 'propio respecto a algo': en efecto el 'estar al lado derecho' se viene a llamar 'propio en algunas ocasiones', y lo bipedo, 'propio respecto a algo', v.gr. en el caso del hombre respecto al caballo y al perro. Que ninguna de las dos cosas que pueden darse también en otra distinta es intercambiable en la predicación, resulta evidente: en efecto, si algo duerme, no es necesario que sea un hombre⁹. La importancia de recalcar esta división salta a la vista en los múltiples escritos jurídicos de nuestro autor, donde el carácter 'social' de los indígenas es considerado un accidente propio de su naturaleza humana, con lo que puede equiparar y validar los actos, derechos y contratos de los indígenas frente a los peninsulares¹⁰.

El segundo argumento señala que hay dos maneras de conocer la substancia: distinta —es decir, directamente— y confusamente —o bien, podemos decir nosotros, oblicuamente—. Carlos Llano menciona que, cuando Aristóteles llega a la substancia —*ousia*— por la predicación

⁹ Aristóteles, *Organon*, Libro I, 102a 19-30

¹⁰ Cfr. CEREZO DE DIEGO, Prometeo, *Alonso de Vera Cruz y el Derecho de Gentes*, Ed. Porrúa, México, 1985.

—lógicos— está siempre presente la vía de la naturaleza —fisis— y viceversa¹¹. Por esto mismo, la investigación sobre la substancia debe recurrir siempre, de una forma u otra, a la naturaleza, y no se puede recurrir a ésta si no es con el recurso al análisis de los fenómenos observados. En el caso de los naturales de la Nueva España este método justifica las casi interminables páginas dedicadas por Fray Bartolomé de las Casas en su *Historia de las Indias* y en otros lugares, así como la de muchos otros pensadores como Fray Alonso de la Vera Cruz o Fray Tomás de Mercado. Quizá el mayor mérito de fray Alonso de la Vera Cruz haya sido tomar esas observaciones y buscar hacer una antropología más sistemática desde América.

De esta distinción, Fray Alonso desprende cuatro conclusiones:

1. Los accidentes comunes no nos llevan al conocimiento distintivo o directo de la substancia, pues estos accidentes no son propios de alguna especie o individuo, y la substancia conocida por estos accidentes no podría distinguirse de otra substancia con los mismos accidentes (v.gr. la 'blancura', lo mismo si es aplicado a un caballo que a un hombre).

¹¹ LLANO, Carlos, *El Conocimiento del Singular*, Publicaciones Cruz O., México, 1995,

2. Todos los accidentes nos dan conocimiento de la substancia, sea distinto o sea confuso, según cuatro modos:

- a) Partiendo del efecto y llegando a la causa, es decir, cuando se toma al accidente como manifestación de la substancia en la que se encuentra como en su sujeto.
- b) Por la razón de ser en la fantasía, esto es, hallándose el accidente común en la fantasía, el entendimiento agente abstrae del fantasma la especie inteligible del ser, que es por la que el entendimiento posible entiende. Y teniendo en cuenta que el concepto de ser significa substancia y accidente, el entendimiento concluye del conocimiento del ser el conocimiento de la substancia y el del accidente.
- c) Por conocimiento expreso de la cogitativa. El entendimiento, siendo más perfecto, deduce la esencia de la substancia aún no conocida a partir de los accidentes percibidos por los sentidos, adquiriéndose así el conocimiento expreso de la substancia.
- d) La fantasía representa al objeto compuesto de substancia y accidente. Como esto sucede en un sólo acto de intelección, el

entendimiento puede, a la vez, conocer ya sea a uno ya sea a otro.

3. Los accidentes propios nos llevan al conocimiento distintivo de la substancia, lo mismo si se refieren a la especie que si se refieren al individuo. Los fantasmas imprimen en el entendimiento posible las especies inteligibles de los accidentes, por estas formas el entendimiento posible conoce la especie de tal substancia, y después, mediante el conocimiento expreso de la substancia, puede alcanzar un conocimiento distintivo del objeto.

Otro tanto puede decirse en cuanto al accidente propio que se refiere al individuo. El entendimiento está adecuado para el conocimiento de los universales, pero también conoce —de alguna forma— al singular, que es el objeto propio de la intelección, aunque lo haga mediante la noción universal.

Carlos Llano, en El Conocimiento del Singular, señala que "es uno y el mismo entendimiento quien conoce lo universal mediante la ciencia, mientras mediante la prudencia puede habérselas con lo singular, y sabemos que la ciencia y la prudencia no son dos entendimientos, sino

dos hábitos de la misma y única facultad intelectual humana. La articulación y nexo entre ciencia general y especulativa, y prudencia particular y práctica ni son sencillos, ni están temáticamente resueltos. Su complejidad se encuentra íntimamente relacionada con las dificultades ... del conocimiento mismo de lo singular. No estaríamos equivocados si dijéramos que la relación entre ciencia y prudencia corre paralelamente —en lo bueno y en lo malo— a la relación que se establece entre lo universal y los singular”¹².

Lo anterior manifiesta que Fray Alonso acierta al decir que el conocimiento del accidente propio referido a la especie conduce a un conocimiento distinto de la substancia, puesto que ésta es conocida totalmente en su noción de universal, lo que no ocurre con el conocimiento de la substancia adquirido por el conocimiento de los accidentes propios referidos al individuo, puesto que este tipo de conocimiento siempre buscará retornar al individuo de origen y siempre retornará ya universalizado, donde lo universal es más claramente conocido en cuanto tal pero no existe, y lo singular será pobremente conocido y, sin embargo, es lo único existente.

¹² LLANO, Carlos, Op. Cit. pg 15

Fray Alonso, al recurrir al accidente propio para conocer la substancia, consigue poner a sus lectores en el camino de conocer al hombre por los fenómenos con que cada hombre —singular— manifiesta su humanidad —universal—, esto es, con aquellos accidentes propios que denotan su cabal humanidad, salvando con esto la dignidad de los Indígenas, y sosteniendo la imperiosa necesidad de tratarles con la misma deferencia con que ha de tratarse a cualquier español.

CONCLUSIONES.

Contando con la visión de conjunto de la obra de fray Alonso de la Vera Cruz se puede comprender el significado y el valor de su *Investigación filosófico-natural de los libros del alma*.

Fray Alonso de la Vera Cruz merece, tanto histórica como filosóficamente, tener un lugar preponderante en la historia de la filosofía en México, y aún de relevancia Internacional para su época —baste considerar que es el único pensador de la Escuela Española de Derecho Internacional que escribe sobre la conquista americana desde América—.

Esta distinción le corresponde no sólo por el hecho de haber sido el primero en impartir un curso público de filosofía en América y publicar el primer curso de filosofía en el Nuevo Mundo, sino porque su especulación filosófica, fundada en la reflexión de lo real, estableció en América un concepto de la existencia humana y toda una tradición humanística que ha rendido gran cantidad de frutos del orden práctico y que ha trascendido, de manera más o menos velada por el positivismo del S. XIX y buena parte del S. XX, hasta nuestros días.

Fray Alonso aporta, en esta obra específica, una metodología antropológica en la que las observaciones de los fenómenos concretos más el auxilio de las ciencias naturales conducen a elaboraciones metafísicas para demostrar una tesis antropológica. El método culmina en el conocimiento de la substancia a través de los accidentes propios (esto es, la 'humanidad' de los indígenas a través de su ser social, sus leyes, sus organizaciones, etc), pero parte de la consideración de los fenómenos, pasando por la investigación de las facultades, operaciones y objetos propios de cada tipo de viviente observado, esto es, desde el movimiento como algo evidente en los seres con vida.

Por lo anterior, considero que hablamos ya de una antropología —incluso, antropología social— inserta, por exigencia metodológica, en una filosofía natural de tintes americanos.

El texto de nuestro filósofo tiene aún hoy una importancia vigente: hombre de amplios horizontes intelectuales, sociales y científicos, nos ha dejado una obra que aborda los principios de la ciencia natural y de la antropología.

Frecuentemente consideramos que la filosofía y la ciencia de siglos anteriores, especialmente si no ha sido escrita por algún maestro de reconocido prestigio, es digna de la mayor desconfianza si no es que desprecio. Considero que esto es un grave error. Efectivamente, la ciencia es algo dinámico, se encuentra en continua evolución, pero eso no significa que la verdad descubierta en algún momento y superada con posterioridad pierda totalmente su validez, porque, de hecho, la verdad no puede perder su validez, aunque un dato concreto, al ser ampliado, pueda insertarse en un nuevo sistema científico. En muchas ocasiones, incluso, lo que realmente hacemos es descubrir nuevas maneras de formular una verdad ya barruntada por alguien.

Una filosofía natural nos sirve como fundamento para la interpretación de fenómenos sistematizados por la ciencia, en tanto que señala a los efectos causas proporcionadas. Toda ciencia natural es ciencia del ser y de las operaciones del ser. La ciencia natural (exacta o positiva) estudiaría actos segundos en su puro carácter fenomenológico, mientras que una filosofía de la naturaleza como la de nuestro autor ordenaría esos fenómenos a sus principios más radicales o entitativos.

Fray Alonso considera los seres naturales desde su materia y su captación fenoménica porque busca elaborar una filosofía realista y, en gran medida, útil no sólo para conocer el ser en cuanto tal, sino para comprenderlo y entablar una relación armónica con ellos en cualquiera de sus tres niveles: vegetativo, sensitivo y racional.

Hace, también, uso de las ciencias naturales y las asume para argumentar filosóficamente. Con todas las deficiencias argumentativas que, ciertamente, se le pueden imputar es, sin embargo, el primer sistematizador de una antropología con experiencias americanas.

El alma vegetativa es el nivel inferior de la vida (y aún dentro del él caben distintos grados de perfección). En sus operaciones específicas: nutrición, crecimiento y reproducción encontramos la impronta del movimiento inmanente que los especifica como tales.

El alma sensitiva comprende a la vegetativa en razón de que lo más perfecto comprende lo menos perfecto. En el animal hay sensación, hay vida de relación y la vida animal es realmente vida por la inmanencia de su acción.

La vida intelectual se encuentra en la cumbre de los niveles de vida. Esta vida más perfecta se distingue porque su principio es inmaterial, espiritual y subsistente, ya que su operación específica, el inteligir, tiene tal naturaleza.

Nuestro filósofo, aparejado a su interés social encontraba su interés por las ciencias, lo que le distingue de gran cantidad de pensadores escolásticos de su siglo que desechaban todas las posibles enseñanzas de la ciencia renacentista y, sin embargo, siempre buscó hacer una crítica constructiva a la luz de la sólida doctrina aristotélico-tomista. La sociedad en que vivió era un hecho totalmente nuevo y sus actores se encontraban ante interrogantes nunca antes enfrentadas. El mérito de Fray Alonso es saber encontrar soluciones nuevas a problemas nuevos, pero siempre con una especulación realista y bien cimentada.

Buscó siempre integrar los conocimientos propios de los 'conquistados' con los conocimientos de los 'conquistadores', lo que lo llevó a convencerse de la evidente humanidad de los indígenas, así como de su gran valla cultural. Por esa misma razón buscó todos los posibles resquicios que pudieran justificar una dominación —violenta o de cualquier otro tipo—. Esto lo llevó a preocuparse por ideas como las de los estoicos, en las que

sólo el hombre que posee razón como facultad y como hábito tiene alma humana, que probablemente se habían filtrado desde Cicerón hasta los juristas de su tiempo; o a ideas como las de san Buenaventura, donde el alma humana sólo adviene o informa a un cuerpo donde todos los sistemas físicos están plenamente organizados y aptos para recibirla, idea que probablemente —y quizá por su antecedente agustiniano— se consideraba seriamente entre sus hermanos de hábito y entre algunos franciscanos.

Fray Alonso buscó, sin entablar conflicto abierto dado el precario equilibrio político religioso de la época, desbaratar esos argumentos dentro de su exposición filosófica.

Fray Alonso es principalmente un hombre de acción y un gran maestro, preocupado tanto por el respeto a la persona como por la formación humanística de los hombres que deberán resolver los problemas de su época. Él mismo escribe al superior de su orden, Fray Tomás de Villanueva, en la dedicatoria de su *Physica Speculatio*: *"Gobernando en otro tiempo felizmente, ilustrismo prelado, la Provincia de Castilla, escribiste a esta de Nuestro Padre San Agustín del Nuevo Mundo, salida de aquella, cuyo gobierno iniciabas ... y aconsejaste, cual un padre a sus hijos, que en este nuevo orbe, provincia nueva y gentes nuevamente convertidas, todo*

*fuese nuevo también y nueva la manera de enseñar las ciencias y de instruir a los discípulos*¹.

