

# **LA *PHYSICA SPECULATIO* DE ALONSO DE LA VERACRUZ: UNA APROXIMACIÓN A LAS PRIMERAS TRADICIONES FILOSÓFICAS AMERICANAS SOBRE LA NATURALEZA**

## **ALONSO DE LA VERACRUZ'S *PHYSICA SPECULATIO*: AN APPROACH TO EARLY AMERICAN PHILOSOPHICAL TRADITIONS ON NATURE**

Virginia Aspe Armella

Universidad Panamericana de México

### **Resumen**

Alonso de la Veracruz es considerado el primer filósofo del continente americano. En este artículo, exploro las tradiciones filosóficas de la Antigüedad y del Medievo que informaron su labor intelectual, especialmente en lo que respecta a su pensamiento sobre la naturaleza. Para ello hago un esbozo biográfico e histórico, después de lo cual discuto la relación entre su obra y la de Domingo de Soto. Posteriormente, describo la estructura y enfoque de la *Physica speculatio* de De la Veracruz. Finalmente, aludo a algunas argumentaciones específicas de esta para mostrar cómo De la Veracruz recupera a autores como Aristóteles y Tomás de Aquino, a la vez que se separa de ellos.

### **Palabras clave**

Alonso de la Veracruz; Aristóteles; Tomás de Aquino; Domingo de Soto; América; naturaleza

### **Abstract**

Alonso de la Veracruz is considered the first philosopher of the American continent. In this article, I explore the philosophical traditions of the ancient world and the Middle Ages that informed his intellectual work, especially regarding his thoughts on nature. To this end, I provide a biographical and historical sketch, after which I discuss the relationship between his work and that of Domingo de Soto. I then describe the structure and style of De la Veracruz's *Physica speculatio*. Finally, I allude to some specific arguments made in the latter to show how De la Veracruz both recovers and separates himself from authors such as Thomas Aquinas and Aristotle.

### **Keywords**

Alonso de la Veracruz; Aristotle; Thomas Aquinas; Domingo de Soto; The Americas; Nature

### 1. Introducción: contexto histórico y biográfico

La filosofía novohispana se inicia con la fundación de la Real e Imperial Universidad de México por cédula real de Carlos V en 1551. Esto no quiere decir que no se haya enseñado filosofía previamente: desde 1523, cuando llegaron los primeros franciscanos a América y establecieron la red de “colegios de indios”, ya se impartieron clases de filosofía.

Al llegar Alonso Gutiérrez al continente para impartir cátedra de teología, religión y filosofía en la universidad, hubo de quedarse viviendo en Michoacán hasta que llegara la cédula de fundación. La espera resultó benéfica porque, en Michoacán, fray Alonso aprendió dialectos, conoció y documentó tradiciones indígenas y fundó colegios en la zona purépecha o tarasca –por ejemplo, en Tiripetío (1540) y Tacámbaro (1545)–. La labor del agustino en Michoacán fue también encomiable para su labor filosófica posterior. Mauricio Beuchot lo denomina “el fundador y patriarca de la filosofía en México”.<sup>1</sup>

Michoacán produjo en fray Alonso respeto por los saberes y culturas “mechuacanas”. Importantemente, fue él mismo testigo de la situación de los indígenas frente a encomenderos. A su llegada a la Universidad de México, se convirtió en el primer filósofo de América: con él se abre oficialmente la cátedra de *prima theologia* y la de artes o filosofía en la Real Universidad.

Formado en la Universidad de Salamanca, obtuvo su título de bachiller en artes y teología en 1528 e impartió clases en la facultad de artes, bastión académico de agustinos. Los agustinos, quienes habían realizado reformas curriculares en Italia antes que las otras órdenes religiosas, tenían una impronta humanista destacable que puede rastrearse hasta el siglo XV hispánico con la primera etapa de la Escuela de Salamanca. Ahí se formó paulatinamente una mentalidad humanista basada en el estudio de la *Política* de Aristóteles, es decir, una educación que incluía las obras prácticas del Estagirita –ya no solo las lógicas o metafísicas, como era tradición–.<sup>2</sup>

Para el siglo XVI, la Escuela de Salamanca era la principal corriente intelectual de los frailes que llegaron a América, por lo que la atención a su currículo y la pertinencia de las temáticas que desarrollaban son importantes antecedentes de la filosofía americana. Empero, una particularidad distintiva de la Real Universidad de México frente a la de Salamanca es la preocupación por la naturaleza como tema de discusión filosófica y la atención a las culturas autóctonas del nuevo orbe americano. La clasificación del mundo natural, la descripción del cielo y el suelo, y los avances científicos debidos a las

<sup>1</sup> Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial* (Barcelona: Herder, 1996), 124. Cf. Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España: en cuatro edades, desde el año de 1533 hasta el de 1592* (Ciudad de México: Imprenta de Juan Ruíz, 1624), 485.

<sup>2</sup> Cf. Cecilia Sabido Sánchez-Juárez, *Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal. El aristotelismo en la Escuela Humanista de Salamanca del siglo XV* (Pamplona: EUNSA, 2016); Virginia Aspe Armella y María Idoia Zorroza (eds.), *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España* (Pamplona: EUNSA, 2014).

navigaciones atlánticas, además del tema del “otro” (la alteridad americana, las distintas manifestaciones de la racionalidad) surgirán en América como un distintivo. La observación y el mapeo, la descripción y clasificación del nuevo orbe natural y celeste, se apoyaron en la tradición de los enciclopedistas ibéricos: Isidoro de Sevilla, Bartolomé Ánglico, Gil de Zamora y Pedro Mártir de Anglería. Esto se sabe gracias a los cronistas y enviados por los monarcas (como el médico Francisco Hernández o el padre Acosta), el libro XI del *Código florentino* o (*Historia general de las cosas de la Nueva España*) de Bernardino de Sahagún, y también, considero, por las *relecciones* –especialmente *De dominio infidelium e iusto bello* (1554) y *De decimis* (1555)– y comentarios a las obras de Aristóteles de Alonso de la Veracruz.

La *Physica speculatio* procede de los apuntes de cursos de filosofía natural de Alonso, que él mismo revisó y llevó a la imprenta mexicana en 1557. Los comentarios a las obras de Aristóteles se escribieron en la facultad de artes y seguían traducciones renacentistas como las de Argyropoulos y Vatablo y a comentaristas españoles de su tiempo; hay también noticia de que en Salamanca se leyeron las traducciones de Ginés de Sepúlveda a los tratados naturales del Estagirita y, desde luego, están los comentarios que hizo Tomás de Aquino. Además, entre 1562 y 1572, Alonso estuvo en España para responder a las acusaciones del obispo Montúfar por haber promovido, en su *relectio De decimis*, la suspensión del pago de diezmos por parte de los indígenas; también tuvo como objetivo realizar gestiones para privilegios de su orden religiosa.

