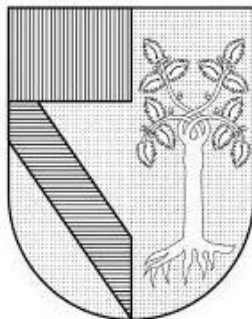


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



*“RATIO/VERBUM Y FINIS ARISTOTÉLICOS EN DE ANIMA Y DE CAELO
DE ALONSO DE LA VERACRUZ”*

TESIS

QUE PRESENTA

LUZ MARÍA ALVAREZ VILLALOBOS

P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E :

DOCTORA EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

**DIRECTORA DE LA TESIS:
DRA. VIRGINIA ASPE ARMELLA**

AGRADECIMIENTOS.

Mi eterna gratitud y admiración para la Dra. Virginia Aspe Armella, la más erudita *scholar* novohispana del orbe contemporáneo; por su directamente proporcional exigencia y cariño y por cumplir mi sueño de ser dirigida por ella, que superó con creces mis expectativas. Al Dr. Miguel Ángel Romero Cora por su generosidad al traducir, para mi tesis, el libro III de *De anima*, por compartir su sabiduría sobre Alonso de la Veracruz y por su ayuda en la revisión final. Al Dr. Alberto Ross por la revisión última pese a su apretada agenda y por su apoyo siempre cercano.

De la Universidad Panamericana Campus Guadalajara, que me ha dado la oportunidad de desplegar mi pasión por la enseñanza y por la investigación, a Roberto Rojas por su atinado consejo, a Montserrat Salomón por retarme; a ambos por su ejemplaridad y su amistad. A Sergio Velázquez. A todos ellos por su apoyo. A mis queridos amigos Héctor Velázquez, Rafael Jiménez, José Ramón Ayllón, Rodrigo Martínez (+), Pedro Pallares, Susana Ochoa, Ele, Itzel y Paola. A mis colegas del Instituto de Humanidades y de la Biblioteca de la UP Guadalajara. Del campus CDMX, a Vicente de Haro y a José Luis Rivera que, con su característica afabilidad y rudeza, me enseñaron los rudimentos de la escritura académica.

Por su ejemplo, su apoyo y su amistad–hermandad incondicional, a Ale, Beti, Ceci, Clau, Japo, Lucía y Ma. José. A Anita.

A mis padres Juan Manuel y Luz María por su testimonio de fidelidad en el amor y por creer en mi. A Francisco, Juanma, Alma, Verónica y Arturo.

A Monch, Víctor y José. A nuestras adoradas nietas: Eloísa, Pía, Eugenia y Emma. A nuestras queridas y admiradas hijas: Luzma, Jo, Inés, Fer y Natalia. A Pedro por 40 años de testimonio de amor verdadero.

Gracias especialmente a Pedro, Luzma, Inés y José, E y U, mis compañeros de confinamiento durante el covid y mi tesis.

Al profesor Wojtyla que me inició en el camino de la investigación

filosófica.

Al Espíritu Santo por permanecer siempre junto al teclado y a lo largo de mi vida.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	3
INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO I. EL CONTEXTO HISTÓRICO Y BIOGRÁFICO DE ALONSO DE LA VERACRUZ.....	17
I.1 Dos mundos, dos épocas: antecedentes y contexto	19
I.1.1 Antecedentes: la importancia del Derecho Romano	20
I.1.2 Contexto geopolítico del s. XVI	23
I.1.3 La escolástica y el humanismo.....	29
I.2 Semblanza biográfica de Alonso de la Veracruz.....	35
I.2.1 La obra de Alonso de la Veracruz.....	44
I.3 Alonso de la Veracruz: un puente entre la escolástica y el humanismo	
48	
CAPÍTULO II. LOS ARGUMENTOS FILOSÓFICOS DE ALONSO DE LA VERACRUZ; Y SUS	
INTERLOCUTORES.	57
II.1 El <i>lóγος</i> y el <i>τέλος</i> aristotélicos	57
II.2 El <i>logos</i> y el <i>telos</i> de Veracruz.....	61
II.2.1 <i>Imago Dei</i> : el punto de partida de la antropología veracruziana ...	63
II.2.2 El <i>telos</i> antropológico de Alonso	65
II.3 De la Veracruz y sus interlocutores	68
CAPÍTULO III. LA ARGUMENTACIÓN ALONSINA EN TORNO A LOS CONCEPTOS	
ARISTOTÉLICOS DE <i>RATIO/VERBUM</i> Y <i>FINIS</i> EN <i>DE ANIMA</i> Y <i>DE CAELO</i>	72
III.1 El <i>logos</i> alonsino: la aportación a la ciencia moderna en <i>De caelo</i> ..	73
III.1.1 Estructura del libro único <i>Del cielo</i>	74
III.1.2 Las tesis principales de <i>De caelo</i>	77
III.1.3 Análisis del texto <i>De caelo</i>	78
III.2 El <i>telos</i> veracruziano: la originalidad del libro III de <i>De anima</i>	89
III.2.1 El contexto del libro III de <i>De anima</i>	89
III.2.2 Los temas torales del libro III de <i>De anima</i>	91
III.2.3 Análisis del texto del libro III de <i>De anima</i>	92
CONCLUSIONES.....	119
BIBLIOGRAFÍA DE ALONSO DE LA VERACRUZ.....	128
REFERENCIAS.....	130
ANEXOS.....	157

Anexo 1. Contenido de <i>De caelo</i>	157
Anexo 2. Contenido de <i>De anima</i> de Alonso de la Veracruz edición de 1573.	158
Anexo 3. Libro III de <i>De anima</i> de Veracruz y de Aristóteles y sus cuestiones.....	160

INTRODUCCIÓN.

El objetivo del presente trabajo consiste en analizar la tradición filosófica que sigue Alonso de la Veracruz a través de la revisión de algunos conceptos característicamente aristotélicos, principalmente *λόγος* y *τέλος* y sus sentidos y distinciones utilizados por Veracruz (*ratio/verbum* y *finis*), para enseñar filosofía por primera vez en el continente americano. Las sutiles diferencias de ambos conceptos asimilados por nuestro autor, nos ayudarán a encontrar las variables que nos permitan conocer la inflexión que se opera en la recepción aristotélica del primer filósofo y catedrático de América.

En *Aristóteles y Nueva España*,¹ Aspe demostró la hipótesis de un "aristotelismo diferenciado" en América, entendiendo por "diferenciado" la asimilación de un aristotelismo distinto del escolástico y al mismo tiempo sin la interpretación aristotélica aséptica que algunos autores, como Ginés de Sepúlveda, hicieron con el humanismo italiano.

A continuación, doy cuenta de las ediciones que trabajaré en la investigación y que he estado rastreando bajo la dirección de la Dra. Virginia Aspe, como pruebas de la peculiar asimilación de tradiciones que se operan en el siglo XVI novohispano y los conceptos de *finis* y *ratio* en Alonso de la Veracruz. Aunque ambos términos aparecen prácticamente en todas sus obras, nos pareció particularmente interesante profundizar en dos de sus obras sobre filosofía natural. Nos ocuparemos principalmente el libro III de *De animay Libro vnici de caelo*² de la *Physica Speculatio*. Para el libro III de *De anima*, utilizaremos la traducción de Miguel Ángel Romero Cora³ debido a la calidad de sus traducciones de la obra de Veracruz y a que, generosamente, lo tradujo para realizar esta investigación. El *Libro vnici de caelo* fue traducido en 2012 por Mauricio Beuchot⁴ con el título *De caelo* o *Del cielo*. Aunque este último no está

¹ Cabe aclarar que esta obra de Virginia Aspe Armella (2018b), será citada como referente por ser el estudio más completo y actualizado sobre el aristotelismo en la Nueva España.

² Aunque en la edición salmantina de 1569 dice *coelo*, el término correcto es *caelo*, por lo que será el que utilizemos.

³ La traducción definitiva del libro se encuentra en prensa.

⁴ En adelante nos referiremos a esta traducción de Mauricio Beuchot como *Del cielo* (2012). Utilizó la edición de 1573 de Salamanca, debido a que fue la última y definitiva.

en la *Física* de Aristóteles, decidió incluirlo con una finalidad pedagógico-didáctica para sus alumnos de la Universidad de México.

En el primer curso de filosofía en el Nuevo Mundo los alumnos estudiaban la lógica y la física. Aunque las *relectios*⁵ discurrían en torno al *Corpus*, De la Veracruz no se limitó a comentar las ideas del Estagirita. La última edición –de 1573– incluye “cambios y mejoras” a las ediciones anteriores, realizados por de la Veracruz (Beuchot, 2012, p. 9). *Del cielo* contiene algunos comentarios a Aristóteles y a otras obras sobre temas antiguos y nuevos de astronomía y cosmología (*Idem.*, p. 12).

La primera edición de *Phisica*⁶ *Specvlatio* fue editada en México en 1557. Fue el primer libro de física escrito, editado e impreso en América. Romero Cora realizó la traducción de los libros I y II de esta obra (2015). El libro III se encuentra en prensa y es la primera traducción del latín al español⁷.

En menor medida, en los casos que resulte relevante para nuestro objetivo, se tomarán en cuenta algunas de las demás obras filosóficas desarrolladas por de la Veracruz. Ellas son:

1. *Recognitio Summularum* de de la Veracruz (1573).
2. *Dialéctica resolutio cum textu Aristotelis*. Seguiremos la traducción de la Tesis de Miguel Ángel Romero Cora de 2009.
3. *De dominio infidelium et iusto bello*, la edición crítica, bilingüe, con traducción y notas de Roberto Heredia Correa de 2007, de la UNAM. Será esta nuestra referencia sobre esta obra a lo largo del presente trabajo⁸. La primera edición fue la de México entre 1554-

⁵ Una *relectio* era la exposición magistral en la que un Maestro de la propia universidad, exponía las argumentaciones filosóficas sobre un tema de alguna obra de un autor reconocido y estudiado. Este concepto se explicará con más detalle en el I.1.3

⁶ Amézquita subraya atinadamente el pequeño error en el título de la primera edición –mexicana– a la que llamaron *Phisica Specvlatio*. Fue corregido en la 2ª edición de 1562 de Salamanca: *Phisica* (2002, p. 3).

⁷ Motivo por el que, para citarlo, utilizaremos “(Romero Cora, s/f A)” sin fecha y sin número de página. La A señala que es una de sus dos obras que se encuentran en prensa.

⁸ Debido a que esta obra es la única edición crítica de una obra completa de Alonso de la Veracruz.

1555⁹.

4. *Espejo de matrimonios* o *Speculum coniugiorum*¹⁰. En la presente investigación, me referiré a la edición de los tres volúmenes de 2009–2013 de la traducción de Luciano Barp Fontana¹¹.
5. *De decimis*. Publicada por primera vez en México, fue escrita entre 1555-1557. Nos referiremos a la traducción de Luciano Barp Fontana del 2015, de La Salle/Reims.

Para la semblanza biográfica de Alonso de la Veracruz contamos con la edición facsimilar de su primer biógrafo, Juan de Grijalva, cronista de la orden de San Agustín, que publicó en 1624 los avatares de la orden en la Nueva España. Las tres tesis de Romero Cora y Cerezo de Diego, las obras de Roberto Heredia, de Mauricio Beuchot y la investigación de Clara Inés Ramírez, fueron de mucha ayuda para realizarla.

En síntesis, el objetivo del presente trabajo consiste en encontrar, señalar y demostrar la novedad, originalidad y riqueza del pensamiento alonsino, a través del análisis de la asimilación de los conceptos aristotélicos de *ratio* y *finis –logos y telos–* para dilucidar la tradición filosófica que asimila Alonso a través de la transversalidad de sus argumentaciones filosóficas.

La metodología empleada es diversa porque el objetivo que se persigue en cada capítulo es distinto. Sin embargo, el contexto y la intertextualidad, serán el eje principal sobre el que gira el presente trabajo como lo explicaremos unas líneas más adelante.

Como se puede observar en el índice, el objetivo del primer capítulo va más allá de la sola recopilación de los datos biográficos del autor.

⁹ Casi 400 años después, fue publicado en Burrus, II y III: facsímil del manuscrito, con el texto latino y su traducción al inglés. Sobre otras ediciones y traducciones, sugerimos el artículo de Heredia: "Alonso de la Veracruz: *De dominio infidelium et justo bello*. Reseña bibliográfica (1958-2003)" (2007: XXI); y "Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*" (2004). Tzintzún, núm. 39, pp. 59-92.

¹⁰ Esta obra posee una peculiaridad: fue pensada, escrita y publicada mientras se desarrollaba uno de los concilios más largos de la época moderna: el de Trento. Había sido convocado como respuesta a la Reforma protestante que, entre otras cosas, había puesto en duda la doctrina sobre el matrimonio. Por lo que *Speculum coniugiorum* sufrió varias modificaciones hechas por su autor a lo largo de los años en las diversas ediciones.

¹¹ El primer volumen es de La Salle-Reims / UNAM; los dos posteriores solo de La Salle-Reims.

Contiene algunos eventos y matices significativos acerca del contexto histórico cultural: los antecedentes geopolíticos y las corrientes o escuelas filosóficas son imprescindibles para comprender y profundizar en el pensamiento y la tradición filosófica que sigue Veracruz. Por lo que inicia con algunos eventos y personajes significativos, anteriores y contemporáneos de nuestro autor. A continuación, se encuentra una breve semblanza y sus obras, haciendo hincapié en las propiamente filosóficas.

El segundo capítulo tiene como objetivo focalizar los conceptos *logos* y *telos* –*λόγος* y *τέλος*– aristotélicos y señalar la asimilación de ellos en la obra de Veracruz, así como la importancia de sus interlocutores y los conceptos alonsinos fundamentales que nos servirán como premisas teóricas para el análisis de la cuestión central del trabajo.

En el tercer y último capítulo se encuentra el análisis crítico filosófico de *De caelo* y el libro III de *De anima* de la *Physica Speculatio*. Se explicará la estructura formal de cada obra, luego se mencionarán la o las tesis principales para concluir con el análisis del texto. El enfoque es claramente cualitativo; sin embargo, los datos cuantitativos son parte importante del contexto: saber cuántas veces cita en una obra a un autor o a otro, no parece ser un asunto menor en el caso de la Veracruz.

Después de las conclusiones se encuentran los anexos. Contienen información práctica que puede ser de utilidad para los estudiosos de la obra alonsina. Tratan sobre las obras de Veracruz: la estructura general y el contenido de las de corte filosófico, sin llegar a ser exhaustivo.

Sobre la importancia del texto en el contexto y la relevancia de la intertextualidad, seguiré la propuesta de Aspe Armella en *Aristóteles y Nueva España* (2018b). La relevancia del contexto es crucial en el caso de un filósofo del siglo XVI, por lo que seguiré sus pasos en el presente trabajo (2018b: 17-18 y 226-227). El análisis del texto es primordial, sin embargo, para comprenderlo a fondo es importante tomar en cuenta el contexto. Por qué mencionó o no incluyó a un autor u otro, trató este tema y dejó de lado otro.

López Farjeat dice que el método textual aborda minuciosamente un texto, fragmentando o desgranando cada parte del escrito, analizándolo con un orden preestablecido y sistemático con el fin de

construir un “edificio conceptual y argumental” y es propio de la escolástica tomista (2021). Un edificio ofrece la ventaja de una especie de arnés de seguridad. El método textual se aplica a la teología y a la filosofía y el contexto es considerado irrelevante. Sin embargo, esa forma de análisis para el primer libro impreso de física en el continente americano, puede ser un obstáculo que oculte el tejido al analizar un hilo y otro hilo, pero por separado. Omite las pistas para la comprensión de una realidad formada por muchas hebras de diversos colores, tamaños y texturas. Paradójicamente, lo aséptico en la filosofía, más que preservar de gérmenes infecciosos, prescinde de toda esa riqueza que representa el contexto, pues imposibilita el diálogo del lector con el autor, del pasado con el presente, del espacio-tiempo y empobrece la hermenéutica. Con los filósofos novohispanos, estudiar asépticamente su obra, impide al lector empaparse de la riqueza y sabiduría que rodea cada obra.

En el caso de Veracruz, negaría al lector la profundidad dialéctica, racional, argumentativa, filosófica y sapiencial de nuestro autor, que se deja interpelar por las tradiciones filosóficas, por sus contemporáneos y por sus vivencias en el continente americano.

Para poder comprender una acción, una motivación, a una persona o una filosofía, el contexto social, geopolítico e histórico y cultural, es imprescindible. La afirmación de la importancia del contexto en todo texto de filosofía es de Quentin Skinner (1988, p. 30). La propuesta del diálogo entre texto y contexto, que hace posible la detección de los argumentos filosóficos centrales de los escritos, es de Carlos Pereda (1994, pp. 9-10 y 96-97). Aspe sigue a ambos (2018b, pp. 17-18) encontrando un nuevo método de análisis de las tradiciones filosóficas, pues asegura que:

Pereda supera la metodología skinneriana sin dejar de asumirla. Dice que es un modo de discurrir abierto, [pues] es en el diálogo donde se manifiesta un problema crucial. Surge con esto la dignidad de haber decidido hacer filosofía desde el punto de vista de las controversias y polémicas pues, formalmente hablando, la filosofía es esa capacidad de argumentar los problemas sin dar explicaciones definitivas ni soluciones cerradas. “Leer textos, repensarlos, discutir con ellos como se discute con cualquier

interlocutor de una argumentación... nos dice Pereda que, en el fondo la tarea filosófica está en reconstruir una y otra vez nuestra capacidad de juicio" (Aspe, 2018b, p. 73).

En última instancia es porque, para Aristóteles, el texto cobra sentido en el contexto. Düring apunta una de las diferencias entre Platón y Aristóteles. Explica que, para Platón, "la palabra correcta refleja la verdadera realidad" (*semainein*). Para Aristóteles (*An. Post. I 10, 76a 32*), el significado de la palabra puede ser verificado semánticamente, lo que implica univocidad en la determinación, pero arbitrariedad en la designación (2005, p.118). En la introducción a la *Retórica* de Aristóteles, Ramírez Trejo afirma que el Estagirita le llama *logos* al "discurso retórico", esto es, al discurso verdadero (2002, LVII). Un discurso es verdadero cuando concuerda con la realidad con la que está en relación, esto es, con el contexto. Para comprender y asimilar a fondo la riqueza de un texto, debe tomarse en cuenta la época y el lugar, del autor y de la obra y los sucesos significativos que circundan al texto.

Para profundizar en el significado y los sentidos de los conceptos aristotélicos, nuestra fuente principal será la propia voz del de Estagira. Por lo que nos referiremos principalmente al libro V de la *Metaf.* y a sus demás obras como fuente principal de sus propios conceptos. Sin embargo, mencionaremos algunas interpretaciones de diversos autores y reconocidos traductores, cuando sea conveniente para el contexto.

La interrelación entre los textos es también parte del contexto, por lo que emplearé el método de la intertextualidad. Esto es, la confrontación de las obras, de los textos entre ellos y no solamente de una parte del texto, que prescinde de todo lo demás. Diseccionar una parte de un animal, sin tomar en cuenta el todo, sirve para estudiar, analizar y conocer ese órgano, pero no será útil para conocer la función e importancia que tiene en el cuerpo, ni para la salud del animal. El método de la intertextualidad implica analizar un texto, subrayando las similitudes y diferencias con otros textos. El objetivo es semejante a cortar, pulir y tallar una piedra de carbono, hasta dejar al descubierto un diamante. Usar el método de la intertextualidad no significa denostar el alcance de las reflexiones y argumentaciones filosóficas, sino evitar la tentación de reducirlas a una razón austera o en exceso restrictiva como la llama Carlos Pereda (1994, p. 19; Jiménez Cataño, 2020, pp. 138-139).

Por lo que, el presente trabajo inicia con el contexto histórico y biográfico de Alonso de la Veracruz, con el objetivo de ponderar la originalidad –o no– de su obra, enriquecido y matizado por eventos significativos de orden histórico, geográfico, cultural y filosófico del siglo XVI.

Ahora bien, la forma correcta de llamar a nuestro autor puede ser Alonso de la Vera Cruz o de la Veracruz, Fray Alonso o fray Alonso. Así como Alphonsus, Alphonsi, Ildephonsi o Vera Cruce. Traducido al castellano, Vera Cruz es la versión textual del latín al castellano, y es como lo escriben en las diversas ediciones de sus obras. El nombre que tomó al llegar al continente americano fue *Alphonsus a vera Cruce*. Por lo que, le llamaremos Alonso, Veracruz o de la Veracruz. El título de Fray o fraile lo utilizaremos en contadas ocasiones cediéndolo a los estudiosos de la teología, puesto que el objeto de este trabajo es filosófico.

Para facilitar la lectura del aparato crítico en el análisis de *De anima* y *De caelo*, el número de la cuestión de las obras de Alonso de la Veracruz las abreviaremos con una "c" minúscula, seguida del número, por ejemplo: (c. #). Para el libro III de las *Investigaciones acerca del alma* o *De anima* de Alonso, utilizaré la primera traducción del latín al español, realizada por Miguel Ángel Romero Cora concretamente para la presente investigación y que está en proceso de ser publicada. Por lo que, en las citas no se mencionará la página, sino solamente el número de cuestión con "c" minúscula, seguida del número, obviando que se trata de la traducción de Romero Cora del libro III de *De anima* de Veracruz. Las referencias (c. #) son a ésta traducción para no abultar el texto. Lo mismo vale para el análisis de *De caelo* de Veracruz, traducido por Mauricio Beuchot en 2012.