Fray Alonso es quizá el más docto de los defensores de los indios en la Nueva España. Les defiende no sólo ante las autoridades de todo tipo (civiles y eclesíásticas) sino que busca de manera continua mejorar su situación. Esta preocupación se traduce en la fundación de colegios para los naturales, hospicios, hospitales junto con Vasco de Quiroga y, sobre todo, enseñando a los peninsulares en la Universidad de México el respeto que se les debe tener a todos los seres humanos, y a sus hermanos de orden, la abnegación que se debe tener en el trabajo para con los indígenas a ellos confiados. Su defensa, sin dejar de ser elocuente y apasionada, no es visceral sino sumamente reflexiva, lo que ayudó a que sus ideas quedaran plasmadas en la legislación corriente de la Colonia, principalmente en el derecho agrario (las propiedades comunales se respetaron hasta las Leyes de Reforma) y las leyes sobre el matrimonio.

En nuestro filósofo se puede apreciar el profundo interés por no perder el tiempo en especulaciones inútiles y dedicarse a aprender lo

¹ EGUIARA Y EGUREN, Juan José de, *Prólogos a la biblioteca mexicana*, pp. 191-192

realmente importante, lo que enseñe a pensar, se tome de donde se tome:

*"Sin pasión y aflicción desordenada busquen la verdad en quien la hallaren"*².

² GRIJALVA, Juan de, *Crónicas de la orden de N.P. San Agustín en las provincias de la Nueva España*, pg. 334.

1.- PRIMERA INVESTIGACIÓN.

¿Es incumbencia del físico o del metafísico el estudio del alma?

Introducción

PA.1.1.1 Después de que Aristóteles, en capítulos anteriores, ha tratado acerca de los compuestos, tanto perfectos como imperfectos, ahora, en estos libros que se intitulan *De Anima*, diserta especialmente sobre los vivientes.

Tema

PA.1.1.2.1 La primera investigación se refiere a las tres clases de vivientes, es decir, al viviente que sólo tiene alma vegetativa, como la planta; al viviente que tiene alma sensitiva y al mismo tiempo vegetativa, como el animal; al viviente que tiene alma vegetativa, sensitiva y racional, como el hombre. Pero para no caer en repeticiones, únicamente apuntaremos lo indispensable a nuestro estudio.

Indagación

PA.1.1.2.2 ¿Es incumbencia del físico o del metafísico el estudio del alma?

Objeciones contra que sea competencia del físico

-Primera: generación y corrupción

PA.1.1.3.1 Parece que no puede corresponder al físico disertar sobre el alma, supuesto que aquí se trata exclusivamente del entendimiento, y tal materia sobrepasa los conocimientos del físico (filósofo de la naturaleza), tanto porque el entendimiento es incorruptible, cuanto porque no se obtiene por generación, sino tan sólo y exclusivamente por creación de Dios, y además, no depende del cuerpo.

-Segunda: movimiento

PA.1.1.3.2.1 Corresponde al físico tratar del ser que tiene movimiento, pues éste es el objeto de su ciencia, y si el alma racional no fuese un ser dotado de movimiento, el conocimiento de ella sí estaría fuera de la ciencia física. Esto se demuestra comprobando

que el alma racional no se mueve con ninguna especie de movimiento, de lo que se concluye que el alma racional no es un ente móvil.

-Autoridad de Boecio

PA.1.1.3.2.2 Esto es claro si se tiene en cuenta que el alma racional ni crece ni disminuye; ni [se] genera ni [se] corrompe; ni tampoco se altera, puesto que no recibe las cualidades primarias en las que reside la alteración; no se mueve localmente, no se traslada de lugar, porque sólo puede cambiar de lugar aquello que ocupa un lugar, y el alma racional no ocupa un lugar, según afirma Boecio¹ cuando nos dice que lo incorpóreo no ocupa lugar, y el alma racional, según el mismo concepto de su ser, es incorpórea. De aquí que no pueda oxigrarse lugar.

-Tercera: no composición (e Inmortalidad) del alma racional

PA.1.1.3.3 Al físico únicamente le corresponde disertar sobre aquello que se compone de partes, porque todo lo que se compone de partes es corruptible; ahora bien, el alma racional es inmortal, esto es, incorruptible; de donde se sigue que en manera alguna corresponda al físico hacer investigaciones sobre el alma, por lo menos en lo referente al alma racional.

Argumentos que demuestran lo contrario.

-Aristóteles habla de tres tipos de alma

PA.1.1.4.1 Por otro lado coloca Aristóteles su *Tratado del Alma* entre las materias que son incumbencia del físico. No hay que perder de vista que el alma puede considerarse en tres aspectos diversos, de acuerdo con las tres clases de vivientes de los que sea su principio. Esto es, de tres maneras puede darse la vida: una en forma vegetativa, propia de las plantas; otra en forma sensitiva, propia de los animales; otra en forma racional, especificativa del hombre.

¹Oswaldo Robles anota que se refiere al *Hebdomadibus*, o doble comentario al *Isagoge* de Porfirio

-Generación de los tres tipos de alma.

PA.I.1.4.2 Hay que tener en cuenta, conforme lo enunciado anteriormente, que tanto el alma vegetativa como el alma sensitiva se producen merced a la virtud orgánica de la materia (*eductur de potentia materiae*), y no pueden por sí mismas subsistir. No así el alma racional, pues ella es creada directamente por Dios en un sujeto ya organizado y apto para recibirla.

Opiniones diversas

-En general

PA.I.1.5.1 Sobre este tema se han emitido diversas opiniones. Algunos han dicho que investigar acerca del alma es atribución exclusiva del metafísico, y no del físico, aun cuando en forma secundaria o accidental corresponda a éste, como cuando se trata de los *entendimientos motores*; pero de cualquier modo es al metafísico a quien incumbe absoluta y fundamentalmente, añadiendo que puede tocar secundariamente al físico, en tanto que es atribución suya considerar todo lo que en manera alguna pueda tener movimiento.

-Averroes

PA.I.1.5.2 Algunos otros, por el contrario, dijeron que absoluta y necesariamente correspondía al físico disertar acerca del alma humana, inclinándolos a omitir tal afirmación la sentencia que aduce Averroes en su libro tercero *De Anima*, Comentario 17, en donde dice que el alma del hombre está en el número de los seres naturales.

-Diferencia cualitativa

PA.I.1.5.3 La diferencia cualitativa se investiga en el Libro tercero *Del Alma*; aquí se averiguan las diferencias específicas, y Aristóteles vendría siendo incompleto en su *Metafísica* no haciendo mención del alma, en el supuesto de que su estudio perteneciera a este tratado.

-Temistio

PA.1.1.5.4 Temistio, en su *Comentario Parafrástico sobre los libros Del Alma*, dice que este libro es un medio entre la filosofía natural y la metafísica, y que este medio es matemático.

-Juan Filopón

PA.1.1.5.5 Juan Filopón dice que este libro (el *De Anima*) es de metafísica y por lo tanto no corresponde a la *Física* sino a la *Transfísica*. Referencia que por otra parte hace Aristóteles en el primer libro *De las partes de los Animales*. (Arist. I Lib. *De partibus animalium*, C. 3.)

-Alejandro de Afrodísia

PA.1.1.5.6 Alejandro de Afrodísia juzga que el estudio del alma es propio de la filosofía de la naturaleza.

-Augusto Nifo

PA.1.1.5.7 Augusto Nifo, egregio filósofo, dudaba si debía enumerar al *Libro Primero De Anima* entre los libros de filosofía natural o entre los de metafísica.

Conclusiones

-Primera: el estudio del alma no es propiamente metafísico.

PA.1.1.6.1 El conocimiento del alma o el tratado de ella no corresponde propia y directamente al saber metafísico. Se prueba tal afirmación diciendo que a la metafísica sólo le corresponde tratar de las sustancias separadas, inmateriales, que por sí subsisten y que no tienen formas corpóreas, y no siendo por otra parte el alma racional de tal condición, es indudable que no corresponde a la consideración metafísica.

-Segunda: no corresponde al alma racional, de suyo, ser separada

PA.1.1.6.2.1 Está fuera de toda duda que el metafísico trata únicamente de las sustancias separadas, inmateriales, que por sí subsisten y que no tienen forma corpórea.

Mas el alma racional no es de tal condición, y esto se comprueba manifestando que aún admitido que el alma racional sea inmaterial y pueda subsistir separada del compuesto, no deja por ello, sin embargo, de ser la forma substancial del cuerpo. Ha sido creada por Dios vinculada a un cuerpo, y tratar del alma como principio formal y especificativo del compuesto humano no es propio del metafísico, por lo que se concluye diciendo que no corresponde propiamente a su saber tratar del alma.

-Prueba la conclusión²

PA.1.1.6.2.2 Los Tratados acerca del alma racional en tanto ésta es inmaterial, inmortal y no originada merced a ninguna potencia de la materia, y en tanto por sí sola pueda subsistir, corresponde a la investigación metafísica. Esto se entiende claramente teniendo en cuenta que el objeto propio del saber metafísico es tratar de los seres inteligibles, de los incorruptibles y eternos, de los que carecen de materia, y teniendo en cuenta que de tal condición es el alma racional, se concluye que es a la metafísica a quien corresponde tratar acerca de ella.

-Tercera: como forma de un cuerpo físico, corresponde al físico

PA.1.1.6.3.1 El conocimiento del alma racional en tanto que esta alma es la forma del cuerpo físico orgánico, corresponde directamente al físico o filósofo natural.

-Prueba la conclusión

PA.1.1.6.3.2 La anterior afirmación podemos demostrarla si comprobamos que el conocimiento del alma racional forma parte de la ciencia del físico. Ahora bien, ¿cuál es el objeto que ejercita el saber del físico? Todo aquello que constituye un ser natural pertenece a la ciencia física, y nadie puede negarnos que el alma racional, juntamente con el cuerpo, constituya un ser natural, que es por lo que el hombre representa un ser de la naturaleza y compuesto de elementos naturales. Es evidente entonces que su conocimiento pertenece al saber físico.

² La conclusión, mas no el argumento de la particular generación y naturaleza del alma racional.

-Cuarta: de forma absoluta, este estudio pertenece a la física

PA.1.1.6.4.1 Perteneca a la física todo ser cuya naturaleza, en orden al cuerpo, es por sí misma (*secundum se*) encaminada a él, y el alma racional es de esta condición, en primer lugar porque es la forma del cuerpo, y en segundo porque es propio de ella conocer por medio de fantasmas, representaciones concretas de la cosa. La imagen o fantasma, como es bien sabido, es una función del cerebro y por lo tanto material.

-Advertencia del L.III De Anima

PA.1.1.6.4.2 Esto es, pues, lo natural para el entendimiento, ya que si no entiende por medio de fantasmas en el estado de separación, ello proviene de la participación de las sustancias separadas; pero lo que es propio del alma es el entender por medio de fantasmas, razón por la cual es propio del saber natural investigar la naturaleza del alma. Este es el motivo que tuvo Aristóteles para colocar su *Tratado acerca del Alma* entre los libros de la filosofía natural (Física), y así se encuentra en los *Comentarios*, tanto en los de Cayetano como en los de Santo Tomás.

-Quinta: almas vegetativa y sensitiva pertenecen sólo a la física

PA.1.1.6.5.1 No hay ninguna dificultad, desde luego, en que propia y directamente los Tratados del alma vegetativa y sensitiva pertenezcan a la filosofía natural.

- Prueba la afirmación

PA.1.1.6.5.2 Esta afirmación es evidente, porque tal investigación no puede pertenecer, ni absoluta ni accidentalmente, a la metafísica (*simpliciter neque secundum quid*), siendo tanto el alma vegetativa como la sensitiva formas materiales, corruptibles, que por sí no pueden subsistir y provienen en cierto modo de la materia.

Concordancia de opiniones

PA.1.1.7 De todas estas conclusiones resulta una concordancia de opiniones.

-Lo que corresponde a la metafísica

PA.1.1.7.1 A los que dicen que tratar del alma pertenece a la metafísica, porque ellos entienden que el alma es una forma inmortal, si bien es de advertirse que no lo es de una forma absoluta, *simpliciter*, porque también debe considerársele como la forma substancial del cuerpo.

- Lo que corresponde a la física

PA.1.1.7.2 A los que dicen que corresponde a la física tratar del alma, como Santo Tomás y otros, en forma sobremanera satisfactoria lo afirman, porque no existe la misma razón refiriéndose al alma racional y a las substancias separadas, ya que el alma racional es ciertamente la forma del cuerpo, y nunca ha tenido ser antes de la información del cuerpo y constituye un ser natural con este mismo cuerpo, pues viene siendo el acto primero del cuerpo físico orgánico en potencia para recibir la vida.

Respuestas a las objeciones

-Sobre la generación-corrupción

PA.1.1.8.1 La respuesta al primer argumento se puede expresar en la siguiente forma: no pertenece al físico tratar acerca del entendimiento, en tanto éste es algo que está fuera del objeto de su ciencia; en consecuencia, es algo atribución del metafísico. Sin embargo, debemos hacer notar que el físico puede tratar del entendimiento o del alma intelectual cuando es considerada como forma del cuerpo y cuando sólo se atiende a aquel aspecto en el que no es creada sino por el cuerpo, constituyendo con él un compuesto natural. Y siendo el alma racional de tal condición, acertadamente Aristóteles agrupa su *Tratado acerca del Alma* con los otros que investigan al ente natural³.