Algunos autores enfatizan la relación que fray Alonso tuvo con Andrés de Urdaneta, agustino, descubridor de una ruta a China a través del océano Pacífico vía Filipinas y de regreso al puerto de Acapulco, y que publicó relaciones sumarias de sus viajes y *Ocho pareceres dados por este y otros cosmógrafos en 1566-1567 sobre si las islas Filipinas estaban comprendidas en el empeño que el emperador había hecho al rey de Portugal, y si las del Maluco y otras estaban comprendidas en la demarcación de Castilla*.<sup>3</sup> Alonso también tuvo relación con Diego García de Palacio, ingeniero naval, explorador marítimo y militar, escritor de la *Instrucción náutica*, y con Martín de Rada, matemático y cosmógrafo, primer embajador de España en China y autor de una *Relación verdadera de las cosas del reino del Taibin, por otro nombre China*.<sup>4</sup> Alonso atendió a lo descubierto en las exploraciones náuticas y a las observaciones sobre el cielo; sus ideas al respecto están reunidas en su *Physica speculatio*.<sup>5</sup> La relación de Alonso con estos personajes nos permite acentuar que él no meramente

<sup>3</sup> Cf. José de Arteche, *Urdaneta: el dominador de los espacios del océano Pacífico* (Madrid: Espasa-Calpe, 1943).

<sup>4</sup> Cf. Juan Mario Garnier Morga, *El pensamiento cosmográfico y náutico en la Nueva España del siglo XVI* (Ciudad de México: Novohispania, 2018).

<sup>5</sup> Cf. Garnier Morga, *El pensamiento cosmográfico*, 21; Ambrosio Velasco Gómez (ed.), *Fray Alonso de la Veracruz. Universitario, humanista, científico y republicano* (Ciudad de México: UNAM, 2009); Clara Inés Ramírez, “Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo”, *Salmanticensis* 3 (2007): 635-652; Juan Carlos Torchia Estrada, “Fray Alonso de la Veracruz: ensayo de síntesis”, *Cuyo: Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 21-22 (2005): 145-189, 145.

comentó el tratado *De caelo* de Aristóteles, sino que contó con observaciones empíricas de su entorno y documentó el estado de la ciencia en América.

La *Physica speculatio*, que representa el primer curso de filosofía natural impartido en la facultad de artes de la universidad, apareció en 1557, tres años después de haber comenzado Alonso a impartir cursos de lógica –publicados en dos libros: *Recognitio summularum* y *Dialectica resolutio*, de 1554–.

La primera edición de la *Physica speculatio* fue publicada por la imprenta de Juan Pablos.<sup>6</sup> En España hubo ediciones en Salamanca (1562, 1569, 1573; de estas, la de 1569 se considera la más representativa de los avances americanos), pero sigo aquí la edición de 1573 porque es la definitiva y revisada, aunque solo la edición mexicana contiene al final el tratado *De sphaera* de Campano de Novara –dado que el Concilio de Trento duró veinte años, algunas obras de Alonso (como el *Speculum coniugiorum* de 1556 y la *Physica speculatio* de 1557) fueron revisadas y modificadas en las ediciones españolas posteriores–.<sup>7</sup> Sobre el tratado de Campano de Novara, se considera que Alonso lo ubicó primero al comienzo de la *Physica speculatio*; después lo colocó antes del tratado *Del cielo*; al final apareció como apéndice de la *Physica speculatio*. Los cambios de ubicación sugerirían que el propósito de Alonso era presentar el estado medieval de la ciencia previa a su tiempo (el *De sphaera* sintetizaría esa evolución), pero que, al publicar su obra, lo relega por no considerar ya necesaria la información.

¿Qué categorías y tradiciones sirvieron a estos pensadores para representarse el nuevo mundo y observarlo y clasificarlo adecuadamente? ¿Qué explicaciones eran esperables de ellos a partir de las tradiciones filosóficas y científicas que tenían? La hipótesis de mi investigación es que el surgimiento de la filosofía natural americana se apoyó en una pluralidad de tradiciones filosóficas que no se reducen a la salmantina. Ciertamente, la formación de los egresados salmantinos fue la escolástica de la escuela dominica vitoriana, y hay que decir que Domingo de Soto publica casi contemporáneamente al texto de De la Veracruz, una *Physica speculatio* en la que argumenta mediante el método del *sic et non* medieval propio de su época; pero, defiendo que debido a las circunstancias americanas, estos egresados llegados al nuevo continente adoptaron puntos del humanismo y del nominalismo, se acercaron a corrientes renacentistas diversas de las escolásticas, e incluyeron en ocasiones aportaciones y observaciones de la ciencia autóctona. Defiendo también que el caso de la *Physica speculatio* de Alonso es particularmente importante como tratado de pensamiento sobre

---

<sup>6</sup> Cf. Alonso de la Veracruz, *Physica speculatio*, editado por M. de la P. Ramos Lara (Ciudad de México: UNAM, 2012); Alonso de la Veracruz, *Del cielo*, traducido por M. Beuchot (Ciudad de México: UNAM, 2012).

<sup>7</sup> Cf. Manuel Ramos Medina, Josefina Moguel y José Gutiérrez Pérez (eds). *Tesoros mexicanos, siglos XVI a XX: manuscritos e impresos conservados en el Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX* (Ciudad de México: CONDUMEX, 1999); María Isabel Grañén Porrúa, *Los grabados en la obra de Juan Pablos* (Ciudad de México: FCE, 2010), 100-101 y 190.

la naturaleza y como testimonio de la historia de la idea de “ciencia” con que abre el continente americano en el siglo XVI.

La metodología que utilizo para analizar los textos es la de Quentin Skinner, por su utilidad para abordar textos históricos; me baso también en ideas de José Gaos, quien probó equívocos en interpretaciones sobre el pensamiento mexicano; igualmente acudo a textos de Mauricio Beuchot.<sup>8</sup>

## 2. Alonso de la Veracruz y Domingo de Soto

Para mostrar la complejidad de la metodología alonsina, así como para abrir la discusión de a qué tradiciones responde, en este apartado presentaré los temas abordados en el *Super octo libros Physicorum Aristotelis* de Domingo de Soto en comparación con la *Physica* de Alonso de la Veracruz. Puesto que, en secciones posteriores, discutiré sobre todo las aportaciones del segundo, en esta sección me enfocaré un poco más en el primero.

