

Vida y obra de Alonso de la Veracruz*

Antonio Gómez Robledo

Vida y muerte

Alonso Gutiérrez (así se llamó en el siglo) nació en 1507 en Caspueñas, un villorrio ubicado en la actual provincia de Guadalajara. De condición económica desahogada, los padres de Alonso quisieron dar a su hijo la más esmerada educación, a cuyo efecto, no bien terminadas las primeras letras, le enviaron a estudiar humanidades a la Universidad de Alcalá de Henares, recién fundada entonces (1508) por el omnipotente cardenal Jiménez de Cisneros.

En Alcalá cursó Alonso el ciclo humanístico del *trivium* medieval: gramática, retórica y dialéctica, y aunque no tenemos mayores pormenores de su paso por aquellas escuelas, todo permite suponer que el joven estudiante habrá oído a los más famosos profesores del plantel, entre ellos Antonio de Nebrija, considerado como el padre del Renacimiento español.

Terminados sus estudios humanísticos en la Universidad complutense, marcha nuestro biografiado a Salamanca, para seguir en la Universidad del Tormes los cursos de Filosofía (artes) y Teología. Tuvo así el privilegio, envidiable por cierto, de haberse formado en las dos universidades más ilustres de España, y cuya emulación recíproca, además, redundaba en el mejor incremento de cada una.

Según nos dice García Icazbalceta (*Bibliografía mexicana del siglo XVI*) resumiendo la información de los viejos cronistas agustinos, “graduóse nuestro fray Alonso [aunque no era fraile aún en aquel momento] en teología y ordenóse de misa”.

Después de haber tomado aquel grado y recibido las órdenes leyó Alonso Gutiérrez con general aplauso un curso de Artes en la misma universidad salmantina, y pronto calificó entre los jóvenes maestros más renombrados de aquella benemérita institución. El duque del In-

fantado le confió, a él personalmente, el cuidado y educación de sus hijos, con el deseo de llevar así a su mejor término la instrucción recibida en las aulas. Por este camino de catedrático eminente y preceptor de príncipes (o de grandes de España) pudo haber proseguido el padre Alonso Gutiérrez, de no haberse interpuesto otros factores que, en cierto momento, imprimieron un viraje intempestivo a su vocación.

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 una de estrecha amistad, por lo que el discípulo pudo penetrar en el mensaje más íntimo del magisterio vitoriano.

Todo esto, una vez más, hemos de documentarlo más tarde, y por lo pronto limitémonos a decir que el maestro Vitoria pudo estar detrás de Alonso Gutiérrez no sólo en su formación teológico-jurídica, sino en su futura vocación misionera, la que lo trajo a México para compartir con nosotros su destino hasta el día de su muerte. La conjetura fundaríase —así lo dice el padre Prometeo Cerezo de Diego—¹ en el hecho de que, con la mayor probabilidad, Alonso habría estado presente en el solemne acto académico en que el maestro Vitoria, mediando el año de 1535, pronunció su relección titulada “De aquello a que está obligado el que llega al uso de razón” (*De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*).

El tema de la relección —continúa diciendo el padre Prometeo— planteaba el acuciante problema religioso, motivado por el descubrimiento de América, de la salvación de tantos infieles como se afirmaba que allí habitaban, de la responsabilidad de todos por tantas almas como se perdían y de la necesidad de estimular el celo misionero para que hubiera quienes generosamente se trasladaran a aquellas tierras a predicarles la fe cristiana.²

Sea, en fin, el que haya sido el germen de su vocación misionera, lo cierto es que el joven clérigo solicita ser admitido en la “tercera barcada” de agustinos que zarparon de Sevilla rumbo a México y desembarcaron en la Villa Rica de la Veracruz el 22 de junio de 1536.

Habiéndose enamorado, durante la travesía, de la orden agustiniana, Alonso Gutiérrez decidió, al llegar a aquel puerto, entrar en dicha orden, apellidándose desde entonces, por el lugar donde tomó el hábito, Alonso de la Veracruz. De allí pasó a México, a donde llegó el 2 de julio de 1536, y donde igualmente, terminado el año de noviciado, hizo su profesión solemne.

No estuvo fray Alonso mucho tiempo en México. Siguiendo lo que entonces era costumbre general, le enviaron sus superiores tierra

adentro, a Michoacán, “a deprender la lengua de los indios” y a doctrinarlos. En breve tiempo supo la lengua tarasca, y de su labor apostólica en tierras michoacanas no hay sino que decir que por su iniciativa y dirección, en el tiempo de su provincialato, fundáronse los monasterios de Cuitzeo, Yuriria, Guayangareo (luego Valladolid), Cupándaro, Charo y Jacona, enormes construcciones en que no sabe uno qué admirar más, si la ponderosa mole o la delicadeza de ornato.

De la experiencia michoacana de fray Alonso es de destacarse, en lugar de honor, su magisterio de Filosofía y Teología en el Colegio de Tiripitío. No habrá sido, como quieren ciertos michoacanos, la primera Universidad de América, pero sí la primera Casa de Estudios Mayores, con lo que basta y sobra para la gloria del Colegio y la de sus maestros. A él concurrían no sólo religiosos, sino también laicos, entre ellos Su Alteza don Antonio Huitziméngari Mendoza y Calzonzin, hijo del último e infortunado rey de los tarascos. Dicen que don Antonio fue quien le enseñó a fray Alonso el tarasco, por lo que ambos fueron, simultánea y recíprocamente, maestro y discípulo. A Nuño de Guzmán, verdugo del padre, sucedía, para la ventura del hijo, la luz y caridad de fray Alonso. En esta dicotomía, del mayor claroscuro, está toda la conquista española.

No sólo como intelectual, sino como hombre de gobierno, se acreditó pronto fray Alonso por aquellas regiones; y fue así como el obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga, al querer partir a Europa para asistir al Concilio de Trento (aunque de hecho nunca llegó a ir), dejó encomendado a fray Alonso el gobierno de su diócesis, por los nueve meses que duró su ausencia. Gran amistad debió de haber entre ambos, ya que sin el apoyo del gran obispo no hubiera podido fray Alonso fundar todos los conventos de que hemos hecho mención.

Como intelectual, como hombre de gobierno y, por último (aunque para él era lo primero) como religioso, sobresalió fray Alonso en sus años pasados en la región michoacana. “En breve tiempo —dice el cronista Grijalva— supo la lengua tarasca, en que fue gran ministro, predicándoles y enseñándoles con gran fervor y continuación, y fue el que primero los dispuso a recibir el santo sacramento de la eucaristía”,³ esto último, como es fácil entenderlo, superando tenaces resistencias de muchos teólogos que se negaban a dar plena apertura a los indígenas en los misterios del cristianismo. Para fray Alonso, por consiguiente, la población nativa no cedía a la población adventicia en ningún aspecto del ejercicio de la inteligencia, así en el orden natural como en el sobrenatural.

En opinión de Beristáin y Souza,⁴ desde el principio, “luego que profesó [fray Alonso] comenzó a esparcir por todas partes los resplandores de su virtud y doctrina”. Su hora cenital, sin embargo, la alcanza con su magisterio en la recién fundada Universidad de México, la que des-

de 1537 estaba procurando el primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, quien en aquel año le pedía al emperador “establecer y fundar en esta gran ciudad de México una universidad en la que se lean todas las facultades que se suelen leer en las otras universidades y enseñar, y sobre todo, artes y teología”. Lo que se reclamaba, en suma, cuando apenas si se estaba integrando, en población y traza, la ciudad capital, era la organización del saber y del saber más alto que era, en el orden natural, la filosofía (el curso de Artes como entonces se decía) y en el orden sobrenatural, la teología. Con tan alta estrella nacimos los mexicanos a la vida intelectual.

A Zumárraga no le alcanzó la vida para ver coronados sus deseos, pero en 1551, el 21 de septiembre, cuando había ya fallecido el gran obispo, el príncipe-regente don Felipe, con los poderes omnímodos que le había conferido su padre el emperador, firma en Toro tres documentos reales por los que autoriza la fundación de la Universidad, con los mismos privilegios y franquicias que la Universidad de Salamanca, con lo que era imposible encarecer más la dignidad —*prima inter pares*— de la Universidad de México.

Un bienio más o menos hubo de transcurrir aún para que pudiera echarse a andar la nueva universidad, hasta que finalmente, el 25 de enero de 1553, fiesta de la conversión de san Pablo, tuvo lugar la solemne inauguración en una ceremonia a la que asistieron el virrey y demás autoridades civiles y eclesiásticas, con lo mejor de la nueva *élite* cultural mexicana.

Pocos meses después, el 3 de julio, empezaron las clases, con la oración latina que pronunció el gran humanista Francisco Cervantes de Salazar.⁵ Ese mismo mes inició sus lecciones el padre De la Veracruz, en la cátedra de Sagrada Escritura que se le había encomendado, con las epístolas de san Pablo. Con el tiempo leyó igualmente Artes y Teología.

Sobre el magisterio de fray Alonso en la naciente Universidad de México, donde fue uno de sus maestros fundadores, dejaremos la palabra al historiador de la Iglesia en México, padre Mariano Cuevas, quien se expresa en los términos siguientes:

La mayor parte de los [primeros profesores] de la Universidad mexicana, fueron personajes decorativos. Las verdaderas columnas de ella por su mérito personal y por su eficaz trabajo, fueron, en primer término, el P. Veracruz, para quien Cervantes de Salazar tuvo estas bien merecidas frases: “el más eminente maestro en artes y en teología que haya en esta tierra, y catedrático de prima de esta divina y sagrada facultad; sujeto de mucha y varia erudición, en quien compite la más alta virtud con la más exquisita y admirable doctrina”. No fue fray Alonso Rector de la Universidad, como alguien ha asentado, pero hizo por ella más que si lo fuera. Él dio la nota de sincera ciencia

a los estudios, y no sólo en la Universidad, sino en toda la Iglesia y virreinato de Nueva España, él era el hombre de consulta en los casos arduos y que suponían ciencia y virtud.⁶

El mismo Cervantes de Salazar, fundador del humanismo mexicano y una de sus mayores lumbreras, completa el elogio de fray Alonso, en lo tocante a la parte moral, con estas palabras: “Según eso es un varón cabal, y he oído decir además que le adorna tan singular modestia, que estima a todos, a nadie desprecia, y siempre se tiene a sí mismo en poco”.⁷

Con todas las virtudes que de él quieran predicarse, lo más sobresaliente en fray Alonso, a mi modo de ver, fue la pasión intelectual, el afán de saber. Con cuatro horas de sueño según el testimonio de sus primeros biógrafos, el resto de la jornada, con excepción del tiempo que le llevaban sus deberes religiosos, de gobierno y de la cátedra, lo dedicaba al estudio: “lo demás lo gastaba en leer libros”, según dice Basalenque. Y su más antiguo biógrafo, fray Juan de Grijalva, dice por su parte lo siguiente: “No lo tenga a encarecimiento el que lo leyere, porque escribimos lo que todos hemos visto. Ningún libro hay en San Pablo ni en Tiripitío que no esté rayado y marginado, desde la primera hoja hasta la última, de su letra”. Al regreso de un viaje que hizo a España, trajo consigo sesenta cajones de libros, con los cuales, más los que ya había, formó las primeras grandes bibliotecas que hubo en la Nueva España. En estado de *vigilia* todo el día, ávido de aprender más y más, gustaba de repetir lo que parece haber sido su divisa favorita: *Habete rationem temporis*: “Tened cuenta del tiempo”.