-Sobre el movimiento

³El Dr. Jorge Morán, sin embargo, anota que el tratado *De Anima* de Aristóteles, siguiendo el orden establecido por el propio Santo Tomás en los Proemios, no se encuentra propiamente entre los escritos sobre la naturaleza, que comienzan con la Física y terminan con la Metafísica, sino entre los escritos de filosofía de los vivientes, que comienzan con el *De Anima* y terminan con el tratado sobre la Memoria y el Recuerdo.

PA.1.1.8.2 Al segundo argumento se puede responder diciendo: al alma racional le corresponde razón de movimiento, pues el movimiento de alteración no se encuentra sino en el cuerpo dispuesto, apto y organizado, ni tampoco se realiza sino mediante esta disposición. Luego es evidente que el alma le corresponde informar tales disposiciones. Por otra parte, el movimiento de crecimiento en cuya virtud el hombre propiamente aumenta, aunque se dé por sabido que el alma en sí misma ni crece ni aumenta, implica que ella anime la parte aumentada. De igual manera podemos arguir sobre la disminución y la generación, porque aun concediendo que el alma racional no se origine por la sola potencia de la materia, sino que sea creada directamente por Dios, empero, con toda propiedad puede decirse que el hombre es engendrado, aun cuando Marfil lo niegue. Aun cuando la acción, por otra parte, del agente natural no se termine en el alma racional, se termina en la integración y por lo tanto le corresponde movimiento local, en tanto que el alma está en un lugar, es decir, en el cuerpo, y se mueve localmente con el propio movimiento del cuerpo, pues con nuestros movimientos movemos lo que hay en nosotros.

-Sobre la no composición del alma racional

PA.1.1.8.3 Con toda propiedad al físico le incumbe tratar del alma aunque no esté compuesta de elementos, y con mayor razón le corresponderá tratar del alma racional, en tanto que es la forma del cuerpo y juntamente con él constituye un compuesto natural.

2.- SEGUNDA INVESTIGACIÓN.

¿Puede considerarse el alma como el acto primero substancial del cuerpo físico orgánico que está en plenitud de recibir la vida?

Indagación

PA.1.2.1 ¿Puede considerarse el alma como el acto primero substancial del cuerpo físico orgánico que está en aptitud de recibir la vida?

Objeciones contra el alma como acto primero del cuerpo orgánico

-Primera: pertenecería a la cantidad o a la substancia.

PA.1.2.2.1 Parece que no es el alma el acto primero substancial del cuerpo físico orgánico apto para recibir la vida, porque si tal fuera pertenecería al género de la cantidad o al género de la substancia, siendo evidente que no pertenece ni al uno ni al otro. No pertenece a la cantidad, porque la cantidad es accidente y el alma de la que aquí tratamos no es una forma accidental. No a la substancia, porque el cuerpo de que trata el predicamento de la substancia es el compuesto, subsistente por sí mismo y que tiene su propia forma substancial. Por otra parte, el viviente es un cuerpo, mas el alma no anima a un cuerpo compuesto, y de aquí que no se pueda concluir propiamente que sea un acto del cuerpo, por donde se sigue que no es aceptado definir en tal forma al alma.

-Segunda: lo que en sí es el cuerpo no puede ser su propio acto.

PA.1.2.2.2 Lo que en sí es el cuerpo, en manera alguna puede ser un acto del mismo cuerpo; siendo el alma un acto del cuerpo, según dice la tesis asentada, resulta que no puede ser el acto de su cuerpo. Y revisando detenidamente este argumento, vemos que en realidad tiene su contextura lógica, pues el enunciado de la premisa mayor es preciso, ya que si el alma no fuera el acto de su cuerpo, se caería en un *regressus ad infinitum*. Si se probara ahora la premisa menor, tendríamos que el alma es el motor del cuerpo, mas entonces, el alma al mover su móvil que es un cuerpo, nos resultaría que también tiene que ser un cuerpo. Podemos ciertamente demostrar que el alma no es un motor inmóvil, simplemente diciendo que un motor que no se mueve causa movimiento sempiterno y el alma no causa un movimiento semejante.

-Tercera: por el acto vegetativo

PA.1.2.2.3.1 El tercer argumento en contra del aserto podemos formularlo así: el alma no es el acto del cuerpo físico orgánico. Es así que el acto vegetativo se tiene por medio del alma y los órganos; es así que la planta no tiene órganos; Luego no es el alma el acto del cuerpo físico orgánico.

-Lo prueba

PA.1.2.2.3.2 Se puede comprobar lo anterior con las observaciones practicadas en los animales imperfectos como la ostra, que no tienen cuerpo orgánico, siendo erróneo decir que su alma es el acto de su cuerpo. En suma, que la tesis asentada y la definición dada son incorrectas.

Argumentos que demuestran lo contrario

-Postura de Aristóteles

PA.1.2.3.1 Aristóteles, por el contrario, observa lo siguiente: debe tenerse en cuenta que cuando se pregunta si es buena una definición del alma formulada en tales términos, no debe especificarse si se trata del alma racional, sensitiva o vegetativa, pues una definición general debe convenir a las tres especies de alma.

-Advertencia sobre los tipos de acto

PA.1.2.3.2 Tengamos en cuenta que el acto se puede clasificar de dos maneras: acto primero y acto segundo. Se denomina acto primero aquel que constituye en su ser a alguna cosa. Se denomina acto segundo a la operación o actividad de la cosa ya existente en acto, en contraposición a las cosas que existen en potencia, es decir, que pueden existir. Como ejemplos del acto primero tenemos precisamente el alma, puesto que por medio de ella el cuerpo cobra su ser. Como ejemplo del acto segundo tenemos las actividades u operaciones del alma y toda actividad que presupone la existencia en acto primero. Esto explica Aristóteles en su libro segundo *Acerca de Alma*.

Conclusiones

-Primera: definición correcta

PA.1.2.4.1.1 Puede definirse el alma así: el acto primero del cuerpo físico [orgánico]

-Explicación de la definición

PA.1.2.4.1.2 Bien se definen las cosas cuando bien se expresa su naturaleza y cuando bien se demarca el género próximo y la última diferencia, y bien visto, es lo que hacemos en nuestra definición del alma.

-Acto primero

PA.1.2.4.1.2.1 Con la palabra acto primero tenemos, en efecto, el género próximo, ya que la noción genérica del alma es la de ser un acto primero, pues toda el alma es, en su género, un acto primero, y esto se dice porque no todo acto primero es alma, pues el ser del ángel es un acto primero y sin embargo no es un alma. Dícese también acto para distinguir el alma de la materia que no es acto, sino potencia. Decimos *primero* para diferenciar el alma de los actos vitales, los que no pueden ser el alma misma, por la razón de que son actos segundos.

-Del cuerpo físico

PA.1.2.4.1.2.2 Dícese del cuerpo físico para distinguirla del acto primero del cuerpo no físico, sino artificial, como por ejemplo la estatua que tiene forma, y así, la forma de la estatua no se entiende que sea el alma, aun cuando sea el acto primero de la estatua porque primeramente da su ser a la estatua.

-Del cuerpo orgánico

PA.1.2.4.1.2.3 Dícese, por último, del cuerpo orgánico, porque la forma de la piedra no se entiende que sea una alma, aun cuando sea el acto primero de un cuerpo físico que no es orgánico, porque su misma disposición no guarda la armonía de la estructura orgánica, como la que guardan los cuerpos de los vivientes. Así con propiedad se denomina la planta cuerpo orgánico, porque tiene hojas, corteza, raíces, tronco, ramas, savia, etc., que no son idénticos elementos o partes, sino diversos y heterogéneos. A su vez, es manifiesto que los animales poseen [un] cuerpo que consta de miembros o aparatos orgánicos que *Aliacaco* llama *instrumentales*, siendo los instrumentos de las operaciones o los órganos manifestativos de dichas operaciones.

-Apto para recibir la vida

PA.1.2.4.1.3 Pero en la definición expresada: el alma es el acto primero substancial del cuerpo físico orgánico, se añade también que *está en posición de tener la vida*. Esto se ha explicado de diferentes modos. Así se dice que el alma misma es el acto del cuerpo, siendo éste un viviente en potencia; se dice además que siendo el alma el acto del cuerpo se supone ciertamente que éste ya existe como viviente en acto, aun cuando esté en potencia relativamente a las operaciones vitales, como cuando el vegetal está en capacidad de nutrirse y el sensitivo en capacidad de sentir, pues las operaciones que emanan del viviente dícense que son su segunda vida. Y así como la vida primera es la de vivir por medio del alma, puede llamarse vida segunda el ejercicio de las operaciones en conformidad con la vida primera.

-Recapitulación y advertencia

PA.1.2.4.1.4 He aquí cómo hemos comprendido por medio de esta definición la naturaleza del alma; porque aunque el alma sea un acto primero, no debe interpretarse este término de *primero* de una manera absoluta, porque *simpliciter* únicamente Dios es un acto primero, y del alma sólo se dice primero en relación al viviente. El término *primero*, pues, debe entenderse en el sentido de que todas las disposiciones cualitativas del cuerpo, anteriores al alma, desaparezcan cuando ésta es infundida en él, produciéndose otras nuevas, según algunos lo han entendido así. Mas concedido que permanezcan las disposiciones anteriores y del cuerpo se diga que merced a las mismas existe en acto, no se entiende, empero, que exista en acto primero en razón de viviente, ya que tales disposiciones vienen a ser como el medio y no como el fin. Esta es la razón por la que se denomina al alma acto primero sólo cuando se le considera como coexistente con el cuerpo.

-Segunda: el alma no es corpórea

PA.1.2.4.2.1 Siendo el alma un acto del cuerpo, no puede ella ser un cuerpo. La prueba está en que todo cuerpo pertenece al predicamento de la substancia o bien al predicamento de la cantidad. Mas el alma ni pertenece al predicamento de la substancia corpórea ni al de la cantidad, y así de ningún modo es cuerpo. No pertenece al predicamento de la substancia corpórea por la sencilla razón de que toda cosa que pertenece a tal predicamento está compuesta de materia substancial y forma substancial; se trata entonces, de un compuesto actuado, es decir, puesto en acto que sea actuante, de

donde se colige que no pueda ser el alma un cuerpo en acto, sino por el contrario un acto del cuerpo.

-Es parte del compuesto

PA.1.2.4.2.2 Y de igual manera se puede decir que siendo el alma la forma del compuesto, y no el compuesto mismo, de ninguna manera puede ser considerada un cuerpo y aplicársele el predicamento de la substancia corpórea, pues como tal sería un compuesto y no la parte del compuesto.

-No es, de suyo, subsistente

PA.1.2.4.2.3 Hay que añadir que si el alma por sí misma tuviera la subsistencia y no estuviera ordenada a existir en un sujeto, no podría jamás actuar como forma sin que por ello perdiera su propiedad substancial, la que consiste en ser subsistente en cuanto el cuerpo subsiste.

-No pertenece al predicamento de la cantidad

PA.1.2.4.2.4 Tampoco pertenece al predicamento de la cantidad, porque la cantidad es un accidente, y el alma así considerada sería un accidente y no una substancia; pero esto no es posible, porque si tal fuera, tan sólo sería capaz de originar un ser accidental y no substancial, ser que así determinado por el alma no sería una substancia subsistente, y no tendría más subsistencia que la que tiene lo constituido y lo determinado por la blancura, siendo la blancura un accidente.

-Prueba la conclusión

PA.1.2.4.2.5 Pruébese la conclusión de nuestro razonamiento al demostrar que siendo el alma el principio del movimiento y del conocimiento, un cuerpo podría ser el principio de dicho conocimiento; pero estas atribuciones no pueden convenir a un cuerpo, pues en tal caso todo cuerpo tendría movimiento y pensamiento, lo que es evidentemente falso. La conclusión se impone necesariamente: el alma no es un cuerpo.

Corolario

-Los antiguos erraron al decir que el alma es cuerpo

PA.1.2.5 Ya por lo anterior podemos colegir que los antiguos cometieron un error al decir que el alma es cuerpo. Si en algún pasaje de libros católicos encontráramos asentado que solamente Dios es incorpóreo, tal como se dice en el Libro del *Eclesiástico*, C.11 y 12, y que todas las demás creaturas son corpóreas, hay que entender dichas expresiones con rectitud de juicio, pues tomándolas al pie de la letra, sin ninguna aclaración, resultarían corpóreas hasta los mismos ángeles, cosa que es del todo falsa, siendo espíritus, como ampliamente lo veremos, si Dios nuestro Señor lo permite, en nuestras *Investigaciones Teológicas*. Pero de cualquier modo tales expresiones no deben ser interpretadas en el mismo sentido tratándose del Creador y tratándose de la creatura, pues nada nos da derecho a igualar la creatura con el Creador.