Las abreviaturas de las obras de Veracruz y las traducciones son:

Abreviatura	Obra de Veracruz:	Trad. y/o crítico	Editorial/año.
<i>DA</i>	<i>De anima</i>	Miguel Ángel Romero Cora	En prensa/NA
<i>DR</i>	<i>Dialectica resolutio</i>	Miguel Ángel Romero Cora	UNAM/2009

<i>Dc</i>	<i>De caelo</i>	Mauricio Beuchot Puente	UNAM/2012
<i>Dd</i>	<i>De decimis</i>	Luciano Barp Fontana	LaSalleReims/2015
<i>DDIIB</i>	<i>De dominio infidelium et iusto bello</i>	Roberto Heredia Correa	UNAM/2007
<i>PhSpec</i>	<i>Physica speculatio</i>	Miguel Ángel Romero Cora	UNAM/2009
<i>RS</i>	<i>Recognitio summularum</i>	Miguel Ángel Romero Cora	UNAM/2009
<i>SC</i>	<i>Speculum coniugiorum</i>	Luciano Barp Fontana	LaSalleReims/2009-2013 ¹²

Las abreviaturas de las obras de Aristóteles¹³ y la traducción a la que haremos referencia¹⁴ son:

Abreviatura	Obra aristotélica	Traductor	Abrev. traductor	Editorial/año
<i>An. Post.</i>	<i>Analíticos Posteriores</i>	Miguel Candel Sanmartín	MCS	Gredos/1982
<i>De an.</i>	<i>Acerca del alma</i>	Tomás Calvo Martínez	TCM	Gredos/2000
<i>DeCae.</i>	<i>De Caelo</i>	Miguel Candel Sanmartín	MCS	Gredos/2015

¹² El Tomo I, de 2009, fue editado por La Salle Reims y la UNAM. Los dos posteriores, solo La Salle Reims.

¹³ En las citas del *corpus aristotelicum* a lo largo del presente trabajo, utilizaremos las abreviaturas convencionales seguido de la nomenclatura canónica de Bekker.

¹⁴ Salvo que se indique lo contrario en el texto.

<i>Ét. Nic.</i>	<i>Ética Nicomaquea</i>	M. Araujo y J. Marías	MA y JM	Gredos/1998
<i>Fís.</i>	<i>Física</i>	Ute Schmith Osmanczik	USO	UNAM/2005
<i>GA</i>	<i>Generación de los animales.</i>	Esther Sánchez	ES	UNAM/2008
<i>Metaf.</i>	<i>Metafísica</i>	Valentín García Yebra	VGY	Gredos/1998
<i>Org.</i>	<i>Tratados de lógica</i>	Miguel Candel Sanmartín	MCS	Gredos/1982
<i>PA</i>	<i>Partes de los animales.</i>	Elvira Jiménez y Almudena Alonso	EJ y AA	Gredos/2000
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>	Manuela García Valdés	MGV	Gredos/2000
<i>Retór.</i>	<i>Retórica</i>	Arturo Ramírez Trejo	ART	UNAM/2002
<i>Tóp.</i>	<i>Tópicos</i>	Miguel Candel Sanmartín	MCS	Gredos/1982

CAPÍTULO I. EL CONTEXTO HISTÓRICO Y BIOGRÁFICO DE ALONSO DE LA VERACRUZ

El descubrimiento de América y el consecuente encuentro de dos mundos, no fue el encuentro de la alteridad, sino de “otra” alteridad, completamente desconocida. Los habitantes de la Península Ibérica vivían inmersos en una cultura conformada por personas de diversas razas, lenguas y costumbres desde la Antigüedad. Lo común era la impronta de la Cristiandad. En la época del auge comercial con Cipango y Catay, los europeos conocían a los orientales y a los indios. Los españoles cristianos habían convivido en su tierra durante ocho siglos, con moros y judíos, también españoles, pero con costumbres y tradiciones propias de su religión y marcadas por su fe. Aun con grandes diferencias –en la vestimenta, en la alimentación, en las fiestas, en los nombres mismos–, habían vivido en la misma tierra durante ochocientos años.

Los judíos habían sido expulsados del reino de Inglaterra en 1290. El reino de Francia prohibió a los judíos vivir en esa tierra en 1394. Fueron desterrados de Viena en 1421 y a lo largo de todo el siglo XV fueron exilados prácticamente de todo el continente. Los últimos en hacerlo, después de haberlos protegido por mucho tiempo, fueron Isabel de Castilla y Fernando de Aragón (Pérez, 2013, p. 8). En las Cortes de Toledo se había ordenado a los judíos vivir separados de los cristianos, señalando a los judíos como culpables de la “judaización” de los cristianos nuevos desde 1480. Se les acusaba de enseñar las costumbres, tradiciones, fiestas y oraciones judías. Aprovechando el conflicto musulmán por el trono Nazarí de Granada, los soberanos sucumbieron a la recomendación de la Iglesia y en 1492 los judíos fueron expulsados definitivamente de la Península Ibérica (Ayoun, R. & Séphiha, H. V., 2002, p. 13). Firmaron el Edicto de Granada que ordenaba que partieran y no regresaran a los dominios y territorios de la Corona de Castilla y de Aragón. En el texto se puede leer: “Ordenamos [...] que Judíos y Judías [...] de todas las edades [...] partan al fin de julio de este año” (Cervantes Virtual. s/f). Firmado por Isabel y Fernando el 31 de marzo de 1492. Junto con los judíos sefarditas, los musulmanes también fueron expulsados. El 2 de enero de 1492 se había firmado la Capitulación de Granada que se leería en todas las ciudades en mayo para hacerse cumplir antes de agosto. El Reino Nazarí de Granada, la antigua al-Ándalus, fue el último reducto musulmán de las

tierras que disputaron los Reyes. Los últimos musulmanes y judíos, que no habían aceptado dejar su fe y convertirse al cristianismo romano, salieron de la Península el 10 de agosto de 1492. Aunque supuso una pasajera disminución de los ingresos en la recaudación para la Corona de Castilla y Aragón, cesaron los gastos de la guerra contra el sultán Boabdil de Granada. Judíos y musulmanes expulsados, en su mayoría pobres, tuvieron que malbaratar sus pocas pertenencias para costear su mudanza, siendo objeto de abusos y vejaciones, aun cuando los reyes ordenaron que se les protegiera (Pérez, 2013, pp. 114-120). Paradójicamente, Alejandro VI –Rodrigo de Borja–¹⁵ acogió en Roma a muchos judíos expulsados de su tierra natal, pues tenía un especial interés por la *sapientia* hebraica (Fernández de Córdova, 2007, p. 256).

La rápida expansión del Imperio turco otomano, que había tomado Constantinopla en 1453, había llegado muy cerca de la Península Ibérica. Los judíos y musulmanes expulsados de la tierra que habían habitado por más de 800 años no fueron bien recibidos en su desplazamiento al norte de África, especialmente por los judíos africanos. El reino de Fez estaba recibiendo, por el oriente, a los expulsados por los turcos otomanos; por el norte a los desterrados por Isabel y Fernando. Lo que ocasionó el regreso a tierras ibéricas de muchos judíos –conversos por supervivencia–, muy poco tiempo después de su expulsión definitiva.

López Farjeat y Zagal señalan que España se construyó sobre la idea de Imperio, pero también sobre el eje del cristianismo romano. Lejos de la idea moderna e ilustrada de Estado, caracterizada por un igualitarismo uniforme de los súbditos, floreció sobre las raíces medievales del orden universal de la unidad en la diversidad. Aunque contemporáneos, no siguieron el modelo colonial inglés. El Imperio español poseía una estructura de autoridad vertical, guiado en la idea feudal de que quien gobierna es la cabeza pero que, debido a la diversidad de lenguas, costumbres y tradiciones, tolera algunas reglas particulares. La Corona española, tendría su carta de legitimidad en el catolicismo, que era su centro de gravedad (Cfr. 1998, pp. 29-31).

¹⁵ Rodrigo de Borja –o Borgia en italiano–, fue elegido papa el 11 de agosto de 1492. La expulsión de los judíos a inicios de 1492 fue el motivo por el que, en 1496, Alejandro VI les concediera el título de Reyes Católicos a Isabel y Fernando.

Los primeros misioneros que llegaron al Nuevo Mundo a inicios del siglo XVI eran jóvenes con un espíritu aventurero, conscientes de haber dejado atrás sus seguridades y su futuro, por lo desconocido y lo incierto. La única certeza que tenían era su fe en el Dios vivo, Señor del cielo y de la Tierra, y su mandato: había una tierra nueva a la que tenían que ir y predicar el Evangelio.

La imprenta de Gutenberg había nacido en Maguncia en 1450. Noventa años después llegaría al continente americano. El número de personas que sabían leer y escribir en el siglo XVI era muy reducido. Además de los escasísimos libros, aprender a leer y escribir era prácticamente imposible, salvo algunos pocos privilegiados que podían darse el lujo de no tener que despertar por la mañana con la incertidumbre de poder llevar algo a su boca para comer a lo largo de ese día y, muchas veces, sin la mínima esperanza y sin recursos.

I.1 Dos mundos, dos épocas: antecedentes y contexto

El siglo XVI fue una centuria de conflictos y guerras por el poder político y espiritual entre las casas reinantes; pero también por motivos religiosos entre el mundo musulmán y el cristiano. Al interior del cristianismo católico, un papado impregnado de claroscuros, la relajación moral del clero y una cierta inconformidad en el ámbito religioso y laico, cristiano occidental. En el XVI nacieron y se extendieron el protestantismo y el anglicanismo. Fue el siglo de la vertiginosa expansión del Imperio turco otomano y la tentativa islámica de Solimán el Magnífico de conquistar el corazón de Europa, materializado en el primer Sitio de Viena en 1529. Fue la centuria del apogeo de las artes, el resurgimiento de la ciencia y un sinfín de nuevas aplicaciones del saber, de numerosos descubrimientos físicos, matemáticos, astronómicos y geográficos. Del encuentro de los españoles con los indios, del que Paz señala que:

Tampoco es posible comprender a la Conquista de América si se le amputa de su dimensión metahistórica: la evangelización. Al lado del saco de oro, la pila bautismal. Aunque parezca contradictorio, era perfectamente natural que en muchas almas existiese la sed de oro con el ideal de la conversión. Al contrario de la codicia, que es inmemorial y ubicua, el afán de conversión no aparece en todas las épocas ni en todas las civilizaciones. Y ese

afán es el que da fisonomía a esa época y sentido a las vidas de aquellos aventureros turbulentos: el tiempo de aquí estaba orientado hacia un allá fuera del tiempo.” (Paz, 1995, T. 9, pp. 476-477).

Por si fuera poco, en el siglo XVI coexistieron la escolástica y el humanismo. Este último, entrañó una cierta ruptura con el escolasticismo, especialmente el tomista, pero también una continuidad. El edificio filosófico conceptual comenzaba a mostrar grietas en su estructura, pues las preguntas superaban a las respuestas. Una fisura requiere una intervención para que pueda continuar funcionando. La respuesta fue el humanismo¹⁶ que, paradójicamente, invitaba a volver a las fuentes de la sabiduría antigua.

Los antecedentes del humanismo son variados, sin embargo, para el tema que nos ocupa, nos detendremos en uno de los hilos: el Derecho Romano. Luego abordaremos algunas cuestiones del complejo entramado geopolítico del siglo XVI y algunas diferencias y similitudes entre la escolástica y el humanismo para adentrarnos en el tejido del texto en el contexto.

I.1.1 Antecedentes: la importancia del Derecho Romano

El encuentro del *Digesto*¹⁷ en el siglo XI en una biblioteca de Pisa por Irnerius¹⁸, dio lugar a la Escuela de Glosadores y después, al nacimiento de la primera universidad: la de Bolonia. El *Digesto* era la más completa recopilación del derecho que despertó un inusitado interés por el Derecho Romano y, poco después, por todas las obras de la antigüedad grecolatina.

El Código Justiniano o *Corpus Iuris Civilis Romani*¹⁹, las *Decretales*,

¹⁶ Más adelante –en el I.1.3– abordamos con más de detalle tanto el escolasticismo como el humanismo.

¹⁷ Justiniano ordenó compendiar la jurisprudencia romana recogida en esa obra en el 529 d.C. El *Digesto* es llamado también *codex secundus*.

¹⁸ Llamado también Guarnerius.

¹⁹ Es una recopilación de los textos legales y de jurisprudencia romana que contenían todos los códigos que se rescataron desde el 117 d.C. al 565 d.C. Fue compilado bajo las órdenes del emperador bizantino Justiniano I y la dirección del jurista bizantino Triboniano.

las *Novelas*, las *Institutas*, el *Digesto* o *Pandectas*, fueron profusamente citados en la baja Edad Media occidental, así como sus comentadores, los Glosadores²⁰ de Bolonia. Ellos rescataron y actualizaron el Derecho Romano, dando origen a la primera universidad medieval de la mano de Irnerius a través de la Escuela de Derecho de Bolonia o Escuela de Glosadores.

El trabajo de los Glosadores fue de tal envergadura, que consiguieron separar la enseñanza del derecho otorgándole el mismo nivel que los estudios superiores de teología. Los fundamentos eran las Artes –o filosofía– en el que cursaban el *trivium* y el *cuadrivium*; aunque, tanto en las lecciones de retórica como de dialéctica, se analizaban y discutían conceptos propios del derecho utilizando fuentes justinianas. Los Glosadores no eran solamente civilistas o jurisconsultos, sino teólogos y canonistas.

En la misma ciudad, un religioso jurista, profesor de teología en un monasterio camaldulense escribió en 1140 el *Decreto de Graciano*, que lleva su nombre. La recopilación del derecho canónico en el *Decreto* de 1140 derivó en el *Corpus Iuris Canonici* de 1503, replicando lo que se había hecho con el civil.

El *Corpus Iuris Canonici* lo componen el *Decreto*, las *Decretales* o *Liber extra* de Gregorio IX, el *Liber sextus*, la *Clementinae*²¹, las

²⁰ Funcionaban como un grupo de trabajo y no como autores individuales, comentando o interpretando el *Digesto* de Justiniano. El término glosa –γλώσσα– significa “lengua” y “lenguaje” y tiene su origen en Grecia. Es un comentario escrito en el margen o entre las líneas de un texto con la finalidad de explicar un concepto o el sentido del texto. Las glosas se centraban en la importancia del texto *per se* y no tanto por el autor. Los rabinos judíos, después de la última diáspora hacia 135 d.C., preocupados por dejar en el olvido textos importantes de la *Torah* –o la *Ley*– oral, realizaron el trabajo de glosarla. El resultado fue la *Mishná*, a principios del s. III, que es la primera gran colección escrita de las tradiciones orales judías glosadas. Es el primero de los libros del *Talmud* o literatura rabínica. Se le conoce como las glosas de las leyes de la *Torah*.

²¹ Clemente V las presentó en 1314 en el consistorio de Montreux, como una serie de decretales y constituciones para su revisión y posterior compilación. Basada, un poco menos rígida, en las *Liber extra* de Gregorio IX (Orlandis, 1996, pp. 141-142), amigo y protector de Francisco de Asís. Gregorio IX se había doctorado en Teología en la Universidad de París, pero era considerado uno de los papas “juristas”. Las *Clementinas* fungieron como una especie de

Extravagantes de Juan XXII y las *Extravagantes communes* que formaban el *Corpus*, sirvieron como fuente para la consolidación del Derecho de la Iglesia católica.

Esto explica, en parte, el hecho de que muchas obras y conceptos de la doctrina católica, filosóficos e incluso teológicos, se hubieran consolidado en clave jurídica. Entre ellos, está la *auctoritas* y, mucho más significativo, el concepto de *ley natural*²². Otra característica reverenciada por los estudiosos del derecho y que influyó tanto en la cultura occidental como en el cristianismo es que el *Corpus Iuris Civilis Romani* fue el primer código que separaba absolutamente las cuestiones del ámbito civil del religioso. Lo que no deja de ser un dato interesante en la configuración del Derecho canónico.

El origen más temprano de las universidades se encuentra en la escuela palatina de Aquisgrán gracias al mecenazgo carolingio, fundada y dirigida por Alcuino de York. Le siguieron las escuelas catedralicias –urbanas– más enfocadas al derecho y las monásticas hacia la teología. Estas últimas surgieron de una necesidad concreta de la Iglesia: la finalidad de instruir principalmente a los clérigos y a los religiosos y unos cuantos seglares. Las escuelas más notables recibieron junto con el título de *Studium Generale*, el mecenazgo de reyes, emperadores o papas. Los *studia generalia* debían recibir estudiantes de diversos lugares y lenguas, con el fin de aprender primero los saberes básicos que conformaban las Artes (o Filosofía) –el *trivium* y el *cuadrivium*–, para continuar con los estudios superiores en las facultades de derecho o teología y, en algunos, medicina. Por último, debían contar con un sólido cuerpo de profesores,

constitución canónica desde que fueron proclamadas por Juan XXII en 1317. Se actualizaron hasta 1917, año en que se promulgó el nuevo *Código de Derecho Canónico*, impulsado por Pío X y publicado por Benedicto XV.

²² Medina Campos aborda el tema en “La ley natural y el matrimonio en el *Espejo de los cónyuges* de Alonso de la Vera Cruz. La problemática sobre la ley natural y la diversidad cultural en los albores de la nación mexicana”. Ahí ofrece una valiosa síntesis sobre la influencia del Derecho Romano en el Derecho canónico y en la Iglesia católica en general (2010, pp. 39-44). Medina menciona que, para la elaboración de este tema en particular, se apoyó en la obra de Jean Gaudemet. (1993). *El matrimonio en Occidente*. Taurus Humanidades.

cada uno experto en su área de conocimiento.

Conforme se iban acrecentando el prestigio y la fama por la calidad de los estudiantes llegados de lugares diversos –*universitas scholar*–, éstos se convertían en profesores, una vez que se les concedía la licencia docente²³ (Santiago-Otero, 1996, pp. 45-52). De ahí el nombre de universidad que quiere decir ayuntamiento o conjunto de maestros y estudiantes.

Como lo señalamos anteriormente, la Universidad de Bolonia surgió de la Escuela de Glosadores del derecho, enfocada a los estudios jurídicos. Alcalá y Salamanca siguieron los pasos de Bolonia. La segunda generación de Glosadores, que había sido formada por Irnerius, se esparció por la Europa continental, a excepción de París. Pues en 1215, Honorio III prohibió el Derecho Romano civil²⁴ priorizando el derecho canónico y la preparación teológica del clero, por lo que, la Universidad de París se encaminó hacia Artes y Teología. El nacimiento de Oxford fue un poco diferente, pues surgió de otra prohibición: la de trasladarse a realizar estudios en París; ese fue el motivo por el que se dividió en varias escuelas o facultades. Así, fue cómo las primeras universidades se decantaron por la teología o el derecho.

En síntesis, es innegable el influjo del Derecho Romano en el pensamiento occidental y en el cristianismo.

I.1.2 Contexto geopolítico del s. XVI

El último judío abandonó España en agosto de 1492. Alrededor de cien mil judíos habían abrazado la fe cristiana, entre ellos, las familias de Teresa de Ávila²⁵ y Luis de León –éste último, amigo de Alonso de la

²³ En 1179, en el Concilio de Letrán convocado por el papa Alejandro III –que había sido alumno de Pedro Abelardo–, quedaron establecidas las normas para otorgar la *licentia docendi*.

²⁴ En la decretal *Super Specula* que se puede consultar en https://archive.org/details/bub_gb_bXYAUNNfulMC/page/n11/mode/2up pp. 186-187.

²⁵ Homero Serís señala que el abuelo paterno de Teresa de Ávila era un judío converso, “confeso y reconciliado” por el Santo Oficio (1956, p. 355-356). El notario dio fe el 19 de julio de 1520 que Juan de Toledo –abuelo de Teresa de Ávila– presentó y juró una confesión de reconciliación que los Reyes Católicos habían exigido a los judíos conversos en 1484. Serís cita a Joseph Jacobs en *The Jewish Eyclopedia*, New York and London, t. 11, 1905, p. 500b.

Veracruz–, quienes fueron víctimas de procesos inquisitoriales. Luis de León asistió, como muchos descendientes de judíos sefarditas conversos, a la prestigiosa Universidad de Salamanca (Ayoun, R. & Séphiha, H. V., 2002, pp. 96-99).

El papado romano tuvo un papel preponderante a lo largo del siglo XVI, pues fue uno de los actores políticos con mayor influencia en el continente europeo por el poder que ostentaba. Fáctico y absoluto en materia doctrinal. De autoridad –*auctoritas*– (en ocasiones de *potestas* o *imperium*²⁶) frente a sus pares en el ámbito del gobierno temporal. El pontificado de ese siglo estuvo marcado por la unidad en la doctrina y los dogmas de fe y por contrastantes claroscuros en el arte, la educación, la política, la Conquista española, la Reforma protestante y los diversos acuerdos y disputas por el poder temporal y religioso.

Alonso de la Veracruz nació en 1507 durante el pontificado de Julio II²⁷. Este papa genovés, Giuliano de la Rovere, había luchado ferozmente en contra de la poderosa familia Borgia y su antecesor Alejandro VI (Rodrigo Borja)²⁸. De la Rovere fue un importante mecenas de Rafael Sanzio, Miguel Ángel y Donato Bramante, entre otros.

León X, el florentino Giovanni di Lorenzo di Medici, estuvo al frente de la Iglesia de 1514 a 1521. Fue el primero de los cuatro papas Medici: la poderosa familia que regía el destino de Florencia desde 1434 bajo el

²⁶ Las tres formas de interpretar el poder en el Imperio Romano eran *imperium*, *potestas* y *auctoritas*. El *imperium* significaba un poder absoluto y vinculante; la *potestas* o poder político, no era absoluto, pero sí coercitivo; y la *auctoritas* era el poder moral debido al reconocimiento social por el prestigio personal y que no necesariamente era vinculante.

²⁷ El papa que decidió construir una Basílica majestuosa sobre el lugar donde reposaban los restos de San Pedro y donde pensaba ser sepultado. Eligió al arquitecto Donato Bramante para la construcción. El colosal monumento funerario de mármol fue encargado a Miguel Ángel. Estaría presidido por una escultura de Julio II en su trono papal y bajo sus pies un Moisés, para ser recordado por su fastuosidad. El monumento funerario de un tercio del tamaño diseñado inicialmente, junto con los restos de Julio II, terminaron en San Pietro in Vincoli, una Basílica menor lejos del corazón de la cristiandad. Es una de las obras escultóricas más visitadas en la actualidad para admirar el Moisés de Miguel Ángel. Sin embargo, pocos conocen la historia de la casi insignificante figura que se encuentra arriba de Moisés –que no esculpió Buonarroti– y que fue quien lo ordenó y financió: Julio II.