La independencia de juicio, uno de los más ciertos distintivos de todo intelectual auténtico, rayó muy alto en la conducta de fray Alonso, como lo demuestra la anécdota que nos ha sido transmitida por el mismo Grijalva, y que reproducimos en el sabroso texto del cronista:

Quando el tribunal de la Santa Inquisición prendió al padre maestro fray Luis de León, por aquellas proposiciones que tan mal sonaron en España, llegó acá la nueva con toda aquella ponderación y sentimiento que el caso pedía. Escribieron que habían condenado las proposiciones todos los grandes hombres y todas las universidades, no sólo de España, sino de Italia y de Francia, y que el padre maestro fray Luis de León estaba tan pertinaz que todavía quería defenderlas, de que nuestra religión estaba cuidadosísima y muy lastimada. Y llegado a leer las proposiciones, dijo el padre maestro Veracruz sin alterarse: *Pues a la buena verdad, que me pueden quemar a mí, si a él lo queman, porque de la manera que él lo dice lo siento yo*.⁸

A fin de vacar a la vida intelectual con el mayor desembarazo posible, fray Alonso rehusó sistemáticamente toda suerte de dignidades

eclesiásticas, y cuanto más altas con mayor energía. En el tiempo de su rectorado en Tiripitío, recibió un buen día, directamente del emperador Carlos V y del papa Julio III, su nombramiento como obispo de León de Nicaragua. Abrió la carta en presencia de todos los religiosos, y al enterarse de su contenido, aunque guardándolo para sí mismo, se le escapó la imprecación del salmista: *“Ab ore leonis libera me, Domine”* (de las fauces del león, líbrame, Señor). Entróse luego en su celda y sin dudar un punto, envió al príncipe regente (el futuro Felipe II) esta alta y firme respuesta:

Vuestra Alteza [...] yo no acepto la dignidad ni quiero el obispado, ni éste ni otro, ni agora ni en algún tiempo [...] no es menester alargar palabras de que Vuestra Alteza tenga creído y por muy persuadido que por ninguna cosa criada ni mando de ninguno bastará, mientras Dios fuere servido de me guardar el juicio, a aceptar el cargo de obispado, ni éste ni otro alguno. Por tanto, Su Majestad y Vuestra Alteza provean luego de pastor aquella Iglesia, y para lo de adelante, no se pierda tiempo en enviar a nombrar a quien no lo ha de aceptar.

No fue ésta la única mitra que rechazó fray Alonso, sino también, según lo dice el cronista Basalenque, las de Puebla (o Tlaxcala, según Grijalva) y Michoacán, para las cuales no hubo nombramiento formal, pero que le fueron ofrecidas por el presidente del Consejo de Indias, licenciado Juan de Ovando, quien seguramente tenía todo el poder para obtenerlas.

Los azares de aquellos tiempos no le depararon al maestro agustino toda la quietud y sosiego que hubiera deseado para dedicarse por completo a ese “diálogo interior y silencioso del alma consigo misma”, en que consiste, según Platón, la vida intelectual. Aparte de sus quehaceres en su orden y en la Universidad, vióse envuelto, inevitablemente en la querrela librada, por aquellos años, entre la jerarquía novohispana y el clero regular, y de la que don Joaquín García Icazbalceta, en su biografía de fray Alonso, da cuenta en los términos siguientes:

Desde los primeros tiempos de la conquista, habían gozado en México las órdenes religiosas grandes privilegios concedidos por diversas disposiciones de los pontífices, y ejercían la administración espiritual de los indios con total independencia de los obispos. Aquellos privilegios habían sido necesarios en su época, no sólo por la falta de clero secular, sino también porque, mientras se entendía en la conversión de los indios, eran considerados éstos como neófitos, y no convenía mudarles gobierno y administración; pero andando el tiempo y afirmados muchos en la fe, los obispos llevaban pesadamente tan amplias exenciones, que, a la verdad, eran un gran estorbo para el buen regimiento de sus diócesis. De ahí nacían continuas competencias de jurisdicciones que agriaban los ánimos.



Escultura de fray Alonso de la Veracruz, al centro del patio de la Casa de Mascarones.

Una competencia de este género, al ventilarse, según comenta el padre Cuevas, entre españoles de sangre caliente, hubo de llegar a extremos tales, que Felipe II, bien enterado de todo, dijo en cierta ocasión: "Hoy día me certifican que hay desafíos entre ellos, llevando el negocio como si fuera entre soldados". Así era, en efecto, ya que a la pasión de los regulares por defender sus privilegios, correspondía en igual medida el impetuoso arzobispo de México, don fray Alonso de Montúfar, el cual se propasó hasta acusar de hereje a su tocayo el De la Veracruz; cargo que pretendió fundar con ochenta y cuatro proposiciones de este último, y que el primero transmitió, para su consideración, a la Inquisición de España.

Estas proposiciones, o buena parte de ellas en todo caso, las tomó el arzobispo del tratado *De decimis*, escrito por el padre De la Veracruz, y que su autor leyó y comentó, en su cátedra de la Universidad de México, en 1555. El punto más vivo de la controversia, en efecto, era la cuestión del pago de los diezmos eclesiásticos, que los indios debían pagar, en opinión de la jerarquía, al igual que los criollos y los peninsulares. A esto contestaban los religiosos que, toda vez que por otros muchos caminos sustentaban los indios a sus ministros, o sea con su trabajo y otras prestaciones en especie, no había por qué imponerles la carga adicional de los diezmos, y máxime teniendo en cuenta que los diezmos iban a dar a un clero, el secular, que no evangelizaba a los indígenas, ya que su doctrinación era asunto exclusivo de las órdenes religiosas.

Por más que en otros puntos de la disputa pudiera tener razón la jerarquía, en lo de los diezmos tiene que estar toda nuestra simpatía en favor de los indios, tan oprimidos ya por tantos otros conceptos, y de sus defensores, cuyo caudillo y abanderado fue, en aquella coyuntura histórica, el maestro Alonso de la Veracruz. Sobre él, más que sobre ningún otro, descargó sus iras el arzobispo Montúfar, cuyas intrigas en la Corte tuvieron por resultado el que, por real cédula de 4 de agosto de 1561, fuese fray Alonso llamado a España. En México se interpretó el llamamiento como censura, aunque, como anota García Icazbalceta, "la cédula no mostraba disfavor, pues sólo expresaba que el rey quería ser informado de cosas tocantes a su servicio".

En España estuvo fray Alonso once años, de 1562 a 1573: tanto tiempo llevaba entonces el arreglo de cualquier asunto de cierta magnitud, con todas las dilaciones y enredos de la Corte. Batallador y diplomático (se llevan muy bien ambas cosas) acreditóse en aquella ocasión fray Alonso. No era nada fácil, en aquel momento, el triunfo de su causa, ya que los decretos del Concilio de Trento, recientemente reunido, restringían en mucho los privilegios de los regulares, y señaladamente disponían que estuvieran sujetos al Ordinario en el ejercicio de la cura de almas. A pesar de todo esto, fray Alonso logró que, por Breve del

papa san Pío V, se derogasen para los indios los decretos del Concilio, restaurándose los privilegios de las órdenes religiosas. Fray Alonso se apresuró a hacer imprimir, en miles de ejemplares, el Breve pontificio, y a hacerlo circular en México y en las demás posesiones de España en América. Puesto a pelear, sabía pelear.

Con este triunfo volvió a México, donde aún tuvo vida y actividad por diez años más. Su muerte, acaecida por el mes de julio de 1584, fue de gran serenidad, como lo deja ver el relato de Grijalva: “Cuando el médico lo desahució, le dijo: ‘Padre maestro, esta noche cenará con Dios en el cielo’, y respondió él con las palabras del *Apocalipsis* ‘*Et ibi non erit nox*’ (y allí no habrá noche)”. Ni en el último trance dejaba pasar un desliz cualquiera, por insignificante que fuese, el profesor de Sagrada Escritura.

Halláronse en su entierro el arzobispo- virrey don Pedro Moya de Contreras, la Audiencia Real, el claustro universitario y las órdenes religiosas, con gran concurso de gente de todas clases y condiciones.

Si algo me faltó decir, que lo diga con su reconocida autoridad don Joaquín García Icazbalceta:

A tanta doctrina juntaba Fr. Alonso una sólida virtud, una profunda humildad, una extremada pobreza y lo que es más extraño en hombre tan sabio y versado en negocios arduos, un candor y una sencillez admirables en las cosas del trato común, indicio de ánimo limpio y corazón sano.

Éste fue el hombre, y ahora pasemos a su obra.

La obra filosófica

Fray Alonso de la Veracruz fue un escritor muy prolífico, y si hubiéramos de ocuparnos de todos sus escritos, nuestra tarea sería punto menos que interminable. Aquí y ahora, sin embargo, a los efectos de una presentación antológica de su pensamiento en lo que pueda ser de mayor interés para el lector laico de hoy en día, nos parece que podemos prescindir de su producción puramente teológica o eclesiástica, para concentrarnos exclusivamente en su obra filosófica y jurídica, primero la publicada en vida de su autor, y en seguida la exhumada hasta hace poco, y que es, por lo que después diremos, la de mayor influjo en la especulación actual sobre la problemática del primer contacto entre el mundo europeo y el mundo americano.

Así no fuera sino desde un punto de vista puramente histórico, tendría gran importancia la producción filosófica del maestro De la Vera-

cruz, quien fue el primer profesor de filosofía en México y en el continente americano. Los hechos por sí mismos abonan sobradamente esta apreciación, pero está, además, el irrefregable juicio de Menéndez Pelayo:

El agustino Fr. Alonso de Veracruz, a quien tanto honra su adhesión a las doctrinas y a la persona de Fr. Luis de León, llevó al nuevo mundo la filosofía peripatética, imprimiendo en 1554 el primer tratado de dialéctica, y en 1557 el primer tratado de física, obras que le dan buen lugar entre los neoescolásticos del siglo XVI modificados en método y estilo por la influencia del Renacimiento.⁹

Con justicia, por tanto, y por el simple registro de los hechos históricos, se alza hasta hoy la estatua de Alonso de la Veracruz en el recinto de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

La obra filosófica de nuestro biografiado, publicada toda ella en vida de su autor, se compone de los cuatro libros siguientes, todos ellos impresos en México, a saber: *Recognitio summularum*, *Dialectica resolutio*, *Physica speculatio* y *Speculum coniugiorum*.

La obra jurídica recientemente publicada por el padre Burrus, y de la que en su lugar hablaremos con toda amplitud, la *Relectio de dominio infidelium et de iusto bello*, aparece mencionada en el *Speculum coniugiorum* (part. I, art. 32, concl. 8) con el siguiente título: *Relectio de dominio in infideles et de iusto bello*. Obsérvese, dicho sea de paso, que el título de esta relección —en el *Speculum* o en el texto de Burrus— es notablemente diferente. En un caso se hablaría del dominio de los infieles (sobre sus cosas y señoríos) y en el otro del dominio que sobre los infieles (por cualquier título que fuese) habrían tenido el papa o el emperador. Sobre esto volveremos más tarde, y por lo pronto limitémonos a las obras de fray Alonso publicadas en vida de su autor.

De estas obras en particular y con el propósito de justificar su traslado parcial en esta antología, hemos de decir, aunque en resumen muy abreviado, lo siguiente.

Aunque sin proponérselo tal vez de modo expreso, el maestro disertó en realidad de la filosofía toda entera, *de universa philosophia*, como entonces se decía, en sus tres ramas principales: lógica, física y ética, nombres que ostentaban desde la antigüedad y que conservan aún hoy en día, salvo que a la física la llamamos hoy filosofía natural, para distinguirla de la física como ciencia experimental. A decir verdad, la lógica no era, hablando con rigor, una parte de la filosofía, sino apenas su preámbulo, el instrumento (*organon*) [*sic*] del pensar en general, según la concepción de Aristóteles, pero con el tiempo había acabado por formar parte del curso filosófico.



Fray Alonso de la Veracruz, *Phisica, specvlaris*. Ioannes Paulus Brissensis, 1557. Desde la fundación de la Real y Pontificia Universidad de México, fray Alonso se incorporó a su claustro profesoral y desarrolló un amplio y muy distinguido magisterio, habiéndose preocupado por redactar y publicar estos y otros libros, que son los primeros textos universitarios escritos en México.