Las diferencias entre ambas obras se deben al distinto contexto de cada autor, a sus respectivos intereses intelectuales, y a sus maneras de abordar a Aristóteles. Ambos conocen bien la *Física*, confrontan los comentarios de Tomás de Aquino y están atentos a las aportaciones de los autores de su tiempo, pero de modos diversos. Soto sigue particularmente a Toledo, Javelli, Ninfo, Celaya y autores conimbricenses. Estos últimos están ausentes en Alonso, quien, por lo demás, presta notable atención a Escoto y a nominalistas como Gabriel Biel. Ambos citan a Titelmans.<sup>9</sup>

Domingo de Soto, como Francisco de Vitoria, hubo de esforzarse por instaurar un currículo salmantino cercano al realismo y que incluyera el saber teológico como faro de todo otro saber. Alonso de la Veracruz, en cambio, en cierto sentido no tenía un precedente de este tipo: no había universidad previa en América. Alonso organizó desde el inicio el currículo, ciertamente desde su propia formación salmantina, pero también en el marco contextual de la observación de un orden natural inédito: las navegaciones atlánticas, exploraciones, descubrimientos, adaptación de instrumentos náuticos, elaboración de mapas, etc.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Cf. Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, en *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, editado por J. Tully (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1988), 29-67; José Gaos, “En torno a la filosofía mexicana”, en *Obras completas. VIII* (Ciudad de México: UNAM, 1996), 267-279; Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica* (Ciudad de México: UNAM y Editorial Ítaca, 2009).

<sup>9</sup> Ángel Álvarez Gómez, “Domingo de Soto: ¿novedades en la física”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 30 (2003): 203-225, 205.

<sup>10</sup> Cf. Arthur Ennis, “The Contribution made to Humanistic Studies in Early Mexico by Fray Alonso de la Vera Cruz OSA (1507-1584)”, *Analecta Gregoriana* 70 (1954): 307-327; Carmen Mena García, “Conocer y dominar los astros. El piloto Andrés de San Martín y la expedición de Magallanes/Elcano”, *Temas Americanistas* 44 (2020): 97-131; José Antonio Cervera, “The School of Salamanca at the End of the Known World in the 16th Century: Martín de Rada, Domingo de

En efecto, una de las diferencias más destacables entre ambos textos es el uso conceptual que hace Alonso de las exploraciones náuticas y los hallazgos en el continente americano. No parece ser intención de Soto el utilizar en su argumentación la ciencia de su tiempo, sino explicar la naturaleza desde Aristóteles mismo. Por otra parte, el texto de Soto no se expresa únicamente al nivel de la razón natural. Desde el prefacio I a sus especulaciones físicas, Soto afirma que en su obra sigue a san Pablo y a Tomás de Aquino: subordina la filosofía a la teología e insiste en el carácter especulativo de las investigaciones sobre la naturaleza. Sobre la cuestión de la eternidad del mundo, parte de un argumento de conocimiento revelado: dice que se sabe por revelación que el mundo fue creado por Dios y que tiene comienzo y fin, y que es herética la idea aristotélica de que este no es el caso. Considera que Aristóteles, al no conocer la doctrina de la creación, careció de elementos para entender cómo el ser puede venir del no ser, es decir, que Dios pueda crear *ex nihilo*.<sup>11</sup> Similarmente, las consideraciones de Soto sobre la teleología sí toman en cuenta la esfera trascendente, es decir, el plan divino, mientras que el *De anima* de Aristóteles la aborda como immanente al mundo: la naturaleza es un principio intrínseco.<sup>12</sup>

En el prefacio II, Soto menciona que no discutirá el tema de la existencia de los universales porque es un tema metafísico. De la Veracruz no inicia con señalamientos de este tipo, sino con una exposición directa del tema del ente móvil material desde Aristóteles; sobre los universales no habla sino hasta mucho después para caracterizarlos como un ente de razón –i.e., que está en la mente: es la representación de la especie en el entendimiento–.<sup>13</sup> En cuanto a temas como el hado, la fortuna y la eternidad, Soto parecería más cercano a autores como san Agustín; Alonso de la Veracruz, a Aristóteles<sup>14</sup>. En la estructura de su obra, ambos siguen aquella de la *Física* de Aristóteles, si bien Soto sigue la traducción de Vatablo; Alonso, la de Argirópulo.

Soto, como Aristóteles, también considera que el objeto fundamental de estudio de la filosofía de la naturaleza es el ente móvil material. Empero, a su parecer, la ciencia que estudia la realidad física no es particularmente valiosa, pues no es especialmente útil cara a la bienaventuranza. Por lo demás, a su juicio, no todos los seres humanos están intelectualmente capacitados para adquirir este tipo de saber.<sup>15</sup> Es destacable que Soto utilice el bienestar ultraterreno como criterio para valorar saberes terrenales, como lo es

---

Salazar and Juan Cobo in the Philippines, 1565-1594”, *The School of Salamanca: A Digital Collection of Sources and a Dictionary of its Juridical-Political Language. Working Paper Series*, (2019), 1-34.

<sup>11</sup> Cf. Domingo de Soto, *Super octo libros Physicorum Aristotelis commentaria*, I, cap. 1, text. 1.

<sup>12</sup> Cf. Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a20-413a1-10.

<sup>13</sup> Cf. Alonso de la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, traducido por M. Á. Romero Cora (Ciudad de México: en prensa, s. f.), qq. 2 y 10.

<sup>14</sup> Cf. Aristóteles, *Phys.*, II, 4, 196a1-30 y *Met.*, VI, 4, 127b15-25. Cf. también Álvarez Gómez, “Domingo de Soto”, 205-218, y José Manuel Díaz de Bustamante, “*De fato et fortuna*: acerca de los comentarios a la *Física* de Aristóteles de Domingo de Soto (Salamanca 1555) y de Pedro de Oña (Alcalá 1598)”, *Euphrosyne: Revista de Filología Clásica* 37 (2009): 211-226.