Soluciones a las objeciones

-A la primera

PA.1.2.6.1 El alma es el acto del cuerpo y pertenece al predicamento de las substancias, no porque informe a un cuerpo ya actuado, sino porque ella misma es el acto por el cual el cuerpo *substancialmente* existe, pues ella da el ser al cuerpo.

-A la segunda

PA.1.2.6.2 Se puede también decir, en cierto modo, que el alma, al ser acto del cuerpo, pertenece al predicamento de la cantidad, ya que actúa a la materia signada, que posee la cantidad y los otros accidentales requeridos a la infusión del alma, para determinarla como ser viviente. Se supone que el cuerpo está en potencia para recibir la vida, obteniéndose el acto del viviente por medio del alma, de donde puede afirmarse que el acto del cuerpo es el alma. Pertenece también al alma el predicamento de la cantidad, sin que por ello se siga que el alma sea un ser meramente accidental, pues infundiéndose en el cuerpo, que no tiene ser substancial de viviente, merced al alma misma lo recibe, llegándole de tal suerte el ser substancial al cuerpo; el que introducido en dicho cuerpo lo constituye sujeto del que en cierto modo puede predicarse la cantidad.

-Advertencia al primero y al segundo

PA.1.2.6.3 El alma es el motor del móvil, mas no *por se*, sino accidentalmente, *por accidens*, y en tal sentido puede decirse que es un motor inmóvil. En sentido estricto, sin embargo, sólo Dios es *motor inmóvil, por se* y no *por accidens*, y esto lo prueba Aristóteles en su *Física*.

-A la tercera

PA.1.2.6.4 Al tercer argumento podemos responder diciendo que tanto las plantas como los animales imperfectos tienen un cuerpo orgánico, que es al mismo tiempo el instrumento que les sirve para desempeñar sus funciones vitales, siendo, como es, a un tiempo, orgánico y manifestativo de la vida. Y así, por ejemplo, la planta manifiesta la vida por sus ramas y raíces, y por ellas ejerce sus funciones vitales. Igual cosa decimos de la ostra, la que demuestra tener cuerpo orgánico, aunque rudimentario, cuando se dilata y aprisiona su alimento. Muchas observaciones podríamos hacer sobre este particular.

3.- TERCERA INVESTIGACIÓN.

¿ Tiene el alma cinco potencias, a saber: vegetativa, sensitiva, apetitiva, motriz e Intelectiva?

Indagación

PA.1.3.1 ¿Tiene el alma cinco potencias o facultades? ¿Hay potencia vegetativa, sensitiva, apetitiva, motriz o intelectual?

Objeción

PA.1.3.2 Dimanando la potencia de la esencia como accidente propio, si se consideran cinco potencias, cinco tendrán que ser también las esencias de donde se les supone dimanar.

Argumentos contra la objeción

PA.1.3.3 Por el contrario, Aristóteles, en los *Tratados del Alma*, enumera cinco potencias, referidas a una sola alma.

-Distinguir

PA.1.3.3.1 Para resolver esta cuestión hay que considerar que una cosa es indagar cuántas almas hay, otra cuántas son las potencias de los vivientes, y otra cuántas son las operaciones de los vivientes; porque la distinción de las almas se colige de la diversidad de las operaciones, según que éstas dependan o no de la naturaleza corporal. La distinción de las potencias se hace según los objetos, y así los diversos grados de los vivientes se establecen de acuerdo con la diversidad de sus operaciones.

-Definición del alma

PA.1.3.3.2 Atendiendo a esta consideración, Aristóteles definió el alma diciendo que es el principio de la nutrición, de la sensación, del movimiento local y del entendimiento. Se establece de tal modo la diversidad de grados en los seres vivientes en conformidad o consonancia con las diversas modalidades de la vida.

-Explicación de la definición

PA.1.3.3.2.1 Así, pues, el principio explicativo en la vida de la planta es su *alma vegetativa*, en la que implícitamente se comprende la generación, nutrición, crecimiento, según más adelante lo explicitaremos. De igual manera el alma sensitiva es el principio de la sensación y así vemos que algunos animales marillos, a pesar de que se encuentran inmóviles, fijados en las piedras, están dotados de una perfecta sensibilidad y en ellos el alma sensitiva es el principio de ésta. Si pudiéramos privarlos de su alma sensitiva, no tendrían más sensación que la que tiene una piedra. De igual modo, en los animales dotados de movimiento local, en los vivientes que se trasladan de un lugar a otro para buscar su alimento, su bebida, o lo que les es provechoso, o bien para huir de los peligros, el alma sensitiva no es tan sólo el principio de su sensibilidad sino también el principio de su locomoción, ya que si se vieran privados de ella carecerían también de movimiento. En semejanza con lo anterior, el hombre, cuya característica es el entendimiento con el cual

piensa, cosa que no se encuentra en ningún otro viviente, tiene alma intelectual, que es el principio de su entendimiento, pues si careciera de ella, tan sólo sería un cuerpo inerte, e igual a una piedra, estaría imposibilitado para pensar.

-Resumen

PA.1.3.3.3 Por lo anteriormente expuesto, vemos que la expresada definición conviene perfecta y adecuadamente al alma, pues esta se formula teniendo en cuenta las actividades manifestativas u operaciones de la misma, como son la nutrición, la sensación, el movimiento y el pensamiento.

Conclusiones.

-Primera: sólo hay tres almas

PA.1.3.4.1 Solamente existen tres almas: vegetativa, sensitiva y racional. La primera corresponde a las plantas; la segunda, incluyendo en sí misma la primera, es propia de los animales; la tercera, incluyendo juntamente a la primera y a la segunda, pertenece al hombre.

-Prueba la conclusión con tres razonamientos

PA.1.3.4.1.1 Pruébese lo anterior del modo siguiente: se debe afirmar la distinción específica de las almas, teniendo en cuenta la diferencia que hay en las operaciones, estableciendo después en vista de esto la naturaleza de los vivientes. Aquí se funda la triple división del alma. Lo hasta aquí enunciado es evidente, porque no hay otro medio para distinguir los vivientes de los no vivientes, exceptuando la consideración de las operaciones.

-Acudiendo a la potencia intelectual (L.III De Anima)

PA.1.3.4.1.1.1 Pero pruébase además esta triple diversidad de almas con la siguiente razón: hay ciertas funciones del viviente que no sólo superan a su naturaleza corpórea, como sucede con el pensar, que no procede del cuerpo, aun cuando el órgano corporal le sirva instrumentalmente. Tenemos el ejemplo del pensar, según decíamos, que es una operación superior y fuera de cualquier función orgánica, que no procede del cuerpo y que además podría realizarse sin él; sin que por ello perdamos de vista que dada nuestra actual

condición y la manera que tenemos de conocer en esta vida presente, revestidos como estamos de un cuerpo mortal, debemos tener en cuenta y admitir el concurso orgánico como el medio instrumental de que nos servimos para desplegar nuestras actividades cognoscitivas. No olvidemos que nada hay en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos, queriendo significar así que el entendimiento tiene necesidad de valerse del fantasma, de la función orgánico-cerebral, como de medio para pensar. Pero nada de esto obsta para hacernos comprender y darnos cuenta de que en sí mismo el pensar se verifica sin el concurso de órgano corporal y de que tal operación supera las funciones de cualquier cuerpo orgánico.

-Acudiendo a la potencia sensitiva

PA.1.3.4.1.1.2 Hay otra operación del alma que no es como la función intelectual superior a la naturaleza corpórea, sino que se verifica por medio de los órganos corporales, sin que esto se interprete como que sea debida a alguna cualidad o virtud exclusiva de lo corporal; tal acontece con la sensación en cuanto operación del viviente. En realidad, el alma sensitiva ve por medio del ojo, oye por medio del oído, etc. Estos son los órganos corporales; pero estas sensaciones visuales y auditivas no deben considerarse como debidas únicamente a las cualidades corpóreas, de tal modo que lo caliente, lo frío, lo seco, aun admitido que sean requeridos para la debida disposición del órgano del tacto, de la vista o del oído, sin embargo, no necesariamente son requeridos para el ejercicio de la operación. En conformidad con la anterior doctrina se infiere la existencia de otra alma inferior a la racional y se le denomina alma sensitiva.

-Acudiendo a la potencia vegetativa

PA.1.3.4.1.1.3 Tenemos una tercera operación que supera a la naturaleza corpórea; pero se verifica mediante un órgano corpóreo y, además, por la virtud y potencia misma del cuerpo, cosa que no pasa con la operación que acabamos de examinar, la sensación, que no es total y absolutamente corpórea. Esta otra operación es la función vegetativa. Supera a la naturaleza corporal porque, ciertamente, los movimientos de un cuerpo en cuanto tal se tienen por un principio extraño a él; pero los movimientos o funciones vegetativas se deben por el contrario a un principio intrínseco. Así tenemos que la planta se mueve, crece, produce frutos, con las solas fuerzas de su principio intrínseco; movimientos, estos, que son

algo común a todos los vivientes, ya que todo viviente en cierto modo se mueve a sí mismo. Por este principio interno que es el alma, se tiene la digestión, que se verifica por medio del calor, según enseña Aristóteles. De igual manera, de esta alma procede la generación, el crecimiento, la nutrición, funciones todas ellas que indudablemente no se dan sin el concurso de las fuerzas corporales

-Recapitula

PA.1.3.4.1.2 *Consecuentemente: sólo existen tres almas, porque no se da ninguna otra operación diferente en las naturalezas corpóreas.*

-Advertencia

PA.1.3.4.1.3 Hemos indicado más arriba que en el alma sensitiva está incluida la vegetativa, y en el alma racional se contiene la vegetativa y la sensitiva, porque siempre lo imperfecto e inferior está contenido en lo perfecto y superior, según lo hemos de declarar posteriormente.

-Segunda: sólo hay cinco potencias posibles en el alma

PA.1.3.4.2.1 Cinco son las potencias del alma, ni menos ni más. Es decir, potencia vegetativa, sensitiva, apetitiva, de movimiento local e intelectual.

-Prueba la conclusión

PA.1.3.4.2.2 Las facultades o potencias se distinguen merced a los objetos, y tantos son los diferentes objetos, tantas son las diferentes potencias, y como sólo hay cinco diferentes objetos, se deduce que sólo son cinco las potencias del alma, y esto se demuestra así:

-Potencia vegetativa

PA.1.3.4.2.2.1 Uno de estos objetos es el cuerpo vinculado al alma y éste es el objeto o ser vegetativo, pues la potencia vegetativa no obra sino en el cuerpo informado por el alma, y así la planta no desarrolla sus operaciones fuera de ella misma, sino en sí misma o en lo que a ella está unido.

-Potencia sensitiva

PA.1.3.4.2.2.2 Otra clase de potencia del alma es la del animal, que despliega su influencia en un objeto más universal, pues todo cuerpo sensitivo puede ejercitar su operación sobre un objeto aún ajeno a su ser, como es la influencia que un animal puede tener sobre una piedra moviéndola, o sobre cualquier otra cosa.

-Potencia Intelectiva

PA.1.3.4.2.2.3 Otra género de potencia del alma que puede desplegar su actividad sobre un objeto aún más universal que los anteriores, es la potencia Intelectiva del ser racional, ya que no tan sólo a lo sensible se extiende, sino a todo ente inteligible, aun cuando no sea sensible *per accidens*.

-Advertencia sobre la unión del sujeto y el objeto

PA.1.3.4.2.3 Mas cuando el sujeto operante obra, únese al objeto por el cual obra o en torno al cual versa su operación. Tal objeto necesariamente tiene que ser una cosa extrínseca y diferente del sujeto, y entonces el objeto por medio del cual la operación del sujeto se conforma a él, se asemeja al sujeto que en este caso es el alma, y en este asemejarse del objeto con el sujeto de la potencia se verifica en cuanto que se une al alma y existe en ella por una semejanza. Pero para esto es necesario un principio sensitivo intelectual, en tanto que a una y a otra alma, sensitiva y racional, se une el objeto según su especie, de donde se dice que lo sensible está en el sentido y lo inteligible en el entendimiento. Mas existe otra manera de unirse el objeto con el alma, y es cuando ella tiende a una cosa exterior. En conformidad con esta consideración hay otros dos géneros de potencias del alma.

-Potencia apetitiva

PA.1.3.4.2.3.1 El primer género es el modo como el alma tiende hacia un objeto exterior, como hacia un fin que primeramente está en la intención, y tal es la potencia apetitiva o apelito.

-Potencia motriz

PA.1.3.4.2.3.2 El segundo género de potencia es aquel modo como el animal se mueve a conseguir lo deseado, y esta potencia es la motriz o facultad de moverse localmente.