A la lógica, pues, pertenecen, en las obras del padre De la Veracruz, la *Recognitio summularum* y la *Dialectica resolutio*, las cuales, como dice Amancio Bolaño e Isla, “constituyen en realidad un todo único”.¹⁰ En otros términos, aunque igualmente escolásticos, podríamos hablar de lógica menor y lógica mayor. A la primera llamaban “súmulas” los antiguos, sumillas o resúmenes de los principios elementales de la lógica.

¿Por qué trata de estas nimiedades fray Alonso?, ¿por qué no se coloca desde el principio —estaba más que dotado para hacerlo— en un terreno de mayor altura filosófica?

La razón la declara él mismo al decir que lo que persigue es clarificar para el estudiante lo que, a fuerza de sutilezas, había llegado a ser un verdadero galimatías en el escolasticismo decadente y corrupto.

Entre estos corruptores de la escolástica había por entonces un autor apellidado Enzinas, una encina sin bellotas, según dice fray Alonso, y a quien no se puede leer sin bilis, como a todos los demás de su especie, y de quienes no podrá jamás echarse mano en el arte dialéc-

tica. Escuchémosle: “*Quis poterit absque bili, Enzinam sine glandibus, ceterosque huius classis viros legere vel in arte dialectica his uti?*”.

En lo que sigue diciendo, y al deplorar los años consumidos en el estudio de tales autores sin el menor fruto, fray Alonso invoca el dicho de san Pedro, al oponer a Cristo la siguiente sentencia: “*Praeceptor, per totam noctem laborantes nihil cepimus*”, o sea que habiendo echado las redes no había caído un solo pez en ellas durante toda la noche. Después de agobiadores trabajos en que se consumió su juventud, no pudo encontrar el antiguo estudiante, al extender su mano para recoger el fruto, sino el tiempo irremediablemente perdido: “*Post exantlatos labores, post iuventutis conatus, extendens manum, nihil invenire potui, nisi tempus irremediabile deperditum*”.

Es realmente patética, en labios de un escolástico, esta descripción del descrédito en que había caído la escolástica, pero afortunadamente no son todo sombras en este cuadro ya de por sí tan sombrío. Con alborozo saluda nuestro filósofo al reino de Saturno, al siglo de oro que vuelve (*Saturnia regna, aureum saeculum revertitur*) con los filósofos y teólogos que van directamente al texto aristotélico, del cual extraen, como de un pozo, y para nuestro provecho, el agua de la doctrina: “*qui ex ipso proprio puteo aristotelico, ad profectum nostrum aquam coram posuerunt*”.

Entre estos renovadores de la escolástica menciona fray Alonso al teólogo belga Francisco Totellman, cuyas *Dialecticae considerationes libri sex* son, al parecer, un comentario muy ceñido de las seis partes del *Órganon* [sic] aristotélico. De los autores españoles que cita, y son muchos (aunque extrañamos que no mencione a Vitoria) retendremos apenas, por su extraordinaria importancia, el nombre de Pedro de Julián o Pedro Hispano (*Petrus Hispanus*) con el que generalmente se le conoce. Nacido en Lisboa a principios del siglo XII, siguió sus estudios en París y pasó luego a Siena a enseñar medicina. Pocos años después inicia una brillante carrera eclesiástica, en el curso de la cual fue nombrado cardenal obispo de Túsculo y, a la muerte de Adriano V, asciende al solio pontificio con el nombre de Juan XXI.

Fuera de algunos tratados de medicina, como los *De oculo* y *Thesaurus pauperum*, Pedro Hispano escribió la obra que por sí sola había de asegurar su fama, y que fue la titulada *Summulae logicales*, compendio de lógica formal (así lo aprecia Bolaño e Isla) y cuya enorme difusión —cincuenta reproducciones en el espacio de un siglo— fue debida simplemente al hecho de que su autor, muy lejos de reclamar ninguna originalidad, se limitaba a expresar por primera vez, en términos claros y precisos, la doctrina de Aristóteles, *ex ipso proprio puteo aristotelico*, como diría, a la vuelta de los siglos, el maestro De la Veracruz.

Es obvia, por tanto, la relación entre Pedro Hispano y Alonso de la Veracruz, cuya obra no es, en efecto, sino un repaso (*recognitio*) de las

Súmulas del primero, al que sigue sobre todo en el *Tractatus de oratione*, correspondiente al *De interpretatione* de Aristóteles, que trata de la oración o proposición y de sus partes constitutivas.

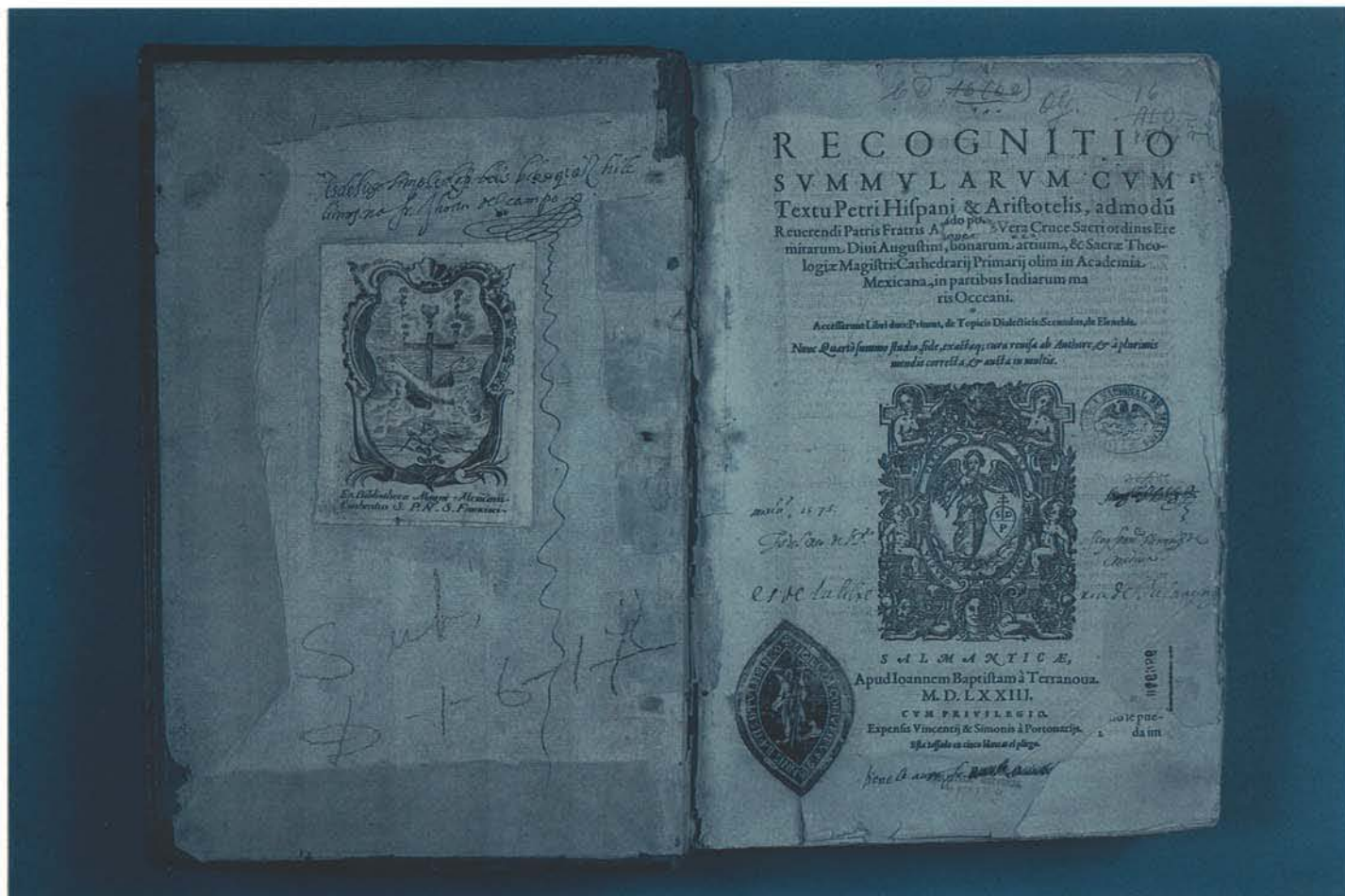
En la *Dialectica resolutio*, la obra complementaria de la *Recognitio summularum*, expone su autor análogos propósitos a los que le habían llevado a la composición de este último libro, a saber:

A la ínclita Universidad Mexicana que florece en la Nueva España, ofrezco con la mejor voluntad esta obrilla sobre la dialéctica aristotélica que compusimos en otro tiempo, cuando la enseñábamos [...] No ignoro que ha habido quienes han escrito grandes cosas de esta Dialéctica, a la que también llaman magna, pero de una manera tan prolija que no puede aprenderse sin pérdida de tiempo, la mayor de todas. O porque tratan de muchas cosas superfluas o demasiado difíciles y por encima de la capacidad de los jóvenes. Nosotros, como al escribir las *Súmulas*, hemos seguido este propósito: reunir lo que es útil, lo que es necesario, sobre los predicables, los predicamentos y los Posteriores [...] Recoger, repetiré, este ardentísimo deseo mío de ayudar a los buenos estudios, cortando todo lo superfluo y atendiendo a la viril limpieza de la facultad. Y ciertamente no por la aportación de cosas nuevas, sino recogiendo los granos de entre las espinas y zarzas; el camino, de otro modo difícil, lo presentamos completamente accesible y abierto. El cual propósito, aunque lo intentaron y realizaron otros autores no de despreciar, echan algunos de menos en sus trabajos el ejercicio de los argumentos y la exposición de Aristóteles. Si este trabajo os agrada, tened entendido que abris la vía para que escriba de Física y de Teología en forma compendiosa. México, en los idus de julio del año 1554 a partir del parto de la Virgen.

García Icazbalceta cree por su parte que las reformas del padre De la Veracruz en los antiguos textos sumularios no fueron lo suficientemente radicales como para producir el resultado apetecido, pero aún así, agrega, “sus libros son notables por su intento, y porque demuestran un espíritu menos servil que el de la generalidad de los profesores de su época, quienes miraban con supersticiosa reverencia el vetusto edificio y no permitían que se le tocara ni en un ápice”.¹¹

La dialéctica magna

La *Dialectica resolutio*, que constituye, según declaración expresa de su autor, la segunda parte de la *Recognitio summularum*, ha de retener un poco más nuestra atención, por tratarse, como dice nuestro autor, de la “dialéctica magna”, y siempre, por supuesto, según la mente de Aristóteles. Con el propósito de hacer más fácil la intelección del lector medio de ciertos términos a primera vista herméticos o abstrusos, nos será per-



Alonso de la Veracruz, *Recognitio, summularum*. México, Ioannes Paulus Brissensis, 1554. Uno de los primeros textos universitarios escritos en México.

mitido decir dos palabras sobre la dialéctica en general, antes de venir, como lo hace el maestro hispanomexicano, a la dialéctica aristotélica.

Desde Platón, que inventó el término, y hasta Hegel, que lo llevó a extremos apoteósicos y vertiginosos, la dialéctica es una marcha ascendente o superación gradual de conceptos, hasta llegar a lo supremo, a lo absoluto, en el orden del ser y en el del conocer. En Platón llega hasta la Idea del Bien, paradigma de toda existencia y esencia, y en Aristóteles, que rechaza expresamente la Idea del Bien, hasta una concepción del Ser explicitada en sus últimos predicamentos y en sus últimos predicables. Expliquémonos un poco sobre esto.

Por predicamentos o categorías entendió Aristóteles, y con él la tradición peripatética y escolástica, todo aquello que, como su nombre lo indica, se puede predicar de una cosa o entidad cualquiera, y que el filósofo dividió en diez géneros supremos (la primera división del ser, porque el ser no es género) y que son: sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito (o estado). Un género, la sustancia, el ser en sí, y los otros nueve géneros, accidentes, el ser en otro.

Al paso que los predicamentos son, como se ve, determinaciones reales, físicas, del ente, los predicables, por el contrario, son determinaciones lógicas, las que en general pueden predicarse de cualquier ente, y que, para la escuela peripatética, son en número de cinco: género, especie, diferencia específica, propio y accidente.