<sup>15</sup> Cf. Domingo de Soto, *Super octo libros Physicorum Aristotelis commentaria*, I, cap. 3 text. 3.

también que no considere a todos los seres humanos aptos para la filosofía natural, idea contraria a las de Aristóteles, quien afirma en diversas obras que todos los humanos buscan el saber, están inclinados al bien y son capaces de conocer lo natural.<sup>16</sup>

Lo anterior no quiere decir, sin embargo, que el *Super octo libros Physicorum Aristotelis* de Domingo de Soto no haya sido relevante para la filosofía de la naturaleza de su tiempo. Famosamente, Soto presentó ideas importantes sobre el movimiento en esta obra:

[Soto] asocia el concepto de movimiento uniformemente acelerado (*uniformiter disformes*, según la expresión derivada de los *Calculatores* de Oxford) con la caída de los cuerpos, e indica que la distancia recorrida por el grave puede ser calculada a partir del tiempo transcurrido empleando el Teorema de la Velocidad Media del Merton College.<sup>17</sup>

Lo que muestra este recorrido es que en Domingo de Soto hay una tensión metodológica entre el conocimiento revelado y la investigación del mundo físico. Es, en general, un texto interesante por sus mezcolanzas; pretende ser un comentario a la *Física* de Aristóteles pero, en cuanto responde a la reforma curricular de la Universidad de Salamanca, busca contribuir al conocimiento científico de su época y emplea nuevas traducciones de Aristóteles (signo patente del humanismo salmantino). Es una obra representativa del siglo XVI hispánico, que es de transición; se trata de un momento en el que surge una filosofía que dialoga y aporta a su tiempo y que, como he sostenido en otros escritos, no debe ser vista como exclusivamente teológica, aunque aún supedita no pocos conocimientos al faro de la fe.<sup>18</sup>

### 3. De lo natural a lo humano: Alonso de la Veracruz y el criterio aristotélico de ir de lo complejo hacia lo simple

La *Physica speculatio* consta de cinco partes. La primera trata los temas del mundo natural (material y móvil) siguiendo la metodología aristotélica de proceder de lo más general y común a lo más específico, y de los seres compuestos hasta los simples. La *Physica speculatio* comienza con el ente móvil material y todo lo que de él pueda decirse en general, pasa a las investigaciones acerca del alma y cierra con el movimiento más simple en el tratado *Del cielo*; específicamente, su itinerario es el siguiente: 1) *Physica*, 2) *De la generación y la corrupción*, 3) *De los meteoros*, 4) *Investigación filosófico-natural*. Los libros del

<sup>16</sup> Cf. Aristóteles, *Met.*, I, 1, 980a y IV, 3, 1005b15-20. Cf. también Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1094a1.

<sup>17</sup> Juan José Pérez Camacho e Ignacio Solís Lucía, “Domingo de Soto en el origen de la ciencia moderna”, *Revista de Filosofía* 7/12 (1994): 455-475, 455. Esta apertura dominica encontró otro exponente en Diego de Zúñiga, cuyos textos sobre física y comentarios a Aristóteles discuten frontalmente las ideas de Copérnico; cf. Diego de Zúñiga, *Física*, traducido por G. Bolado (Pamplona: EUNSA, 2009).

<sup>18</sup> Cf. Virginia Aspe Armella, “The Influence of the School of Salamanca in Alonso de la Vera Cruz’s *De dominio infidelium et iusto bello*: First relectio in America”, en *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, editado por T. Duve, J. L. Egío y C. Birr (Leiden: Brill, 2021).

*alma* y 5) *Del cielo*. No es claro si este orden se mantuvo en todos los manuscritos mexicanos; se dice frecuentemente que el último tratado es el *Del alma*, y esto cambia en las ediciones españolas. Sobre el motivo tampoco hay consenso. Algunos creen que Alonso podría querer terminar su texto con las investigaciones acerca del alma para mostrar el paso del mundo móvil material hacia los entes simples y en la secuencia priorizaría, como en Aristóteles, el enfoque de los movimientos imperfectos hasta el más perfecto, dejando al alma humana y el tema del intelecto agente hasta el final. Baste decir que los cambios en el orden son problemáticos y que, para trabajar el texto, escojo tomar en paralelo las argumentaciones *Del cielo* y el de *Los libros del alma*.

El texto *De la física en general* cuenta con ocho capítulos, como la *Física* de Aristóteles. En él, Alonso define lo físico o natural, el ente móvil material. Analiza los tipos de movimiento, el tema del infinito, la extensión, el continuo, el tiempo, el espacio; discute también el primer motor. En su comentario al *De la generación y la corrupción* (aún no publicado en traducción al castellano) analiza las trasmutaciones de los seres vivos, el ser mixto y el compuesto, así como las cualidades primarias de los seres, sus elementos y propiedades. *De los meteoros* muestra la libertad con que se mueve De la Veracruz cara al nuevo continente y sus necesidades. Más que ser solo un tratado sobre objetos móviles en el espacio, discute también la geografía y climas, los límites geográficos, los cometas y las observaciones sobre sus trayectorias, los fenómenos atmosféricos, las mareas e instrumentos y mapeos resultantes de observaciones, y la experiencia de las navegaciones.

Sus investigaciones acerca del alma siguen la partición del tratado del Estagirita.<sup>19</sup> Destaca el tercer libro, por ser relevante en la teoría del conocimiento. Su tratamiento da cuenta de la manera que el agustino tiene de abordar los temas físicos desde la pluralidad de las tradiciones filosóficas y teológicas de su tiempo mediante once cuestiones o capítulos que, por su relevancia temática, aquí se mencionan: 1) si en el ser humano hay una sola alma o son tres (la vegetativa, la sensitiva y la racional); 2) si las potencias del alma residen en ella misma, tal que sea ella misma el sujeto propio de estas, y si residen las potencias del alma en ella sola, o solo en el cuerpo, o en ambos; 3) si el intelecto es una potencia pasiva; 4) si existe el intelecto agente; 5) si la memoria es una potencia distinta del intelecto o es lo mismo que él; 6) si acaso la razón es otra potencia que deba distinguirse del intelecto y si es distinta de él; 7) si la voluntad es una potencia del alma racional distinta del intelecto y más sobresaliente de él, y cuál es su naturaleza; 8) si puede probarse la inmortalidad del alma por medio de la luz natural de nuestro entendimiento; 9) si el libre albedrío es una potencia apetitiva, distinta de la voluntad, y si el libre albedrío es intelectual; 10) cómo hace el intelecto la abstracción de las cosas; 11) si el alma, una vez separada del cuerpo, conoce; y de ser así, si acaso conoce todas las cosas naturales y todas las que ocurren entre nosotros.

<sup>19</sup> Alonso de la Veracruz, *Investigación filosófico-natural. Los libros del alma. Libros I y II*, traducido por Oswaldo Robles (Ciudad de México: UNAM, 1942). Miguel Ángel Romero Cora ha traducido la tercera parte del texto; esta traducción aún no se ha publicado. Las traducciones que empleo de dicha tercera parte son autoría de Romero Cora.