-Recapitulación

PA.1.3.4.2.4 De todo lo anterior resulta que no habiendo otro objeto de las potencias del alma, son ellas solamente cinco. Se puede pues, formular en estos términos la prueba de la conclusión: o desarrolla el alma sus operaciones sobre un objeto propio, como es el cuerpo que informa, o sobre otro objeto ajeno a su ser. Si lo primero, tenemos la potencia vegetativa; si lo segundo, hay que ver si tal operación del alma se ejerce sobre un objeto que se une a ella por semejanza o si es el alma la que tiende a salir para conseguir su objeto. Si el objeto se une por semejanza con el alma, es sensible, y entonces tenemos la potencia sensitiva, o es inteligible y entonces tenemos la potencia intelectiva. Mas si se da la unión del alma con el objeto externo, tendiendo ella hacia la cosa externa, tenemos la potencia apetitiva, y por último, si tiende el alma como hacia un término de movimiento, lo que tenemos es la potencia motriz. Con todo lo cual queda suficientemente demostrado que sólo cinco son las potencias de los vivientes.

-Tercera: cuatro son las modalidades de la vida en los vivientes

PA.1.3.4.3 Solamente cuatro son las distintas modalidades que puede tomar la vida. Hemos de advertir que la modalidad en el viviente se considera en conformidad con los grados de los vivientes y cuatro son los grados de estos, por lo que sólo cuatro pueden ser las modalidades de la vida. Tan sólo de los grados de perfección del viviente se pueden, en efecto, deducir las modalidades.

-Vida vegetativa

PA.1.3.4.3.1 Para demostrarlo basta observar que hay algunos vivientes en los que sólo hay principio vegetativo, como en las plantas, en las que no hay ni entendimiento ni sensación, y así tenemos que la primera modalidad de la vida es la *vegetativa*.

-Vida sensitiva Inmóvil

PA.1.3.4.3.2 Hay otros vivientes en los que juntamente con el principio vegetativo está el principio sensitivo; pero carecen de movimiento local, como son algunos animales Inmóviles, como por ejemplo, los marilimos que están adheridos a las piedras. De lo que resulta la modalidad de los vivientes sensitivos que carecen de movimiento local.

-Vida sensitiva con movimiento local.

PA.1.3.4.3.3 Hay vivientes que tienen principio vegetativo y además movimiento local, ya que se trasladan de un lugar a otro para buscar su alimento y otras muchas cosas de que tienen necesidad, como muchos animales que no puede tener cerca de sí lo que desean, sino que para lograrlo necesitan caminar a veces grandes distancias, como la oveja, el buey, el león y otros. Y ésta es la tercera modalidad de la vida sensitivo-motriz.

-Vida sensitiva, motriz e Intelectiva

PA.1.3.4.3.4 Otros vivientes de grado superior hay, en los que no solamente se dan las operaciones vegetativas, sensitivas y de movimiento local, sino aún más, porque en ellos se ejercita el razonamiento. Así el hombre, que constituye la cuarta modalidad, o sea la modalidad Intelectiva de la vida.

-Recapitulación

PA.1.3.4.3.5 He aquí de qué manera, por medio de los diversos grados de los vivientes, se deducen también las modalidades o modos como se ofrece la vida. No se considera como una modalidad de vida la facultad apetitiva del alma sensible, porque es común a todo animal, aún al imperfecto. En todos los animales se encuentra el apetito natural, sin que esto determine una distinta modalidad de vida, ya que, como hemos dicho, el apetito natural no constituye un distinto grado en la escala de los vivientes.

-Cuarta: La planta es viviente sin ser animal

PA.1.3.4.4 La planta tiene vida merced al alma vegetativa, sin que por ello se le llame *planta-animal*.

-Contra los estoicos.

PA.1.3.4.4.1 Esta conclusión se refiere al aspecto vegetativo del alma, y se formula contra los estoicos, quienes dijeron que la forma vegetativa no era alma, según Teodorito establece en el *Libro V*, que trata de las *Costumbres de los Griegos*. Por su parte, Aristóteles nos dice lo contrario, explicando que la *forma* de la planta, se debe llamar con toda propiedad alma, y así siempre se enuncia que la planta vive, que ejerce sus operaciones vitales de nutrición y generación, lo que con impropiedad se enunciaría, si no fuera el alma la que diera el ser al viviente.

-Prueba la refutación

PA.1.3.4.4.2 Aquello que da el ser al viviente y constituye el principio de sus operaciones vitales, se llama alma, y como la *forma* de la planta da todo esto al viviente, no hay, entonces, dificultad en admitir que tal *forma* se llame alma.

-Aclaración sobre San Agustín

PA.1.3.4.4.3 Teniendo en cuenta lo anterior, cuando leemos en San Agustín (*Ad litteram*, C.16-17), que el alma vegetativa no es propiamente un alma porque en la Sagrada Escritura por alma viviente se significa la sensitiva, hay que entender que el principio vegetativo de la planta no es un alma a la manera de la sensitiva, ya que la planta no siente, sin que por eso dejemos de decir que tal principio se llama alma, porque siendo principio de la vida y merced al cual se ejecutan verdaderas funciones vitales, débesele designar con toda propiedad alma.

-Contra Platón

PA.1.3.4.4.4 Platón afirmó que las plantas no solamente tenían vida sino que también sentían. Esta tesis es falsa, pues rigurosamente sólo el viviente sensitivo es animal. pues la planta si se corta, no siente, y no sintiendo no puede ser animal.

-Prueba la refutación

PA.1.3.4.4.5 Todo animal, cuando deja de existir, se dice que muere; si a la manera de los animales la planta dejara de existir, se diría que muere; pero no hay quien use tal lenguaje al referirse a la destrucción de la planta. Y esto es porque a nadie se le

ocurre que la planta tenga sensación y que en su fenecimiento pierda el sentido, y así, para guardar la propiedad del lenguaje, solamente se dice que mueren los vivientes sensitivos. Por lo que limpiamente podemos concluir que nadie concede a las plantas el ser sensitivas.

Respuestas a la objeción (sic)

-Primera

PA.I.3.5.1 Entendemos que Aristóteles haya definido el alma como principio de la vida vegetativa, sensitiva, etc., atendiendo, sin embargo, más que a la diferencia de las potencias a la conformidad con los grados de los vivientes.

-Segunda

PA.I.3.5.2 El argumento demuestra que solamente hay tres alma, porque sólo tres son las especies de los seres vivos: vegetativos, sensitivos y racionales. La diferencia entre ellos se refiere a la excelencia de sus operaciones sobre su naturaleza corpórea, ya que no hay sino tres maneras de obrar en relación con el objeto al cual se refiere la operación. Cosa muy distinta sería considerar las potencias del alma referidas al objeto de las mismas potencias, según anteriormente vimos.

-Tercera

PA.I.3.5.3 No tenemos dificultad en admitir el que las potencias emanen del alma como de su esencia, a la manera como el propio (accidente propio), dimana de la esencia del sujeto; pero de esto no se puede deducir que habiendo tres almas, sean solamente tres las potencias, pues de una sola esencia pueden dimanar muchos accidentes propios, como del alma racional proviene la memoria, el entendimiento y la voluntad. Así también, cinco pueden ser las potencias del viviente, aunque sólo tres sean las almas, porque el alma sensitiva es principio de donde emanen las potencias apetitiva, motriz, sensitiva.

4.- CUARTA INVESTIGACION.

¿ Corresponde al alma vegetativa la nutrición, el crecimiento y la generación?

Indagación

PA.1.4.1 ¿Corresponde al alma vegetativa la nutrición, el crecimiento y la generación?

Objeciones

-Primera:deben ser más funciones

PA.1.4.2.1 Parece que no se le asignan al alma vegetativa todas las funciones que le corresponden, pues a ella deben referirse la digestión, la afinidad por el alimento y su retención. Si no digiere, no puede, por cierto, haber digestión, e igualmente no podrá digerir si no tiene afinidad por el alimento, ni tampoco podrá haber digestión si no puede retener el alimento que le es afín. Entonces habrá que añadir estas funciones a las anteriores.

-Segunda: la generación conviene a todos los seres

PA.1.4.2.2 Aquello que es común a los vivientes y a los no vivientes, no se debe enumerar como algo propio y exclusivo de aquéllos, y así vemos que la generación conviene aun a los seres no vivientes y es natural a cualquier cosa el producir algo semejante a ella, como si el fuego produce fuego no por eso se considera que es un ser viviente.

-Tercera: nutrición y generación son la misma función

PA.1.4.2.3 Debemos considerar como una misma función a la nutrición y a la generación, de tal manera que no hay que considerarlas como dos funciones distintas. Esto lo probamos así: todo viviente conserva su ser mediante la generación; ahora bien, por la nutrición también se conserva el ser del viviente. Siendo así, no se distinguen la una de la otra.

Argumentos contrarios

PA.1.4.3Los argumentos en contrario los expone Aristóteles en su libro *II De Anima*.

-Las funciones vitales son múltiples

PA.1.4.3.1 Para resolver felizmente esta cuestión hay que hacer notar que en el viviente no es una la función vital, sino muchas, entre las cuales, como explicamos en los *Libros Acerca de la Generación*, se encuentra propiamente el crecimiento. Pero nunca hay crecimiento si no hay nutrición, ya que en esto consiste precisamente el crecimiento, pues lo que se pierde de materia, se recupera por el alimento asimilado y se convierte en la propia substancia del ser. Cuando la asimilación es mayor en cantidad que la materia perdida, se tiene el crecimiento. Por esto se ve que el crecimiento es propiamente una modalidad de la nutrición.

-La generación como conservación de la existencia

PA.1.4.3.2 Hay también que tener presente que todo ser tiende naturalmente a la conservación y a la prolongación de su existencia, en cuanto ello es posible; mas no pudiéndose perpetuar el ser en el individuo, existe la tendencia a perpetuarse en la especie, engendrando otro ser semejante a sí, conviniéndole por tal disposición y de una manera natural, la generación. Teniendo en cuenta que el individuo no puede conservarse sin la nutrición, por razón de que el ejercicio de sus operaciones corporales continuamente consume su ser, ni tampoco puede prolongar su existencia en la especie sin engendrar a un semejante, la Naturaleza de tal suerte ha sido pródiga que al dar un alma al viviente le proporciona también todas aquellas cosas que le son necesarias en conformidad con su estructura específica, y de tal suerte, que no tratando sólo de que el viviente viva, sino de que se perfeccione, hizo que tuviera la virtud del desarrollo, dándole el crecimiento. Mas tomando en consideración que también busca cómo conservar al individuo, cosa que no sería posible en la composición de elementos contrarios, ya que todo lo que se compone de contrarios sufre la disgregación y se corrompe, le dio la virtud de engendrar un semejante, y esto es lo que denominamos generación.

Conclusiones

-Primera: son distintas potencias

PA.1.4.4.1 Son distintas potencias del alma vegetativa la nutrición y el crecimiento.

-Primera prueba de la conclusión

PA.1.4.4.1.1 En todo viviente se requiere la nutrición y el crecimiento. Siendo el ser vegetativo un viviente, debe tener en cuanto tal la nutrición y el crecimiento.

-Segunda prueba de la conclusión

PA.1.4.4.1.2 Se puede, además, demostrar la diferencia existente entre la nutrición y el crecimiento. Las potencias se distinguen en función de los objetos a los que se refieren las operaciones, según ya lo explicitamos en la anterior investigación. Si son distintos los objetos de la nutrición y el crecimiento, lógicamente deben distinguirse esas dos potencias. El objeto exclusivo de la nutrición es la recuperación de lo perdido y no más. El crecimiento, por el contrario, no consiste en esto, sino que su objeto es producir una mayor cantidad de materia, de tal modo que en el crecimiento no sólo se recobre lo perdido, sino que se consiga algo más. Este argumento está encaminado a refutar a *Durando*, quien dice que en el principio vegetativo sólo hay una potencia.

-Segunda: hay que añadir también las energías que ayudan a las potencias

PA.1.4.4.2 Además de estas potencias, la nutrición y el crecimiento, necesariamente hay que añadir otras dos energías encaminadas a servir a estas potencias, tales como la energía digestiva, la incitativa, la retentiva y la expulsiva. No se pueden verificar la nutrición y el crecimiento sin el concurso de estas energías. Se necesita tener la suficiente energía digestiva para incorporar a la propia substancia el alimento que en un principio es del todo heterogéneo a su ser, y esto se verifica, precisamente, con el concurso de la actividad digestiva, la que presta su auxilio de asimilación a la potencia nutritiva. [] De igual modo, para la digestión se requiere cierta fuerza incitativa que despierte el apetito, tal como lo vemos en las plantas, que por medio de sus raíces sacan su alimento de la tierra y se nutren. Hemos de hacer notar igualmente que sin una fuerza retentiva la digestión sería inútil, ya que ella no se verifica en un instante sino que requiere suficiente tiempo. [] Por otra parte, mediante la digestión, se separan los elementos nocivos de los sanos, y si no hubiera también una fuerza expulsiva para desechar lo nocivo, perecería el viviente y no habría nutrición. La experiencia nos demuestra que si por un tiempo prolongado duraran en el organismo las materias superfluas, no podría conservarse la vida.