Con estos prenotandos (declararlos más en pormenor sería interminable) podrá el lector común entender, por lo menos hasta cierto punto, el desarrollo de la *Dialectica resolutio*, de cuyas tres partes vamos a hacer el siguiente resumen.

En la primera parte comenta nuestro autor el texto latino, que reproduce, de Porfirio, cuya *Isagogé*, en su texto original, o en su traducción latina, *Introductio* o *Liber praedicabilium*, gozó de enorme prestigio en la Edad Media, y que hasta hoy encuentra su eco en cualquier manual de lógica, en el llamado Árbol de Porfirio, y que no es otra cosa que la ascensión, de la raíz a la copa, de los cinco predicables.

De este libro, pues, se sirve abundantemente el maestro de la primera Universidad de México, pero al propio tiempo da breve noticia de su autor, Porfirio de Tiro, cuya vida corrió entre el tercer y cuarto siglos de la era cristiana. Ahora bien, este Porfirio parece haberse inclinado en un principio al cristianismo, bajo la influencia de Orígenes, a quien, a lo que se dice, trató personalmente, mas luego, bajo la influencia contraria de Plotino, no sólo no perseveró en la fe cristiana, sino que llegó a escribir un libro intitulado *Contra Christianos*.

Bien enterado de esta evolución, el maestro De la Veracruz no escatima dicerios contra quien —así lo dice su impugnador— después de haber sido catecúmeno de la fe cristiana, posteriormente, habiéndose trocado en apóstata, blasfemó contra la religión cristiana y escribió quince libros, que debieron haberse quemado, contra la religión inmaculada de Cristo. Es apenas la traducción literal del texto original de fray Alonso: "*Hic Porphirius, primo fide candidatus, post apostata effectus... contra religionem christianam blasphemus effectus, quindecim libros igne dignos conscripsit adversus Christi legem immaculatam*".

La personalidad del profesor de la Universidad mexicana pónese de manifiesto en esto de que venimos tratando. Implacable en cuestiones de fe (en ello no hubo la menor concesión por parte de la Contrarreforma), en cuestiones filosóficas, por el contrario, puede colaborar o, inclusive, recibir luz del enemigo, porque la última instancia dirimente no es el dogma, sino la razón, así que bien puede aceptarse lo que se quiera de Porfirio, con tal que se mantenga, como se mantiene, en el plano filosófico de comentador de Aristóteles. Ahora bien, entre los escritos filosóficos de Porfirio sobresale, como hemos dicho, la *Isagogé*, llamada por otro nombre *Quinque voces* (cinco voces) por tratarse de los cinco conceptos predicables, los cuales hemos declarado con antelación. Lo que fray Alonso y su escuela querían, en suma, era incor-

porar a su sistema, según dice Bolaño e Isla, los elementos más sólidos del peripatetismo, los cuales había que tomarlos de donde fuera, así pudieran encontrarse en un blasfemo y apóstata.

En la segunda parte de su tratado habla el maestro De la Veracruz de los predicamentos o categorías, de las cuales trata con mayor o menor extensión, según su importancia o su grado de certidumbre. Desde aquellos tiempos, por lo visto, existía la creencia de que, al paso que ciertas categorías (sustancia, cantidad, cualidad, relación) son bien notorias y han perdurado en la historia de la filosofía, hasta Kant inclusive, y en los propios términos, otras, por el contrario, son más que discutibles.

La tercera parte, en fin, la dedica nuestro autor a la silogística de Aristóteles, expuesta en los *Segundos analíticos*, en los cuales se trata de la distinción entre el silogismo dialéctico, que parte de principios probables y produce sólo una opinión, una *doxa*, y el silogismo apodíctico o demostrativo que procede de principios ciertos y universales, y engendra, por lo mismo, la ciencia. Con toda prolijidad trata el autor esta materia, porque entonces se creía que todo raciocinio debía expresarse, para ser correcto, en la silogística aristotélica. Hoy ha desaparecido del todo esta creencia, pero todavía no hace muchos años contendían en las páginas de *El Universal* Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano, cada uno de los cuales estaba empeñado en demostrar a su contrincante que su razonamiento podía articularse en *Barbara*, el modo silogístico más indiscutible.

Hemos de decir, por último, que en la repartición del material que hemos encontrado en la *Dialectica resolutio*, su autor ha adoptado exactamente el orden seguido por los grandes tratadistas de la época, entre ellos Tomás de Vío, cardenal Cayetano, y Domingo de Soto, uno de los más ilustres teólogos-juristas españoles del siglo de oro.¹²

La filosofía natural

Sobre las huellas siempre del *maestro di color che sanno*, compuso fray Alonso su *Physica speculatio* (Investigaciones de filosofía natural, diríamos hoy) una explicación y comentario de la física aristotélica, por el mismo orden que siguió el filósofo de Estagira, a saber: ocho libros de física, cuatro del cielo, dos sobre la generación y corrupción, cuatro relativos a la meteorología y tres, por último (y son, por cierto, los que habrán de interesarnos más) sobre el alma en general y sobre el alma humana.

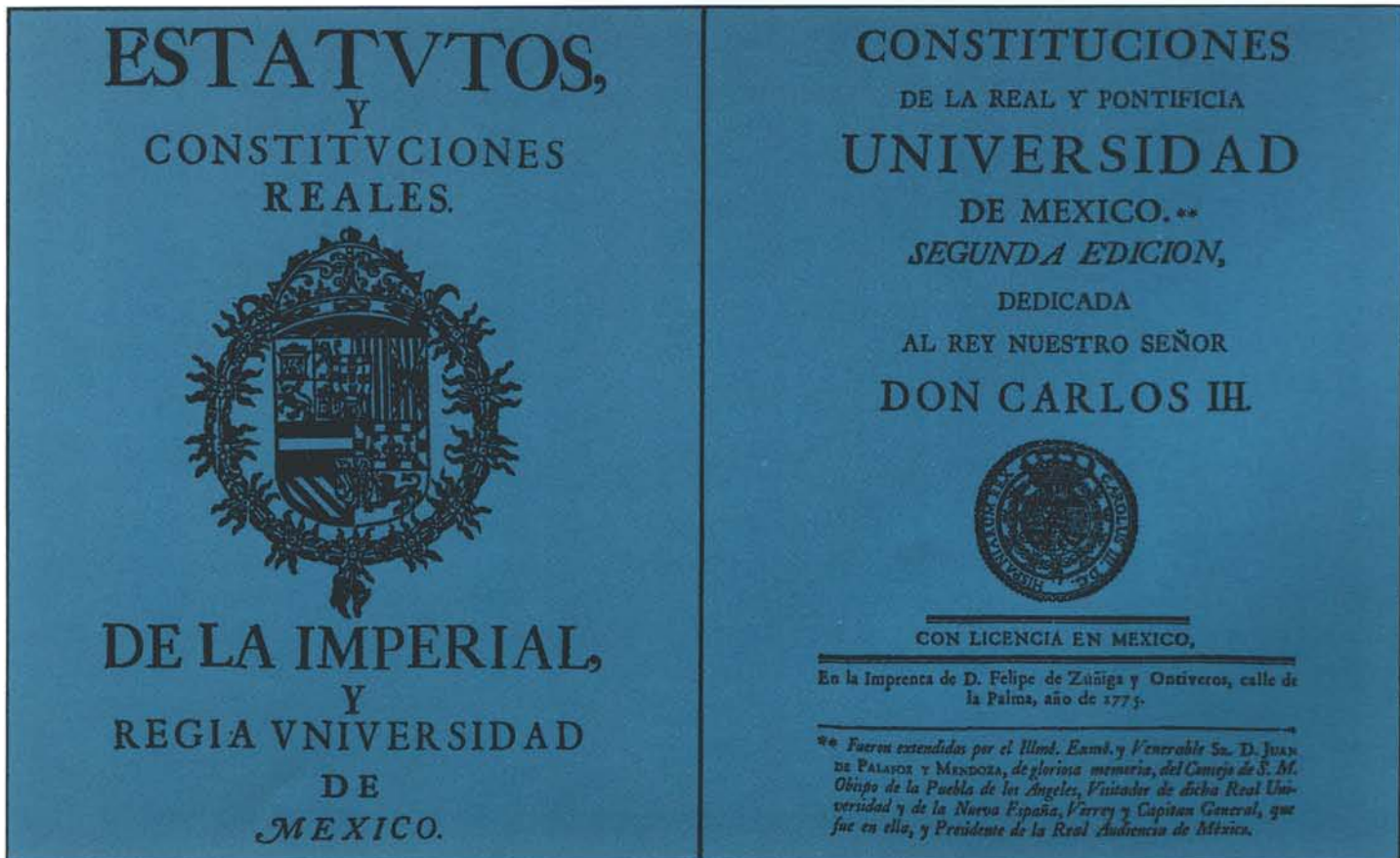
En la obra que estamos presentando, y según la pertinente observación de Bolaño e Isla, abundan las noticias que nos da su autor sobre la historia de la filosofía clásica, y que son bien demostrativas de su erudición en la materia. En ciertos puntos, además, no carece de origi-

nalidad el enfoque de fray Alonso, como cuando nos presenta un doble origen de la filosofía occidental: uno, el jónico, con Tales, y el otro itálico, con Pitágoras, quien habría llegado a Italia, en el reinado de Tarquinio el soberbio, para establecerse en la Magna Grecia, o sea la región situada entre Apulia y Calabria.¹³

En el desarrollo de esta breve historia habla el autor de las tres principales escuelas filosóficas que florecieron en la Antigüedad: académicos, peripatéticos y estoicos (a los epicúreos los pasa en silencio) y de estos últimos dice que su dogma fundamental fue el de que en el sabio no puede darse pasión alguna (*in sapientem nullam cadere passionem*) sino sólo la virtud en grado heroico.¹⁴

La mayor parte del material de los tratados o subtratados que componen la *Physica speculatio*, está hoy más que caduco, y sobre todo lo concerniente a la astronomía aristotélica. Aristóteles está vivo y actuante hasta hoy por la lógica, la metafísica, la ética y la política, pero no por la física, salvo quizá en ciertos principios muy generales sobre la materia, la evolución o el movimiento. Entre Galileo, Descartes y Newton barrieron con todo aquello, y no tenemos, por tanto, por qué considerarlo en esta obra del maestro de la Universidad mexicana.

Los Estatutos universitarios de Palafox y Mendoza fueron ratificados dentro de la reforma borbónica. Se muestra la reedición dedicada a Carlos III.



Lo que, en cambio, está hasta hoy en pie y presenta un superlativo interés, son los tres libros *De anima* de Aristóteles, y que hasta hoy son válidos como psicología racional, al lado de la psicología empírica, como ciencia de la naturaleza, y de la psicología como ciencia del espíritu, en la dirección seguida a partir de Dilthey.

En aquellos tiempos, por lo demás, no se operaba aún el deslinde entre psicología empírica y psicología racional, y por esto empieza fray Alonso planteándose la cuestión de si el estudio del alma es de la incumbencia de la física (filosofía natural) o de la metafísica.

A primera vista, dice nuestro autor, parecería que no corresponde al filósofo natural disertar sobre el alma, el alma intelectual por lo menos, “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”. Parecería, pues, según esto, que el estudio del alma no debería reclamarlo la física, sino la metafísica.