El tratado *Del cielo* discute su naturaleza y la de su movimiento como cuerpo. Cuenta con nueve cuestiones. Además de dos disquisiciones climatológicas, se pregunta si el cielo es perfecto y cuál es su naturaleza; si el universo es simple o compuesto; si los cuerpos celestes son simples; si es perpetuo el movimiento de los cuerpos celestes; diserta sobre el cielo y el ángel y sus relaciones, y sobre el tipo de causalidad extrínseca del ángel. Se pregunta si el cielo es animado, es decir, si tiene auto-movimiento. Discute si los cuerpos simples son de figura esférica.

En ediciones posteriores de la *Physica speculatio*, Alonso añade ocho especulaciones más: se pregunta si la Tierra es redonda (lo cual afirma); aporta datos nuevos gracias a los cosmógrafos de América y presenta las cinco zonas en las que supuestamente está dividida la Tierra, así como sus veinticuatro climas. Se pregunta si es habitable (toda) la Tierra y resalta que aun en la zona tórrida se encuentra la civilización de Perú. Describe lugares del continente recién descubierto; las especulaciones 12, 13 y 14 dan prueba de su geocentrismo –de especial relevancia es la especulación 14, porque menciona a los navegantes en cuyas observaciones y mediciones se apoyó: Andrés de Urdaneta, Martín de Rada, Diego de Herrera y Andrés de Aguirre. También menciona a Copérnico y el interés de la Corona española por el tema–. La última especulación añadida versa sobre el Paraíso; Alonso argumenta con geometría y descripciones por qué no puede estar ubicado en Oriente.

Es indudable que, para De la Veracruz, la estructura del cosmos es geocéntrica y que sigue el *De caelo* de Aristóteles. Empero, ciertos puntos lo apartan de los de criterios del Estagirita. Según Moreno Corral, esto puede verse en la especulación 13, donde Alonso expone el número de los cielos y la cercanía de los astros a la Tierra.<sup>20</sup> Novedoso es proponer que el quinto elemento, en vez del éter, sea el cielo mismo; también lo es, como he mencionado anteriormente, el orden del itinerario del curso –es decir, discutir al final el tema del cielo, después de hablar sobre el alma–, como claramente lo son también las alusiones a la geografía y climas de América. Si añadimos su alusión a Copérnico y a los modelos heliocéntrico y geocéntrico, así como la síntesis que realiza de la teoría geocéntrica priorizando modelos geométricos por sobre los matemáticos, entendemos mejor el estado inicial de la cátedra de filosofía de la naturaleza en el nuevo mundo.

Cara al tema de las tradiciones filosóficas, destaca la segunda especulación. Beuchot la sintetiza del siguiente modo:

[Versa sobre si] el cielo es un cuerpo simple o debe ser considerado como compuesto de materia y forma. Es compuesto como todos los cuerpos. Si no tuviere materia, sería pura forma, esto es, intelectual y espiritual. Los cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego) son compuestos de materia y forma, aunque sean simples en comparación con los mixtos, que se componen de ellos; el cielo es un quinto elemento, pero aun así tiene materia y forma.

<sup>20</sup> Arturo Moreno Corral, “Análisis científico de la *Physica speculatio* y sección del cielo”, en *Del cielo*, de A. de la Veracruz (Ciudad de México: UNAM, 2012), 67-81.

Tomás de Aquino decía que el cielo era la quinta esencia incorruptible, pero Alonso considera que es probable que sea de la misma materia que las cosas sublunares.<sup>21</sup>

Para Beuchot, este es un rasgo muy moderno de Alonso, pero –y aquí vemos la pluralidad de tradiciones filosóficas de las que bebe el agustino– tanto Platón como san Buenaventura y Ockham habían sostenido ideas similares. Alonso sigue la tradición medieval, cuyos autores ve como autoridades, pero la *Physica speculatio* prueba un seguimiento plural de fuentes. Es explícita la influencia de Tomás de Aquino, visible por ejemplo en el modo de argumentar mediante el *sic et non* del Medioevo. Pero, al mismo tiempo, hay que decir que el interés explícito de fray Alonso está en seguir los criterios aristotélicos de la ciencia natural.

Similarmente, la sexta especulación aborda el tema de si el Cielo es animado, como ponderaron Platón, los neoplatónicos, Avicena, Tomás de Aquino y Cayetano. En cuanto al tema específico del cielo, destacan Ptolomeo, Campano de Novara y Johannes de Sacrobosco (agustino inglés, profesor en la Universidad de París, que estudió textos árabes y escribió un tratado *De sphaera mundi*, considerablemente popular en la época).<sup>22</sup> Sin embargo, él elabora su propia interpretación adhiriéndose prioritariamente a Aristóteles, aunque apartándose de él en ocasiones, sobre todo cara a conocimientos adquiridos a través de la experiencia americana.

El siguiente apartado presenta el análisis puntual de algunas tesis y argumentos de la *Physica speculatio* para desentrañar el estado de la filosofía natural con que abre el curso de física de la Facultad de Artes en la Real Universidad de México.

---

<sup>21</sup> Mauricio Beuchot, “Introducción”, en *Del cielo*, de A. de la Veracruz (Ciudad de México: UNAM, 2012): 14-20.

<sup>22</sup> Cf. Lynn Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators* (Chicago: The University of Chicago Press, 1948); Olaf Pedersen, “In Quest of Sacrobosco”, *Journal for the History of Astronomy* 16/3 (1985): 175-221. Por lo demás, es interesante atender también al proemio de los *Meteorológicos* que hizo Tomás de Aquino, el cual seguramente habrá estudiado Alonso. En §1.4, Tomás de Aquino dice que “para completar una ciencia se requiere no quedarse en lo común sino que se llegue a lo específico” (*usque ad species*); en §2.2, que “hay que estudiar las trasmutaciones que padecen los elementos, en cada una de sus especies”. El reordenamiento de los tratados en Alonso parecería mostrar que estaba buscando un acercamiento similar: científico, desde lo particular; por eso colocaría quizás las investigaciones acerca del alma antes que el tratado *Del cielo*. Considerar así su metodología filosófica permite al intérprete adentrarse en la encrucijada que vive Alonso entre la doctrina de la creación divina del mundo y la aproximación racional y observacional.

#### 4. Tradiciones y argumentos filosóficos en la *Physica speculatio*: Alonso de la Veracruz sobre el alma

Para evidenciar la pluralidad de tradiciones filosóficas que informan la *Physica*, en este apartado discuto cuestiones específicas y significativas ahí tratadas y muestro la multiplicidad de autores que configuran la aproximación de Alonso al problema del mundo natural. Me concentraré en las discusiones de Alonso sobre la inmortalidad del alma y su doctrina sobre esta en general.