²⁸ El papa valenciano cercano a los Reyes Católicos que, apenas elegido, había dividido las tierras recién descubiertas entre las coronas española y portuguesa principalmente a través de las bulas *Inter Caetera* y el Tratado de Tordesillas. Padre de César y Lucrecia Borgia.

liderazgo del banquero Juan de Medici. Durante su pontificado falleció Leonardo da Vinci, el mismo año que Hernán Cortés conquistó las tierras americanas para la Corona española. León X excomulgó al agustino Martín Lutero en enero de 1521 a través de la bula *Decet Roamanum Pontificem* cuando Alonso tenía 13 años.

Le sucedió Adriano VI, el neerlandés Adriano de Utrecht, que condujo la barca de Pedro de 1521 a 1523. Después de haber sido Maestro y Rector de la Universidad de Lovaina, fue llamado a hacerse cargo de la educación del futuro Emperador, el hijo de Juana de Castilla, un año antes de la muerte de Felipe el Hermoso –de 1505 a 1515–. Después se dedicó a servir fielmente a su pupilo, el joven Emperador Carlos I de España como legado ante el cardenal Cisneros y luego, como inquisidor. Finalmente, ya siendo cardenal, Carlos I le confió la Regencia de España durante sus ausencias. Adriano fue elegido papa mientras se encontraba en Vitoria preparando a las tropas que defenderían la tierra de su soberano de sus enemigos los franceses. El breve papado de menos de 2 años no le permitió a Adriano de Floriszoon, abordar el ingente problema del protestantismo. Sin embargo, fue un pontificado caracterizado por la moderación, la justa imparcialidad y la humildad y austeridad, como un verdadero siervo de los siervos de Dios.

En 1523 eligieron para el trono pontificio a Clemente VII, el segundo papa Medici y primo de León X, el florentino Giulio di Giuliano di Medici. Poco antes de ser elegido papa, Giulio Medici encargó a Nicolás Maquiavelo la *Historia de Florencia*, obra a la que se dedicó hasta su muerte en 1534. Siendo Cardenal de Florencia y recién restaurada la tiranía de los Medici, intentaron asesinarlo en un complot fallido (Skinner, 1981, p. 77)²⁹. Tras la victoria de Carlos I sobre los franceses en la Guerra italiana de 1521 a 1526, ya siendo papa, Clemente VII formó la Liga de Cognac con el objetivo de detener el poderío de Carlos I sobre los Estados Pontificios³⁰. La alianza desató una guerra que se libró de 1526 a

²⁹ Lo que ha dado pie a diversas especulaciones acerca de las consecuencias en el carácter del papa Clemente: sus vacilaciones y una cierta debilidad en los momentos álgidos y delicados que pedían decisiones prontas y valientes (Skinner, 1981, p. 77).

³⁰ El hecho de haber sido firmada en Francia y no en Inglaterra, fue uno de los motivos por el

1530, en contra del soberano español. El papa se alió con Francia, Milán, Venecia y Florencia –ciudad regida por los Medici–. Las tropas de Carlos I estacionadas en el norte de Italia con hambre, sin paga y sin el conocimiento del Rey, al ver que estaban perdiendo, se lanzaron hacia Roma y saquearon³¹ la ciudad frente al ejército papal que no pudo detenerlos (*Idem.*, 1981, p. 139). Clemente VII se refugió en el Castillo de Sant'Angelo donde permaneció casi en condición de prisionero por siete meses. Después de pagar 300,000 ducados y plegarse a los designios de Carlos I, firmaron el Tratado de Barcelona en 1529. Al año siguiente, el papa coronó como Emperador a Carlos I en la Basílica de San Petronio en Bolonia (Maurina, 2013, p. 26). Carlos I reconoció el poder de los Sforza en Milán, devolvió los Estados Pontificios arrebatados a Clemente VII y restableció en el poder a la familia Medici en Florencia.

En 1526, mientras Clemente VII se encontraba enfrascado en la Guerra de la Liga de Cognac, el ejército turco-otomano de Solimán el Magnífico venció a Luis II de Hungría, que pereció en la batalla de Mohács, dejando el trono a su cuñado Fernando I de Habsburgo, hermano menor de Carlos I. Ese mismo año el Papa condenó a los seguidores de Zwinglio y de Lutero. Clemente VII también fue protagonista de las exigencias de Enrique VIII de que le concediera el divorcio de Catalina de Aragón³². Mientras el Papa se hallaba prisionero en el Castillo de Sant'Angelo en 1527, Enrique VIII envió a su secretario a conseguir del segundo Papa Medici la declaración de la nulidad de su matrimonio con Catalina de Aragón. El funcionario inglés, ni siquiera logró ver al Pontífice. Bajo la presión ejercida por el Rey de Inglaterra, el obispo de Canterbury –contraviniendo al Papa– declaró nulo el matrimonio entre Enrique VIII y Catalina de Aragón. Clemente VII

cual Enrique VIII no formó parte activa de la Liga, aunque los apoyaba.

³¹ El Saqueo de Roma o *Sacco di Roma*, el 6 de mayo de 1527, en la que durante cuatro días de masacre horrorizaron al mundo cristiano (Skinner, 1981, p. 139).

³² Otro de los motivos que pudieron haber hecho que Enrique VIII no se uniera formalmente a la Liga de Cognac, es que no quería enemistarse con Carlos I, el sobrino de su esposa Catalina de Aragón. El hecho de que ella hubiera sido la única de sus consortes, que no enfrentó el cadalso, pone de manifiesto que, o no la odiaba tanto al punto de perdonarle la vida o reconocía el riesgo de enfrentarse al, cada vez más poderoso, sobrino de la hija menor de los Reyes Católicos.

manifestó su absoluta oposición a la declaración de nulidad y al divorcio. El soberano inglés se casó con Ana Bolena en 1533. Al año siguiente se declaró jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra, rompiendo con la Iglesia católica romana. Ese mismo año, Ignacio de Loyola fundó la Compañía de Jesús y murió Clemente VII.

Desde la llegada de Alonso a tierras americanas en 1534 hasta su muerte en 1584, siete pontífices dirigieron el destino de la Iglesia. Paulo III –Alessandro Farnese– de 1534 a 1549, quien convocó e inauguró el Concilio de Trento³³. Julio III, Giovanni Maria Ciochi del Monte, elegido en 1550 y fallecido en 1555 habiendo continuado el Concilio. Le sucedió Marcelo II (Marcello Cervini). Aunque murió tres semanas después de su elección, logró varias reformas en la manera de guiar el timón de la barca de Pedro, alentando a Íñigo de Loyola a continuar su obra y, muy particularmente, ofreciendo un testimonio de austeridad minimizando la pompa papal, eliminando el nepotismo y mostrando mesura en las gestiones geopolíticas.

En 1555 fue elegido Paulo IV, Gian Pietro Carafa que, habiendo regresado el nepotismo al gobierno de la Iglesia, antes de morir pidió perdón por los excesos cometidos por sus sobrinos a quienes les había otorgado cargos. Su pontificado estuvo marcado por la lucha contra la herejía protestante, luterana y calvinista, y por la consolidación de la Inquisición romana o el Santo Oficio, que había presidido desde que Paulo III la fundó. El pontificado de Paulo IV significó una pausa de diez años al concilio tridentino. A su muerte, en 1559, fue elegido Pío IV, Giovanni Angelo Medici, el tercer miembro de esta poderosa familia al mando de la Iglesia de Roma, quien reanudó y clausuró el Concilio de Trento y murió en 1565. Le siguió el dominico Pío V, Antonio Michel Ghislieri, hasta 1572. Durante su severo y estricto gobierno al frente de la sede petrina, puso en práctica las reformas del concilio, publicando un

³³ La decisión de que se realizara en Trento fue debido a la estratégica neutralidad geopolítica de la localidad. Era una especie de principado episcopal libre, situado en el Alto Adigio o Tirol del sur, en los márgenes del Sacro Imperio Romano Germánico, con una pequeña población de costumbres germanas, pero de identidad prevalentemente italiana (Cfr. Maurina, 2013, p. 28).

catecismo, un breviario y un misal que perduraron hasta el Vaticano II, en la segunda mitad del siglo XX.

El último papa en la vida de Alonso fue el reformador del calendario³⁴, Gregorio XIII, Ugo Buoncompagni, de 1572 a 1585 *alumni*, y Maestro de Alejandro Farnese (posteriormente Paulo III) y de Carlos Borromeo (hijo de Margarita de Medici) en la Universidad de Bolonia.

Por otro lado, la rápida expansión de la imprenta jugó un papel esencial en el siglo XVI. Se disparó el interés y el desarrollo por el conocimiento y las artes: se imprimieron obras musicales como las de Palestrina y científicas como *De Revolutionibus orbium Coelestium*, dedicada a Paulo III y publicada a la muerte de Copérnico en 1543. La imprenta también se empleó como arma religiosa, como lo demostraron las 95 tesis clavadas en Wittenberg por Lutero y luego impresas; y como una herramienta política como *El Príncipe* de Maquiavelo. Unas líneas atrás recordábamos que la imprenta de Gutenberg había nacido apenas noventa años antes de su llegada a la Nueva España y que el número de personas que sabían leer y escribir en el siglo XVI, era muy reducido. Los operadores técnicos de las pocas imprentas existentes aún en el mundo habían sido aprendices de los impresores que apenas había en Europa, encabezado por los alemanes, como Johannes Cromberger. El primero en llegar a tierra americana fue Juan Pablos³⁵: un lombardo de la localidad de Brescia, que había sido contratado por Cromberger para transportar desde Sevilla la primera imprenta a América (Weckmann, 1992, p. 513). Desde la llegada de Juan Pablos a México en 1539 hasta su muerte, en 1560, editó e imprimió casi 30 obras. Entre ellas, cuatro de Alonso de la Veracruz. La primera, solo 10 años después de la publicación de *De Revolutionibus* de Copérnico.

Así, mientras algunos intelectuales europeos revolucionaban la ciencia, otros se enfrascaban en áridas discusiones filosóficas y crecían los cuestionamientos sobre los derechos de los indios en el continente americano. La realidad inesperada y avasallante al haber encontrado no

³⁴ Con la ayuda de eruditos salmantinos.

³⁵ Su nombre era Giovanni Paoli. Un dato curioso del primer impresor de México, Juan Pablos, es que había declarado a mediados de 1532 en Sevilla que no sabía escribir (Fernández Esquivel, 2006, pp. 145-146).

solo una nueva tierra sino a los indios, los enfrentaba a infinidad de preguntas de toda índole: lingüísticas, políticas, económicas, sociales, teológicas y filosóficas. Lo que dio como resultado fue una propuesta original e inédita que, desafortunadamente, quedó eclipsada por las disputas escolásticas humanísticas (cfr. Aspe, 2019).

El siglo XVI, gracias al descubrimiento de América, fue testigo de la verdadera globalización que cerró el ciclo de los descubrimientos terráqueos. La Iglesia, al haber afirmado que el conocimiento sensible no se equivoca, amparada en Aristóteles, experimentó una sacudida que cimbró los cimientos del edificio filosófico en el que se apoyaba la teología al homologar los tres continentes a la Trinidad. En el plan de salvación del Mesías, la Biblia no mencionaba a los indios. Con el descubrimiento y la conquista se sacuden los paradigmas y caen, una tras otra, las “verdades” milenarias sobre los astros, sobre la Biblia y la salvación (Aspe, 2017). Los actores principales de las disputas filosóficas y teológicas, se decantaban entre la tradición escolástica tomista o franciscana y el novedoso humanismo renacentista.

I.1.3 La escolástica y el humanismo

El término escolástica proviene del griego *σχολαστικός*, *scholastikós* que tradujeron al latín como *scholasticus*. La escolástica es el nombre habitual con el que se conoce a la filosofía y teología de la Edad Media, desarrollada por pensadores cristianos con un método y finalidad común: aprender y enseñar las siete artes liberales, con el propósito de comprender mejor la Revelación cristiana, a través del método dialéctico argumentativo. Sin embargo, conviven muchas escuelas y corrientes diversas e incluso algunas contrapuestas en sus planteamientos e interpretaciones de conceptos o teorías filosóficas y/o teológicas. Aunque no hay un acuerdo categórico, se distinguen distintos periodos³⁶.

a) La época preescolástica que inicia con Boecio, del siglo VI a finales del IX en el que comienza el problema de los universales. Lo que da pie a:

³⁶ Para la ampliación de este tema, ver Belda Plans, J. (2000) *La escuela de Salamanca: y la renovación de la teología en el siglo XVI*. BAC. Del mismo autor (2010) *Historia de la Teología*. Ed. Palabra. Saranyana, J. I. (2003). *La filosofía medieval: desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*. EUNSA.

b) La primera escolástica: del siglo IX al XII. Aunque está caracterizada por la confianza en la armonía entre fe y razón, ya iniciaban las primeras diferencias entre los llamados realistas –encabezado por Guillermo de Champeaux–, los nominalistas –Roscelino de Compiègne– y los conceptualistas –Pedro Abelardo–.

c) La Alta escolástica o clásica es considerada el apogeo de la escolástica en el siglo XIII e inicios del XIV, en el que convergieron varios filósofos del mundo académico con hermenéuticas diversas y, en ocasiones, contrarias. Coincide con el nacimiento de las primeras universidades posteriores a Bolonia y de las órdenes mendicantes. Las diferentes interpretaciones de las fuentes clásicas abrieron paso a interesantes y acaloradas discusiones y no poco encono, especialmente entre dominicos y franciscanos. Los primeros, aristotélicos, encabezados por Alberto Magno y su alumno Tomás de Aquino. Los franciscanos, aristotélicos con pinceladas de neoplatonismo agustiniano, como Juan Duns Escoto para llegar al culmen de las disputas con Guillermo de Ockham, considerado el máximo representante del nominalismo.

d) El periodo de decadencia o baja escolástica de los siglos XIV y XV en la que se señala al nominalismo como causante de la decadencia, por haber fracturado la armonía lograda en el siglo XIII entre la fe y la razón³⁷. Belda Plans señala que la cátedra de Nominales había sido prohibida en algunos colegios teológicos y en la Facultad Teológica de Salamanca por ser considerada “nociva y peligrosa para la sana teología”. Sin embargo, con la fundación de la cisneriana en 1508 terminó la prohibición, más de hecho que de derecho, importando de París el nominalismo. Para no quedarse atrás, la salmantina estableció la primera cátedra de Nominales poco después (2000, pp. 42-43).

³⁷ Belda Plans remite a *La Teología Española en el siglo XVI*. (Martín, A. (1976-1977). 2 vols. BAC). Menciona que se había extendido la idea de que la teología escolástica española de fines del s. XV había caído en un “estado de profunda decadencia” [...] que produjo “hondo malestar y rechazo” por su “inutilidad para la vida cristiana; su excesivo carácter teórico, especulativo, dialéctico-filosófico” [...] y se había separado “de las fuentes reveladas” (2000, p. 43). Diez años después en *Historia de la Teología*, el mismo Belda Plans dice que se dio “un clamor generalizado de *rechazo de la Teología Escolástica Medieval y de Reforma de la Teología* para adaptarla a los nuevos tiempos y a las nuevas necesidades. Había que buscar soluciones a la situación decadente y envejecida de la *Escolástica Medieval*” [las itálicas son del autor] (2010, p. 121).

En el fondo de las diferencias, se encontraban las distintas corrientes filosóficas de la que partían o la que, de alguna manera, utilizaban para explicar las verdades cristianas. La neoplatónica, más o menos agustiniana; y las aristotélicas, traducidas del griego al siríaco y, posteriormente al árabe e interpretadas por los árabes musulmanes Al Farabí, Ibn Sina, Ibn Rusd, y por el rabino Maimónides. Los dos últimos, cordobeses contemporáneos. Lo que dio origen a la controversia de los universales. Esta es, quizás, la más importante distinción en la escolástica. Aquino y Buenaventura fueron condiscípulos en la universidad y religiosos escolásticos que pretendían el mismo fin, pero desde perspectivas filosóficas y teológicas disímiles. Sus seguidores se agruparon en torno a la Escuela tomista o a la Escuela franciscana (Belda, 2000, p. 13).

Habíamos dicho que a inicios de la Edad Media se le llamaba *scholasticus* al maestro de artes –filosofía– de las escuelas catedráticas. Con el surgimiento de las universidades, se les siguió llamando así. Su forma de enseñar era a través de los comentarios de un texto –*lectio*– o de examinar un problema a través de la discusión de los argumentos a favor y en contra –*disputatio*–. Se trataba de encontrar las argumentaciones racionales que sirvieran de apoyo a las verdades reveladas denostadas por las herejías a lo largo de los siglos. Consistía en un ejercicio intelectual en torno a la *auctoritas*³⁸ para defender los dogmas señalados en los concilios.

En síntesis, aunque existen ciertos desacuerdos y siguen presentes las discusiones sobre la escolástica, podemos decir que, a pesar de las diferencias, lo común era el método y la finalidad. Escriben en latín, se apoyan en la filosofía clásica, usan argumentos de fe y de razón, citando *auctoritas* cristianas y paganas, a favor y en contra –*sic et non*– y llegan a

³⁸ En el medioevo cristiano, la máxima *auctoritas* era una cita bíblica, luego estaban los Padres de la Iglesia o un concilio, hasta una idea de un filósofo pagano, árabe o judío comentado y reconocido por los primeros pensadores cristianos. Tal era el caso de Platón en los escritos de Agustín de Hipona y de Aristóteles especialmente después del redescubrimiento de éste por el Aquinate, mediado por las traducciones de Moerbeke y los comentarios árabes a la obra del Estagirita.

una conclusión que debe ser acorde con la fe cristiana romana³⁹.

Aunque es un mismo método y finalidad, la escolástica no es monolítica. Como tampoco las diversas corrientes son tan opuestas. Los partidarios de una y otra corriente confluyeron dialogando y disputando en las universidades. Tal es el caso de la Universidad de Salamanca que, en la primera mitad del siglo XVI, los encargados de las diversas cátedras no formaban parte de una sola de las corrientes. Moderados o no, formaban parte de distintas órdenes religiosas y de la escolástica tomista o nominalista. Aunado a la labor de Vitoria y especialmente por el encuentro con el Nuevo Mundo, dio origen a una escuela de pensamiento más abierta, dialogante y universal, a la escucha de Roma: la Escuela de Salamanca.

El humanismo fue un movimiento artístico e intelectual que, habitualmente, sitúa su primer atisbo con Dante seguido por Petrarca en Italia a principios del siglo XIV y termina en el XVI. Es señalado por un inusitado interés en el rescate del arte y la sabiduría grecolatinos.

Los factores que influyeron en el surgimiento del humanismo fueron diversos. La amenaza latente de los turcos otomanos había ocasionado una diáspora de intelectuales bizantinos griegos.

Desde los inicios del s. XIII el emperador Teodoro I Láskiris, Juan III de Ducas y la dinastía de los Paleólogos, habían intentado revivir las glorias, la sabiduría y la cultura helénicas, conscientes de su legado (Angold, 2000, p. 528). Los constantes cercos y ataques turcos al Imperio Bizantino y la necesidad de ayuda, habían dado como resultado un acercamiento del Patriarca con Roma. En un intento por negociar la reconciliación de oriente y occidente, el Papa Martín V convocó al Concilio que se celebró en Basilea y Ferrara para concluirlo en Florencia en 1445 (Maurina, 2013, p. 32). Asistieron 117 padres conciliares latinos y 37 ortodoxos acompañados de sus secretarios y consejeros que eran intelectuales bizantinos. Estos fueron reclutados por ricas familias de los reinos italianos, especialmente los venecianos que eran propietarios de la estratégica isla de Creta desde principios del siglo XIII y habían

³⁹ Aun siendo contemporánea, a la filosofía desarrollada en oriente no se le llama escolástica bizantina, sino más propiamente filosofía bizantina.

estrechados los lazos comerciales y culturales con los bizantinos.

Los Duques de Venecia, sus rivales de la República de Génova (Speck, 2003, pp. 280-281), así como la familia Medici, podían darse el lujo de contratar como consejeros, administradores y preceptores de sus hijos, a los sabios ortodoxos que eran perseguidos por los musulmanes otomanos en el último reducto del Imperio de Constantinopla. Entre ellos se encontraba Argyrópilo de Bizancio⁴⁰.

Otro factor importante del surgimiento del humanismo, fue el redescubrimiento de los insignes poetas y jurisconsultos romanos Virgilio y Cicerón en el apogeo del Derecho en las universidades y la llegada de laicos a sus aulas.

Por último, las disputas filosóficas de la "época de decadencia"⁴¹ de la escolástica. La conjunción de todos estos factores dio como resultado el humanismo.

Así como sucede con la escolástica, también existe un disenso sobre el humanismo. Aunque se aplica como denominación de diversas corrientes filosóficas y épocas, nos referiremos al humanismo renacentista porque coincide con el resurgimiento de las artes a partir de los cánones grecorromanos.

Entre los más renombrados humanistas, se encuentran los italianos Francesco Petrarca, Leonardo Bruni, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, entre otros. Entre los no italianos, están Nicolás de Cusa, Tomás Moro, Erasmo de Rotterdam, Michele de Montaigne y Luis Vives entre otros.

En términos generales podríamos decir que, aunque no significó una ruptura con la escolástica, sí entrañaba una especie de desconfianza o desestima por lo medieval. Italia, la cuna del humanismo, favoreció la vuelta a la sabiduría grecolatina, influenciado por los intelectuales bizantinos que llegaban del asediado Imperio a punto de colapsar, gracias al mecenazgo de familias acaudaladas de venecianos, genoveses y florentinos. Los bizantinos les ofrecían traducciones más fieles –del griego antiguo al latín–, libres de *auctoritas* y de interpretaciones con

⁴⁰ Traductor de la obra del Estagirita del griego al latín, de quien hablaremos más adelante.

⁴¹ Percibida y nombrada así por los seguidores del Aquinate.

connotaciones religiosas cristianas, musulmanas o judías. Es decir, ofrecían traducciones prístinas de la antigüedad griega.

El humanismo, sin dejar de mirar el cielo, observa también el suelo. Sin dejar de reflexionar en la teología, quiere descubrir al hombre y encontrar respuestas sobre lo terrestre a través de la razón y menos de la fe.