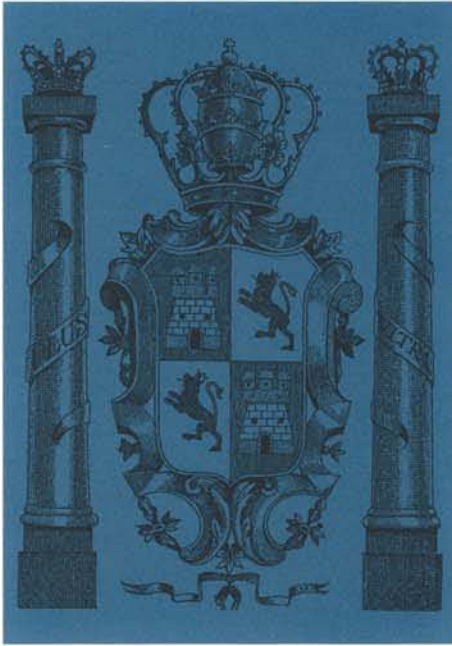
Pensándolo mejor, sin embargo, impónese la conclusión de que “el conocimiento del alma o tratado de ella no corresponde propia y directamente al saber metafísico”.¹⁵ Pruébese este aserto en razón de que “a la metafísica sólo le corresponde tratar de las sustancias separadas, inmateriales, subsistentes por sí, y que no tienen formas corpóreas”. Ahora bien, siendo el alma, inclusive el alma humana, la forma (en el sentido aristotélico, se entiende) del cuerpo físico orgánico, su estudio corresponderá directamente a la filosofía natural.

Esta afirmación, no obstante, debe entenderse con la restricción que casi a renglón seguido enuncia el autor en el siguiente párrafo:

No hay ninguna dificultad, desde luego, en que propia y directamente los tratados del alma vegetativa y sensitiva pertenezcan a la filosofía natural. 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.¹⁶

De manera, pues, que el alma intelectual, ingenerable e incorruptible y que, según la doctrina cristiana, subsiste después de la muerte, bien pudiera caer, en cuanto a su estudio, bajo la consideración de la metafísica. Sólo que en tal hipótesis, el estudio del alma humana, en cuanto alma vegetativa y sensitiva, pertenecería a la física, y en cuanto alma intelectual, caería bajo el dominio de la metafísica.

Estas dudas o perplejidades no son, por lo demás, de mera colocación bibliográfica, de insertar tal cuestión en este o aquel tratado, sino que conciernen directamente (y de ahí el problema de su colocación) al



A partir de 1595 la Real Universidad de México agregó a su nombre el título de Pontificia mediante una bula papal de Clemente VIII. Debido a este título la Universidad gozó de privilegios y exenciones ante las autoridades tanto eclesiásticas como civiles.

enigma del alma humana, que nadie hasta ahora, por la pura razón, ha logrado esclarecer de manera completa. Las dudas o reticencias del padre De la Veracruz son las que tuvo el propio Aristóteles, sin acertar a resolverlas nunca. Ahora bien, y como estamos convencidos de que el tratamiento *De anima*, y concretamente el libro tercero, es lo más vivo hasta hoy en la obra filosófica de fray Alonso, nos será permitido explicarnos en esto con cierto pormenor, simplemente para hacer inteligible el texto en cuestión. Para esto, como es obvio, habrá que remontar a la fuente primera.

Aristóteles, como es bien sabido (al menos por los entendidos) pasó por una larga evolución en la elaboración de su teoría del alma, hasta desembocar en la teoría hilemórfica que hoy nos es, por la divulgación de los textos, fácilmente accesible.

En un principio, el Aristóteles mozo, fiel discípulo de su maestro Platón, hace suya la doctrina platónica del alma prisionera del cuerpo, al que ha descendido, como a una cárcel, de su radiosa preexistencia anterior (es el mito del *Fedro* y de otros diálogos platónicos) y del que se libera, en el momento de la muerte, para volver a su existencia autónoma en la cabalgata celeste "por la llanura de la verdad".

En una segunda etapa, Aristóteles supera la hostilidad entre el alma y cuerpo de la primera doctrina (el cuerpo como cárcel y tumba del alma) para adoptar la teoría instrumental, según la cual el cuerpo sería algo así como el instrumento del alma, como el navío lo es del piloto. Con esto se ha efectuado la reconciliación entre el alma y el cuerpo, que continúan sin embargo, siendo dos sustancias separadas (como lo serán después en Descartes) dentro del compuesto humano.

En una tercera etapa, por último, Aristóteles adopta, *aparentemente* sin reservas, el hilemorfismo, es decir la posición según la cual el alma es la forma del cuerpo, o dicho con mayor rigor conceptual, el acto primero del cuerpo físico orgánico que está en aptitud de recibir la vida. Y llámase acto primero o entelequia por ser el que constituye en su ser a alguna cosa, al paso que el acto segundo (de ordinario en pluralidad indefinida) es la operación o actividad de la cosa ya existente en acto primero. Por todo ello, en suma, el alma es la forma del cuerpo, ya que es por ella como el cuerpo se constituye en cuerpo viviente.

Trasladadas estas nociones al alma humana, es obvio que el gran mérito del hilemorfismo es el de dar cuenta cumplida de la unidad sustancial del hombre, con lo que queda radicalmente eliminada la ardua cuestión de la comunicación de las sustancias; cuestión que se plantea por fuerza cuando el alma y el cuerpo se conciben como dos sustancias completas.

Al lado de este precioso servicio, sin embargo, el hilemorfismo humano (porque de los animales irracionales no tenemos por qué preocuparnos) tiene consecuencias muy graves, siendo la primera la que

Los exámenes de graduación generalmente se efectuaban por la noche, duraban "dos horas de ampolleta" (por el reloj de arena que se usaba para medirlos), y se sustentaban en público y en privado. El examen se realizaba ante los doctores de la Facultad y se acostumbraba imprimir las tesis de grado en seda; las graduaciones revestían gran solemnidad y culminaban con una ceremonia en la Catedral.



enuncia Guthrie, con otros muchos, al decir que la teoría hilemórfica es un golpe mortal (*deathblow*) a la inmortalidad del alma. Si el alma y el cuerpo, en efecto, sólo existen como dos coprincipios, el uno en razón del otro, ¿cómo podrá sobrevivir el alma a la ruina del cuerpo? Porque ninguno de ellos tiene existencia por sí mismo, sino sólo en unión con el otro principio; ninguno es un *ens quod*, sino apenas un *ens quo*, un "ente por el cual" se constituye, en conjunción con el otro, la sustancia completa.

Ahora bien, y aunque sin postular en ningún momento la inmortalidad personal, como lo había hecho su maestro Platón, Aristóteles fue el primero en darse cuenta de que en la psique humana hay un elemento, el intelecto, el *nous*, que no puede haber sido educido de la materia, por ser su mundo no el de las necesidades vitales, sino el de lo eterno y lo absoluto (ideas, esencias, valores son sus correlatos) y el filósofo, por consiguiente, hubo de declarar sin la menor reticencia que este elemento, y más en concreto el intelecto activo, es eterno, incorruptible, inmortal y divino.¹⁷

Por otra parte, y en un texto que figura en el *De generatione animalium*, Aristóteles escribe lo siguiente: "No queda, pues, sino que el inte-

lecto, únicamente él, entra por de fuera (o por la puerta, *θυραθεν*) y que él solamente es divino. Su actividad propia, en efecto, es por entero independiente de la actividad del cuerpo".¹⁸

Sobre este texto, así como sobre el correspondiente del *De anima*, han corrido mares de tinta, y la contienda exegética está aún lejos de concluir. Según Paul Moraux, la expresión "por la puerta" se refiere *siempre* al espacio exterior al cuerpo del viviente, lo que quiere decir que el intelecto no entra en el feto por el esperma masculino, sino por de fuera o desde afuera, cómo o de dónde precisamente, no lo dice el filósofo.

Desde la Antigüedad y hasta nuestros días, los pareceres son de lo más variado. Mientras que Alejandro de Afrodisia identifica el intelecto activo con el Acto puro, Averroes, por su parte, lo concibe como una sustancia separada, pero inferior a Dios. En una y otra hipótesis, por consiguiente, trataríase de un intelecto trascendente al hombre, cuya inmortalidad personal, por lo mismo, quedaría totalmente excluida. Temistio y santo Tomás, por el contrario, colocan ambos intelectos, el agente y el posible, en el alma humana, y se empeñan en demostrar (lo cual es harto problemático) que no hacen sino trasladar la genuina doctrina aristotélica. Y como quiera que sea, santo Tomás no retrocede en ningún momento ante la doble conclusión (por contradictoria que pueda parecer) de que el alma intelectual, con todo y ser inmortal, es también al propio tiempo forma del cuerpo natural.¹⁹

Es algo que, mientras estemos en este mundo, no hemos de ver nunca con la claridad suficiente, porque pertenece al misterio del hombre; y lo único que podemos hacer, como lo hacen Max Scheler y tantos otros, es tomar nota de esa extraña dicotomía de naturaleza y espíritu, radicada en nuestro yo más profundo, y que hace del hombre, como se ha dicho, un horizonte entre dos mundos.

Veamos ahora cómo trata nuestro autor estos problemas y otros conexos en el libro tercero *de anima* de la *Physica speculatio*.

Ante todo será bueno tener presente el orden expositivo que en este libro sigue nuestro autor, y que divide en *speculationes* ("investigaciones", podríamos traducir) de la manera siguiente:

- 1) Si en el hombre hay únicamente el alma intelectual, o no también, junto con ésta, las otras dos almas, la vegetativa y la sensitiva;
- 2) Si las potencias del alma están en el alma como en su sujeto;
- 3) Si el intelecto es potencia pasiva;
- 4) Si hay que postular un intelecto agente;
- 5) Si la memoria es potencia distinta del intelecto, o si es lo mismo que el intelecto;
- 6) Si la razón es otra potencia perteneciente al intelecto, y si es distinta de éste;

- 7) Si la voluntad es una potencia del alma racional distinta del intelecto y más excelente que éste, y cuál es su naturaleza;
- 8) Si el alma es inmortal;
- 9) Del libre albedrío, si es una potencia apetitiva y distinta de la voluntad;
- 10) Si nuestro intelecto puede entender las cosas materiales y corpóreas por abstracción del fantasma, y
- 11) Si conoce el alma separada del cuerpo, y qué conoce.

Pasemos en seguida una sumaria revista si no a todas estas cuestiones (algunas han perdido hoy gran parte de su interés), sí por lo menos a las principales y con cierto valor de actualidad.

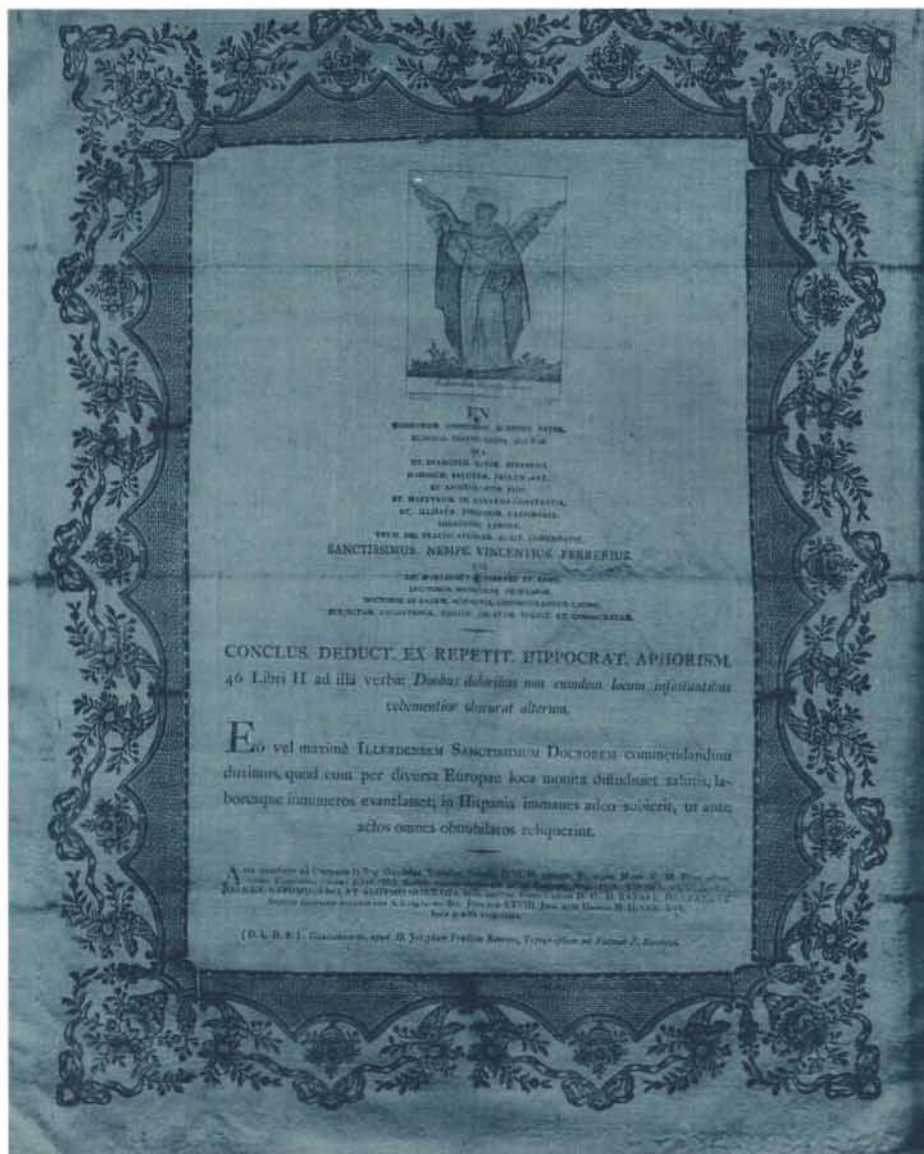
La primera cuestión que se plantea (ya que lo único que nos concierne ahora es el alma humana) es la de si en el hombre hay únicamente el alma intelectual, o no también, junto con ésta, las otras dos almas, la sensitiva y la vegetativa. Porque si estas dos últimas almas son realmente distintas según las vemos radicadas cada una en las plantas y en los animales, bien podrán encontrarse con este mismo carácter en el hombre, y además el alma intelectual. En favor de lo cual podría estar la conocida sentencia de san Pablo sobre la oposición que hay, en sus deseos, entre el espíritu y la carne (*caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus adversus carnem*), como también el otro pensamiento del apóstol, de que “no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero”, con lo que parecería aludir a una oposición, dentro del hombre mismo, entre el alma sensitiva y el alma intelectual como dos principios autónomos.