Conviene iniciar con el seguimiento que hace Alonso de los comentarios de Tomás de Aquino, más puntualmente, el proemio del Aquinate al *De caelo* de Aristóteles. Aunque De la Veracruz, en el índice, lo coloca después de *Los libros del alma*, me parece que, en cuanto análisis de los cuerpos simples, este abre la discusión para la cuestión ocho de *Los libros del alma*, ya que sirve de criterio para saber si el alma humana es inmortal.<sup>23</sup>

Dice Tomás de Aquino en su proemio al *De caelo*:

Encontramos un cuádruple orden de la razón especulativa. El primero según lo cual procedemos de lo común a lo menos común. A este orden corresponde proporcionalmente el primer orden que llamamos aprehensión. Y así las cosas universales son consideradas según la forma absoluta, mientras que las particulares son consideradas según la aplicación de la forma en la materia. Así lo dice Aristóteles en *De Caelo*, I, C. 9, que quien dice “cielo”, dice la forma, quien dice “este cielo”, dice la forma en la materia. [...] Este cuádruple modo es según el cual es necesario considerar también el proceso de las ciencias de la naturaleza. Hay un orden según la aprehensión, hay un orden según la intención, otro orden procede según de lo simple a lo compuesto, y un cuarto orden que va de lo principal a lo secundario.<sup>24</sup>

Tomás considera que este cuarto orden aplica también para las ciencias de la naturaleza, y consiste en establecer primero los principios comunes. Así empieza Alonso la *Physica speculatio*, con un texto general sobre el ente móvil. El Aquinate también establece que “los cuerpos simples deben estudiarse antes que los cuerpos mixtos, diciendo qué cosas corresponden al universo total, cuales al cuerpo celeste y qué cosas corresponden a los cuerpos simples”.<sup>25</sup> Tomás, siguiendo a Aristóteles, piensa que las ciencias se dividen como las cosas, pues todos los hábitos se distinguen por los objetos de los cuales reciben su especificación; así, incluso en *De anima*, se ha de ir de lo común a lo específico o particular de los elementos.

<sup>23</sup> Los textos que informan mi juicio a este respecto son: Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden*, 485; Juan José de Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca mexicana*, traducido por A. Millares Carlo (Ciudad de México: FCE, 1944), 191-192; Amancio Bolaño e Isla, *Contribución al estudio biobibliográfico de fray Alonso de la Veracruz*, (Ciudad de México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1947), 60.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, “[Proemio a] *De caelo*”, traducido por J. Morán, *Tópicos. Revista de Filosofía* 1 (1991): 207-213, §§2.5 y 3.1-3.2.

<sup>25</sup> Tomás de Aquino, “[Proemio a] *De caelo*”, §3.7.

Alonso de la Veracruz retoma este método para dirimir, en la cuestión 7 de sus *Los libros del alma*, cómo argumentar sobre la inmortalidad del alma, y si Aristóteles consideró correctamente tal inmortalidad. La empresa es complicada, ya que a Alonso no solo le interesaría defender que la inmortalidad del alma se prueba por la sola luz de la razón natural, sino si Aristóteles mismo lo pensaba así. En esto se palpa que Soto y De la Veracruz están en un momento filosófico distinto del de Tomás de Aquino.

Alonso emplea el característico método del *sic et non* medieval. Cita como autoridad a Cayetano, quien sostiene que Aristóteles no pensaba que el alma fuera inmortal. Además, argumenta que lo que surge naturalmente ha de terminar necesariamente así, por lo que parece que el alma humana, por la sola luz de la razón natural, no parece ser inmortal. Después presenta el argumento contrario, diciendo que en algunos pasajes Aristóteles sostuvo que el intelecto es lo único separado del cuerpo y que podría separarse del cuerpo como lo incorruptible de lo corruptible; se apoya en Dionisio el Areopagita. Después hace tres observaciones (aclarando que la duda es qué pensó Aristóteles sobre esto). En la primera resalta el “argumento de autoridad” católico: “Entre los católicos no está en duda que el alma racional es inmortal e incorruptible”. En la tercera emplea la *diaphora* aristotélica para afirmar que se puede ver el alma racional bajo dos aspectos, en cuanto forma natural de cuerpo organizado y en cuanto subsistente *per se* al ser creada por Dios.

Alonso defiende que hay razones y argumentos textuales para sostener que en Aristóteles se acepta por la luz de la razón natural que es posible que el alma humana sea inmortal. Dice que en Aristóteles lo que es completo y separado no se corrompe, y que lo corruptible es lo que tiene contrario. Alude a que en la parte III del *De anima* se afirma que al parecer el intelecto es cierta sustancia y no se corrompe; además reitera que, en *De anima*, Aristóteles dice que el intelecto no es un acto del cuerpo, y que las particularidades del intelecto se pueden apreciar también al compararlas con los sentidos. Después aborda otros textos, por ejemplo, *De la generación de los animales* (especialmente el libro II, capítulo 3), a partir de los cuales defiende que la acción del cuerpo nada comunica al alma racional en cuanto a su acción propia; alude a lo que pensaban al respecto Teofrasto, Alberto Magno, san Agustín, Plotino y Alejandro de Afrodisias.

Como ha resaltado Antonio Gómez Robledo, el principal problema que enfrenta Alonso de la Veracruz en su argumentación es el hilemorfismo, “un golpe mortal [...] 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 podría sobrevivir el alma a la ruina del cuerpo?”.<sup>26</sup> El problema se manifiesta igualmente cuando Alonso diserta sobre el desarrollo del feto, el cual inicialmente tendría solo alma vegetativa; posteriormente surgiría la sensitiva y después, con la maduración plena del embrión, la racional. Esto es problemático cara a un planteamiento teológico porque entonces la creación divina ya no es intrínseca al individuo en un acto completo: este tipo de razonamiento parecería dar a

---

<sup>26</sup> Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz* (Ciudad de México: Porrúa, 1984), xxvi.

entender que la materia –el embrión– y el alma vegetativa preceden al alma racional. Aunado a ello, Alonso se enfrenta al problema textual de que, a su juicio, la inmortalidad del alma es demostrable a través de la mera razón natural desde Aristóteles, pero difícilmente podría afirmarse que el Estagirita acepta la inmortalidad del alma desde la psicología racional. No es seguro que, según Aristóteles, el alma sobreviva a la muerte del cuerpo.