Las cada vez más álgidas discusiones en las aulas universitarias entre tomistas y nominalistas llevaron a condenas entre los contrincantes, primero uno y luego otro. El problema eran los universales; unos giran en torno a la teoría y los otros se interesan también por lo concreto. Los nominalistas percibían encorsetado el riguroso énfasis del edificio conceptual de la escolástica tomista. Los nominalistas fueron acusados de "terminismo" por su deseo de simplificar. Lo incuestionable es que el nominalismo forzó el diálogo entre la pura teoría especulativa y una filosofía más vital. En lugar de intentar contestar y agotar todas las cuestiones, el nominalismo se planteaba preguntas nuevas y concretas sobre el hombre, su interior y sus asuntos terrenales, abierto a respuestas inéditas.

A los humanistas, les interesaba hacerse preguntas y encontrar respuestas acordes con el lugar y la época, no solo en la *auctoritas*, sino con la razón y con los sentidos. El tomista Belda Plans enumera lo que, en su opinión, el humanismo veía de decadente en la teología escolástica y lo que se necesitaba renovar. 1. En lugar del barbarismo medieval, la claridad de los antiguos y el cuidado de la forma lingüística. 2. Cambiar, del procedimiento dialéctico lógico, al método histórico filológico. 3. En vez de utilizar la glosa, la investigación crítica de las fuentes. 4. En lugar del predominio de la autoridad, el derecho a la opinión personal (2010, pp. 122-123). Nos parece que su enumeración, aunque aproximada, o no se puede aplicar a la filosofía humanista o intenta llevar agua a su molino. Sugerimos una forma más precisa o moderada. En lugar del método escolástico con sus múltiples argumentaciones y contraargumentaciones acudiendo principalmente a la *auctoritas*, los humanistas, sin dejar ni el método dialéctico lógico, ni las autoridades, buscaban un lenguaje más claro volviendo a las fuentes y dando paso a la argumentación –no opinión– personal, que facilitara tanto la comprensión como la enseñanza.

Los escolásticos consideraban excesiva la admiración que los humanistas profesaban a los valores e ideales de la antigüedad pagana, sin considerar que la filosofía aristotélica en la que fundamentaban sus reflexiones, se había permeado, casi imperceptiblemente, de una hermenéutica principalmente musulmana y de la consecuente concepción de Dios, del hombre y del mundo alejada del paganismo griego, pero enfocando su visión a una más dogmática y fideísta: la óptica islámica.

En resumen, el humanismo fue dejando poco a poco la formalidad del método escolástico de argumentar a favor y en contra, de escribir en latín y, sin ignorar las preguntas teológicas, puso la mira en el hombre y sus intereses particulares buscando respuestas a través del *logos*: la razón y la palabra. La atracción por la antigüedad clásica original los llevó a las fuentes que, con tantas traducciones e interpretaciones y comentarios de las reinterpretaciones, había perdido lozanía y en ocasiones el significado y el sentido que el autor le había dado originalmente. El humanismo trató de rescatar los ideales clásicos de la *humanitas* de la *lex romana* y del *logos* griego.

I.2 Semblanza biográfica de Alonso de la Veracruz⁴²

⁴² Las fuentes para la realización de esta semblanza son: la edición crítica de *De dominio infidelium et iusto bello*. Contiene una bien documentada biobibliografía de Alonso, preparada por Roberto Heredia Correa quien realizó la primera edición crítica de *DDIIB* de Veracruz, con la traducción y las notas de esta obra, editada en el 2007 y a la que me referiré continuamente. Para este propósito, Heredia cita a su vez, la obra de Amancio Bolaño e Isla, *Contribución al estudio biobibliográfico de Alonso de la Vera Cruz*, a Ernest J. Burrus, *The writings of Alonso de la Vera Cruz*; a Joaquín García Icazbalceta. *Bibliografía mexicana del siglo XVI* del FCE de 1954; y a Prometeo Cerezo de Diego, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*. En el presente trabajo nos referiremos a la tesis doctoral de Cerezo de Diego de 1982 de la UNAM, reeditada en 2015. Otra fuente de la que nos serviremos es la *Crónica de la Orden de NPS Agustín en las provincias de la Nueva España*, de Juan de Grijalva fechado en 1624 del que conservan ediciones facsimilares los agustinos e importantes bibliotecas virtuales. La que usaré es la de la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico del Gobierno español. Acudiremos también a Mauricio Beuchot (1996), *Historia de la filosofía en el México colonial* de Herder. Francisco Cervantes de Salazar (2007), *México en 1554* (la traducción de tres diálogos latinos de Joaquín García Icazbalceta) editado por la UNAM. Por último, la obra de Miguel Ángel Romero Cora que ha dedicado su vida académica a Veracruz. En las tesis

Los rasgos biográficos de un autor son fundamentales en una investigación filosófica. Más aún cuando hemos subrayado la importancia del texto en el contexto de una investigación de carácter filosófico, de acuerdo con Skinner, Pereda y Aspe.

Existen semblanzas biobibliográficas y biográficas muy completas de Alonso de la Veracruz gracias al interés que ha suscitado uno de los primeros profesores universitarios del continente americano desde el encuentro de Burrus con las obras del agustino en 1968.

Como el objetivo de la presente investigación es la historia del pensamiento, analizaremos las tradiciones filosóficas que asimila Veracruz y el contexto en el que lo hace, para comprender mejor su obra y su pensamiento. Para ello, ofrecemos con una breve semblanza biográfica y a continuación, daremos cuenta de las obras que nos interesan para nuestro fin, obviando su correspondencia personal y algunas de sus obras netamente teológicas.

Alonso de la Veracruz fue el primer catedrático de Prima de Teología y Sagradas Escrituras de la recién fundada Imperial y Regia Universidad de México⁴³ en 1551. Poco se sabe del nacimiento y la infancia de Alonso Gutierrez; sin embargo, es significativo señalar que Isabel de Castilla había muerto a fines de 1504. Su heredera Juana había dado a luz en febrero de 1500 a Carlos, que llegaría a ser rey de Castilla y luego Emperador.

Alonso nació en Caspueñas⁴⁴, España, en 1507 con el nombre de Alonso Gutierrez⁴⁵. Cuando Alonso tenía nueve años, Carlos el nieto de

para el obtener los grados de licenciado, maestro y doctor tradujo y comentó *Dialectica resolutio* de Veracruz, los predicables y los predicamentos de la *Dialectica* y su posible influencia nominalista. Ambos forman parte de la *Physica Speculatio*. Romero Cora aporta datos precisos y novedosos. Entre ellos, la relación entre Alonso y las traducciones del bizantino Argyrópoulos. Resulta también de especial interés el minucioso análisis que realizó Clara Inés Ramírez (publicado en 2007 en *Salmaticensis* 54, pp. 635-652) sobre los datos comprobados de la estancia de Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca.

⁴³ Fue declarada Pontificia por Clemente VIII el 7 de octubre de 1595.

⁴⁴ Hoy, parte de la provincia de Guadalajara, aproximadamente a 20 kilómetros de la actual ciudad del mismo nombre en España. En ese entonces era parte de la diócesis de Toledo (Cerezo de Diego, 1982, p. 17).

⁴⁵ En la edición de algunas de sus obras se le adjudica, erróneamente, el nombre de Ildefonso.

Isabel y Fernando, fue declarado Rey a los 16 años; y coronado a los 20.

Varios autores afirman que Alonso estudió latín y retórica en la Universidad de Alcalá de Henares fundada por el Cardenal Cisneros en 1499. Sin embargo, la minuciosa investigación de Clara Inés Ramírez esclarece algunos datos imprecisos o erróneos de las biografías del estudiante de Caspueñas, que habían circulado desde la de Grijalva. Algunas son precisiones menores, otras sustanciales. Entre estas últimas, que su padrino no fue el tomista Francisco de Vitoria, sino el nominalista Juan Martínez Silíceo.

En orden cronológico, subrayaremos algunas de las precisiones más importantes que hace Ramírez para el tema que nos ocupa. Asegura que no existen registros del paso de Alonso Gutierrez por la Universidad:

[...] ni sabemos con certeza dónde realizó Alonso sus estudios de Artes, pues aunque Grijalva los sitúa en Salamanca, en el archivo de esa Universidad no se conserva registro de su nombre entre los graduados en aquella Facultad. Con certeza podemos suponer que fue bachiller en Artes, pues el grado en esa Facultad era requisito para ingresar a los estudios de Teología, de los que sí tenemos constancia (Ramírez, 2007, p. 636).

Beuchot afirma que tuvo como maestros a Francisco de Vitoria y a Domingo de Soto y recibió el grado Maestro en Teología (1996, p.124). Sobre el grado de Maestro, Cerezo de Diego afirma que no tuvo tiempo, pues: "Obtenido el grado de bachiller, se necesitaban otros cuatro años como mínimo para optar al de licenciado, y nuestro clérigo Gutierrez, que acaba sus estudios teológicos hacia 1534⁴⁶, ya en 1535 había cambiado su vocación académica por la de misionero en la Nueva España" (1985, p. 22, n.16).

Ramírez afirma que la Universidad de Salamanca posee un archivo muy completo de los registros históricos del paso tanto de alumnos como de Maestros, y no existe evidencia alguna de Alonso Gutierrez

En la primera edición de *Recognitio svmularum* (1554) Juan Pablos lo imprime con Illephonsi.

⁴⁶ Ese mismo año Ignacio de Loyola fundó la Compañía de Jesús y Enrique VIII se autoproclamó Cabeza Suprema de la Iglesia de Inglaterra (*Supreme Head of the Church of England*), dando lugar al nacimiento de la Iglesia anglicana, separada de Roma.

como Maestro de Salamanca. Sin embargo, afirma que: "Nos queda entonces como dato seguro, que Alonso Gutiérrez [...] probó haber cumplido con los requisitos estatutarios para ser bachiller en Teología el 8 de julio de 1532 y que recibió el grado de bachiller en la misma Facultad, al día siguiente" (2007, pp. 636-637).

Contrario a lo que afirma Beuchot, Clara Inés Ramírez también asegura que Domingo de Soto no fue profesor de Alonso de la Veracruz en la Universidad, porque el dominico tomó a su cargo la cátedra de Vísperas de Teología en noviembre de 1532, cuatro meses después de que Alonso hubiera terminado sus estudios, a principios de julio. Pero deja abierta una pequeña rendija señalando la posibilidad de que "Alonso haya escuchado a Soto en alguna de las lecciones que éste impartía en el Convento dominico de la ciudad de Salamanca, a la que solían asistir los estudiantes universitarios" (2007, p. 642).

Es posible que Veracruz lo haya considerado su Maestro por esas lecciones pues, casi al inicio de la *Dialectica Resolutio* lo expresa abiertamente y con enorme orgullo refiriéndose a Soto como "mi entrañable maestro":

Y, aunque muchos mucho han escrito y han realizado libros bien fundados tanto sobre los mismos predicables como sobre los predicamentos y los posteriores, en nuestra época (¡lejos esté la envidia!) sólo mi entrañable maestro Soto ha filosofado fecundamente y de manera excepcional (Romero Cora, 2009, p. 29).

Quizás el reconocimiento como "su" maestro se debe a que, como alumno aventajado, Alonso participaba en las *tertulias académicas* en las que se hablaban de temas candentes ampliando las lecciones universitarias (Belda, 2000, p. 875, citando a Beltrán de Heredia, 1939, p. 184-185).

Ahora bien, gracias a la investigación de Ramírez, podemos saber también que, para haberse graduado de Bachiller en 1532, Gutierrez asistió cuatro años a la Universidad de Salamanca, iniciando sus estudios en 1528. Estudió seis cursos de Teología, cuatro de Sumas y dos de Biblia. Lo que significa que tomó al menos cuatro cursos en el que debían estudiar el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo; pero que, en 1532,

gracias a Vitoria, dependía del profesor elegir al comentarista de las *Sentencias*. De acuerdo con los registros universitarios, existe una alta probabilidad de que Gutierrez haya sido discípulo de Bernardino Vázquez de Oropesa los cuatro años de Vísperas de Teología. El de Biblia lo cursó con Pedro Ortiz al menos dos años porque, en 1530 el titular de Biblia fue enviado a Roma por el Rey, para asesorar a Clemente VII sobre la legalidad del matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón. El año anterior al ingreso de Alonso a Salamanca, Ortiz había participado en el juicio sobre las obras de Erasmo de Rotterdam en la Universidad de París en el que también participó Vitoria (Ramírez, 2007, pp. 639-644).

El estudiante Gutierrez asistió a cinco *relectios* de Vitoria: "Sobre la obligación del silencio" en 1527, "Sobre el poder civil" en 1528 con la que descolló tanto entre sus contemporáneos como en la posteridad, "Sobre el homicidio" en 1529, "Sobre el matrimonio" en 1531 en la que expuso su oposición al divorcio de Enrique VIII de Catalina de Aragón y a la "Primera relectión sobre el poder de la Iglesia" en 1532. Sin embargo, las *relectios* primordiales del teólogo tomista no fueron estas, pues Vitoria apenas iniciaba su labor docente cuando Gutierrez ingresó a la salmantina. Las más renombradas sobre la legitimidad de la guerra en el Nuevo Mundo, las expuso cuando Alonso estaba en tierras americanas (Ramírez, 2007, pp. 641-642).

Beuchot y Cerezo de Diego⁴⁷ afirman que Francisco de Vitoria fue padrino de Bachillerato de Alonso. Ramírez asevera que las actas de la salmantina consignan que Juan Martínez Silíceo fue su padrino de Bachillerato, además de Maestro en Nominales. Silíceo, experto en lógica, había estudiado en París y fue catedrático de filosofía natural e impulsor de la corriente nominalista.

En resumen, los Maestros de Alonso participaron activamente en las discusiones, juicios y resoluciones de varios de los eventos más significativos de esa primera mitad del siglo XVI y cambiaron el curso de la historia defendiendo y afianzando la fe católica incluso en el corazón

⁴⁷ Cerezo de Diego dice que "El grado al que se refiere Grijalva, recibido por Veracruz en Salamanca apadrinado por el padre Vitoria, pudiera ser, pues, más que el de maestro, el de bachiller en Teología" (1985, p.22).

mismo de la cristiandad (2007, p. 641).

Aunque se desconoce la fecha, el IV Duque del Infantado, Íñigo López Hurtado de Mendoza⁴⁸ –que vivía en Guadalajara, España, cerca del poblado de Caspueñas– envió a dos de sus hijos a que “estudiesen bajo el magisterio de aquel docto varón” (FMR, 1894:6-7), refiriéndose a Alonso Gutierrez. El IV Duque del Infantado era bisnieto del poeta Marqués de Santillana: Íñigo López de Mendoza y de la Vega⁴⁹, poseedor de una vastísima cultura y una biblioteca abarrotada de las obras de Homero, Aristóteles, Virgilio, Cicerón, Agustín de Hipona, Claudiano, Quintiliano, Tito Livio y Séneca. Así como la Biblia. Pero también Dante, Petrarca y Bocaccio y la traducción de la *Ética Nicomaquea* de Leonardo Bruni, entre otros muchos⁵⁰. Alonso, preceptor los hijos del IV Duque del Infantado, tuvo acceso a esa vastísima biblioteca.

En 1535, ya ordenado sacerdote del clero secular, fue apremiado por el agustino Francisco de la Cruz que había regresado a España para reclutar misioneros y encontrar un clérigo sabio que pudiera enseñar Artes y Teología a los novicios agustinos que habían partido a evangelizar a los indios del Nuevo Mundo. Buscó a Alonso Gutierrez por el prestigio que se había labrado en Salamanca. Alonso aceptó, cambiando su promisorio carrera académica en Salamanca por la de misionero en una tierra lejana, como lo advierte Cerezo de Diego (1985, p. 22, n.16). El 22 de julio de 1536 desembarcó en el puerto de Veracruz, en donde tomó el nombre del puerto como suyo, junto con los hábitos de la orden del de Hipona.

Después de casi un año en el noviciado en la Ciudad de México,

⁴⁸ Pariente del que sería el primer Virrey Don Antonio de Mendoza.

⁴⁹ Provenía de una noble familia, de refinada educación y enorme cultura que atesoraba los escasos libros de la época en el palacio que el poeta tenía muy cerca de Guadalajara, España. La familia Mendoza creció rodeada de la amistad de grandes poetas y humanistas españoles e italianos, como Pedro Mártir de Anglería. Su casa-palacio en Guadalajara albergaba su biblioteca que pasó a ser la Biblioteca de Osuna y luego algunas de las obras pasaron al acervo de El Escorial. Por parte materna fue tataranieta de Fernando I de Aragón (Nader, 1985).

⁵⁰ Cfr. Aspe, 2018, p. 182; Amador de los Ríos 1965, T.6, pp. 22-55, 540-547 y 633; y FMR, 1894, p. 6-7.

profesó en la orden de los agustinos el 20 de julio de 1537. Inmediatamente después fue nombrado Maestro de los novicios por tres años. En 1540 lo llamaron de su orden a Michoacán a enseñar filosofía y teología en la primera casa de estudios mayores que los agustinos habían fundado en el convento de Tiripetío⁵¹. Lo facultaron –por privilegio pontificio a algunas órdenes⁵²– para que impartiera clases a los novicios agustinos, convirtiéndose en el primer Maestro en enseñar filosofía europea en América (Velasco, 2019, p. 1026). Ahí aprendió el purépecha y, según sus biógrafos, fundó la primera biblioteca del continente en la Nueva España.

En 1542 mandaron llamar de España a Vasco de Quiroga, en preparación para asistir al concilio que Paulo III buscaba convocar⁵³. De la Veracruz lo sustituyó en el cargo de la diócesis de Michoacán. Sin embargo, el barco que llevaría a Quiroga a España, sufrió una descompostura. Por lo que, nueve meses después regresó a hacerse cargo nuevamente de su diócesis, liberando así a Alonso del cargo (Cerezo de Diego, 1985, p. 35).

En 1545 Veracruz fue elegido superior del convento de Acámbaro, donde estableció otra biblioteca e inició un curso de Artes, para trasladarse después a Atotonilco⁵⁴ donde continuó su trabajo docente.

En 1548 fue elegido viceprovincial de la orden de los agustinos por segunda vez, fundando conventos en tierras michoacanas (Cerezo de Diego, 1985, p. 37). Entre tanto en México, el Virrey buscaba la manera de iniciar una universidad que ofreciera lecciones y cursos como en las mejores universidades del viejo mundo⁵⁵.

⁵¹ A 280 kilómetros de la ciudad de México, muy cerca de lo que hoy es Morelia.

⁵² Algunas órdenes tenían la facultad de conceder a algunos religiosos los grados de “Lector” y “Maestro” como reconocimiento al prestigio de un profesor desarrollado a lo largo de años de docencia (Cerezo de Diego, 1985, p. 25, n. 18). El título de Maestro era el más alto al que podían acceder.

⁵³ Finalmente, y después de muchos aplazamientos, el Concilio fue convocado el 13 de diciembre de 1545 en Trento.

⁵⁴ Actualmente en el estado de Hidalgo, México.

⁵⁵ Sobre la fundación y la enseñanza en la Universidad de México, en especial la de Alonso de la Veracruz, puede consultarse el trabajo de José Luis Egío: “Los manuales de Alonso de la

La Cédula Real de la fundación de la Universidad de México⁵⁶ fue ordenada por el Emperador Carlos I de España y V de Alemania, el 21 de septiembre de 1551 y firmada en su nombre por su hijo Felipe⁵⁷. La casa de estudios inició sus cursos hasta el 25 de enero de 1553 en igualdad absoluta de derechos y privilegios que la Universidad de Salamanca. Así, aunque después de la de Lima, la Universidad de México nació como “la primera universidad seglar y pública del continente americano”⁵⁸ (Pérez San Vicente, 1969, p. 11) y con una dotación económica real de mil pesos de oro para su fundación (*Ídem.*, p. 15). El enfoque de la salmantina hacia el Derecho fue heredado también, a la universidad que estaba naciendo en México.

El Virrey, Don Antonio de Mendoza, de alguna manera forzó la erección de la Universidad, nombrando a Blas de Bustamante, Álvaro de Tresmino, el arcediano Juan Negrete, Antonio Rodríguez de Quesada, Francisco de Herrera, el canónigo Juan García, Francisco Cervantes de Salazar y al reconocido Maestro de Salamanca Alonso de la Veracruz (Pérez de San Vicente, 1969, p. 10).

En 1553 le fue encargada la primera cátedra de Teología y de

Vera Cruz y la Universidad de México del siglo XVI: enseñando teología y artes desde una perspectiva misionera” (2022). Ahí mismo ofrece una extensa bibliografía sobre el tema.

⁵⁶ Guadalupe Pérez San Vicente, investigadora de la UNAM, después de un exhaustivo trabajo paleográfico sobre las cédulas de fundación de la Universidad de México y la Universidad de Lima, precisa que, aunque las cédulas originales están desaparecidas, el cotejo de los microfilms del Archivo de Indias demuestra que los archivos son de una “jurada fidelidad” a las originales. La Cédula Real de la Universidad de Lima fue firmada el 12 de mayo de 1551 por la Reina Juana, madre del Emperador Carlos I y la de la Universidad de México, cuatro meses después, el 21 de septiembre, por Felipe el hijo de Carlos I quien le sucedió en el trono a la Corona española (1969, p.11). Una transcripción fidedigna de la Cédula Real de la Universidad de México se puede consultar en el sitio web de la UNAM. <https://www.unam.mx/acerca-de-la-unam/unam-en-el-tiempo/cronologia-historica-de-la-unam/cedula-real-sobre-la-fundacion>

⁵⁷ Pérez San Vicente (citando a John Tate Lanning (1946). *Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551 a 1816*. Imprenta Universitaria, p. XI) afirma que, en 1560, Felipe II confirmó en una nueva cédula real, incrementar con 500 pesos anuales, el patrimonio de la universidad, puesto que él mismo había firmado la cédula real de la fundación de la Universidad de México (Pérez San Vicente, 1969, pp. 5-6).

⁵⁸ Pérez San Vicente advierte que “la mexicana nació como una entidad educativa seglar fuera de claustro”, a diferencia de la de Lima, que pertenecía a la Orden de Santo Domingo (p. 11).

Sagradas Escrituras al Maestro de la Veracruz (Beuchot, 1996, p. 124) en la inauguración de la primera universidad pública en América⁵⁹. Las dos cátedras más prestigiadas tuvieron como titular al Maestro Veracruz. Ahí se exponían las discusiones más serias y perentorias sobre la legitimidad de la conquista y el dominio imperial (Romero Cora, en prensa B, p. 6).