-Tercera: hay fuerzas que favorecen la nutrición

PA.I.4.4.3 Comprobemos así que existen fuerzas necesarias que favorecen y cooperan en la nutrición. [] Mientras la nutrición es necesaria durante toda la evolución del viviente, el crecimiento solamente corresponde a cierto y determinado período. El organismo siempre necesita restaurar lo que pierde en el constante ejercicio de sus funciones, ya que si no recobrara todas esas energías, pronto le sobrevendría la muerte. Esto lo comprobamos en las plantas, en los animales y en el hombre, quienes siempre necesitan de la nutrición, pues faltando ella llega la muerte. Por el contrario, el crecimiento tan sólo existe mientras el viviente llega a la perfección, y ésta tiene su límite, pues todos los seres naturales están determinados a conseguir su perfección, según lo explicamos en la parte final del Lib. I de la *Física*. Es, pues, evidente que el crecimiento no siempre es necesario. [] Únicamente existe el crecimiento durante el tiempo que el viviente mantiene la suficiente fuerza asimilatoria, restaurando lo perdido con el alimento. Pero además asimila lo requerido para el crecimiento, función que va disminuyendo en intensidad cuando el viviente alcanza la plenitud de su desarrollo.

-Cuarta: se requiere la virtud generativa

PA.I.4.4.1 Además de la fuerza de nutrición y crecimiento, se requiere la virtud generativa, la que encierra más importancia. El viviente no adquiere la existencia sino mediante la generación. Es sobremanera necesaria para el viviente la función por la que se conserva y perpetúa, es decir, mediante la cual engendra un semejante de la misma especie. Por lo que queda fuera de toda discusión la importancia principalísima que en el viviente ocupa la función generativa de la vida.

-Lo prueba

PA.I.4.4.2 El que esta función sea más significativa se puede deducir a las claras advirtiendo que cualquier potencia toma su importancia concordantemente con la excelencia de la operación que produce; y así la generación es más importante que la nutrición y el crecimiento.

Respuestas a las objeciones

-A la primera

PA.1.4.5.1 Las energías que cooperan con las potencias no son en realidad otras potencias distintas, puesto que tienen un mismo objeto, por ejemplo, la fuerza digestiva, la incitativa, la retentiva y la expulsiva.

-A la segunda

PA.1.4.5.2 Hay que establecer una esencial distinción entre los seres vivientes y los no vivientes, pues aun concediendo que a los no vivientes les convenga, en cierto modo, la generación, hay que entender sin embargo que ella se presenta en una forma totalmente distinta a como natural y espontáneamente se realiza en los vivientes, pues los seres no vivientes se reproducen por agentes totalmente extrínsecos a su ser, no por fuerzas propias o virtud innata, no procediendo así los vivientes en su generación, la cual se realiza en virtud de un principio intrínseco e immanente. El fuego produce fuego, mas no produce los elementos del nuevo ser suscitándolos de sí mismo; sino que necesita tomar la materia de algo que sea ajeno a su propio ser.

-A la tercera

PA.1.4.5.3 Aun cuando la nutrición y la generación tengan por finalidad la conservación del ser, hay una distinción marcada, sin embargo, entre una y otra potencia. Por la nutrición se conserva el ser del viviente en su individualidad, recobrando las energías perdidas en las funciones corporales, mientras que por la generación se conserva el viviente referido a la especie y no ya sólo referido a la individualidad. En consecuencia, la Naturaleza tiende primero a conservar al individuo y después a la propagación de la especie.

5.- QUINTA INVESTIGACION

¿ Podemos llegar por el conocimiento del accidente al conocimiento de la
substancia ?

Indagación

PA.I.5.1 Podemos llegar por el conocimiento del accidente al conocimiento de la
substancia?

Objeciones

-Primera: el accidente se conoce por la substancia y no viceversa

PA.I.5.2.1 El principio y fundamento para conocer el accidente es la
substancia. Sabiendo que el hombre es racional, podemos, por medio de tal substancia,
conocer que es capaz de rectitud, de sabiduría, de tener la propiedad de reírse y de ser
sociable, etc. Por lo que comprendemos que todos estos accidentes tienen como
fundamento y principio de su conocimiento a la substancia. De aquí inferimos lógicamente
que el accidente no puede ser la causa por la que se conozca la substancia, ya que de lo
contrario vendríamos a caer en un círculo vicioso, pues conoceríamos la substancia por
medio del accidente y el accidente por medio de la substancia, cosa ésta que iría en contra
de los principios lógicos expuestos por Aristóteles.

-Segundo: substancia y accidentes se conocen de manera distinta

PA.I.5.2.2 El conocimiento de los accidentes se adquiere por los sentidos,
mientras que el conocimiento de la substancia pertenece al entendimiento. Hay que concluir,
entonces, que los accidentes no pueden llevarnos al conocimiento de la substancia.

-Tercero: la substancia es principio tanto del ser como del conocer

PA.I.5.2.3 Nos dice Aristóteles en su *Metafísica* (Lib. II), que son los mismos
los principios del ser y del conocer, y considerando, por otra parte, que el accidente no
puede ser considerado como el principio del ser de la substancia, y no puede ser tampoco
tenido como el principio del conocimiento de la misma.

Argumentos contrarios

PA.1.5.3 En la Introducción al Lib. III de la *Física* de Aristóteles podemos ver los siguientes argumentos que demuestran en contra de los anteriores.

-Primera advertencia: dos clases de accidentes

PA.1.5.3.1 Para resolver el problema hay que tener en cuenta que los accidentes se agrupan en dos clases. Unos son llamados accidentes propios o simplemente propios; otros se designan como accidentes comunes. Los accidentes propios son aquellos que solamente se encuentran en una especie y no en otra, como ser *socia*, *moral*, etc. Los accidentes comunes son los que se encuentran en varias especies, aun cuando no en todos los individuos de la misma especie, tal como la blancura o el ser blanco. [] Los accidentes propios se subdividen aún en dos subgrupos: los que en primer término se refieren a la especie y los que pertenecen al individuo. Los primeros proceden de la esencia o especie, como por ejemplo, la propiedad de reír, que dimana específicamente de la esencia del hombre, y así tenemos que en cualquier sujeto en donde se encuentra la esencia hombre se encuentra también la propiedad de poderse reír, de igual manera que en todo imán encontramos la propiedad de poder atraer el hierro.⁴ [] No sucede así con el accidente propio, que tan sólo pertenece al individuo, como es tener cabellera crespa, nariz sinuosa, etc., omanando todos estos accidentes propios de la esencia individual en cuanto tal. Todo esto se estudia en los predicables, en donde puede verse la teoría referente al propio.

-Segunda advertencia: dos maneras de conocer la substancia

PA.1.5.3.2 Se debe también hacer notar que el conocimiento de la substancia se puede obtener de dos maneras: distinta y confusamente⁵ [] Se tiene un conocimiento distinto de la substancia hombre, por ejemplo, cuando no sólo se conoce que es un viviente, sino también que es racional. Se tiene un conocimiento confuso cuando, por ejemplo, se

⁴ Este argumento tiene una razón de ser no expresada, y es el problema social específico en que se encontraba Fray Alonso de la Vera Cruz: el problema del ser del indio y la esclavitud de los negros. Este ejemplo es recurrente entre los apologistas indígenas de la época, como es el caso de Fray Bartolomé de las Casas.

⁵ O también podemos decir: directa y oblicuamente.

conozca tan sólo que es substancia, mas no se alcance a distinguir con claridad qué clase de substancia es.

Conclusiones

-Primera: los accidentes comunes no nos llevan al conocimiento distinto de la substancia

PA.1.5.4.1 Los accidentes comunes no pueden llevarnos al conocimiento distinto de la substancia, porque los accidentes comunes no son propios de alguna especie ni de algún individuo, conforme anteriormente lo acabamos de expresar, es decir, la substancia conocida por medio de tales accidentes no la podríamos distinguir de alguna otra substancia que tuviera también los mismos accidentes, pues son comunes a varias especies. Y así, por ejemplo, el accidente común *blancura* o *negrura*, no puede ser el medio apropiado para conocer que este o aquel sujeto sea un hombre o un animal irracional⁶

-Segunda: todos los accidentes nos dan conocimiento de la substancia

PA.1.5.4.2 Los accidentes comunes nos llevan al conocimiento confuso de la substancia, pues de hecho, los accidentes, ya comunes, ya propios, nos dan a conocer la substancia; pero advirtiendo que los accidentes comunes de ninguna manera nos pueden hacer conocer la substancia distintamente, sino más bien confusa. [] Aun cuando todos concedan esta segunda conclusión, no están de acuerdo, sin embargo, en cuanto al modo.

-Primero: del efecto a la causa

PA.1.5.4.2.1 Siendo el accidente la manifestación de la substancia, en la que se encuentra como en su sujeto, podemos entonces, por el efecto llegar al conocimiento de la causa y ésta es la manera como el accidente nos da a conocer a la substancia.

-Segundo: por la razón de ser en la fantasía

⁶*Idem.* Se puede ver claramente la postura de Fray Alonso en este razonamiento, tomado a propósito de los problemas de la esclavitud y las encomiendas..

PA.1.5.4.2.2 Otros dicen que es así el modo como el accidente nos da a conocer la substancia: hallándose el accidente común en la fantasía, el entendimiento agone abstrae del fantasma la especie inteligible del ser, que es por la que el entendimiento posible entiende, es decir, aprehende el ser y todo lo que es propio de él, considerado como objeto. Y teniendo en cuenta que el concepto de ser significa substancia y accidente, aunque primero la substancia y después el accidente, el entendimiento concluye del conocimiento del ser el conocimiento de la substancia y el del accidente, y en tal forma es como se conoce la substancia.

-Tercero: por conocimiento expreso de la cogitativa

PA.1.5.4.2.3 Otros explican que de la misma manera que los animales por su potencia estimativa y el hombre por la cogitativa, deducan los fenómenos no conocidos, así también el entendimiento, siendo una potencia mucho más perfecta, deduce la esencia de la substancia aún no conocida, de los accidentes percibidos por los sentidos, adquiriéndose así el conocimiento expreso de la substancia.

-Cuarto: la fantasía representa al objeto compuesto de substancia y accidente

PA.1.5.4.2.4 Otros explican que la fantasía no representa únicamente al accidente, sino también al objeto compuesto de substancia y accidente. Así, por ejemplo, la fantasía no representa sólo el color sino el objeto que tiene tal color. El entendimiento al conocer la substancia y el accidente mediante un solo acto de intelección, puede, a la vez, conocer ya sea a uno o ya sea a otro, y por ello se dice que el accidente nos lleva al conocimiento de la substancia por el accidente, solamente son posibles y verificables.

-Tercera: los accidentes propios nos llevan al conocimiento directo de la substancia

PA.1.5.4.3 Los accidentes propios, ya sea que se refieran a la especie, ya al individuo, nos llevan al conocimiento distinto de la substancia. Esta conclusión se ha explicado de diversas maneras. Si alguno quisiera conocerlas, podría consultar provechosamente a *Juan de Gandavo*, en su *Tratado de las Diversas Cuestiones*, o bien a

Cayetano, no a Fray Tomás de Vio, el Cardenal, sino a Cayetano Tienense, en su Lib. Prim. De Anima.

-Explicación

PA.1.5.4.3.1 Expliquemos uno de estos modos entre los muchos que se proponen: de igual manera que la materia prima, que por ser una pura potencia no puede recibir determinada forma sin estar previamente dispuesta por algunas signaciones accidentales, el entendimiento posible no puede conocer y percibir las formas abstractas y universales sin estar dispuesto a la intelección de las especies inteligibles accidentales de tal substancia. Los fantasmas cooperando con el entendimiento agente imprimen en el entendimiento posible las especies inteligibles representativas de los accidentes, por ellas el entendimiento posible se dispone a conocer la especie de tal substancia, de la determinada substancia a la que pertenecen los accidentes propios, y después, mediante el conocimiento expreso de la substancia, puede el entendimiento alcanzar un conocimiento distinto del objeto. De esta manera se podría explicar la conclusión si hiciéramos referencia a los modos ya expuestos del accidente común. [] Pero esta conclusión no tan sólo es verdadera, referida a los accidentes propios de la especie, sino también lo es tratándose de aquellos referidos al individuo, y así, en el caso de percibir lo crespo de la cabellera de alguna gente, siendo esta peculiaridad un accidente propio referido a determinado individuo, y hallándose tal especie en la fantasía, podrá el entendimiento prepararse para recibir la especie inteligible propia de este individuo, pues aunque sea adecuado al entendimiento el conocimiento de los universales, también conoce lo singular, mas mediante la noción universal, que según declaramos, es el objeto propio de la intelección.

-Cuarta: los propios nos llevan al conocimiento discursivo de la substancia separada

PA.1.5.4.4 Los accidentes propios nos llevan al conocimiento discursivo de la substancia separada. Queremos significar con esto que aquella substancia separada que no posea accidente alguno que lo sea inherente, puede ser conocida mediante alguna operación que sea propia a su ser, la que tendría significación de accidente propio de la substancia.