Entre los que así sintieron, fray Alonso se refiere expresamente a Averroes, el Comentador, como se le llamaba entonces (el comentador por antonomasia de Aristóteles) y según el cual habría en cada hombre un alma vegetativa y un alma sensitiva realmente distintas, y sólo un alma intelectual para *todos los hombres*, numéricamente una para todos: *unum esse intellectum numero omnium*.

A esta opinión le era imposible adherirse al maestro agustino, primero como católico, ya que había sido condenada por varios concilios, el último de los cuales había sido el Concilio lateranense (1512-1517) el cual, en su declaración *de anima humana contra neoaristotelicos*, condenó y reprobó la opinión de los que afirmaban que el alma intelectual es mortal o única en todos los hombres.²⁰

Si esto último, en efecto, fuera cierto (la proposición averroísta) resultaría que el alma humana, no teniendo en estricta propiedad sino el alma vegetativa y sensitiva, no tendría por qué sobrevivir a la ruina del cuerpo —al igual que el alma de los brutos— con lo que caerían del todo las proposiciones de Cristo, de que dan cuenta los evangelios, sobre la supervivencia del alma humana más allá de la muerte, con la

Las tesis de grado impresas recibían el nombre de "Conclusiones". Constaban de los siguientes elementos: la invocación a un santo, patrono del sustentante, el elogio del padrino, la conclusión o tesis que se defendería, la ubicación, la fecha del examen y las personas que en él intervendrían.



necesidad de comparecer ante su Juez para su premio o castigo. Pero ¿cómo aprobar o condenar a quien no ha tenido en su vida la responsabilidad estrictamente individual de sus actos, lo que supone la existencia de un alma igualmente individual y concreta?

Al pronunciarse el Concilio lateranense contra los averroístas, abraza, por otra parte, la interpretación tomista de la psicología aristotélica al declarar simultáneamente que el alma intelectual es por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano y que se multiplica singularmente en los cuerpos en que se infunde.²¹ Y si se habla de infusión, es porque, para el pensamiento cristiano, el alma intelectual es de inmediata creación divina y es infundida en el feto en cierto momento de su desarrollo.

Las reflexiones de nuestro autor en este particular, al apelar a la autoridad de la Iglesia antes de ceñirse exclusivamente a su propia razón, son un buen ejemplo, dicho sea de paso, de la *fides quaerens intellectum* que ha guiado siempre a la filosofía cristiana. Un faro y nada más, por otra parte, en la procelosa travesía que la razón ha de efectuar de propia cuenta y con sus propias velas y remos.

Con argumentos estrictamente racionales, pues, hace ver el maestro agustino cómo precisamente la lucha interna que lleva cada uno de nosotros entre la carne y el espíritu —conforme al texto paulino— lejos de ser un argumento en favor de la pluralidad de almas dentro del compuesto humano, es, por el contrario, un alegato en favor de su unidad radical. Porque en la hipótesis de la pluralidad anímica, sentiríamos tendencias diversas, pero paralelas y no conflictivas, como es el caso, lo cual supone, como se decía entonces, la *reductio ad unum*, la reducción al yo, a uno solo y único yo.

Con toda naturalidad, como tenía que ser, recurre el fraile agustino a la autoridad de san Agustín, el cual, en un maravilloso pasaje de su comentario al *Génesis*, hizo ver la identidad fundamental del alma en sus distintas operaciones, de la manera siguiente:

Lo mismo es el alma y el espíritu, y es el alma la que determina la concupiscencia en la carne, y aun esto procede del alma intelectual, sólo que actuando por la parte brutal que hay en nosotros. Y así, bajo distinto respecto, es alma y espíritu [...] Es una y la misma el alma que entiende por el entendimiento, ve por el ojo, anda por los pies y obra por las manos.²²

Siguiendo, pues, una tradición que remonta por lo menos a san Agustín y que alcanza su apogeo en santo Tomás,²³ el maestro De la Veracruz no teme sentar la firme conclusión de que en el hombre no hay sino un alma, la intelectual, y que, por lo mismo, no hay un alma vegetativa o sensitiva distinta de la intelectual: *In homine solum est anima intellectiva, et non est vegetativa neque sensitiva distincta ab intellectiva*.

Si fuera cierto lo contrario, arguye el disertante, resultaría que el alma intelectual, al advenir a un hombre ya completo en cuanto tal por el alma sensitiva, le daría tan sólo un ser (perfección podríamos decir) no sustancial sino accidental, toda vez que el alma sensitiva no sólo habría preexistido, sino que continuaría existiendo después de la introducción del alma intelectual.

En consonancia con estas palabras, y con la interpretación que de los textos aristotélicos habían dado san Agustín y santo Tomás, fray Alonso habla de una evolución del feto en el claustro materno, y según la cual primero habría estado en el embrión el alma vegetativa, y en seguida, por la “corrupción” de ésta, el alma sensitiva, y en fin, por

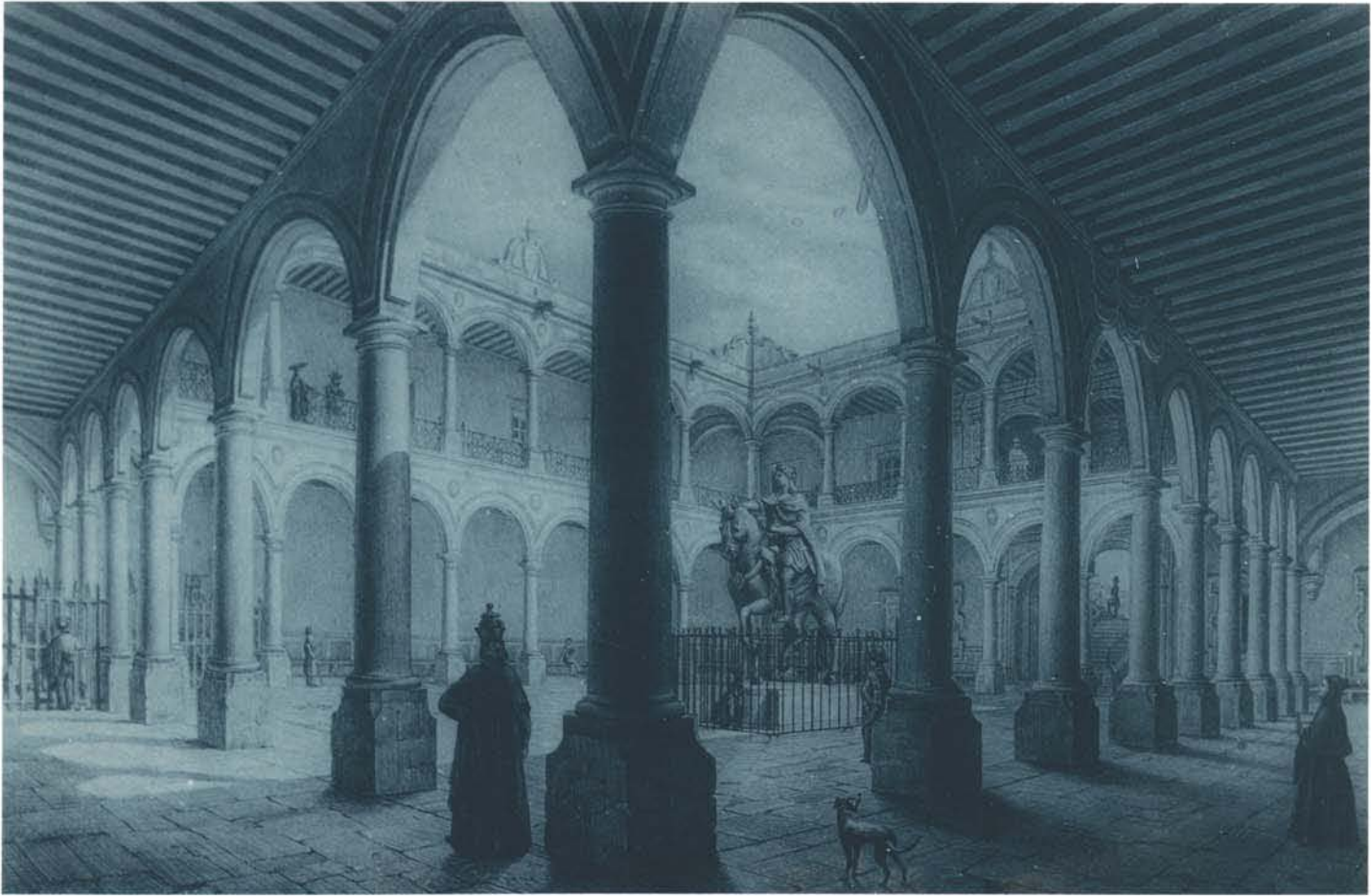
la corrupción de esta última, el alma intelectual, primera y única forma sustancial del hombre: *Anima vegetativa qua prius vivit embrio, in adventu sensitivae corrumpitur, sicut et ipsa sensitiva cum primum rationalis introducitur.*

Así lo explicaban aquellos hombres, toda vez que ni ellos ni nadie ha podido saber nunca en qué momento infunde Dios el alma racional en el embrión humano, y lo más que puede conjeturarse (apenas esto) es que la acción divina suele acomodarse a cierta madurez *ex parte materiae* para dejar sentir su influjo. Lo más que santo Tomás se atreve a decir es que el alma intelectual es creada por Dios *al final* de la generación humana (es decir, con un feto bien maduro) con la corrupción consiguiente de las formas preexistentes, la nutritiva y la sensitiva, en tanto que formas autónomas.²⁴

Sea, en fin, lo que fuere con respecto a la primera manifestación del alma intelectual en la vida prenatal del hombre, lo decisivo es que en su vida postnatal, ciertamente, el hombre, por virtud de la unicidad en él del alma intelectual, es un ente *simpliciter unum*, lo que no sería si hubiera en él una pluralidad de almas en acto, en cuyo caso, como observa pertinentemente el maestro, cada uno de nosotros llevaría consigo tres especies y podría ser llamado, con igual propiedad, hombre, bruto y planta: *Et sicut diceretur homo, diceretur brutum, et diceretur planta.*