Entre 1555 y 1557 redactó para sus cursos de la universidad *Dialectica Resolutio, Recognitio Summularum, Physica speculatio, Specvlvm conivgiorvm, De dominio infidelium et iusto bello y De decimis*. Juan Pablos imprimió todas en México, excepto *De dominio infidelium et iusto bello y De decimis*, al haber sido censuradas por el obispo Montúfar que, además, lo acusó ante la Inquisición por el contenido supuestamente herético de estas dos obras. En 1561 viajó a España a defenderse ante el Santo Oficio. Tras la muerte de Montúfar, regresó a México en 1572, después de haber corregido, pulido y agregado detalles para imprimir las actualizaciones necesarias y publicar todas sus obras en Salamanca, menos *De dominio infidelium et iusto bello y De decimis*⁶⁰.

En *DR*, su primera *relectio* editada por Juan Pablos, da a conocer al lector la experiencia que tenía como Maestro y el tiempo que había dedicado a ella: “este pequeño trabajo sobre dialéctica aristotélica, que compusimos en otro tiempo cuando la enseñábamos” (Romero Cora, 2009, p. 5), refiriéndose a los 17 años que llevaba dedicado a la enseñanza en los conventos agustinos.

⁵⁹ Ochenta y cinco años después, en 1636, a 4,500 k de distancia de la ciudad de México, los legisladores de la colonia británica de Massachusetts, en norteamérica, votaron para fundar una escuela: *New College* o *College at New Town*. En 1638, gracias a la donación del clérigo Puritano John Harvard –de 400 libras y algunas libras que correspondían a la mitad de su patrimonio– además de cambiar de nombre a *Harvard College*, inició la construcción física de la misma. Desde su fundación, prácticamente hasta 1869 con Charles William Elliot, tanto la presidencia como el claustro, estuvieron formados por clérigos puritanos y congregacionistas de distintas denominaciones. Fue formalmente reconocida por la Constitución de Massachusetts como *Harvard University* en 1780 (Harvard University, Historical Facts, 2021) <https://www.harvard.edu/about/history/timeline/#1800s> Según Oswaldo Robles (1942, p. 8) se habían dictado las primeras lecciones en la Universidad de México, 235 años antes de que William Brattle dictara el primer curso de filosofía en la primera universidad de lo que hoy es Estados Unidos de Norteamérica.

⁶⁰ Que fueron publicadas por primera vez hasta mediados del siglo XX, gracias a Burrus.

Sus obras fueron impresas en España después de haberse editado en México. La primera imprenta del continente americano había arribado en 1539⁶¹, por la insistencia del obispo Zumárraga al Emperador Carlos I de que les enviara una (Carreño, 1961, pp. 49-61).

Francisco Cervantes de Salazar, describió a de la Veracruz como:

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. [...] varón cabal [...] de tan singular modestia, que estima a todos, a nadie desprecia, y siempre se tiene a sí mismo en poco (2007, p. 14).

A su regreso de España en 1573, además de 17 frailes agustinos, trajo consigo 60 cajas de libros para el Colegio de San Pablo que él mismo fundó en 1575 en la Ciudad de México como seminario de su orden (DDIIB, 2007, p. XVII). Además de ser “el Padre Venerable de la Inteligencia Mexicana” como lo llama Oswaldo Robles (Beuchot, 1996, p. 125), fue un generoso promotor del estudio a través de la fundación de bibliotecas.

Romero Cora señala que Veracruz sabía griego o, al menos, tuvo conocimiento de la obra de la traducción del griego Ammonio al latín, de Pomponio Gaurico, comentador de la *Isagogé* de Porfirio (2009, p. 17).

I.2.1 La obra de Alonso de la Veracruz⁶²

En este apartado ofrecemos un primer vistazo de la obra completa de Veracruz y un acercamiento a las obras filosóficas sin profundizar en *De anima* y *De caelo* puesto que el análisis de estas dos últimas son el punto central del presente trabajo que abordaremos en el capítulo III.

⁶¹ Cien años después de que llegara la imprenta a México, Henry Dunster, el primer presidente de *Harvard College*, se casó con la viuda del clérigo puritano Reverendo Joseph Glover, quien falleció en el barco que llevaba la primera imprenta destinada a la colonia británica de norteamérica. Por lo que fue hasta 1640 que llegó la primera imprenta a la institución que después sería *Harvard University* (*Harvard University, Historical Facts*, 2021).

⁶² Los detalles de cada una de sus obras se pueden consultar en la edición crítica de Roberto Heredia Correa de *De dominio infidelium et iusto bello* de 2007, pp. XVIII-XXVI.

Roberto Heredia Correa realizó un pormenorizado recuento de todas las obras de Alonso de la Veracruz en *De dominio infidelium et iusto bello* con un enfoque filológico, subrayando las observaciones de las investigaciones previas tanto de Burrus como de Cerezo de Diego. Heredia asegura que se conoce la existencia de 56 escritos de Alonso de la Veracruz (*DDIIB*, p. XXVI)⁶³. Luciano Barp menciona solamente 53 (2009, p. 17). Gran parte de ellos son cartas al Rey Felipe II o a los agustinos en su papel de provincial⁶⁴. Algunas de sus obras se encuentran perdidas, pero se sabe de su existencia porque Veracruz o alguien más las mencionó (*DDIIB*, 2007, p. XXV).

En todas sus obras académicas comenta o cita al Estagirita. Así como a Agustín de Hipona, Pedro Lombardo, Hugo de San Víctor, Juan Duns Escoto, el Antiguo y el Nuevo Testamento, el *Corpus Iuris Civilis* y a Tomás de Aquino. Las obras aristotélicas que siguió en sus argumentaciones a lo largo de su trayectoria docente e intelectual fueron varias. Entre ellas, tiene comentarios a la *Lógica*, las obras naturalistas, *De Caelo*, *De Anima*, los *Elencos sofísticos*, los *Tópicos dialécticos*. Cita *Analítica Posteriora*, *Physica*, *Ethica*, *Metaphysica*, *De Anima*, etc.

De la Veracruz preparó sus cursos de la mano de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino. Acudiendo, cuando lo veía necesario, a los libros sagrados y a los documentos de los 18 concilios de la historia y, en sus últimas ediciones agregando las directrices del que había sido convocado en Trento y se encontraba en curso o ya había sido clausurado. Cita al menos a dos centenares de autoridades variopintas, que veremos un poco más adelante⁶⁵.

Recognitio Summularum y *Dialectica resolutio* son parte del

⁶³ Entre los 56 se encuentran los escritos con fines docentes o académicos. *Recognitio Summularum*, *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis*, *Specvlvm conivgiorvm*, *Physica speculatio*, *De dominio infidelium et iusto bello* y *De decimis* que fueron editados entre 1554 y 1557 por primera vez y todos en México. Les siguieron varias ediciones, en Salamanca y algunas en Alcalá y en Milán, antes de finalizar el siglo XVI.

⁶⁴ En la Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial se encuentran todas las obras de la última edición en vida del autor y el manuscrito de *De Decimis* catalogado como K-III-6 [Heredia lo nombra equivocadamente como iij-k-6]. Documentos a los que tuvimos acceso para la realización del presente trabajo, así como a la *Physica Speculatio* en la Biblioteca del Archivo Vaticano.

⁶⁵ Muchos de los autores citados por Veracruz, se encuentran en el Cap. II.5.

Organon o la *Lógica* aristotélica. De la Veracruz considera *Recognitio* como la primera parte de la *Lógica* aristotélica y la *Dialectica*, la segunda.

RS la dedica a la exposición y discusión de la *Isagogé* de Porfirio para estudiar los universales. La estructura de la obra de Alonso es la misma que la de Porfirio, en el mismo orden que la *Isagogé*: 1. género 2. especie 3. diferencia 4. propio y 5. accidente. Sin embargo, de la Veracruz agrega unas *cuestiones preliminares* para analizar los cinco universales al inicio, a modo de introducción y sin numerar como capítulo; y un *epílogo* sobre las semejanzas y diferencias de los universales al final del libro primero, también sin numerar como capítulo. *DR* estudia la lógica mayor. Analiza los predicamentos y sus modos de las *Categorías* de Aristóteles. En el tercero *Analíticos Posteriores*, para filosofía de la ciencia. Los dos últimos, confrontados por el realismo tomista y el nominalismo ockhamista, cuando Alonso precisa que el texto lo requiere. En *DR*, como en toda la obra alonsina, hay una dialéctica escolástica pero también una dialéctica clásica –humanista–, siguiendo la rigurosa máxima ciceroniana de discutir las posturas opuestas (Romero Cora, 2009, p. XIII-XIX). En los tres usa el método tomista de cuestiones –a favor y en contra– y la formalidad del *sic et non* medieval como todas las obras renacentistas, sin por ello ser encasilladas como escolásticas (Aspe, 2018b: 169, 192 y 227).

Intentando demostrar el matiz aristotélico de Alonso, y analizando el seguimiento que hace del *Corpus*, pareciera extraño, en un primer acercamiento, el motivo por el cual no realizó una *relectio* de la *Política*, importantísima obra en la discusión indiana. La importancia de *De Dominio infidelium et iusto bello* radica en que es "su" obra política⁶⁶. Trata sobre la legitimidad de la conquista y la posibilidad de una guerra justa contra los indios en caso de no aceptar el dominio por parte de los españoles. Después de haberse considerado perdido y luego de un accidentado periplo por el tiempo y el espacio, *DDIIB* pudo ser rescatado, traducido, examinado, transcrito y traducido al inglés por el historiador jesuita Ernest J. Burrus entre 1958 y 1968 en la colección *The writings of*

⁶⁶ Aunque Belda Plans afirma que, tanto *DDIIB* como *De decimis*, son sus obras teológicas (2000, p. 877).

*Alonso de la Vera Cruz*⁶⁷. En 2007, Heredia publicó la primera edición crítica bilingüe latín/español de *De Dominio infidelium*. *DDIIB* ha sido motivo de estudios filológicos, pero también del ámbito del derecho, la historia y la ciencia política, y se encuentra a la espera de un análisis desde la filosofía política. La cuestión sobre el derecho a dominar a los infieles mediante la guerra justa contra los indios, forma parte de la política fundacional de América.

De Dominio infidelium contiene un trasfondo claramente filosófico, que revela la asimilación operada en Alonso sobre la noción de racionalidad y cultura del Estagirita tanto como del Aquinate. Veracruz demuestra que el *logos* aristotélico con el que Ginés de Sepúlveda argumentó a favor de la guerra justa contra los indios por ser considerados infieles, es un instrumento para formular y defender la racionalidad indiana y un elemento fundamental para la filosofía alonsina. Es una de las tesis que intentaremos demostrar más adelante.

DDIIB es considerada por Cerezo de Diego, su obra jurídico-política o iusinternacionalista (2015, p. 6). Belda afirma que es una obra teológica (2000, p. 877). Ambas afirmaciones son verdaderas. Sin embargo, la forma de argumentar es una cátedra de lógica aristotélica; los razonamientos tienen un carácter ético antropológico y epistemológico de raigambre aristotélica; y los conceptos portan un trasfondo metafísico del Estagirita. Sin embargo, es "su" propia política. Por eso no hizo una *relectio* de la *Pol.* aristotélica.

Speculum coniugiorum o *Espejo de matrimonios* es una obra de derecho matrimonial y familiar que Alonso fue puliendo con el paso de los años. La última edición que preparó el mismo Veracruz en 1572, adopta las nuevas disposiciones del Concilio de Trento que no contenía la edición de 1556 (Barp, 2009, p. 8). Ahí se advierte la forma como Alonso asimila las precisiones doctrinales sobre el matrimonio, que perdurarían los siguientes 400 años en el seno de la Iglesia católica. Sobre esta obra volveremos más adelante.

La *Especulación física* o *Physica Speculatio* es sobre la Física o filosofía natural. Veracruz advierte que seguirá el orden de Aristóteles,

⁶⁷ El texto lo publicó en la universidad de St. Louis Missouri (Heredia, 2007, p. XXXVI).

aunque en realidad no lo sigue al pie de la letra. La edición de 1557, inicia con la *Física* (ocho libros), *Generación y corrupción* (dos libros), *Meteorología* (tres libros), el tratado *Del alma* (tres libros), el *Libro Único del Cielo* (con 7 especulaciones) y agrega como apéndice, *De Sphera*⁶⁸ del astrónomo italiano Giovanni Campano de Novara, escrito en el siglo XIII que había sido impreso por primera vez en 1518. En las últimas ediciones (salmantinas de 1569 y 1573) ya no aparece *De Sphera* aunque la menciona, y agrega casi el doble de cuestiones al *Libro Único del Cielo*. Ahí ofrece una detallada descripción de los descubrimientos geográficos de navegantes que fueron testigos oculares del primer viaje por las costas americanas y que concluyó con la accidentada primera vuelta al mundo. Describe las costas del Nuevo Mundo desde la península del Labrador, hasta la Tierra del fuego y de ahí hasta California. La última especulación es acerca de la ubicación del paraíso terrenal.

Esta es una primera aproximación general a la obra de Alonso de la Veracruz. En la última parte volcaremos nuestra atención tanto en *De anima* como en *De caelo*. Es importante subrayar, siguiendo a Romero Cora, que "Alonso escribe con intención de síntesis". Por lo tanto, "se limita a aducir lo indispensable" pues sabía que sus destinatarios serían los alumnos de la Universidad, a quienes había que presentarles el estado de la cuestión, sin dejar de lado su propia capacidad crítica. "No es en consecuencia un mero expositor de Aristóteles." (2015, p. 17). Sus destinatarios serían sus alumnos, sin embargo, como lógico formalista, escribe para que un amplio público comprenda y se adhiera a su fructífero debate, rozando los límites de la argumentación (Cfr. Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989, pp. 48).

I.3 Alonso de la Veracruz: un puente entre la escolástica y el humanismo

De la Veracruz había asimilado la tradición escolástica. Formado en el aristotelismo tomista, también había aprendido el rigor lógico de sus profesores nominalistas. Inmerso en el nacimiento del humanismo renacentista español que, aunque tenía una enorme cercanía política, cultural y religiosa con el renacimiento del humanismo italiano que

⁶⁸ Lo que significa que, gracias a Veracruz, *De Sphera* fue el primer tratado impreso de astronomía del continente americano, contenido en la *Physica Speculatio*.

rescató las obras aristotélicas despojándolas de la hermenéutica musulmana, era distinta. Algunas de las diferencias entre el humanismo hispánico y el italiano son la continuidad del método escolástico en España impulsado en las universidades –del papado y la Corona–, a diferencia del franco desprecio de lo medieval por parte de los italianos. Lo común era su interés por la recuperación de los clásicos griegos y latinos. Así, la transición entre la escolástica y el humanismo hispano fue más tenue; significó más una continuidad que una ruptura.

De la Veracruz logró asimilar y adaptar la filosofía occidental, la escolástica y el humanismo a la realidad del Nuevo Mundo. Mayagoitia dice que Alonso “quería disminuir la oscuridad [...] que los pobres estudiantes pasaban para meterse en la cabeza las sutilezas de aquellos terribles corruptores del escolasticismo” pues quería “dar orden a lo antiguo” (1941, pp. 79-80).

Por otro lado, en el ambiente eclesiástico y en las universidades, no era visto con mucho agrado por la jerarquía eclesiástica española citar las Sagradas Escrituras (Romero Cora, 2015, p. 18). Sin duda influyeron las disputas surgidas del luteranismo y sus consecuentes libres traducciones de las Sagradas Escrituras. Un tema de no menor importancia pero que, junto con otros de naturaleza más práctica, ocasionó la convocatoria al Concilio de Trento. Sin embargo, Veracruz no duda en citarlas cuando lo ve necesario. Entre el cúmulo de personajes y obras que cita, acude a ellas con moderación, pero con la contundencia de una *auctoritas*. Lo que denota su formación escolástica.

Un ejemplo paradigmático es una aparente aporía. *DDIIB* inicia y termina con: “Dad al César las cosas del César y las que son de Dios a Dios” (*Mt.* 22, 21). En el contexto de su obra, se puede concluir que nuestro autor quiere dejar en claro que: a) La fe es diversa a la razón; b) La argumentación adecuada para la teología es la Revelación y para la filosofía la razón; c) Para llegar a la verdad acerca de lo que cada realidad reclama, es necesario diferenciar la teología de la filosofía –política o social–; d) La Revelación ilumina a la razón; e) La razón es capaz de alcanzar la verdad, acorde con *Ret.* del Estagirita⁶⁹.

⁶⁹ Cfr. Todos los hombres son naturalmente suficientes para la verdad y la mayoría alcanza la verdad (Aristóteles, I, 1354a 1-5; 1355a 3-18)

El concepto de racionalidad que aplica para validar los argumentos sobre el dominio de los indios es una paradoja aparente porque acude a la *auctoritas* de Jesús en el Evangelio para defender el derecho de los indios a gobernarse y aprovecha para delimitar los ámbitos de la teología y la filosofía: de la fe y la razón. Para Veracruz, Él es la mayor y más importante autoridad, pero no escatima en buscar y encontrar las argumentaciones filosóficas para dar razón de las palabras de Jesús: del *logos* de *Logos*.

El interés filosófico específico de la presente investigación está en descubrir si Alonso sigue con fidelidad el espíritu aristotélico, y probar que lo logra con enorme rigor filosófico, deduciendo sus propias conclusiones. No solo sigue el dictado académico de la época apegándose a lo dicho por sus maestros, sino que elabora una novedosa interpretación que no se aparta de la tradición, pero que la renueva de cara a la nueva circunstancia del orbe indiano. Fiel también a la escolástica de Vitoria y Soto, dialoga con los antiguos y sus contemporáneos que habían abordado el tema y acude también a las Sagradas Escrituras porque formaban parte de las argumentaciones de los trabajos que analizaba. Sin embargo, mantiene una independencia intelectual, propiamente humanista. No solo comprende y enseña lo aprendido de sus predecesores, sino que formula las dudas pertinentes para establecer respuestas acordes a la nueva realidad de la que es testigo: el encuentro con los "bárbaros infieles" (*DDIIB*, 2007, p. 199, par. 945). Sin embargo, las conclusiones de Veracruz no dan cabida a la *auctoritas*, si acaso, solo para confirmar el aforismo inicial de la autoridad a la que hizo alusión al plantear el problema o la cuestión inicial.

Belda Plans afirma que la figura teológica de Veracruz ha ido ganando relevancia conforme se ha ido redescubriendo su obra "en la que destaca la profunda compenetración entre pensamiento teórico y experiencia pastoral"; al que le suma "otro elemento sustancial": "la teología⁷⁰ de Veracruz es a la vez *profética* y *académica*⁷¹, basada en sólidos principios doctrinales, e incidiendo en la más cruda realidad

⁷⁰ Nuevamente señalamos que Belda se refiere a *DDIIB* como una obra teológica, sin embargo, somos de la opinión que es "su" política.

⁷¹ Las itálicas son del autor.

misional, para iluminarla y orientarla adecuadamente según el Evangelio” (2000, p. 877). Esa compenetración entre teoría y experiencia que se lee en Veracruz nos revela su calidad como *scholar* medieval y su compromiso humanista. Belda señala que:

en Fray Alonso de Veracruz encontramos una importante influencia de la teología y del espíritu originado en la Escuela de Salamanca de Vitoria; pero al mismo tiempo la fuerte y original personalidad de Veracruz [...], produce una nueva teología nada servil, que busca adaptar mejor los planteamientos y las soluciones teológicas a la dura realidad misional americana [...] de tal manera que no se puede hablar de una teología europea trasplantada sin más en el Nuevo Mundo, sino más bien de una auténtica teología autóctona americana, que si bien arranca de raíces y métodos salmantinos, va mucho más allá, poniendo en juego aquel mismo espíritu de libertad científica que aprendió en las aulas vitorianas (2000, pp. 877-878).

Para Veracruz, la experiencia es el punto de partida del conocimiento sobre el hombre y la forma de confrontar cualquier hipótesis o teoría antropológica, como Aristóteles.

Belda manifiesta su admiración por el “talente teológico” con el que elige y trata los temas “con gran valentía e independencia” (2000, p. 878). Cita lo dicho por Saranyana de Veracruz: “su carácter, siempre tan libre en todo lo intelectual e independiente de las corrientes de opinión” (p. 878 y Saranyana, 1994, p. 221). Ambos tomistas reconocen la raigambre escolástica de Veracruz y, veladamente, su espíritu humanista en la originalidad de su obra.

Otro dato que reafirma esa compenetración entre la escolástica y el humanismo en la filosofía veracruziana, son las versiones que utilizó. Las traducciones de Aristóteles conocidas en la Edad Media eran del griego al árabe y del árabe al latín. Entre ellas están las de los árabes Ibn Sina e Ibn Rushd, que, además de traducir, interpretaban –o malinterpretaban– al Estagirita, de acuerdo con la fe islámica. Tomás de Aquino utilizó la traducción de Guillermo de Moerbeke desde el árabe, a su vez traducido e interpretado por Ibn Sina, como patrón de la obra del Estagirita desde el árabe de Avicena. Traducciones que siguen siendo la pauta para muchos tomistas. Las traducciones renacentistas de las obras

de Aristóteles directamente del griego al latín fueron realizadas por eruditos bizantinos. Uno de ellos fue el constantinopolitano Ioannis Argyropoulos o Argyrópilo de Bizancio⁷².

La traducción de la *Isagogé* de Porfirio y la *Fís.* aristotélica cayeron en manos de Alonso de la Veracruz. En lugar de utilizar la traducción de Boecio, que seguían utilizando los escolásticos tomistas, recurrió a la de Argyrópilo. Una evidencia más del espíritu humanista de nuestro autor. En el Proemio sobre los universales aclara que seguirá la traducción del bizantino Argyrópilo.

Y, porque este libro está escrito en griego, como también las otras obras de Aristóteles, seguimos, de entre los intérpretes que tenemos en uso en las escuelas, a Argyrópilo, quien, aunque griego de origen, consigue expresarse en latín. Sin embargo, si alguna vez hay divergencia entre los intérpretes, no las pasaremos en silencio (*DR*, Romero Cora, 2009, p. 33, par. 68).