-Prueba la conclusión

PA.1.5.4.1 Como por el movimiento regular y continuo del primer motor se concluye la existencia del mismo, ya que la operación sigue al ser, se demuestra también la existencia de la substancia, aun separada, a través de su manifestación accidental. Esto explica Aristóteles en su Lib. VIII de la *Física*, donde declara que conocido el primer motor es posible conocer su esencia, pues mediante el raciocinio podemos deducirlo. Así lo hace también en el Lib. XII de su *Metafísica*, donde demuestra que tal motor es inmortal y eterno. Con este tipo de deducción podemos hacer conocer también las substancias sensibles.

Respuesta a la objeción tercera

PA.1.5.5 Lo que es principio de ser con mayor razón es principio de conocer, pues así como las cosas se relacionan con su conocimiento, mas no en el sentido de que el principio del conocimiento sea el principio del ser. [] Así, el accidente puede ser considerado como el principio del conocimiento de la substancia, mas no como el principio del ser de ésta, a no ser que se diga que es principio del ser en tanto que el accidente es una disposición para que la substancia sea, preparando de tal suerte a la materia que se halla en potencia para recibir la forma substancial. Pero es indudable que esto significaría un modo impropio de ser principio entitativo.

APÉNDICE II.

VIDA DE FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ.

I.- 1.) Antes del arribo a Veracruz :

Fray Alonso de la Vera Cruz (en algunos textos antiguos aparece con el nombre de Alfonso o Ildefonso) es comúnmente aceptado como el iniciador o el padre del pensamiento filosófico en la Nueva España.

Alonso Gutiérrez (ese es su nombre de pila) nace en Caspueñas, reino de Toledo, España, hacia el año de 1504¹. El joven Alonso estudia gramática y retórica en la universidad de Alcalá de Henares, de reciente fundación a cargo del Cardenal Jiménez de Cisneros²; después pasa a estudiar artes (o filosofía) en la más célebre universidad española de aquel momento: la Universidad de Salamanca. Ahí mismo, al terminar artes estudia Teología hasta obtener el grado de doctor. En esa facultad es discípulo de los célebres dominicos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.

¹ Cfr. BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía social de los pensadores novohispanos*, pg.42

² Cfr. GOMEZ ROBLEDO, Antonio, *Alonso de la Vera Cruz: vida y muerte* en los documentos del *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984)*, pg. 43

Antonio Gómez Robledo lo describe de esta manera: "*Lo mejor, sin embargo, de la experiencia salmantina del nuevo sacerdote, fue el magisterio vivo que recibió de Francisco de Vitoria, gloria de la teología escolástica y fundador del derecho internacional moderno. Más aún, y por lo que diremos después, es de creerse que la relación entre ambos de maestro y discípulo, pasó a ser de una estrecha amistad, por lo que el discípulo pudo penetrar en el mensaje más íntimo del magisterio vitoriano*"³.

Al obtener este grado ejerce como catedrático de artes en la misma universidad⁴. Durante este tiempo, Alonso Gutiérrez se ordenó sacerdote secular. En Salamanca destacaba por su inteligencia y, sobre todo, por ser un profesor y eclesiástico joven y con mucho futuro, cuando algo imprevisto cambió el brillante proyecto de vida que todos esperaban de él. En efecto, al ser un joven de clara inteligencia y de singular talento para gobernar, todo hacía pensar que Alonso Gutiérrez era un candidato idóneo para depositar en él encargos importantes por parte de personajes prominentes de la época como fueron los dos hijos del Duque del Infantado en Salamanca⁵.

³ Ibidem, pg.48

⁴ Cfr. BEUCHOT, Mauricio. *Fray Alonso de la Vera Cruz: Libro de los elencos sofísticos*, pg. VII

⁵ Cfr. GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la orden de N.P. San Agustín en las provincias de la Nueva España*, pg. 585

Sin embargo, contra todos los pronósticos, Alonso se decide a acompañar a un grupo de Agustinos que marchaban hacia México para ayudar en la tarea evangelizadora que la Orden Agustina había comenzado en 1533 por aquellas lejanas tierras. Este grupo de agustinos, al no encontrar un maestro de teología entre sus hermanos de hábito que pudiera acompañarlos y ser su maestro en el Nuevo Mundo, había invitado a Alonso, quien, consciente de la carencia de profesores de teología a la que se enfrentaban los misioneros en las nuevas tierras descubiertas, decide acompañarlos y ejercer como su maestro. Estos agustinos de la 'tercera barcada' son, según la *Historia eclesiástica indiana* escrita a finales del siglo XVI por Fray Gerónimo de Mendieta, de la Orden de San Francisco, el venerable P. Francisco de la Cruz, los PP. Roa, Juan Bautista, Juan de Sevilla, Gregorio de Salazar, Diego de San Martín, Juan de Alva, Antonio de Agullar, Diego de la Cruz, Pedro de Pareja, Agustín de Salamanca y Juan de San Martín⁶.

En 1536 abandona su incipiente pero prometedora carrera y se embarca hacia la Nueva España. Durante la travesía, entra en contacto con el espíritu de la Orden de San Agustín y decide ingresar en ella. "*La llegada*

⁶ Cfr. BOLAÑO E ISLA, Amancio, Op. Cit., pg. 20

a México tuvo lugar el 2 de julio de 1536, y expirado el año de noviciado, profesó el 20 de julio de 1537 en manos del padre Jerónimo de San Esteban, prior del convento de Santa María de Gracia, nombre que llevaba antes de tener el de San Agustín⁷. El nuevo agustino toma el hábito al momento de desembarcar en el puerto de la Vera Cruz, de donde toma su nombre: Fray Alonso de la Vera Cruz.

1. 2) Después de Veracruz:

Fray Alonso de la Vera Cruz, agustino joven, inteligente y muy dinámico, sabe conjuntar de modo admirable, obligado por la necesidad, tres factores importantes de su quehacer en tierras mexicanas. Antes que nada, es un misionero que se siente impelido a realizar una acción evangelizadora, lo que se demuestra si aceptamos lo que Bolaño e Isla cita como recopilado por Grijalva *"no estuvo... mucho tiempo en México, porque según el uso de aquellos dichos siglos, salió luego a aprender la lengua y administrar los Santos Sacramentos a los pobres Indios..., y fue el que primero los dispuso a recibir el Santo Sacramento de la Eucaristía, introduciendo en estos Reynos esta santa costumbre y defendiendo la*

⁷ Cfr. *Ibidem*, pg. 21

*opinión que tantos contradecían*⁸; pero también es un funcionario del complejo aparato de gobierno de la primera época de la Colonia, donde las autoridades civiles se mezclan constantemente con las autoridades eclesíásticas y viceversa, campo en el que Fray Alonso desempeña papeles importantes: provincial de su orden en cuatro ocasiones, adjunto del Obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, e incluso rechaza ante el Rey el Obispado de León de Nicaragua; empero, para nuestro campo de estudio, lo más importante será su quehacer filosófico, su desempeño como profesor y su producción filosófica escrita.

I. 2. 1) Su obra.

Alonso de la Vera Cruz fue uno de los más activos fundadores de colegios en la Nueva España, alternando con hombres de la talla de Juan de Zumárraga y Vasco de Quiroga, de quien fuera Vicario en Michoacán. El primero de estos colegios es la escuela de la Orden de San Agustín en Tlripetío, en 1540, donde funda *la primera cátedra pública de filosofía en América*, apenas a cuatro años de su llegada a México. Además de este colegio, fundó otros dos importantes centros de estudios, uno en Tacámbaro (1545), y otro, poco después, en Altonilco, así como los conventos de

⁸ Idem.

Cuitzeo, Yuririapúndaro (Yuriria), Guayangareo (luego Valladolid), Cupándaro, Charo y Jacona. En estos colegios estudiaban los jóvenes más inteligentes, no sólo entre los hijos de los españoles, sino también entre los hijos de los principales señores de los pueblos indígenas, como es el caso de Antonio Huitziméngari Mendoza y Calzonzin, hijo natural del último señor de los Tarascos.

Por otra parte, Alonso de la Vera Cruz se distinguió también por ser uno de los forjadores de cultura en México que más se preocuparon por crear bibliotecas; para ello hizo traer desde España cuantiosos embarques de libros, con los que dotaba los acervos de muchas incipientes bibliotecas, y que aún hoy en día constituyen algunos de los acervos más antiguos de ciertos archivos mexicanos, como el de la biblioteca del colegio de Tiripetío, que hoy constituye una buena parte del acervo bibliográfico del siglo XVI en el Museo Michoacano de Morelia. Durante su permanencia en España adquirió Vera Cruz buena cantidad de libros de diversas materias. Fray Jerónimo San Román, hablando 'del uso de las librerías entre los cristianos', cita al *"maestro fray Alonso de la Vera Cruz, fraile agustino, varón de vida muy religiosa y adomado de doctrina: éste también ha llegado a tener siete*

*mil ducados de libros, y aún más, si supiera guardarlos*⁹. Establecido el Colegio de San Pablo, puso en él *"una Insigne librería, que el año antes habla traído de España, buscada como él mismo dice de diversas partes y universidades donde había libros de todas facultades, de todas las artes y lenguas de que se tenía noticia. El primer puesto fue de 60 cajones de libros, a los cuales fue añadiendo este gran varón todos aquellos que venían a su noticia y no estaban en la librería. Adornó la librería con mapas, globos celestes y terrestres, astrolabios, orologios, ballestillas, planisferios y, al fin, de todos aquellos instrumentos que sirven a las artes liberales. Con que quedó la cosa más ilustre y de mayor precio del reino"*¹⁰

Sobre todo, hay que destacar que el 25 de enero de 1553 Alonso de la Vera Cruz pasa a formar parte del Claustro de profesores de la Real y Pontificia Universidad de México, al momento de su fundación, donde enseñó Sagrada Escritura y Teología (escolástica), preocupándose siempre por impulsar la filosofía: *"En esta reunión fueron nombrados por catedrático de Teología de Prima el muy reverendo padre fray Pedro de la Peña..., honra de la Guzmán familia, del orden de Santo Domingo, y por catedrático de Escritura el muy R. y Venerable padre fray Alonso de la Vera*

⁹ GARCIA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*, pg. 142

Cruz, del orden de San Agustín..., cuya vida religiosa y singulares letras le hacen memorable y de singular ejemplo' ¹¹. Fruto de esta preocupación y de la ya grande experiencia adquirida en casi veinte años de enseñar filosofía en México, Fray Alonso de la Vera Cruz escribe el primer curso filosófico del Nuevo Mundo. Sus obras filosóficas abarcan la lógica, la física y la filosofía social. Todas sus obras se cuentan entre las primeras editadas en América, y pronto alcanzan gran importancia para filósofos, teólogos y juristas de México, como se confirmó en las palabras de Juan José de Eguiara y Eguren: *"todos los ... alumnos de cualquier escuela u orden religiosa, universidad o colegio ... siguen las lecciones que sus maestros les dictan desde la cátedra y anotan en sus cuadernos los cursos elaborados para su auditorio por cada uno de aquéllos ... Fruto de tales explicaciones son el curso publicado a raíz de la fundación de la Universidad y dictado poco antes por el P. Maestro fray Alonso de la Veracruz, y el profesado luego por el P. Antonio Rubio, ambos muy apreciados de los profesores mexicanos, quienes no por no tenerlos a mano omiten sus disertaciones en la cátedra"* ¹²

¹⁰ Idem.

¹¹ BOLAÑO E ISLA, Amancio, Op. Cit. pg. 26

¹² EGUIARA Y EGUREN, Juan José de, *Prólogos a la biblioteca mexicana*, pp. 136-137

Posterior a su periodo docente en la Real y Pontificia Universidad de México viene uno de los periodos de mayor trabajo e importancia en la vida de nuestro filósofo pues es llamado a España para dirimir la espinosa cuestión de la jurisdicción entre los obispos diocesanos y las órdenes religiosas. En los antiguos cronistas hay contradicciones respecto a la fecha en que este viaje tuvo lugar. García Icazbalceta, basándose en la circunstancia de haber nombrado el Cabildo Eclesiástico su procurador en la Metrópoli al canónigo Alonso Bravo de Lagunas, al que se le dieron los poderes correspondientes el 9 de enero de 1562, afirma que por esos mismos días partieron de la Nueva España los comisionados de las órdenes; pero lo cierto es que el 7 de febrero asistía Fray Alonso a un claustro universitario, como hemos visto, y que aún se hallaba en México en abril del año indicado, según se desprende de la Información que antes hemos mencionado; por esta razón no parecerá aventurado suponer que la partida debió de verificarse hacia mediados de 1562. Vera Cruz se encontró solo al momento de realizar las gestiones tocantes a la administración espiritual de los indios, por haber fallecido Fray Francisco Bustamante y haber sido nombrado obispo de Verapaz, y luego de Quito, Fray Pedro de la Peña, y de Popayán Fray Agustín de la Coruña, quienes originalmente le habían acompañado para realizar conjuntamente dichas gestiones. El éxito

coronó los esfuerzos de nuestro biografiado, pues promulgados ya los decretos del Concilio de Trento, que restringían mucho los privilegios de los regulares, y señaladamente disponían que estuvieran sujetos al ordinario en el ejercicio de la cura de almas, logró que se derogasen, en lo relativo a las Indias, por breve de Pío V de 24 de marzo de 1567, ganado por Felipe II a petición suya.