Lo anterior no significa, por supuesto, desconocer la existencia en el hombre de potencias irracionales, vegetativas o sensitivas. Lo sensitivo, dice fray Alonso citando a Aristóteles, está en lo intelectual como el triángulo en el tetragono: *sensitivum in intellectivo sicut trigonum in tetragono*. Nunca creyeron los peripatéticos —como sí, en cambio, los estoicos— que el hombre fuera pura razón. Hay en él, por tanto, buen número de operaciones que en las especies subordinadas al hombre están claramente adscritas al alma vegetativa o a la sensitiva, y todo el problema, como dice el maestro agustino, está en saber si el agente de estas operaciones es un alma sensitiva distinta de la intelectual, o si por ésta únicamente se consuman aquellas operaciones: *“Utrum ibi sit sensitiva distincta ab intellectiva, an solum per intellectivam haec fiant. Ecce quod quaeritur”*.²⁵

No hay ni que decir, después de lo hasta aquí expuesto, que el maestro De la Veracruz se decide sin vacilar por la segunda alternativa. Toda la diferencia está en que así como en la vida sensitiva el alma intelectual se sirve del correspondiente órgano corpóreo (*sentire est animae per corpus*) en las operaciones intelectivas o volitivas, por el contrario, el alma, o mejor diríamos en este caso el espíritu, actúa por sí sola y sin que le sea necesario el concurso de ningún órgano corporal. Me doy bien cuenta de los tremendos problemas que esto plantea desde el punto de vista de la psicología experimental y la fisiología del cerebro humano, y por estar yo mismo del todo incapacitado para resolverlos,



Patio interior de la antigua Universidad de México.

me limito a dejar constancia del pensamiento de aquellos hombres. En un párrafo de gran precisión filosófica y no exento, además, de cierta belleza literaria, el maestro agustino ha descrito la dramaticidad del alma humana, la lucha de contrarios que en nuestro interior se libra cada día, de la siguiente manera:

Del mismo modo que la carne desea lo deleitable, el espíritu odia. Y no por esto hay que postular diversas almas, sino que es una y la misma la que puede actuar, por medio de diversas potencias, en estos movimientos tan diversos y contrarios. Llevado del apetito natural puede uno querer conservar su vida, pero llevado del apetito racional exponerse por el bien de la virtud (*pro bono virtutis*), y más aún, puedo yo querer, con apetito deliberado, que mi padre viva y que muera. Con respecto al bien particular quiero que viva, y con respecto al bien común quiero que muera; y no hay contrariedad en estas voliciones, porque no son con respecto a lo mismo y por la misma razón. Pues así se comporta, en relación con la unidad del alma, la amplia diversidad que resulta de la diversidad de sus potencias [...] Y la inclinación al mal según nuestra parte brutal, no hay que predicarla del hombre en cuanto hombre, sino en cuanto bruto.²⁶

Si fray Alonso insiste tanto en esta cuestión, es porque tiene que habérselas no con molinos de viento, con enemigos imaginarios o a lo más con filósofos de la Antigüedad, sino con la escuela franciscana representada en este punto por Occam, a quien nuestro autor cita expresamente en el pasaje que por nuestra cuenta evacuamos en la obra ocamista, y que es el siguiente:

Si por alma intelectiva se entiende una forma inmaterial e incorruptible que esté toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, no hay modo de saber con evidencia que un alma así entendida sea la forma del cuerpo humano. Todo esto lo sabemos sólo por la fe.²⁷

En otra parte defiende Occam, según expresa declaración de fray Alonso, la existencia de varias almas distintas en el compuesto humano (*dari in homine plures animas distinctas*), y sobre el alma humana en general decía aún el “filósofo” británico lo que sigue: “Todas las demostraciones de la espiritualidad del alma dejan dudas e incertidumbres. El pensamiento y la voluntad podrían tal vez atribuirse a un alma diversa de la que es propia de los animales, pero no por esto del todo inmaterial y espiritual”.²⁸

En general Occam es enemigo del *ordo sapientiae* y de la razón natural, que en santo Tomás y su escuela habían tenido siempre el primado. La ley deja de ser una *ordinatio rationis* para no ser sino un mandato ciego, así la ley humana como la ley divina. La moral humana queda despojada de toda justificación intrínseca. Occam, en efecto, no teme afirmar que todas las acciones humanas son buenas o malas en tanto que ordenadas o prohibidas por Dios, el cual, por lo demás, las ordena o prohíbe porque así le place y no porque ningún acto humano tenga bondad o maldad intrínseca. Dios, dice Occam, puede ordenar a sus criaturas que lo odien, y si así fuere, este odio sería bueno y meritorio como lo es ahora el amor de Dios.²⁹

De éstas y otras aberraciones está llena la obra ocamista, al igual que la escotista, lo cual no es de extrañar por tener ambas por autores a franciscanos, y por si esto no bastara, ingleses, en el sentido lato del término. Por lo primero, cada orden tiene lo suyo, y nunca quiso el pobrecillo de Asís que sus hijos echaran por tan altos caminos y que fueran doctores y sabihondos. Cuando se empeñaron en serlo, así salieron, con una que otra excepción que confirma la regla. Y por lo que hace a la *gens britannica*, no hay sino recordar lo que Husserl decía con tanta gracia, que los ingleses tienen una idea muy poco clara de la idea. En filosofía segunda, como diría Aristóteles, notoriamente en economía y política, han tenido grandes figuras, pero metafísicos, ni uno solo en grande o que pueda ni de lejos compararse con los que han surgido en el continente europeo.



Fray Alonso de la Veracruz.

La aparición de filósofos ramplones no ha tenido nunca la menor importancia (con ignorarlos basta) y no la habría tenido en tiempos de fray Alonso si no fuera porque en todos los estudios generales de la época, el nuestro inclusive, había una cátedra de Escoto al lado de la de santo Tomás, por respeto sin duda hacia los franciscanos, con lo que las cosas se complicaban extraordinariamente. Todos los maestros, de cualquier tendencia que fuesen, tenían por fuerza que estar enterados de la posición contraria, la escotista para un tomista, y para esto malgastar su tiempo en el aprendizaje de ineptias y dislates. Y no era esto lo peor, sino que siempre había el peligro de dejarse capturar del enemigo, como le pasó al propio fray Alonso en la cuestión del bautismo de los infieles aunque en filosofía fue siempre fiel a la gloriosa tradición aristotélico-tomista.

El intelecto agente

De las demás cuestiones que en seguida trata nuestro autor, de la segunda a la undécima, una de las que aún hoy no han decaído en nada de su antiguo interés es la relativa al intelecto agente. Hasta hoy, en efecto, continúan proliferando los libros escritos sobre la poética aristotélica; y por otra parte, sea que nos confinemos a la hermenéutica de los textos del filósofo o que pensemos por cuenta propia (en realidad fue esto último lo que hicieron los escolásticos) será siempre un problema apasionante el de tratar de penetrar un poco por lo menos en lo más íntimo de nosotros mismos, allí donde interfieren entre sí el cuerpo y el alma, y ésta se apodera, quién sabe cómo, de los datos materiales que aquél le proporciona hasta elevarlos, transfigurados, al reino del espíritu.

Sobre la base de que en las cosas hay una esencia o núcleo inteligible (esto se da por sentado) y que de algún modo debe ser accesible al entendimiento humano, y después de haberle dado vueltas al problema por muchos años, yo no le veo sino dos soluciones, de las cuales es forzoso elegir una. La primera, la que resulta naturalmente de concebir el alma como una sustancia completa (Platón y Descartes entre otros) es la de suponer que nuestro patrimonio de especies inteligibles nos es dado por la infusión o con el concurso constante de una iluminación interior que no puede ser sino la luz divina, como con toda claridad y mejor que nadie lo dice Malebranche: *Que nous voyons toutes choses en Dieu*.

La segunda solución, la más difícil sin duda, pero la única posible dentro de una concepción hilemórfica del hombre, y de acuerdo con la cual todo nuestro conocimiento viene de la experiencia sensible, la

solución, una vez más, es imaginar algún dispositivo, artilugio o como quiera llamársele, y que permita al entendimiento hacer directamente presa en la especie sensible que recibimos de la sensación.

Conforme a esto, y ateniéndonos a la interpretación tomista de los textos aristotélicos *de anima*, tenemos que el entendimiento se desdobra, por decirlo así, en dos funciones que el maestro De la Veracruz, por su parte, configura de la siguiente manera: “En el alma hay algo por lo que podemos hacernos todas las cosas y algo por lo que pueden hacerse todas las cosas”.³⁰

Con esta ligera variante del texto aristotélico, y en el lenguaje seco y enjuto que era el de la escuela, da cuenta el maestro de la maravilla insondable que es el conocimiento humano, por el cual nos convertimos de hecho en nuestros objetos intencionales, en todos sin excepción. *Intellectus est quodammodo omnia*, como dijeron los escolásticos en una simple traducción de Aristóteles. El entendimiento es en cierto modo todas las cosas, o como se dirá en nuestros días, en la fenomenología del conocimiento, “entender es ser el otro en tanto que otro”. El *esse naturale* de la realidad fáctica se transforma así en el *esse intentionale* del conocimiento, y por su asimilación en el intelecto posible, podemos, sin hipérbole alguna, hacernos todas las cosas, *omnia fieri*.

Al intelecto agente, por su parte, le corresponde hacer todas las cosas, *omnia facere*; hacerlas, ya se entiende, no en su ser natural sino en su ser intencional, es decir hacerlas inteligibles. Y esto lo hace el intelecto agente a la manera de la luz, según dice Aristóteles, al trasladar a la poética filosófica la teología platónica de la luz a propósito de la Idea del Bien.

La luz, que para los antiguos era algo inmaterial, por la sencilla razón de que no la vemos —pero gracias a ella lo vemos todo— era el mejor símil para la comprensión del intelecto agente. La luz, dice Aristóteles, hace ver en acto los colores que antes estaban sólo en potencia, y actúa en nosotros, además, para confortar nuestra visión. Por la luz podemos ver (el acto mismo) y ver, además, en una referencia directa al objeto, las cosas visibles. Y lo mismo con respecto al intelecto agente, que nos hace *entender*, en primer lugar, y que en seguida nos devela lo inteligible, como dice fray Alonso, al desnudar a la cosa concreta de sus condiciones materiales: *denudando rem a materialibus conditionibus*.

El intelecto agente es, en suma, como un foco de luz perenne que desnuda o penetra la imagen sensible, el *fantasma*, como decían los antiguos, para darnos la quiddidad inteligible, la idea, si queremos, pero la idea encarnada. Y aunque aquellos hombres no tuvieron el menor presentimiento de estas cosas, el hecho es que el intelecto agente opera como la luz roja que revela la película, o como los rayos equis que nos dejan ver el interior del cuerpo.

Lo último que debemos observar (lo hemos anticipado ya) es que, con todos los méritos que pueda tener la interpretación tomista del intelecto agente, tal cual la traslada el maestro agustino, no es la única ni siquiera la más obvia, a decir verdad, que emana del texto aristotélico. Y si la escuela la adopta y la mantiene, es porque quien decide en última instancia no es la hermenéutica textual, sino la fe teologal, la fe en la inmortalidad personal del alma intelectual, la cual, por fuerza, tiene que poseer, igualmente en propiedad personal, el espíritu. Es, una vez más la *fides quaerens intellectum*, una fe que busca su lazarillo pero que comanda soberanamente. Por muy filósofo que sea, el filósofo cristiano no podrá ser jamás un librepensador. Si pudiera serlo, y se mantuviera firme, por otra parte, en su fe sobrenatural, tendría que desembocar en la tesis, prohijada por el averroísmo latino, de la doble verdad, una ante la fe y la otra ante la razón.

La inmortalidad del alma

Otro ejemplo muy interesante de la posición dirigente de la fe en la especulación racional, es la cuestión de la inmortalidad del alma, que figura, como tenía que ser, en el tratado veracruziano.