Ioannes Argyrópilo nació en Constantinopla en 1415. Fue de la primera generación de humanistas bizantinos que llegaron a alguna región de la península itálica provenientes de Constantinopla, huyendo de los continuos ataques y asedios de los turcos otomanos a su cosmopolita capital, a la que hicieron caer en 1453 dando fin al Imperio romano de oriente. El griego Argyrópilo –conocedor del latín– había sido miembro de la corte de Juan VIII el Paleólogo, a quien había asistido como consejero en el Concilio de Florencia que tuvo lugar de 1438 a 1445. A su llegada a tierras florentinas fue contratado por Cosme de Medici como educador de dos de sus hijos. Al poco tiempo dictó cátedra de griego y filosofía en la ciudad de Florencia. Después fue invitado por el papa Sixto IV a Roma para, posteriormente, fungir como Rector de la Universidad de Padua en 1442. Aun cuando hoy es casi un desconocido y se sabe relativamente poco de este personaje, es reconocido por haber sido profesor de varios humanistas bizantinos y latinos. Entre ellos Leonardo da Vinci (Romero Cora, 2009, p. XXI).

Argyrópilo, cuya lengua materna era el griego, tradujo varias obras al latín. Además de la *Isagogé*, algunas del Estagirita. Dando paso a una

⁷² Romero Cora menciona que existen, cuando menos, 28 variantes del nombre del erudito (2009, pp. XX-XXI).

nueva y más diáfana visión de la obra aristotélica y con ello, al humanismo.

Alonso de la Veracruz lo menciona con una familiaridad que muestra el conocimiento de Argyrópilo y sus traducciones de la obra aristotélica, del griego al latín. No del árabe de Ibn Sina al latín de Aquino. Alonso recurre a ella para *PhSpec*, obra de la que Romero Cora dice que le parece “Un diálogo sin hipocresías entre dos tradiciones, la escolástica y la humanista, con el fin de construir un puente que sirva de comunicación, de uno a otro extremos [...] sin agresión alguna (2015, p. 17). Pero también de un diálogo entre la hermenéutica del Estagirita, musulmana y cristiana.

De la Veracruz aprende de sus maestros dominicos la tradición escolástico tomista, mientras abre las ventanas para que entre el aire fresco del humanismo hispano. Como podemos constatarlo en el Prólogo de la primera parte del libro primero de *PhSpec*, que dice:

En casi todos los libros seguimos el orden de Aristóteles, príncipe de los filósofos, y pusimos a la vista las ideas de su mente, en cuanto lo permitió la debilidad de nuestro ingenio. Sin embargo, por lo que respecta a los libros *Sobre el cielo*, los hemos dispuesto en un solo libro, porque en ellos aquél trató muchas dificultades y ciertamente no tan fructuosas (Romero Cora, 2015, p. 103).

Advertir al lector que en *casi* todos los libros seguirá el orden de Aristóteles, revela una apertura intelectual mucho más propia ya del humanismo.

Alonso aprendió de Vitoria a tomar lo mejor de las distintas escuelas. El aliento humanista lo lleva a citar a más de 250 autores a quienes conoce a fondo y a la perfección. A dialogar con los maestros a los que acude de la antigüedad y el medievo, con los griegos, el islam y el realismo tomista, el nominalismo escotista y el ockhamista y sus seguidores, clérigos regulares, dominicos, agustinos y franciscanos y da la palabra a los protestantes reformistas, cuando lo cree relevante⁷³.

Veracruz eligió, aceptó y asimiló su condición de inmigrante con todo lo que eso significa. Dejar lo familiar e ir a lo desconocido. Renunciar

⁷³ En el II.5 analizaremos más de cerca a sus interlocutores.

a la comodidad de su lengua, sus costumbres, su comida y sus reglas. Aprender la lengua purépecha para poder enseñar mejor y comprender a los indios. Exponerse a lo incierto y adaptarse al nuevo clima, a las enormes extensiones territoriales y a otra cultura. Esa adaptación significó no dar nada por sentado y proponer una formulación diversa de los conocimientos adquiridos en la Universidad de Salamanca. Se expuso a la incomodidad de vivir algo nuevo y terminó compartiendo el conocimiento que recibió de sus colegas salmantinos para luego regresar más talentos de los que recibió, publicando sus obras en su *alma mater*.

Romero Cora dice que Veracruz expresa, como un rasgo profundamente humanista, que “la vida teórica, no ha de estar por encima de la práctica. No hay pues, teoría que valga si la vida en sociedad no recibe beneficio alguno, que haga más humana la vida” (2015, p. 80). Sabe combinar la sencillez con la profundidad. Es un autor ingeniosa y delicadamente irónico, sobrio y con un agudo sentido del humor como lo señalaremos más adelante.

Formado en la tradición escolástica, es significativo que Alonso de la Veracruz utilice argumentos culturales, reflexiones y argumentaciones hechas por laicos, clérigos o religiosos de órdenes y posiciones a veces abiertamente contrarias: escotistas, okhamistas, tomistas con diversos enfoques, unos disidentes y otros que eran considerados autoridad. Manifiesta una impronta metódica tomista: una dialéctica medieval, profundamente analítica de investigador y catedrático. Para la escolástica, una *relectio* era como lo que hoy es una clase magistral, pero impartida por un Maestro de la propia casa de estudios, argumentando filosóficamente sobre un tema específico; no es una opinión del Maestro, ni la repetición de una autoridad, sino una reflexión crítica en torno a la obra de un autor. Sin embargo, en la primera *relectio* en tierras americanas, Veracruz ampara la defensa de los indios con el argumento de que las culturas autóctonas se deben valorar desde sus propios criterios y no desde los externos. Esto es, con argumentos culturales, ya humanistas.

Nos encontramos así, ante tres opciones filosóficas diversas en el Nuevo Mundo. La de Vasco de Quiroga es una propuesta filosófica práctica, hecha realidad en los pueblos-hospitales y sin argumentaciones teóricas. Las otras dos, que surgieron de la observación minuciosa de la

realidad en primera persona, estaban sustentadas con argumentos: la de Las Casas y la de Veracruz. Las Casas defiende la Corona y el mestizaje, critica el poder económico, la concentración del capital y muy especialmente el abuso sobre los indios. Lo hace siguiendo el método de Sahagún y un poco el de Olmos, a través de la narración de los hechos que observaban. El tercero, Alonso de la Veracruz, no fue la de un cronista, narrador o historiador, sino de un *scholar* humanista. Va directamente al argumento filosófico sin detenerse en narraciones, sino cuestionándose en torno a la nueva realidad que lo rodeaba. Nos detendremos un poco señalando las diferencias entre Vasco de Quiroga y Veracruz; y Las Casas y Veracruz.

Vasco de Quiroga propone una cultura mixta, pero no mestiza sino dissociada en una especie de islas: de peninsulares y de indios, más bien acorde con la *Utopía* de Moro. Veracruz era contrario a la administración colonial de facto, no contra la Corona en sí, pues en última instancia, esta respetaba la soberanía del pueblo: el republicanismo (Velasco, 2008, p. 213); y apuntaba a la justicia distributiva al respetar las diferentes culturas e impulsar la integración de ellas por y en el cristianismo.

En la *Apología*, las Casas⁷⁴ argumenta por qué deben ser respetadas esas nuevas culturas haciendo una apostilla del libro primero de la *Política* de Aristóteles. Veracruz busca integrar a los indios a la prédica cristiana. Defiende la República *–res publica–* autóctona de los naturales asumiendo la compleja pluralidad de tradiciones en *DDIIB*. A diferencia de las Casas, Veracruz tuvo que darse a la tarea de justificar si los indios vivían de acuerdo con la ley natural, que era el paradigma era la cristiandad medieval (Aspe, 2017). Además, como herencia del encuentro con el *Digesto*, había que abordar la cuestión de la ley natural, máxime después de la *Suma teológica* del Aquinate.

Alonso nació y vivió en un tiempo y espacio situado entre el medioevo y el renacimiento, en la encrucijada del escolasticismo y el humanismo. Nació y creció en el viejo mundo; vivió y murió en el nuevo. El arte, el conocimiento y la cultura que lo rodearon tenían rasgos judíos,

⁷⁴ Las Casas tiene dos géneros de obras: las descripciones *propter quia–Historia de las Indias–* en la que describe las tradiciones o fenómenos culturales. Y las demostraciones *propter quid –Apología o declaración y defensa de los derechos del hombre y de los pueblos–*.

cristianos, musulmanes y paganos, de sefarditas, hispanos y europeos, árabes e indígenas. Su obra está salpicada de trazos y retazos de ese tiempo y ese espacio. Alonso supo integrar todo ese bagaje religioso, social, político y cultural en su docencia y en las obras filosóficas que preparó y escribió con esmero para sus alumnos de la Real Universidad de México con una impronta tanto escolástica como humanista, y ya propiamente novohispana.

La urgencia de enseñar los rudimentos básicos de las Artes o filosofía a sus estudiantes obligó a Alonso a dar vida al humanismo que había respirado en Salamanca. Elaboró, de la forma más simple y con mucha claridad, "lo útil y lo necesario", sin restar profundidad y rigor a la enseñanza. Realizando una síntesis de los saberes previos a los estudios de la "reina de las ciencias": la teología. Pero el *telos* último de Veracruz no era la teología en sí, sino el aprendizaje de los "jovencitos" como se refiere a sus alumnos en la carta introductoria a la *DR*, dirigida al rector de la recién creada Universidad de México (Romero Cora, 2009, p. 5).

La impronta escolástica de Veracruz se puede sintetizar en que sus escritos siguen siendo en latín, argumenta como escolástico a modo de *questios* medievales, citando las Sagradas Escrituras y desarrollando la obra del de Estagira.

La impronta humanista de Alonso se puede condensar en que sus *Relectios* muestran una argumentación original. Lo hace al modo como se acostumbraba, pero no repite lo dicho por otros. Argumenta no solo con la teoría, sino con lo observado: como espectador de la historia como intentaremos demostrar. Pero muy especialmente con rigurosas argumentaciones filosóficas de su propia autoría.

A lo largo del análisis, seguiremos señalando los rasgos escolásticos y/o humanistas de las obras en las que nos detendremos.

CAPÍTULO II. LOS ARGUMENTOS FILOSÓFICOS DE ALONSO DE LA VERACRUZ; Y SUS INTERLOCUTORES.

En este capítulo analizaremos el significado y los sentidos de los conceptos aristotélicos de *–λόγος* y *τέλος*– y cómo se han entendido e interpretado. En segundo lugar, señalaremos el sentido de *logos* y *telos* de las argumentaciones alonsinas. Hacia el final de este capítulo, nos detendremos a examinar a los interlocutores de Veracruz.

II.1 El *λόγος* y el *τέλος* aristotélicos

En el *Corpus*, *logos* y *telos* no son conceptos unívocos sino análogos. Ambos poseen una cualidad hermenéutica que el Estagirita va redondeando y enriqueciendo a lo largo de su obra. El vocablo *logos* es una de las palabras griegas con más variedad de significados. Para Aristóteles, después de *ουσία*, es el corazón de sus reflexiones. La traducción más común de *logos* al latín es *ratio* y *verbum*.

Aristóteles no aborda directamente el término *logos* en *Metaf. V* como si lo hace con una serie de conceptos como principio, causa, elemento, naturaleza, necesario, uno, ente, sustancia, entre las 37 definiciones vertidas ahí.

Sin embargo, lo utiliza en todas sus obras y aplica el concepto a lo que exige cada tema: la *Ética*, la *Política*, la *Lógica* y la *Metafísica*. Por ejemplo, al inicio del Libro I de la *Metaf.* (980b 27) comienza señalando la distinción entre los demás animales y el hombre a partir de *logos*. En la *Retórica*, *logos* lo refiere al “discurso verdadero” (2002: LVII). No significa que se trate de distintos conceptos dependiendo de cada obra, sino que hace ciertas distinciones obedeciendo al tema que trata.

En todos sus argumentos Aristóteles también se refiere a *logos* al abordar la dimensión práctica del conocimiento como aquello que conoce lo posible o lo que puede ser de otras maneras por versar sobre lo contingente. Podríamos decir que el *Corpus*, en su conjunto, es un desarrollo de lo que es o tiene *logos*, aunque no le dedique un lugar especial en *Metaf. V*.

Logos es un concepto tan rico en sentidos que ha comportado una cierta complejidad y sus consecuentes discordancias entre los traductores a lo largo de la historia, con respecto a su significado. A continuación, se

encuentran algunos ejemplos de discrepancias sobre el concepto en algunas traducciones al castellano.

En la traducción bilingüe de María Araujo y Julián Marías de la *Ética a Nicómaco* (2009), *logos*, *logoi* y *logou*, lo traducen del griego al castellano como *razón* (1095a 4-10).

En la *Ética Eudemia* de la edición de Gredos de 1985, el traductor Julio Pallí Bonet dice que Aristóteles (en 1119b 28-29) usa el término *logos*, pero que, como no todos los comentaristas están de acuerdo en el significado de esta palabra, seguirá el consejo de David Ross, quien dice que la elección del significado incumbe, en definitiva, al traductor. Y Pallí elige "razón". Sin embargo, pareciera no estar tan convencido, pues comenta que Gauthier y Jolif tradujeron siempre *logos* por "cálculo", o "plan que permite calcular los medios de obtener el fin" (1985, p. 435). Más adelante Pallí cita a Guillermo de Moerbeke en latín "*Medicinalis ars ratio sanitatis est*", como la traducción de García Yebra al castellano: "El arte medicinal es el concepto de la salud", pero no como la traducción latina de García Yebra – *Medicinalis enim ars ratio sanitatis est*– (p. 607). Pallí Bonet no se compromete con el significado de *λόγος* y por eso lo deja en griego, con caracteres latinos: *lógos* (1985, pp. 545–546). Hacia el final, en el Glosario, advierte que *lógos* es "argumento; definición; razón; razonamiento" (p. 551).

En cambio, García Yebra dice que el Estagirita aborda el concepto de *logos* justamente como 'concepto' y 'enunciado' en *Metaf.* No como 'definición', pues *λόγος* tiene un sentido más amplio. Subraya que Moerbeke usa varios sinónimos para *λόγος* como *sermo*, *oratio*, *verbum* y *mentio*, aunque el más frecuente es *ratio*. Indica que, en español, caben también el sentido más general de 'expresión', 'frase', 'manifestación', 'discurso', 'proporción'; y en un sentido más técnico, 'razón', 'razonamiento', 'argumento', 'opinión' e incluso, 'sistema' (1998, p. XXXII).

En la introducción a la traducción de la *Retórica*, Ramírez Trejo explica que en la tradición de la doctrina retórica griega en torno al lenguaje como comunicación, se atribuye a *logos* el significado tanto de pensamiento como de palabra (2002, p. XI). Afirma que al inicio de *Ret.* (1355a 21-28), el Estagirita le llama *logos* al "discurso retórico", esto es, solamente al discurso verdadero (p. XCIV). En *De interpret. (Peri*

Hermeneias) del *Organon*, (17a 1 y ss.) se refiere al “discurso verdadero” como *logos*. Pero también le llama *logos* al nombre como designación o denominación o “juicio primero acerca de las cosas” (p. LVII, n. 6).

De los diferentes significados originarios del término *logos*, también ha surgido el significado de *logos* como razón matemática. Ahí, el término *logos* significa *en razón de* o *en relación de orden a*. El término $\frac{1}{4}$ hace referencia al 1. Esto es, ‘un cuarto’ es la cuarta parte de un entero. En *razón de* $\frac{1}{4}$ de 1 o un cuarto en relación a uno. En matemáticas *logos* es el axioma de razón o relación. Los axiomas matemáticos, son los pilares sobre los que se apoyan los teoremas.

Carlos Pereda explica que existen “conceptos sustantivo” que al mismo tiempo son “conceptos adjetivo”. Y que una definición debe recuperar tanto la historia como los usos cotidianos de las palabras, especialmente las que provienen de conceptos griegos traducidos a la lengua latina. Analiza el concepto general de racionalidad, recuperando tanto la historia como los usos más cotidianos de palabras castellanas como *razón, racionalidad, razonable y razonar*, así como de sus palabras en inglés: *reason, rationality, reasonable, to reason*; en francés: *raison, raisonnable, raisonner*, o en italiano: *ragione, razionalità, ragionevole, razionale, ragionamento*. Estas palabras provienen del latín *ratus*, participio de *reor* que, por un lado, significó *juntar* –y también poner en relación, vincular– y, por otro, figuradamente, *pensar*, que también es una manera de juntar o vincular –en este caso, juntar o vincular conceptos o pensamientos–. Estos sentidos fueron usados para traducir palabras griegas como *dianoia* y, sobre todo, *logos*. En todas estas palabras se piensa la racionalidad como la capacidad de vincular razones, de poder respaldar nuestras palabras y acciones, poniendo pensamientos en conexión. Esta es la capacidad de argumentar. Podemos incluso decir que lo que nuestra definición hace, no es más que elaborar la equivocidad de la palabra *razón*, equivocidad heredada del griego *logos*, que alude tanto a una capacidad, la razón, como a los productos que resultan del ejercicio de esa capacidad, las razones, los argumentos implícitos o explícitos (1994, p. 26).

Pereda apunta que “encontramos racionalidad en donde encontramos argumentación” (1994, p. 9). Por lo que trataremos de demostrar que Veracruz comprende que el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ aristotélico no es un

concepto aporético, sino un concepto rico en significados que dependen, en gran medida, del contexto.

Cécile Furstenberg señala *logos* como lo propio del hombre: ““*διάνοια*” [*dianoia*], intelecto “*νοῦς*” [*nous*], o buen sentido, está siempre en relación con el “*λόγος*”, y revela lo que es propio del hombre según Aristóteles: la facultad de pensar” (2015, p. 143). Por lo que afirma, con razón, que el *Corpus* es una sinfonía de *λόγος* que solo se comprende en su conjunto (*Idem.*, p. 131).

Una excelente síntesis de lo que los griegos entendían por *logos*, la recordó el que había sido el profesor Ratzinger en la Universidad de Regensburg en 2006. En el Discurso en su *alma mater*, lo explicó en la forma como el emperador bizantino Manuel II el Paleólogo se había referido a *συν λόγῳ* “*Logos* significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón” (Benedicto XVI, 2006).

Como la traducción más común de *logos* al latín es *ratio* o *verbum*, razón o palabra en castellano, en adelante nos referiremos a la traducción latina como lo usa Veracruz, salvo en los casos en que expresamente se haga referencia al término griego.

Sobre *telos* o *finis*, Dewey es de la opinión que ‘fin’ se entiende como lo “debido a la realización, a la consecución perfecta, a la saciedad o al agotamiento, a la disolución, a haber algo acabado su carrera o desaparecido” y, en otros términos, los fines son sólo “finales o términos de episodios temporales, sean efectiva consumación o tragedia deplorable” (1948, p. 83).

En *Metaf. V* Aristóteles menciona *τέλος* en infinidad de ocasiones, aunque tampoco le dedica explícitamente una ‘definición’, sino señalándolo como un principio o causa. Dice que los principios: “unos son intrínsecos y otros extrínsecos. Por eso es principio la naturaleza, el elemento, la inteligencia, el designio, la sustancia y *la causa final*” (1013a 19-23); que “todas las causas son principios” (1013a 17); que se le llama causa a lo que es como el fin (1013a 24 y 33) y cuantas cosas se hacen entre el comienzo y el fin (1013a 36-38). Es decir, para Aristóteles *τέλος* es uno de los sentidos de causa: como fin o principio del movimiento (1013b 12), identificando *τέλος* con el bien en sí o aparente, como causa

anterior o posterior (1013b 26-28). Como finalidad o causa final. En la explicación de las cuatro causas, en *Fís. II*, se refiere a *τέλος* como fin o propósito (194b 32). El fin es una causa: "Otras son causas como el fin y el bien de las otras cosas" (1013b 25).

Furstenberg subraya que "Hay que tener presente que en la antigüedad el "λόγος" era también representativo del orden cosmológico" (2015, p. 143). En sintonía con Furstenberg, Alberto Ross atinadamente concluye que el de Estagira ofrece, al menos, dos sentidos a la finalidad. Uno intrínseco, que es el fin específico propio de cada sustancia; y el extrínseco, que es una especie de finalidad en conjunto o "la articulación de las distintas finalidades entre sí, dando lugar a un cosmos ordenado" (2008, p. 218). *Logos* y *telos* explican el orden teleológico del cosmos. Refiriéndose al concepto aristotélico de *telos* o finalidad, Ross apunta que: "La propuesta aristotélica es una propuesta de sentido" (*Idem.*, p. 227).

En síntesis, podemos afirmar que Aristóteles otorga diversos sentidos tanto a *ratio* –λόγος–, como a *finis* –τέλος–, porque el texto cobra sentido en el contexto.

El interés en profundizar en los conceptos aristotélicos de *logos* y *telos* en la obra de Veracruz es porque el sentido que les da a estos conceptos lo hace siguiendo el ejemplo del Estagirita y son fundamentales en su argumentación. Apunta al objeto en cuestión –la ética, la filosofía natural, la política–, adecuando el concepto al sentido que reclama el objeto. Lo que manifiesta un espíritu humanista, científico y ya moderno.