Alonso abrió la primera parte de sus *Los libros del alma* preguntándose si el alma humana debe analizarse a la luz de la física o de la metafísica, y aclara allí que, en cuanto principio del cuerpo natural que tiene vida, debe analizarse desde la física; sin embargo, dado que en el alma humana racional hay un intelecto agente absolutamente separado de la materia, dice que cabe una argumentación metafísica desde la perspectiva del acto y la potencia: al concluir el libro III del *Tratado del alma*,<sup>27</sup> Alonso dice que el intelecto posible es mera capacidad para recibir la esencia de las cosas materiales y que el intelecto agente es acto incesante, que no es material ni forma de una materia, postulando así un acto separado, lo que podría sugerir, a partir de Aristóteles, que el ser humano no se agota en lo material. Con esto, Alonso de la Veracruz otorga un estándar de cientificidad a la cátedra americana al tiempo que mantiene la perspectiva metafísica. Resulta distintivo de su argumentación sobre la inmortalidad del alma que centre su argumento en una cuestión metódica en vez de subordinarla al conocimiento por la revelación, por mucho que acepte en otros ámbitos la validez de este.

La primera cuestión del libro III del *Tratado del alma* pregunta si en el ser humano hay una sola alma. Alonso responde, como esperaríamos, que sí. Ahora bien, lo que nos interesa de esta cuestión es la tensión o, mejor dicho, la articulación que busca Alonso entre razón y fe; en efecto, sus precisiones metódicas no solo no buscan subordinar uno de estos terrenos al otro, sino que intentan asegurar la autonomía de cada saber.

Alonso argumenta, como Tomás de Aquino, que debe haber una sola alma porque uno solo es el principio que gobierna al compuesto; de lo contrario, no habría congruencia en las operaciones y la movilidad. Ante la idea de que una diversidad de juicios podría implicar una diversidad de almas, responde que “no pueden darse simultáneamente diversos juicios respecto del mismo objeto y en la misma potencia, pero nada se opone a la existencia de juicios diversos y contrarios respecto del mismo objeto y consideración”.<sup>28</sup> Argumenta también contra aquellos que encuentran problemática la adaptación de la doctrina aristotélica de la generación a un marco cristiano –según Aristóteles, el ser

<sup>27</sup> Dada la diferencia entre los títulos de, por un lado, la traducción que utilizo de los dos primeros libros de este tratado y, por otro, la del tercero, para hablar del libro III me valgo del título *Tratado del alma*. Por claridad, explico que este sencillamente es el libro III del mismo texto al que antes me he referido como *Los libros del alma*, siguiendo el título que lleva la traducción disponible de las dos primeras partes de este texto. Por lo demás, recalco nuevamente que la traducción, aún sin publicar, del libro III del *Tratado del alma* se debe a Miguel Ángel Romero Cora.

<sup>28</sup> Alonso de la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, traducido por M. Á. Romero Cora (Ciudad de México: en prensa, s. f.), q. 1, ad 2.

humano engendra al ser humano, incluyendo su forma substancial; para un pensador cristiano, por otra parte, es necesario que sea Dios quien cree el alma racional humana-:

Sobre el tercer argumento, el de que, a lo que algunos dicen (como Marsilio en su libro *De generatione*), la generación del hombre no es propia del hombre, es preciso reiterar lo que arriba dijimos, que el hombre engendra al hombre, así no tenga sino una sola alma, la intelectiva, y así debe ésta su creación a Dios tan sólo, pues para aquello basta lo que hace el hombre en orden a la introducción del alma en el cuerpo, ya que realmente dispone el hombre el sujeto en que pueda ser el alma introducida. Es como si las formas sustanciales fueran dadas desde fuera por el dador de las formas, pero que por el agente natural se dispusiera al sujeto en su última disposición, con lo que podría decirse que aquello primero ha sido obra del agente. En el semen masculino, en efecto, hay una virtud activa, que es como un movimiento del alma generante.<sup>29</sup>

Como vimos en el caso de Domingo de Soto, los pensadores salmantinos previos a Alonso presentan con frecuencia la tensión de contestar a ciertas preguntas –naturalistas, por ejemplo– con respuestas de naturaleza diversa –argumentos doctrinales de fe, distinciones filosóficas o desde la psicología racional–. La obra de Alonso, en contraste, procura reservar un espacio seguro para la racionalidad científica plenamente inserta en el orbe natural. Este movimiento no se hace a fin de abandonar las preocupaciones por la dimensión ultraterrena; sencillamente representa un esfuerzo por delimitar cada disciplina y respetar los límites establecidos.

También resulta interesante la cuestión 10, que defiende que el alma es inmaterial y que en ella reside el intelecto agente. Dicha cuestión, y sobre todo las fuentes que el propio Alonso discute al exponer su postura, permite ahondar en la teoría del conocimiento de Alonso de la Veracruz y en las tradiciones filosóficas que la informaron.

La pregunta de la cuestión es cómo realiza el intelecto la abstracción de las cosas. Según Alonso, “nuestro intelecto conoce las cosas materiales y corpóreas abstrayéndolas de sus representaciones”.<sup>30</sup> Esto se opone a la postura de que las cosas se inteligen por intuición directa. Alonso sigue el argumento de Aristóteles: las cosas son separables de la materia, y así también aquellas sobre las que versa el intelecto; existe un intelecto agente que “tiene la virtud de hacer que las cosas inteligibles en potencia pasen a ser inteligibles en acto”; este “hace que tal objeto sea proporcional a tal potencia, lo cual es necesario en toda cognición, sea sensible o intelectiva”.<sup>31</sup>

Si bien, en su respuesta en sentido propio, Alonso en buena medida sigue directamente a Aristóteles, la cuestión 10, como he mencionado, es interesante por las fuentes que enmarcan la discusión. Un objetivo de la cuestión, por ejemplo, es discutir con Gregorio de Rímimi, agustino del siglo XIV que introdujo las obras de Ockham en la Universidad de París –y a quien, por ende, podemos considerar un antecedente de la vía

<sup>29</sup> De la Veracruz, *Tratado del alma*. Libro III, q. 1, resp. al tercer argumento.

<sup>30</sup> De la Veracruz, *Tratado del alma*. Libro III, q. 10, primera conclusión.

<sup>31</sup> De la Veracruz, *Tratado del alma*. Libro III, q. 10, primera observación.

nominal en Salamanca—. Rímini fue un interlocutor relevante en discusiones sobre contingencia, determinismo, el infinito y la abstracción, y su búsqueda de claridad y precisión lógica es meritoria.<sup>32</sup> Alonso dice lo siguiente:

Gregorio de Rímini sostiene que la intelección es anterior a la especie, pero esto es obra de su sola imaginación, pues es un error considerar, tal cual lo hace él, que no hay especie alguna antes de la intelección, sino más bien después. En cambio, nosotros que concedemos la previa existencia de las especies inteligibles, hablamos consecuentemente y, por tal, determinamos que éstas son anteriores por naturaleza.<sup>33</sup>

En otras palabras, a pesar de que en ocasiones Alonso muestra cierta simpatía para con el nominalismo, en esta ocasión argumenta en su contra. Esto es patente también en sus comentarios sobre Ockham, Biel y Enrique de Gante, quienes argumentan en contra de la existencia de especies inteligibles (aunque las especificidades de sus argumentos varíen, como menciona el propio Alonso).