Demostrar racionalmente la inmortalidad del alma (del alma intelectual, se entiende) es algo perfectamente posible si se está completamente seguro de que esta alma, por la alteza de sus operaciones, por su apertura al reino del espíritu y el comercio que con él mantiene, no pudo haber sido educada de la materia en el proceso de la generación humana, sino que tuvo que venir “de fuera”, según el texto aristotélico, lo que, para un cristiano, no puede ser sino la creación divina. Consiguientemente, y manteniéndonos en el puro orden natural, el alma no tiene por qué ser solidaria de la muerte del cuerpo.

Todo esto, sin embargo, si podemos decirlo en términos kantianos, no induce sino una certeza asertórica sobre la supervivencia indefinida del alma, pero no una certeza apodíctica, ya que no puede excluirse la hipótesis de que Dios, así como crea el alma antes de nacer el hombre, así también no pueda aniquilarla en el momento de morir.

Como lo dijo muy bien Bergson cuando alcanzó en esto la certeza que es posible, el alma humana no pertenece al orden de la generación y corrupción, sino al de la creación y aniquilamiento; ahora bien, sólo por la fe sabemos que nuestra alma no será aniquilada en el momento de morir. “Entre los católicos —escribe el maestro De la Veracruz— no hay duda de que el alma racional es inmortal e incorruptible, porque así se lo ha enseñado la fe”.³¹

Lo que, en cambio, sigue diciendo el maestro, es bien dudoso, aun entre los católicos (*apud fideles*) es lo que en este punto haya podido



Escultura de fray Alonso de la Veracruz en la Facultad de Filosofía y Letras, ubicada en la Casa de los Mascarones.

sentir Aristóteles, y como prueba al canto cita a Cayetano, a nadie menos, según el cual el alma personal, en los textos del estagirita, es irremediamente mortal. Secuaz de santo Tomás en casi todo lo demás, Cayetano reserva, no obstante, su independencia de juicio, y en este punto preciso la registra fray Alonso, todo lo cual indica, una vez más, que la exegética del texto aristotélico es algo de lo más duro, y que la división exegética existía también dentro del campo católico.

La tesis del maestro De la Veracruz, con fundamento tanto en la fe como en la razón, por lo que anteriormente ha quedado explicitado, es la de que el alma racional, creada únicamente por Dios, es inmortal e incorruptible, y dura perpetuamente después de la muerte del hombre.³²

Al terminar de tratar esta cuestión, nuestro autor no puede desconocer, antes por el contrario lo declara honradamente, que los textos aristotélicos no son nada claros en este punto. Aristóteles —dice su expositor— no se expresó en esto tan categóricamente como en otras cuestiones, sino veladamente y con cierta oscuridad: *involute et sub-obscure*. Y la razón de haberlo hecho así está en que Aristóteles, como bien avisado que era (*vir sagacissimus*), estaba por una parte firme en

el principio que de la nada no puede salir nada (*ex nihilo nihil fit*) y de la otra no podía entender de quién había salido el alma, y por más que no podía negar que “de alguno” (*de aliquo*) había salido: *non intelligebat animam rationalem esse de aliquo, nec potuit negare eam esse.*³³

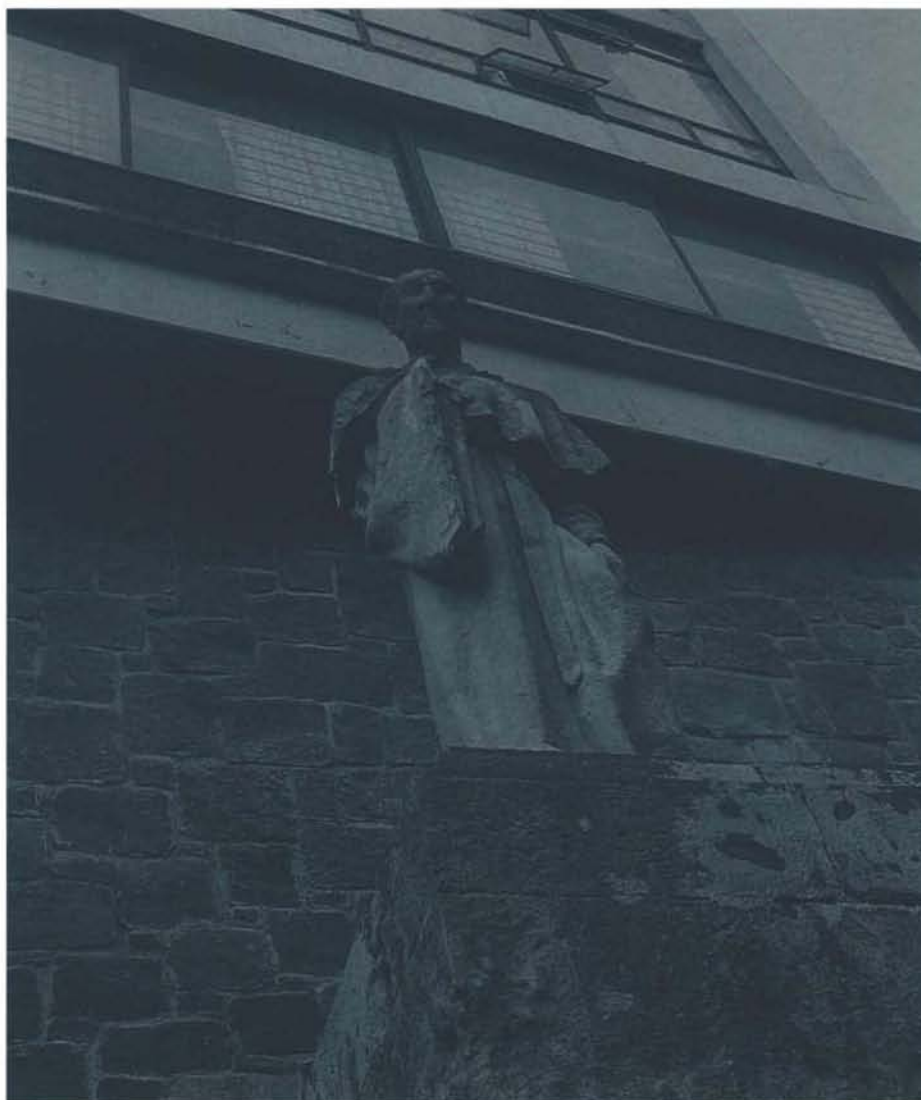
Precioso comentario, dicho sea de paso, del texto aristotélico, y por esto, termina diciendo el maestro, hay que “interpretar” al filósofo y tener por cierto que su sentir no pudo ser otro fuera del que le atribuye la escuela tomista.

Cuestiones como éstas, cualquiera que pueda ser su solución, no han pasado ni pasarán. Ni del hombre en general ni de ninguno de los grandes pensadores en particular ha estado nunca ausente el apetito de inmortalidad. Ni siquiera de Augusto Comte, quien instituyó como el décimo sacramento de la religión positiva el de la incorporación a la humanidad. Y a los hispanoamericanos, si no a otros, nos lacera el grito de Unamuno: “¡Mi yo, que me arrebatan mi yo!” Y si las pruebas racionales de nuestra inmortalidad han de ser siempre más o menos oscuras, como lo reconoce el propio fray Alonso, siempre podremos apelar al testimonio de la conciencia y decir, con Spinoza, que, en el fondo de nuestra experiencia íntima, sentimos que somos eternos: *Sentimus experimurque nos aeternos esse.*

Sea de ello lo que fuere, estos viejos estudios del alma humana han vuelto a cobrar actualidad en una época, la nuestra, en que la antropología filosófica ocupa el primer lugar entre las disciplinas filosóficas; y lo ocupa con tal plenitud, que en ella han encontrado ancha cabida el espíritu y en general aquello que Max Scheler llamó “de lo eterno en el hombre”.

Con las tres obras magistrales impresas en México, y de que acabamos de dar sumaria noticia, nos dejó fray Alonso, según dice el historiador Gutiérrez Casillas, “un curso completo de filosofía especulativa, bien digerida y elegantemente expuesta según el progreso hasta entonces alcanzado”.³⁴ Es un orgullo para México el haber podido cosechar estos frutos desde la primera eclosión del país a la vida intelectual.

Escultura de fray Alonso de la Veracruz en el jardín "Rosario Castellanos", bajo la Torre de Humanidades I, donde actualmente se encuentra.



Notas

* Fragmento tomado de Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz. Con una antología de textos*. México, Porrúa, 1984. (Sepan cuantos..., 461)

¹ Prometeo Cerezo de Diego, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*. Universidad Complutense de Madrid, 1982, p. 26. (tesis doctoral mecanografiada)

² *Ibid.*, p. 27.

³ Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*. México, 1624, fol. 187r.

⁴ José Mariano Beristáin y Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional, ad verbum*.

⁵ Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554*, trad. de Joaquín García Icazbalceta, México, 1875.

⁶ Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. II. México, 1922, p. 292.

- ⁷ Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554*. México, UNAM, 1939, p. 29. (Biblioteca del Estudiante Universitario)
- ⁸ Apud Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 85.
- ⁹ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de la poesía hispanoamericana*, t. I. Madrid, 1911, p. 22.
- ¹⁰ Amancio Bolaño e Isla, *Contribución al estudio bibliográfico de fray Alonso de la Veracruz*. México, Robredo, 1947, p. 82.
- ¹¹ García Icazbalceta, Joaquín, *op. cit.*, p. 144.
- ¹² Domingo de Soto, *In librum praedicabilium Porphyrii, in librum praedicamentorum et in libros posteriorum analyticorum Aristotelis commentarii*. Salamanca, 1574.
- ¹³ Alonso de la Veracruz, *Physica speculatio*. Edic. de 1562, p. 9.
- ¹⁴ *Idem*.
- ¹⁵ Alonso de la Veracruz, *Investigación filosófico-natural, Los libros del alma, libros I y II*. Introducción, versión y notas de Oswaldo Robles. México, UNAM, 1942, p. 5.
- ¹⁶ Alonso de la Veracruz, *Del alma*, p. 7.
- ¹⁷ Aristóteles, *De anima*, III, 5.
- ¹⁸ Aristóteles, *De generatione animalium*, B, 3, 736 b 27-29.
- ¹⁹ Tomás de Aquino, *Tractatus de unitate intellectus, contra averroistas*, I, 10: "Fuit ergo sententia Aristotelis quod id quo intelligimus sit forma corporis physici".
- ²⁰ Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 738: "[...] damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus".
- ²¹ *Idem*, "[...] vere per se et essentialiter humani corporis forma [...] et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis [...]"
- ²² San Agustín, *De Cenesi ad litteram*, cap. 12: "Et sic secundum diversam considerationem et anima est et spiritus [...] sicut ipsa eadem anima quae intellectu intelligit, oculo videt et pedibus ambulat et manibus operatur".
- ²³ Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 76 et passim.
- ²⁴ *Ibid.*, I, q. 118, art. 2.
- ²⁵ Alonso de la Veracruz, *Physica speculatio*. Salamanca, 1573, p. 393. Citamos uniformemente esta edición en esta parte de nuestro trabajo, por ser la última de las publicadas en vida del autor, con notables adiciones —en esta materia especialmente— con respecto a la primera edición.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 396.
- ²⁷ Guillermo de Occam, *Quodlibetum* 1, 40.
- ²⁸ *Ibid.*, 1, 16.
- ²⁹ Guillermo de Occam, *IV Sentencias*, q. 9. E.
- ³⁰ Alonso de la Veracruz, *Physica speculatio*, p. 401: "In anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere".
- ³¹ *Ibid.*, p. 416: "Apud catholicos non esse dubium animam rationalem esse immortalem et incorruptibilem, quia hoc habent de fide".
- ³² *Ibid.*, p. 417: "Anima rationalis, quae a solo Deo creatur, est immortalis et incorruptibilis, perpetuo durans post mortem hominis".
- ³³ *Ibid.*, p. 418.
- ³⁴ J. Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*. México, Porrúa, 1974, p. 102.