II.2 El *logos* y el *telos* de Veracruz

La finalidad de las *relectios* veracruzanas y sus obras impresas, era ofrecer a sus alumnos los cimientos para la evangelización; por eso, la obra filosófica de Alonso de la Veracruz empieza por el *Órganon*: la lógica menor y la lógica mayor. Sigue con la *Física*, y ahí, el *Tratado del alma y Sobre el cielo*. Como ya lo hemos mencionado, no se reduce a una mera repetición, sino que aborda críticamente las argumentaciones del Estagirita, de sus comentadores y sus intérpretes, en busca de la verdad a través del *logos*: la razón y la palabra, confrontándolos con la revelación del *Logos* que Veracruz conoce por la fe. Pues el *telos* epistémico

alonsino se fundamenta en la certeza de que la filosofía puede dar razón de la fe, acorde con Aristóteles (I, 1354a 1-5), porque la razón es capaz de conocer la verdad. Por eso, en el libro III de *DA*, dice:

Todo cuanto trate cualquiera, exponiendo a Aristóteles u otros filósofos —máxime cuando inciden en algunas cosas que son contrarias a la fe, como son las referentes a la eternidad del mundo y la inmortalidad del alma—, no sólo debe hacerlo de tal modo que, abiertamente y sin ambages, vaya de acuerdo con la fe católica, sino que también tiene obligación de resolver los argumentos que los mismos filósofos presenten en contra de la misma —pues de hecho es posible solucionarlos—, y no excluirlos ni dejarlos sin resolver, bajo pena de pecado mortal. (Romero Cora, s/f A q. 8ª)

Unas líneas más adelante, dice que: “es un precepto de la Iglesia, que se resuelvan los argumentos de los filósofos, para que se robustezca la fe católica” (*Idem.*). El deber de resolver los argumentos con la razón, porque es posible hacerlo, es fundamental para Veracruz por dos motivos. Primero, porque manifiesta abiertamente que el objeto de sus reflexiones es esencial para la fe. Segundo, porque la razón puede y debe conocer las verdades teológicas y explicarlas a través de la filosofía. Esto tiene una significación de ida y vuelta: hay que dar razón de la fe y confiar en la razón.

Como escolástico siempre inicia con el examen de las diversas opiniones. En ese sentido, sigue al Estagirita preguntándose por la eternidad del mundo y por la inmortalidad del alma. Sin embargo, Veracruz es consciente de que el griego no ofrece una respuesta racional a las cuestiones que plantea la teología porque el *Logos* no se había hecho carne. El reto al que se enfrentó era monumental: diversas argumentaciones filosóficas y teológicas expuestas a lo largo de casi dos milenios, las distintas creencias, escuelas y tradiciones de pensamiento, las luces y sombras de sus maestros escolásticos y nominalistas y la realidad que se le imponía con la presencia de los indios y sus diversas costumbres, tradiciones y formas de vivir. Su finalidad era encontrar la armonía entre la fe y la vida por medio de la razón filosófica.

En el libro II de la *Física*, Veracruz afirma que “es el final el que

primero mueve"⁷⁵ (1557, Spec. 2, f. 70) y lo que mueve al Maestro es que sus alumnos comprendan la filosofía que será la base para sus estudios. Su fundamento es que el *telos* o *finis* de la inteligencia es conocer la verdad. Eso es lo que Alonso demuestra en el libro III de *DA* de *PhSpec.* con argumentaciones filosóficas –dialógicas o demostrativas según se requiera–, como lo veremos en el siguiente capítulo.

II.2.1 *Imago Dei*: el punto de partida de la antropología veracruziana

Referirse a *imago Dei* no es una explicación sobrenatural, sino el punto de partida de Veracruz y una observación acerca del modo como analiza el problema de los indios: al ser humano. Experto en argumentación, parte del *logos* (*ratio/verbum*) apuntando hacia el *Logos/Verbo* que se hizo carne por amor.

Alonso emplea a la perfección el concepto de *finis* porque comprende a fondo el sentido aristotélico de *telos*. Parte del *imago Dei*: que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. Se sirve de este, no como un argumento sino como un aforismo apriorístico.

Que el hombre sea *imago Dei–imago Verbum–* significa que cada ser humano es imagen trinitaria, porque Dios habla en plural en la Trinidad. Lo que implica que: a) Dios es un ser libre porque crea por amor; b) Dios es Amor, puesto que crea libremente al hombre, no por necesidad; c) Dios es un ser fecundo porque el Padre ama al Hijo y la relación es el Espíritu Santo. Esto es, la creación es libre porque, al ser acto puro, no necesitaba de la creación. "Utilizando una analogía sugerida por la biología, diríamos que el ser humano lleva en su "genoma" la huella profunda de la Trinidad, de Dios-Amor" (Benedicto XVI, 7/06/2009).

Luciano Barp dice que, para comprender *SC*, es necesario tener claras algunas nociones o cuestiones del contexto histórico, filosófico y religioso de Veracruz. La primera es que Dios creó al hombre. La segunda es que para Veracruz el ser humano es "imagen de Dios" (2009, p. 18-20). Lo concluye apoyado en Alonso que dice:

Y por ello, como fundamento y primera piedra en esta nuestra

⁷⁵ "*Finis enim est quod primo mouet*".

estructura matrimonial, que constituimos como *Espejo de matrimonios*, afirmamos que el matrimonio fue instituido por Dios mismo, creador de todas las cosas, ciertamente para una función [...] cuando a Adán le fue dada una ayuda semejante a él mismo⁷⁶. En efecto, de él que estaba dormido, Eva fue producida y formada, para que, hueso de huesos y carne de carne, fuesen dos en una sola carne. [...] Uno solo para una sola, con la indisolubilidad y con todas sus características, diciendo él mismo: Lo que Dios une, el hombre no lo separe (SC, 2009, p. 55).

Otra peculiaridad de esta obra acerca de su comprensión de la obra del Estagirita, es que inicia citando *An. Post.*: "Dado que (según el testimonio de Aristóteles), la pregunta *si existe* es anterior a *qué es..*" (*Idem.*, p. 55). Apoyado en Aristóteles⁷⁷ y en Tomás de Aquino⁷⁸, asevera que no hay matrimonio sin consentimiento y que este último no puede existir en los irracionales⁷⁹ (*Idem.*, p. 76-77). El mismo título de su obra *Espejo de cónyuges*, ofrece con suma claridad como entendía Alonso la igualdad intrínseca⁸⁰ entre el varón y la mujer. En el matrimonio entre un hombre y una mujer, ambos –no solo uno o el otro, sino los dos–, son como un *espejo* en el que uno y otro se reflejan. Son lo mismo, aunque son diferentes. Ambos son *imago Dei*: un reflejo de *Logos*, que también significa relación. "El carácter fundamentalmente relacional del *imago Dei* constituye la estructura ontológica [y] es el fundamento para el ejercicio de la libertad y de la responsabilidad" (Ratzinger *et al.*, 23/julio/2004, n. 10).

El Maestro de Sagradas Escrituras, conocía a la perfección el inicio del Evangelio de Juan: "Al principio existía el *Logos* y el *Logos* estaba junto a Dios, y el *Logos* era Dios. Al principio estaba junto a Dios. Todas las cosas fueron hechas por medio de el *Logos* y sin ella no se hizo nada de todo lo que existe"⁸¹ (Jn I, 1-3). Un poco más adelante: "Y el *Logos* se

⁷⁶ "*similie sibi*".

⁷⁷ Cfr. *De memoria et reminiscencia* c. 1 y la *Retórica* c. 11.

⁷⁸ Cfr. *S. Th.*, I-IIae q.1 art.1

⁷⁹ En el original: *qui non potest esse in brutis*.

⁸⁰ En un sentido absoluto y actual.

⁸¹ De la *Septuaginta* en griego a la Vulgata latina se tradujo como "*In principio erat Verbum*

hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn I, 14). De la Veracruz es consciente de que *Logos*, es creador, pues "con la *palabra*, sacamos al mundo de la oscuridad" (Sicilia, 2021). Para Alonso, *logos* o *ratio* no era una abstracción sino una realidad concreta y encarnada en sus alumnos y en cada uno de los indios.

De forma similar, al preparar la *relectio* posterior sobre el "Dominio" de los infieles, es evidente que Alonso comprendía la correlación entre el término *Dominus* referido a Dios como Señor o amo y el sentido de las palabras a Adán y Eva de "*dominen* a los peces del mar, a las aves del cielo y a los animales que se mueven sobre la tierra" (*Gn*, I, 28).

Al inicio del Cap. II mencionamos el sentido que le daban los griegos y el Estagirita a los conceptos de *logos* y *telos*. En este capítulo hemos dado ya un primer acercamiento al sentido aristotélico de estos conceptos en la obra de Alonso. Su cita a Juan I, 1: "En el principio era el Verbo –*Logos*–..." nos permite ver que no es arriesgado proponer que, en estos dos conceptos, junto con su fe y su conocimiento de las Sagradas Escrituras, Veracruz encontró una veta inagotable que lo llevó a comprender que varón y mujer, indio y español son *logos. imago Dei*. Para Alonso de la Veracruz el *telos* del hombre es el *Logos* encarnado: principio y fin, razón y relación, Verbo y Palabra. El punto de partida o aforismo apriorístico veracruziano es el *imago Dei*. que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. Lo que debemos advertir e intentaremos demostrar, es que esto no le resta un ápice a su quehacer filosófico, porque sus argumentaciones son estrictamente lógico filosóficas, no teológicas ni contra datos revelados, y así lo hace saber en repetidas ocasiones.

II.2.2 El *telos* antropológico de Alonso

Aunque *SC*⁸² fue publicado por primera vez en 1556, Alonso ya había

et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum" (Nova Vulgata Vatican, s/f). En el portal de la Santa Sede, la traducción al castellano de *El libro del pueblo de Dios* es la traducción argentina: "Al principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Al principio estaba junto a Dios. Todas las cosas fueron hechas por medio de la Palabra y sin ella no se hizo nada de todo lo que existe" (Vatican, s/f).

⁸² *SC* fue la obra que más cambios conllevó de la primera edición – mexicana – en 1556, a la

dictado varios cursos de filosofía y teología en diversos seminarios agustinos y había conocido muy de cerca a los purépechas en Tiripetío, a los naturales de Acámbaro y después a los de Atotonilco.

El año de 1492 cerró la puerta a la estrecha relación de ocho siglos con dos comunidades que, aunque tenían en común el monoteísmo, no compartían la fe cristiana. La expulsión definitiva de judíos y musulmanes había sido justificada por la preservación de la cristiandad en la unidad territorial de los reinos de Castilla y Aragón que, de hecho y de derecho, ya se habían unido a través del matrimonio de Isabel y Fernando. Ambos ignoraban que ese mismo año se encontrarían con una ignota cultura y millones de seres humanos cuya fe y costumbres eran diversas, e incluso algunas contrarias a la cristiandad y a las enseñanzas de Jesucristo. El mismo año, 1492, cerrando una puerta, abrieron otra.

Alonso de la Veracruz asume los cuestionamientos que los indios, esas personas concretas, le formulan: no teóricamente, sino en la práctica de la vida diaria. Se enfrentó también a la asimilación de las nuevas indicaciones del Concilio sobre el matrimonio, a raíz de la petición de divorcio del soberano inglés con la hermana menor de la madre de Carlos I de España. Era necesario integrar la fe y la razón, la teología y la filosofía, además de las novedades del Concilio y las prácticas de los indios. Sin olvidar que había sido formado en el escolasticismo salmantino tomista de Vitoria y Soto, pero también por nominalistas lógicos, entre ellos, su padrino Juan Martínez Silíceo.

Esta obra es crucial porque reúne todos conocimientos y su fe apuntando al *te/os* que lo había llevado a renunciar a su futuro para llevar la Buena Nueva a los indios. No solo que conocieran el Evangelio, sino ayudarlos a poder vivirlo resolviendo cuestiones de la vida ordinaria, partiendo de la realidad en la que habían vivido por siglos.

última –Alcalá– en 1572. El motivo fue que entre la primera y la última edición se clausuró el Concilio de Trento –1545 a 1563–. En él se abordó el tema del matrimonio, derivado del polémico divorcio fraguado por Enrique VIII en detrimento de Catalina de Aragón en 1533. *SC* es una obra de derecho matrimonial y familiar que Alonso fue puliendo con el paso de los años. La última edición que modificó Veracruz fue publicada en 1572 e incluye las adecuaciones al espíritu del Concilio (Barp, 2009, p. 8). Ahí se advierte la forma como Alonso asimila las precisiones doctrinales sobre el matrimonio, que perdurarían los siguientes 400 años en el seno de la Iglesia católica.

Resulta en exceso contrastante que, mientras Veracruz buscaba la inculturación de los indios en la práctica cristiana, por el Océano Atlántico surcaban barcos repletos de personas de piel negra para ser vendidos al mejor postor. A los comerciantes y a los compradores no les importaban esas vidas humanas traficadas como objetos. Mucho menos hacerlos partícipes del Evangelio ni preocuparse por dar respuesta a su forma de vivir el matrimonio. Para Alonso, hombre y mujer, indio y español eran *logos*, porque eran *imago Dei. imago Logos*. Para los traficantes de esclavos, solo mercancías; los aborígenes, eran considerados unos salvajes que debían ser exterminados o, al menos, encerrados en reservaciones.

En *SC*, dice que el matrimonio fue instituido por Dios “de uno solo para una sola” (Barp, 2009, p. 55). Que el consentimiento “no puede existir en los irracionales”, porque “es algo como la sentencia final del intelecto y la voluntad” (p. 77) formulando la racionalidad –el *logos*– de los indios, como un axioma.

La concepción de la mujer veracruziana es, quizás, lo que se encuentra más alejado del aristotelismo y del tomismo; este último, influenciado por la interpretación islámica del *Corpus* de la traducción de Moerbeke y su errada noción de mujer. Saranyana afirma que: “En una cultura del vigor físico y la violencia, dominantes en la Grecia y Roma clásicas, es obvio que la mujer tenía las de perder. Forzosamente debía generalizarse la idea de que la mujer es un “macho frustrado”. El cristianismo la valoró mejor. Sin embargo, cuando los medievales recuperaron la cultura clásica [...] especialmente con la tercera entrada de Aristóteles (desde 1220 aproximadamente), se volvieron fuertemente misóginos” (2018, pp. 284). Saranyana advierte que Alberto Magno fue el difusor de la idea aristotélica de que la mujer es un *orbatus masculus* o “varón frustrado” en sus *Quaestiones super animalibus* en el que comenta *De gen.* Afirma que sus “conocidos juicios misóginos, pasaron casi literalmente a Tomás de Aquino” tesis que se encuentran tanto en *De veritate* como en la *Summa theologiae* (2018, pp. 283).

Para Veracruz el hombre y la mujer son *imago Dei*. “Lo mismo acerca del desear a las mujeres (en el caso de un varón) o del desear a los varones (en el caso de una mujer)” (Barp, 2013, p. 263).

Ambrosio Velasco asegura, con razón, que es un error afirmar que

el multiculturalismo es una novedad filosófica, sino una aportación de Vitoria, Soto y Veracruz en el s. XVI. De la misma forma podemos afirmar con seguridad, que Alonso se adelanta cuatro siglos a una antropología inclusiva e igualitaria entre hombre y mujer.

Alonso busca que los indios, *imago Dei*, encuentren al *Logos* encarnado a través del *logos* que es palabra y que es razón; pues sus interlocutores no son los Maestros de la cisneriana o de Salamanca, sino los que formarían en la fe cristiana a los indios.

Alonso va descubriendo en su trato con los indios y sus estudiantes, que la verdad es un encuentro y se hace carne para la salvación. Subraya que "el juicio de los confesores es un juicio para la salvación y no para la condenación"⁸³ (Barp, 2013, p. 265).

DDIIB es una obra *ius internacionalista*: el reconocimiento del "otro". Es "su" política, no una *relectio* de la de Aristóteles. *Speculum Coniugiorum* va más allá de la justificación del "otro". Buscaba la forma de hacer partícipes a los indios –*imago Dei*–, del fenómeno de la Encarnación: Dios se hizo carne por amor, para salvar a todos los hombres y mujeres. Ellos, los indios, tenían el derecho a ser partícipes del plan salvífico; muchos a través del matrimonio. Aunque parte de una verdad revelada, Veracruz lo argumenta desde la filosofía en *De anima*.

Al poner en contacto la realidad vital de los indios con la tradición escolástica y el humanismo, se fecundaron mutuamente dando lugar a una "conjunción entre dos culturas" (Saranyana, 2004, pp. 17 y 20). Logrando una articulación armónica de la fe con la razón en la vida ordinaria de cada persona.

Cabe hacer la observación de que el fundamento filosófico del *telos* antropológico, Veracruz lo despliega en *De anima* al defender la igualdad entre varón y mujer en la especulación sobre el alma intelectual.

II.3 De la Veracruz y sus interlocutores

El apartado que nos ocupa responde a la peculiaridad que caracteriza a nuestro autor de dialogar con diversos y hasta opuestos interlocutores, a

⁸³ Citando a Cayetano *Ad Rom.* in opus to. 2. q. 3.

los que recurre con gran naturalidad.

Cita a autores, traductores, eruditos antiguos, contemporáneos y coterráneos, cristianos y gentiles. Pensadores prestigiados, otros no tan conocidos y también a algunos que eran mal vistos por sus discrepancias con la jerarquía española o por la Iglesia de Roma (Romero Cora, 2015, p. 18). Como se acostumbraba en esa época, no siempre registraba la cita completa, sino que solo mencionaba al autor de tal idea o afirmación pues conjeturaba que era conocida para los académicos de su época.

Acude a Agustín de Hipona, Pedro de Ancarano, Franciscus Zabarella, el Armacano –Richard Fitzralph– y Nicolás de Nápoles. Cita a los expertos de su *alma mater* y a un cúmulo de profesores de Bolonia, Padua, Peruggia, Pisa, Florencia y Pavía, Oxford, París, Alcalá, Heidelberg y Tubinga. Cita al menos a dos centenares de autoridades variopintas. Dialoga con las autoridades de la antigüedad y el medievo. Desde los platónicos y neoplatónicos, hasta los que niegan los universales, previos a los nominalistas como Pedro Abelardo, Hugo y Ricardo de San Víctor. A los reformistas protestantes Wycliff, Lutero, Calvino y sus seguidores. A Guillermo de Ockham, Gregorio de Rímini y Jean Charlier Gerson y a Duns Escoto. Alonso es consciente de su osadía, por eso advierte que:

Esta conclusión debe ahora probarse; y nadie se ofenda por su novedad, pues el Doctor Sutil la sugiere en *In quartum* [...]; y también otros autores. Sin embargo, con la ayuda de Dios la haremos tan clara, que sea aprobada (*DDIIB*, p. 158).

Como hemos visto, el influjo del derecho en las universidades y en la Iglesia, era y continúa siendo inmenso. Esta es una de las razones por la que muchas de las obras de los pensadores bajomedievales y renacentistas giraran en torno al derecho, el poder y la justicia al lado de la teología. Motivo por el que Veracruz acude continuamente a conocedores del derecho, juristas y canonistas. Cita el *Código Justiniano*, las *Decretales*, las *Novelas*, las *Institutas*, el *Digesto* o *Pandectas*, así como a sus comentadores: los Glosadores de Bolonia que rescataron y actualizaron –para bien y para mal– el Derecho Romano. Cicerón, Séneca, Quintiliano, Aulio Gelio, Suetonio y Diógenes Laercio, son algunos de los casi 40 jurisconsultos de la antigüedad que cita. Del renacimiento del derecho –en el siglo XI–, Antonio Corsetto –Sícilus–, Enrique de Susa –el Ostiense–, Juan Andrés, Egidio Romano –Gil de Roma–, el Ancarano,

Durando, el Panormitano, Angelo Aretino, Socino, Salicetus, Tiraquelo, Francisco Zabarella, Uldarico Zasio, Enrique y Juan Oldendorp, Oldrado del Ponte, Picco della Mirandola, Alonso de Madrigal –el Tostado–, Monaldo de Capodistria, Juan y Alejandro de Imola, Ricardo de Mediavilla y Cino Da Pistoia para dar un total de 70 juristas medievales. Entre los sentencistas, encabezados por Pedro Lombardo, cita al conglomerado de comentaristas escolásticos del *Libri quattuor Sententiarum*⁸⁴. Esto es, a todos los teólogos posteriores que, para poder enseñar teología, debían presentar públicamente un comentario del *Libro de las Sentencias*.

En *SC* cita a Vitoria 15 veces y a Soto 37. En una de ellas, al final del Art. 8, muestra una pequeña discrepancia del dominico hacia el:

Después de la primera edición, salió a la luz esta nota, que el Maestro Soto [...] premeditadamente escribió y que trata este argumento en forma amplia y egregia (como suele ser por lo demás) [...]. Véanse aquellas cosas que aquí pueden ser interesantes, aunque él no coincida con aquellas cosas que de parte nuestra han sido dichas como probables (*SC*, 2009, p. 179).

Sin embargo, no cita a Vitoria ni a Soto en *DDIIB*, ni en el libro III de *DA*.

Es muy importante para nuestro autor subrayar su apertura a las diversas tradiciones y escuelas. Por ello, en el libro de los predicables en la *DR*, plantea en varias cuestiones, los argumentos encontrados del Doctor Sutil y el Angélico alternándolos.

Ahora bien, la interpretación musulmana del Aquinate acorde con

⁸⁴ Aunado a la influencia de la Escuela de los Glosadores, me atrevo a sugerir la hipótesis de que la tarea y la obra de los Glosadores tuvo una enorme impronta en el Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo. Benedicto XVI recordaba que estudió en las escuelas catedralicias de Novara y Lucca. Bajo el auspicio de Bernardo de Claraval, continuó en Bolonia, Reims y por último en Notre Dame en París, donde conoció a Pedro Abelardo y a Hugo de San Víctor. Pedro Lombardo compiló, ordenó y comentó (glosó) sentencias o declaraciones de autoridades de la Iglesia –Padres, santos o teólogos antiguos y medievales contemporáneos suyos–, latinos y griegos –como Juan Damasceno– que se consideraban autorizados, sobre la doctrina cristiana con vistas a la enseñanza, en su *Libri quattuor sententiarum*. Ordenó y seleccionó armoniosamente todo el material que era patrimonio de la fe que se convirtió en el manual de teología que utilizaron los estudiantes hasta el siglo XVI, que fue sustituido por la *Summa Theologiae* del Aquinate (30/12/2009).

el Estagirita sobre el alma intelectual en *DA*, es contrastada con cierta sutileza con su propia argumentación en la que difiere abismalmente de ambos como lo veremos más adelante.

Por último, resulta muy significativo que al final de *SC Veracruz* expone una tabla de los autores a los que ha recurrido, adelantándose a los índices onomásticos.

Ahora nos detendremos a analizar los textos en los que fundamenta filosóficamente todo el edificio que necesitarían sus alumnos para evangelizar a través del *logos* –razón y palabra– a los catecúmenos: *El tratado del alma* y *Del cielo*.