Las circunstancias de la vida de Fray Alonso en España merecerían, según Bolaño e Isla, (opinión que comparto), una investigación especial, aunque por ahora sólo extraeremos datos del libro de Bolaño y del artículo supracitado de Gómez Robledo. En 1566 se encontraba en Madrid, donde otorgó un documento extractado por Pérez Pastor, y en 1568 suscribió en Sevilla la dedicatoria a la Universidad de México de la tercera edición de su *Dialéctica Resolutio*. Don Juan De Ovando y Godoy, presidente del Consejo de Indias, lo eligió por su confesor, y al pasar Don Antonio Ruíz de Morales a regir en diciembre de 1572 la diócesis de Puebla, dejando vacante la de Michoacán se le ofreció esta prelacla y luego la misma que al propio Morales se le había adjudicado, rehusándose Fray Alonso a aceptar una y otra. Según Grijalva, Felipe II por dos ocasiones quiso nombrarle Comisario General de las Ordenes en las Indias, con

residencia en la Corte de Madrid, pero Fray Alonso se resistió tanto que hubo que renunciar al intento, probablemente más por seguir trabajando en América, en medio de los problemas reales, que por la humildad que menciona Grijalva. Este deseo del monarca parece confirmarse en la real cédula del 27 de octubre de 1571 publicada por Robert Ricard¹³ y dirigida al general de la orden de San Agustín a fin de que intimase a Fray Alonso la aceptación del cargo "debaxo de obediencia". Tal parece que el destinatario de este documento no quiso imponer semejante obligación a su subordinado, pues en otro caso habría que desechar como algo apócrifo la segunda negativa del famoso agustino.

En la fecha de esa real cédula, Vera Cruz ya era prior del monasterio de San Felipe el Real de Madrid, cargo que ostenta en una carta de pago el 9 de abril de 1572 a favor de Diego Girón de Lazcano. También desempeñó el cargo de visitador de Castilla la Nueva. Despachado ya de la corte y con la resolución firme de volver a la Nueva España, los padres de Castilla, en un capítulo que se celebró en Valladolid en 1572 lo nombraron visitador de la Nueva España, Filipinas y Perú. El reverendo padre Fray Tadeo Perusino aprobó el cargo estando en Sevilla el año siguiente, es decir 1573,

¹³ Cfr. BOLAÑO E ISLA, Amancio, Op. Cit., pg. 36

haciéndole su vicario general de las provincias de Nueva España y Filipinas. En este año llegó a las nuevas tierras con un refuerzo de diecisiete religiosos.

Fue elegido provincial por cuarta ocasión en 1575. En agosto de ese mismo año funda el Colegio de San Pablo, donde logra captar fondos suficientes para hospedar veinte religiosos ocupados en leer y estudiar teología, aprender la lengua de los indios y administrar los sacramentos.

Después de dedicar toda una vida a difundir la filosofía por las nuevas tierras, muere en la Nueva España en 1584. Un detalle relatado acerca de su muerte nos muestra que además de su carácter como filósofo y hombre de gobierno predominaba en él su conciencia religiosa. Estando ya en agonía, su médico le dijo *"Padre maestro, esta noche cenará con Dios en el Cielo"*, a lo que respondió muy oportunamente Fray Alonso: *"Et ibi non erit nox"*

1. 2. 2) Su producción filosófica:

"Fusión de escolástica y humanismo, la obra de Fray Alonso nos muestra a éste como testigo de una época. Es un teórico brillante y a la

vez hábil para aplicar sus especulaciones a los problemas prácticos que presentaba la realidad mexicana¹⁴. En efecto, Alonso de la Vera Cruz es un pensador serio y profundo que cultiva la lógica, la física, la metafísica y la antropología, siempre con su punto de partida fijado en el pensamiento aristotélico, enriquecido por la asimilación que del pensamiento del estagirita hizo Tomás de Aquino, a quien Vera Cruz ha estudiado a través de Domingo de Soto y Francisco de Vitoria. Al mismo tiempo, se enfrenta a una experiencia totalmente nueva para un filósofo europeo: la vida y la civilización en América. Fray Alonso de la Vera Cruz estudia la vida y la sociedad del indio, busca ajustar la ley natural a los usos del matrimonio y la vida familiar en el *Speculum Coniugiorum*; analiza la situación de los indios con respecto a la dominación española en su *Relectio de dominio infidelium et iusto bello*. En todos los asuntos que se refieren a los temas donde se agravia a la persona (indio o español), se muestra siempre honesto y sincero, defendiendo lo que él considera acorde con la verdad y el derecho. En lo tocante a su curso filosófico podemos decir que es uno de los más importantes de su época:

¹⁴ BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía social de los pensadores novohispanos*, pg. 43

a) *Recognitio Summularum*: donde toca lo que se ha dado en llamar "lógica menor". Comenta las sùmulas de Pedro Hispano, pero con un afán pedagógico, procurando dejarlas claras para los estudiantes de filosofía¹⁵, y cierra esa primera parte con el *Libro de los elencos sofísticos*.

b) *Dialectica Resolutio cum textu Aristóteles*: donde estudia la lógica mayor, i.e., los predicables, el principio de individuación, las categorías y los universales.

c) *Physica Speculatio*: es un libro escrito con mucha erudición, y que se divide en dos grandes partes: una, primera, donde estudia sobre la cosmología, y comenta algunos textos como el *De Coelo* y los meteorológicos de Aristóteles, otra, segunda, donde investiga sobre la psicología, siguiendo el libro *De Anima*, también de Aristóteles.

¹⁵ El propio Fray Alonso escribe en la introducción a la *Recognitio Summularum*: "Querla disminuir en algo la oscuridad donde era mayor, movido a compasión del trabajo que los pobres estudiantes pasaban para meterse en la cabeza las sutlezas de aquellos terribles corruptores del escolasticismo".

Elsa Cecilia Frost en su artículo *Fray Alonso de la Vera Cruz, Introdutor de la Filosofía en la Nueva España*¹⁶, afirma que se trata de un trabajo aristotélico, pero de un Aristóteles comentado por los escolásticos. Según esto, se trata de un libro de Filosofía Natural que parte de los ocho libros de la Física de Aristóteles es decir, de los primeros principios de la naturaleza, y llega al hombre a través del *De Anima*, pasando por el *De Coelo*, *De Generatione et Corruptione*, y *Meteorológica*. Esta forma de entender la filosofía natural es la propia de la escolástica y la repite, en tono menor, el contemporáneo de Fray Alonso, el protomédico Francisco Hernández.

¹⁶ FROST, Elsa Cecilia, *Fray Alonso de la Vera Cruz, Introdutor de la Filosofía en la Nueva España*, en *Homenaje a Fray Alonso de la Vera Cruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984)*.

BIBLIOGRAFIA.

- AQUINO, Tomás de, *Comentario al 'libro del alma' de Aristóteles*, Libro I, Traducción y anotaciones de María C. Donadío Maggi de Gandolfi, Fundación ARCHE, Buenos Aires, Argentina, 1979
- AQUINO, Tomás de, *Comentario de Tomás de Aquino al 'De Anima', libro I, de Aristóteles*, Tesis de Licenciatura en Letras Clásicas, Introducción, traducción y notas de Gerardo Dehesa Dávila, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F. 1992.
- AQUINO, Tomás de, *De ente et essentia*, Ed. Tradición, México, 1979.
- AQUINO, Tomás de, *De veritate*, Ed. Tradición, México, 1978
- AQUINO, Tomás de, *Suma Contra los Gentiles*, Tomo I, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid , 1967.
- AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 1964
- ARISTOTELES, *Acerca del alma*, Biblioteca Clásica Gredos, No. 14 Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, España. Primera edición, noviembre de 1978, Segunda reimpresión, marzo de 1988.

- ARISTOTELES, *De Anima*, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross. Oxonii e Typographeo Clarendoniano. 1a. pub. 1956 ,2a. repr. 1963.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Trad. de Antonio Gómez Robledo, UNAM.
- ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales*, Trad. Julio Palli Bonet, Ed. Gredos, Madrid, 1992
- ARISTOTELES, *Metafísica*, Traducción de Valentín García Yebra, Edición Trilingüe, Ed. Gredos, Madrid, 1987.
- ARISTOTELIS, *Physica*, Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Great Britain, 1990 (reprinted).
- ARISTOTELES, *Tratados de Lógica (Organon)*, Biblioteca Clásica Gredos, Ed. Gredos, Madrid, 1988.
- BASALENQUE, Diego de, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán (selección)*, Introducción, selección de textos y notas de Heriberto Moreno García, Colección Cien Textos Fundamentales para el mejor conocimiento de México, Secretaría de Educación Pública, (Título de la edición: "Los agustinos, aquellos misioneros hacendados"), México, 1985.

- BEUCHOT, Mauricio, *Estudios de Historia y de Filosofía en el México Colonial*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991
- BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía social de los pensadores novohispanos*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, D.F., 1990, pp. 42-53
- BEUCHOT, Mauricio, REDMOND, Walter, *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987
- BEUCHOT, Mauricio, FROST, Elsa Cecilia, GOMEZ ROBLEDO, Antonio, ZAVALA, Silvio, *Homenaje a Fray Alonso de la Vera Cruz en el cuarto centenario de su muerte (1584-1984)*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie E: Varios, núm. 35, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F. 1986
- BOLAÑO E ISLA, Amancio, *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*, Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, No. 21 Prólogo de Agustín Millares Carlo, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, México, D.F. 1947.
- BUENAVENTURA, San, *Obras Completas*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 1968, Volumen IV.

- CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, Libro III, caps. 149-151, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1951, T.3, pp. 342 ss.
- CEREZO DE DIEGO, Prometeo, *Alonso de la Vera Cruz y el Derecho de Gentes*, Ed. Porrúa, S.A., México, 1985
- EGUIARA Y EGUREN, Juan José de, *Prólogos a la biblioteca mexicana*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1984 (1a edición en latín, 1755).
- ELORDUY, Eleuterio, *El estoicismo*, Ed. Gredos, Madrid, 1972, Vol. I y II
- GARCIA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1954 (1a edición 1886)
- GARDEIL, H.D., *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, T.3 'Psicología', Ed. Tradición, México, 1974.
- GILSON, Etienne, *La filosofía de San Buenaventura*, Ed. Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1953.
- GOMEZ ROBLEDO, Antonio, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Vera Cruz*, Editorial Porrúa, S.A., México, D.F., 1984 (Este libro cuenta con una buena reseña en "Dianoia, anuario de filosofía" N. XXXI, 1985)

- GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la orden de N. P. San Agustín en las provincias de la Nueva España*, Ed. Porrúa, S.A., México, 1985 (1a. Edición México, 1624)
- LLANO CIFUENTES, Carlos, *El conocimiento del singular*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 1995.
- MIER Y TERAN SIERRA, Rocío, *Estatuto Ontológico de las Facultades en la Teleología del Viviente en Tomás de Aquino*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Pamplona, España, 1990
- MORAN Y CASTELLANOS, Jorge, *Tomás de Aquino: los proemios a Aristóteles, Introducción, traducción y notas*, TOPICOS, Revista de filosofía. V. II., N.1, N.2, N.3, Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, México, D.F. 1992
- ORTIZ DEL CASTILLO, Lourdes, *La filosofía natural de los vivientes en Fray Alonso de la Vera Cruz*, Anuario de Filosofía del Seminario de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. I, 1943, (México, 1944), pp 9-45
- PHILOPON, Jean, *Commentaire sur le De Anima D'Aristote*, Traduction de Guillaume de Moerbeke. Edition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon par G. Verbeke. Centre de Wulf-Mansion.

Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum. Louvain, 1966.

- PLATÓN, *El Fedón*, Ed. Porrúa, México.
- RAMIREZ LOPEZ, Ignacio, *Tres biografías: Pedro de Gante, Fray Alonso de la Veracruz, Fray Juan Bautista Moya*, Biblioteca Enciclopédica Popular No.201, Secretaría de Educación Pública, México, 1949
- REALE, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Ed. Herder, Barcelona, 1985.
- RIST, J.M., *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Great Britain, 1977.
- THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'ame D'Aristote*, Traduction de Guillaume de Moerbeke. Edition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas par G. Verbeke. Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum I. Leiden, E.J. Brill, 1963
- VALVERDE TELLEZ, Emeterio, *Crítica Filosófica o Estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidos o publicados en México desde el S. XVI hasta nuestros días*, Ed. Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León, México, 1904

- VERA CRUZ, Fray Alonso de la, *Investigación filosófico-natural. Los libros del alma (libros I y II)*, Introducción, versión y notas de Oswaldo Robles, Imprenta Universitaria, México, D.F., 1942.
- VERA CRUZ, Fray Alfonso de las, *Libro de los diencos Sofísticos*, Introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Bibliotheca Philosophica Latina Mexicana, No. 1, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 1989.