Contra todos estos ha quedado establecida la conclusión, la cual es la comúnmente admitida; y es también la conclusión a que llega santo Tomás; e igualmente, Duns Scoto y el propio Marsilio de Padua; y consta lo suficiente por la experiencia: por ejemplo, porque el que yo me vea en el espejo no puede suceder salvo por la especie que de mí hay ahí impresa. En efecto, el objeto no podría mover directamente la potencia visiva. Por lo tanto, hay que admitir la presencia de una especie. Consta también por la experiencia, cuando atravesando el Sol por la ventana, si ésta es vítrea, aparece el color vítreo en la pared, y esto no puede acontecer excepto porque ahí viene a concurrir la especie propia de tal color [...] Por lo mismo, todos los versados en perspectiva conceden la existencia de las especies sensibles; y así como tales constan, por cuanto se refiere a los sentidos, es preciso, sin duda, juzgar que las hay también, por cuanto respecta al intelecto, y éstas son las inteligibles.<sup>34</sup>

Interesantemente, la cuarta conclusión de la cuestión 10 es que “[i]nformado el intelecto por la especie inteligible universal, puede conocer no sólo una cosa universal sino también una singular, y aún más, no exclusivamente una sola y única, sino muchas a la vez, sean singulares o sean universales”.

He aquí la prueba: el intelecto forma esta proposición: “Pedro es hombre”; por lo tanto, es necesario que tenga una cognición clara y distinta del sujeto y de su predicado, pues si no la tuviese del sujeto, no podría atribuirle tal predicado. Pero consta que el sujeto en cuestión es singular. Por lo tanto, el intelecto conoce lo singular distinta y claramente [...] Además, el

<sup>32</sup> Cf. Simo Knuuttila y Anja I. Lehtinen, “Plato in infinitum remisse incipit esse albus: New Texts on the Late Medieval Discussion on the Concept of Infinity in *Sophismata* Literature”, en *Essays in Honour of Jaakko Hintikka. On the Occasion of his Fiftieth Birthday on January 12, 1979*, editado por E. Saarinen, R. Hilpinen, I. Niniuoto y M. P. Hintikka (Dordrecht: Springer, 1979), 309-330; Stephen Brown, “Walter Burley, Peter Aureoli and Gregory of Rimini”, en *Routledge History of Philosophy. Volume III. Medieval Philosophy*, editado por J. Marenbon (Londres: Routledge, 1998), 368-385.

<sup>33</sup> De la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, q. 10, tercera conclusión, prueba de la última parte.

<sup>34</sup> De la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, q. 10, segunda conclusión, prueba.

intelecto raciocina en las cosas prácticas, así: “toda fornicación debe ser evitada por mí; por lo tanto, esta cosa en particular, que es fornicación, ha de ser evitada por mí”. Hay, pues, en el intelecto noción clara y distinta de la conclusión, y ella es algo singular; y tiene también noción de la premisa menor de aquel silogismo, a saber, que esta cosa en particular es fornicación, y ella también es singular. Por lo tanto, es necesario que el intelecto tenga cognición de lo singular distinta y clara, como también la tiene de lo universal. Nadie sano de mente puede negar esto.<sup>35</sup>

Los razonamientos anteriores son evidencia de que, a través de la precisión metodológica y el análisis lógico, la filosofía de Alonso de la Veracruz propone abrir derroteros novedosos en las discusiones de su tiempo sobre el alma y los universales.

## 5. Conclusiones

En sus discusiones, Alonso de la Veracruz hace un seguimiento metódico de las ideas de Aristóteles y Tomás de Aquino. Su filosofía busca la fidelidad a los textos base de su tiempo y no está alejada del método *sic et non* medieval. Sin embargo, si bien no deja de ser el caso que Alonso escribe “para los católicos”, el criterio de la fe tiene menos preponderancia que en autores como Domingo de Soto. A Alonso le interesa elaborar argumentos que, sin mezclarlos, tomen en cuenta una diversidad de planos. Le preocupan las exigencias metodológicas de las ciencias en las que se puedan plantear los problemas filosóficos. Así, en la cuestión sobre la inmortalidad del alma humana, Alonso analiza las implicaciones de plantearla desde la física –o sea, desde la perspectiva del ser humano como compuesto móvil material– o desde la metafísica –o sea, enfocándose en la noción de un acto separado que podría abrir la puerta a defender la pervivencia del alma incluso desde Aristóteles–. Alonso delimita con asertividad el estudio científico o naturalista del ser humano en cuanto ente vivo material, y esto sin comprometer una visión trascendente de la realidad humana.

Con ello, aun atendiendo a la tradición antigua y medieval pero también con un impulso renacentista, De la Veracruz abre las puertas a la ciencia de su tiempo, a la que acepta como una vía adecuada para estudiar el mundo natural; no abandona, sino que separa, la metodología naturalista o empírica de la metafísica. Quizás podrá parecer poco, pero con este movimiento el primer filósofo de América ha consagrado la distinción de planos y métodos como solución frente al choque entre ciencia y fe, que en la transición que significó el Renacimiento scandalizó a los creyentes que interpretaban este choque como una oposición excluyente o una disyuntiva necesaria. Para Alonso, no se trata de “preferir” o “abandonar” el imperio de la fe: el propio quehacer filosófico exige la distinción de planos y la reflexión metodológica. La aceptación de los métodos

---

<sup>35</sup> De la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, q. 10, cuarta conclusión, primera prueba de la primera parte y segunda prueba de la primera parte.

naturalistas, por lo demás, obliga a tomar en cuenta los datos que provean las exploraciones y los descubrimientos dados en el nuevo orbe.

El pensamiento de Alonso de la Veracruz abrega de una notable plétora de tradiciones: el humanismo renacentista (a través, en buena medida, de las traducciones de obras de Aristóteles), el tomismo, el nominalismo moderado, las discusiones científicas particulares, el pensamiento salmantino. Si hubiéramos de asignarle una única corriente, podríamos entender la filosofía de Alonso de la Veracruz como un peculiar aristotelismo diferenciado. Este inició la discusión filosófica en el continente americano con una defensa del estudio informado del mundo material cara a la relación entre ciencia y fe.

Virginia Aspe  
vaspe@up.edu.mx

Date of submission: 27/05/2025

Date of acceptance: 14/10/2025