CAPÍTULO III. LA ARGUMENTACIÓN ALONSINA EN TORNO A LOS CONCEPTOS
ARISTOTÉLICOS DE *RATIO/VERBUM* Y *FINIS* EN *DE ANIMA* Y *DE CAELO*

Para el Maestro de Caspueñas, Dios es *logos* y es *telos*. Es *ratio* y *verbum* y es *finis*. El hombre es *imago Dei*. Este impulso originario de ser imagen de Dios, parece ser el fin y/o el *telos* de toda la obra. *Logos*/Dios es el punto de partida y la meta a la que va a llegar, pero, lo hace rigurosamente por la vía filosófica. Esto es, *Logos* es el *telos* o finalidad del hombre y de la obra alonsina. No es una interpretación sobrenatural, sino la causa que apunta al objetivo final que desarrolla a partir de especulaciones y argumentaciones filosóficas.

Alonso comprende la riqueza y plasticidad de los conceptos *logos* y *telos* aristotélicos y utiliza con amplitud ambos conceptos en latín. Emplea *finis* con enorme familiaridad, señalando las precisiones necesarias para un lector que es estudiante, como lo hemos señalado en varias ocasiones y lo podemos ver en el Libro I de *PhSpec*.

Asumiendo la expresión "necesario" en orden a un fin⁸⁵, esta ciencia física es necesaria, no como si fuera un fin último⁸⁶, sino más bien como un medio para la consecución de ese fin último (Romero Cora, 2015, p. 149, par. 89).

Acude a la noción aristotélica de *telos* para argumentar acerca de la fidelidad entre un hombre y una mujer. Comienza citando *Fís. 2*: "dado que la naturaleza toma la necesidad a partir de la finalidad y la finalidad natural es la conservación de la especie, también será necesario y natural el matrimonio", aunque no de cualquier manera o como los animales, puesto que el hombre cuenta con el juicio de la razón⁸⁷ (*SC*, 2009, p. 61).

De anima y *De caelo* son dos libros que forman parte de *Physica Speculatio*. Es el primer tratado de la física, la filosofía natural fundacional en tierras americanas. Fue el primer libro de física escrito, editado e impreso en el Nuevo Mundo, como lo hemos mencionado. *PhSpec*. es una obra científica –en términos modernos– en el que Veracruz analiza, no solo comenta, varias obras del *Corpus* aristotélico.

⁸⁵ "in ordine ad finem" (*PhSpec*, 1569).

⁸⁶ "non tamquam ultimus finis" (*PhSpec*, 1569).

⁸⁷ El original dice *rationis iudicium*.

El contenido de la *PhSpec.* consta de las especulaciones sobre la *Física*, *Del cielo*, la *Generación y la corrupción*, la *Meteorología* y *Del alma* y del Estagirita. Como lo advierte en el Prólogo, versa sobre “toda consideración que viniese a propósito de las cosas naturales [...] aduciéndole lo mejor que nos han transmitido nuestros mayores [...] y ofreciéndole, en fin, una que otra cosa nueva, aún no imaginada ni descubierta por otros: las ciencias, en efecto, se acrecientan con el ingenio inventivo de cada uno” (Romero Cora, 2015, p. 101).

III.1 El *logos* alonsino: la aportación a la ciencia moderna en *De caelo*

De caelo (*Dc*) es la coronación de la física veracruziana en la que se pregunta por los entes supra y sublunares y agrega algunas cuestiones que no había abordado el Estagirita en *DeCae*.

Ahí analiza si es posible que el universo sea perfecto, si el cielo es movido por la inteligencia y si está animado, el movimiento simple y el circular, si los cuerpos tienen figura esférica; luego se pregunta por los climas, si toda la Tierra es habitable, la elevación de los polos, el número y orden de los cielos, los excéntricos y los epiciclos, los círculos que componen la esfera, para concluir en las disquisiciones sobre la ubicación del paraíso terrenal.

Desde la Antigüedad, a las teorías sobre el universo se les llamaba astrología. El cúmulo de inventos de instrumentos de medición y sus consecuentes descubrimientos en el siglo XVI, dio inicio a lo que hoy llamamos astronomía. Sin embargo, Moreno Corral explica la dificultad de separar ambas disciplinas al estudiar su desarrollo. Una era la ciencia astronómica y la otra, lo que formaba el cuerpo de las ideas astrológicas (2017, p. 101). Además, se distinguían dos vertientes hasta antes del advenimiento de los instrumentos de medición: la astronomía práctica y la teórica. Los cálculos –aproximados– y la especulación sobre el cosmos y el mundo.

Uno de los mayores retos era la medición de la longitud por el cambio horario entre Europa y América. Al girar la Tierra, la luz del Sol no se ve aparecer al mismo tiempo en toda la Tierra. Esto es, sin tener comunicación inmediata entre Europa y América, no era cosa fácil darse cuenta del cambio horario: el Sol “salía” primero en Europa que en América. Además, viajar de un continente a otro no era una cuestión de

horas, sino de días, lo que dificultaba todavía más, la percepción de la diferencia horaria entre los dos continentes.

III.1.1 Estructura del libro único *Del cielo*

De caelo es la *relectio* alonsina sobre la obra del Estagirita del mismo nombre. Este libro que forma parte de *PhSpec*, es reconocido como el primer libro de física –en sentido moderno– impreso en el continente americano⁸⁸.

De caelo es una obra que Aristóteles la dividió en cuatro libros. En el libro I *Del Cielo* el Estagirita aborda la Física y sus objetos, la perfección del cuerpo y el universo, el quinto elemento dotado de movimiento circular, las propiedades del cuerpo dotado de movimiento circular, la imposibilidad de un contrario del movimiento circular y la unicidad del cosmos⁸⁹. El libro II versa sobre la perfección del cielo, la esfericidad de la Tierra y las esferas celestes⁹⁰. En el III analiza los cuatro elementos y los movimientos⁹¹. El libro IV trata de la levedad y la gravedad⁹². El Estagirita trata las cuestiones de la generación y la corrupción, así como las cuestiones meteorológicas⁹³ en otros libros.

En la primera edición de *Dc* (México, 1557), Veracruz reduce su tratado *Del cielo* a un solo libro con 7 especulaciones y agrega, después de *Dc*, el *Tratado de la Sphera* de Campano, con lo que concluye la *PhSpec*. En cambio, en la cuarta, última y definitiva edición (Salamanca, 1573) en el *Libro único del cielo*, desarrolla 15 especulaciones y omite la *Esfera*⁹⁴.

⁸⁸ La página de Indiana University Bloomington, que posee un ejemplar dice sobre el libro: "Alonso de la Vera Cruz. Phisica, Speculatio. Mexici: Ioã. Pau. Brissẽ, 1557. *First edition of the first book of physics printed in America. Often bound with the Aristotle and the Vera Cruz's Recognitio. Title page with a woodcut of San Augustin*".

<https://artsandhumanities.indiana.edu/council-programs/global-remixed/mexico-remixed/mexico-remixed-scholarship/lilly-digital.html>

⁸⁹ *DeCae*. 276a18 – 279b 3.

⁹⁰ *Idem*. 283b 25 – 297a 16.

⁹¹ *Idem*. 297a 16 - 307b 25.

⁹² *Idem*. 307b 26 - 313b 20.

⁹³ *Meteor*. 368a – 390b 25.

⁹⁴ En el Anexo 1, el lector puede consultar en una tabla las 15 cuestiones de la edición

En la de 1573, las primeras seis cuestiones tratan sobre filosofía natural y cosmología –astronomía–. Las nueve restantes versan sobre las ciencias físicas: meteorología y geografía, manteniendo la cuestión del paraíso terrenal al final, igual que la edición salmantina de 1569. La edición que utilizaremos será la última, de 1573. Además, la *PhSpec* también contiene –separados– los libros de la *Generación y la corrupción* y de los *Meteoros*.

La cuarta y última edición de *Del cielo* es la más robusta⁹⁵. Ahí menciona a Copérnico, el astrónomo de la Jagellónica de Cracovia, hacia el final de la penúltima especulación (Beuchot, *Dc*, 2012, p. 156). La ampliación en las ediciones de *Dc*, era para que los alumnos estuvieran actualizados con los nuevos descubrimientos, sin reparar en que, para los europeos, era una auténtica novedad. Rodríguez subraya algo que parece una obviedad: que, aunque la especulación sobre el paraíso terrenal no es abordada por Aristóteles, está motivada por el interés de responder a una pregunta teológica (2020, p. 61) que resuelve con argumentaciones filosóficas. La importancia de esta obra no es el conocimiento astronómico matemático, sino abordar los fundamentos. Lo novedoso y humanista es que lo hace con extremo rigor, desde la filosofía natural.

En síntesis, la primera edición mexicana (1557), y la primera salmantina (1562) son idénticas salvo que omite la *Sphera* de Campano que era conocida en el viejo continente. La segunda de Salamanca (1569) contiene varios añadidos puntuales y más especulaciones. En la última y

salmantina de 1573 del *Libro único del cielo* (*Dc*) de Alonso de la Veracruz.

⁹⁵ En la reimpresión de 1562 omite la *Sphera*, aunque la menciona. En la de 1569 amplía el contenido astronómico. Incorpora la 10ª especulación sobre el primer móvil, que ocasiona el movimiento diurno y la 11ª, en la que plantea el movimiento de trepidación del firmamento. Plantea diez esferas geocéntricas celestes, incluyendo los orbes excéntricos y los epiciclos que Pedro Apiano recogió de *Theoricae novae planetarum* de Georg von Peurbach publicado en 1472. Además, amplía el contenido geográfico con dos nuevas especulaciones: los contornos americanos, primero de la costa atlántica y luego la pacífica. Aunque otros incorporaron referencias gráficas de América, Alonso no lo hizo, pero describe con lujo de detalles cada lugar descubierto, recuperando los testimonios de Andrés de Urdaneta y Martín de Rada entre otros. Para conocer más detalles sobre las distintas cuatro ediciones de *De Caelo* de Veracruz, remitimos al lector a la Tesis de Omar Rodríguez Camarena donde explica minuciosamente las diferencias entre ellas (2020, pp. 60-64).

definitiva –la salmantina de 1573– corrigió, clarificó y mejoró la anterior⁹⁶; lo realizó en su estancia en España para defenderse de las acusaciones que Montúfar había hecho en su contra en 1561. Cabe subrayar que, a pesar de que la cosmología y la astrología eran vistas con enorme recelo, *Dc* no fue censurado. Suponemos que los motivos fueron porque menciona la reunión a la que Alfonso X el Sabio convocó a astrólogos y filósofos para estudiar el cielo (*Dc*, Beuchot, 2012, p. 143) y, porque concluye su libro único *Del cielo* tomando distancia de la llamada “astrología judiciaria”, que tenía como objeto el estudio y la predicción el futuro⁹⁷ sin precisar más detalles. Aunque entre 1572 y 1573 regresa a Nueva España, la última edición –salmantina– de 1573, contiene todavía más datos geográficos que las anteriores ediciones. La causa era la novedad que representaba el conocimiento de esa parte del mundo recién descubierta.

En el libro I de la *PhSpec*. había advertido que “la ciencia física, numéricamente es única, la cual, de acuerdo con cuantas especies de movimiento hay, se contiene en muchos, como son *Del cielo* y *el De la generación*, etc.” (Romero Cora, 2015, p. 173). Esta es la razón por la que divide la ciencia física dependiendo de los diversos tipos de movimientos que presenta el ente en general y después analiza cada tipo en particular en el libro correspondiente de la *PhSpec*.

En *Dc (Del Cielo)* Veracruz se pregunta si el universo es perfecto (p. 84), si el cielo debe ponerse como cuerpo simple o como compuesto de materia y forma (p. 89), si un cuerpo simple tiene solo un movimiento simple (p. 95) si el movimiento circular, que compete al cielo puede ser perpetuo (p. 102). Se pregunta si el cielo es movido por la inteligencia como por una forma informante (p. 104) y si el cielo está animado (p. 107). Continúa con la especulación sobre los cuerpos sublunares. Del

⁹⁶ Sus impresores en España fueron los mismos que los de Soto: Ioannes Maria a Terranova. Que imprimió también el *Epistolarum libri septem* de Juan de Ginés de Sepúlveda en 1557. Como dato curioso es que al inicio de esta obra se encuentra una carta del Príncipe Felipe, fechada en 1553, advirtiendo los castigos que esperaban a quien osara copiar e imprimir esa obra y la licencia correspondiente. Aunque la obra está escrita en latín, la carta es en castellano.

⁹⁷ La condena definitiva de la “astrología judiciaria” llegaría en 1585, un año después de la muerte de Alonso de la Veracruz, en la bula *Caeli et Terrae* de Sixto V.

clima, la geografía y la física terrestres: ya no del cielo, sino del suelo (pp. 113-158). Por eso, aunque la 7ª se titula "Si todos los cuerpos simples tienen figura esférica" (p. 113), el objeto es la esfericidad de la Tierra y los conceptos cóncavo y convexo tanto de la Tierra como de los elementos que la constituyen.

El orden de Veracruz va de lo general a lo particular, por lo que después se pregunta por los climas (p. 119), si toda la Tierra es habitable según las cinco zonas, en las que ordinariamente se dividía, y según todos los climas y paralelos hasta el Austro y el Aquilón (p. 122). Se pregunta "Qué es la elevación del polo, tanto hacia el Austro como hacia el Aquilón, en los lugares del nuevo orbe recientemente descubiertos" (p. 128). "Cuál es la elevación del Polo en los lugares descubiertos desde el Estrecho de Magallanes en el mar Austral" (p. 135). Sigue con el número y orden de los cielos (p. 138) y después aborda los excéntricos y los epiciclos (p. 145), luego se pregunta acerca de los círculos que componen la esfera (p. 150, c. 14). La última especulación, que no formaba parte de *DeCae.* de Aristóteles ni de la *Sphera* de Campano, sino de una discusión en boga en la época, gira en torno a si el paraíso terrenal verdadera y realmente está en las partes de Oriente (p. 159, c. 15).

III.1.2 Las tesis principales de *De caelo*

Las tesis principales que aborda Veracruz en *Dc* son varias y de distintos ámbitos. Argumenta que el universo no es perfecto; el cielo es un cuerpo simple, pero incorruptible y su movimiento es perpetuo pero no intrínseco, sino causado por la inteligencia que lo mueve; el cielo no está animado; la Tierra, aunque no es propiamente esférica, tiende a ella. Que la Tierra es habitable en todas las zonas, incluso en las tórridas y las frías y que la ubicación del paraíso terrenal no se puede deducir literalmente de la Biblia, puesto que la mención del Edén, es una cuestión más bien semántica o más propiamente espiritual (metafórica).

Aunque no afronta directamente las opuestas teorías geocéntricas y heliocéntrica, al parecer se decanta por la geocéntrica.

Veracruz difiere de la postura aristotélica del mundo sublunar, que afirmaba que las esferas supralunares tenían movimiento eterno. Puesto que las considera parte del mundo físico como Copérnico y, como lo comprendería Galileo años después. Esta parece ser la razón por la que

deja fuera gran parte de los libros II y III de *De Caelo* de Aristóteles que apuntan al mundo sublunar (Rodríguez, 2020, pp. 60-61).

Aunque menciona a Copérnico en las dos últimas ediciones, sigue la teoría aristotélica de los elementos, argumentando con la teoría de la gravedad y la levedad como base del geocentrismo, sin tomar partido. Esto es, opta por guardar silencio sin mencionar la teoría heliocéntrica copernicana. Puede ser por dos motivos: porque no había leído *De Revolutionibus orbium coelestium* o porque se inclinaba por la argumentación aristotélica. Habiendo llegado a este punto del conocimiento y el análisis de nuestro autor, nos inclinamos por el primer motivo. Aunque había llegado a sus oídos la teoría copernicana, no había llegado a sus manos y, por lo tanto, no la había leído.

III.1.3 Análisis del texto *De caelo*

Al inicio de *Dc*, Veracruz aclara, como lo hizo a lo largo de todas sus *relectios* aristotélicas, que no va a comentar solamente al Estagirita, sino que dispondrá de lo que sea de utilidad para su objetivo. Este era adecuar la obra para explicar la nueva realidad recién descubierta a sus alumnos: “si no discutimos todas las cosas que fueron dichas por Aristóteles, sí las cosas que son de alguna importancia entre ellas” (Beuchot, 2012, p. 84)⁹⁸.

Dc en un libro ya propiamente científico, aunque el término no estuviera en uso, Alonso vuelve a sugerir la importancia de distinguir el ámbito teológico del filosófico. Por lo que dice que:

A propósito no se citan autoridades de la Escritura que convencen de error, para que no se haga grande la digresión. Luego, si la perfección debe atribuirse al mundo o universo, hablando como filósofos, atribuyámosla a la potencia divina, que el filósofo prueba como infinita, a la luz natural [de la razón] (p. 86).

Veracruz inicia analizando si el universo es perfecto. Enuncia la opinión de Aristóteles “quien llama perfecto al universo” (p. 84). Plantea que:

no se puede decir simplemente perfecto aquello a lo que puede hacerse alguna adición que mira a la perfección; pero al universo

⁹⁸ En adelante, en este apartado, solo mencionaremos la página de *Dc* de la traducción de Beuchot para facilitar la lectura.

se le puede hacer alguna adición, porque Dios puede hacer a todas las cosas que ahora existen mejores de lo que las hizo, puede hacer como algo nuevo otras que no hizo ni haría y lo contrario fue la herejía de Juan Wiclef, condenada en el Concilio Constantinense. El cual error antes lo cometió Pedro Abelardo, contra el cual [lucharon] el beato Bernardo y Hugo de San Víctor. Y contra Wiclef, Vuald (p. 86).

Es importante subrayar la mención de Veracruz a Pedro Valdo y John Wyclif, precursores de la Reforma protestante que habían escrito sobre la perfección de Dios y la imposibilidad de éste de hacer "cosas nuevas"⁹⁹. Es significativa la agudeza de Veracruz al señalar que un pequeño traspiés inicial conlleva consecuencias garrafales. Remite a su libro VIII de la *Física*, concluyendo que el universo no es perfecto pues así como el hombre no lo es, aunque haya sido creado por Dios, tampoco lo es el universo; sin embargo, "los opuestos relucen más puestos juntos"¹⁰⁰ refiriéndose a la perfección de Dios y a la imperfección de la creación (p. 89). En *Dc*, como en todas sus obras, Veracruz contrasta las opiniones de los antiguos, los medievales y sus contemporáneos, con ánimo de diálogo para encontrar respuestas.

Lo usual era la distinción categórica de la materia celeste y la terrestre, sin embargo, se pregunta si es posible que la materia de ambas sea semejante, introduciendo sutilmente una concepción celeste alternativa, acudiendo a una analogía de un axioma trigonométrico. Afirma que no es necesario aducir demostraciones "para probar que todo triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos, sino que basta (como lo enseña Aristóteles) que se aduzcan razones según la materia"¹⁰¹, que no convencen al insolente" (pp. 87-88). Alonso utiliza ya el método científico –en sentido moderno– al señalar que las razones sobre la materia –celeste y terrestre–, dependen del objeto.

⁹⁹ Las tesis de Wyclif fueron condenadas en el Concilio de Constanza, junto con las de Jan Hus, otro importante precursor reformista. (Cfr. Mezzadri, 2001, pp. 103-114).

¹⁰⁰ "*Opposita enim iuxtase posita magis elucescunt*" (*Dc*, 1569). "Porque los opuestos, cuando se colocan uno al lado del otro, brillan más intensamente" (trad. personal).

¹⁰¹ Beuchot aclara –en la traducción– que no se refiere a "razones formales o apodícticas, sino tópicos o probables", con lo que, quizás sin percatarse y contrario a su opinión, afirma el espíritu humanista de Veracruz.

Especula acerca de si el cielo es simple y si está compuesto de materia y forma. Con un dejo de sarcasmo dice que, aunque el Aquinate concedía materia a los cielos, negaba que fuera de la misma especie “por eso llama al cielo la quinta esencia. Lo sigue la escuela de los tomistas. Lo mismo sostienen Alberto Magno, Pedro de Tarantasia y Alejandro de Hales” (p. 91). Veracruz dice que Averroes se equivocó al interpretar que Aristóteles afirmaba que la materia del cielo es distinta, y que Tomás también lo deduce así. Afirma que el Estagirita no negó que el cielo estuviera compuesto de materia y forma. No se adhiere por completo ni a la teoría aristotélica, ni a la del Aquinate, sino que concluye que el cielo es un cuerpo simple, compuesto de materia y forma, pero incorruptible.

En la cuestión acerca de si un cuerpo simple tiene movimiento simple, concluye que efectivamente un cuerpo simple posee un movimiento simple, pero no es movido por sí mismo, sino desde fuera por una inteligencia superior. Para demostrarlo, usa como argumento que la Tierra no se mueve, lo que nos permite ver que se decanta por la teoría geocéntrica:

La tierra es un cuerpo simple, ya que es uno de los cuatro elementos; sin embargo, ningún movimiento le compete en acto, porque persevera inmóvil en medio del mundo; pues, ya que es grave, ¿a cuál lugar se movería, si no es hacia sí misma, que está puesta en el centro? Por lo cual, basta que lo sea según la aptitud; porque, si la Tierra fuera más allá de su natural disposición, se movería fuera de su lugar hacia el lugar donde ahora persevera inmóvil (pp. 98-99).

Concluye que el cielo es inanimado pero es movido desde fuera por la inteligencia, como el hierro por el imán (p. 101).

Acerca del movimiento de los cuerpos, Alonso dice que el movimiento local no es el primero ni es perpetuo, y plantea un ejemplo que parece fuera de lugar, apelando a la experiencia de la gestación humana, como podemos observar:

pero no es el primero, pues en los animales que caminan son primeros otros movimientos a saber, el aumento, la alteración, la nutrición, etc. Y en último lugar llega el movimiento local. Esto consta por la experiencia en el pequeño, y en el feto; en el vientre

de la madre hay aumento y alteración antes de que haya movimiento local (p. 102).

No es casual ni fuera de contexto, pues lo había abordado en la cuestión 1 del libro III de *De anima*¹⁰². En cualquier caso, en medio de su obra física incluye un tema antropológico fundamental en Veracruz. El lenguaje de *Dc* expone el movimiento como un elemento evidente en el movimiento del feto, no local, pero sí primero. Lo que nos remite a la argumentación de la imposibilidad de la animación gradual que aborda en el libro III de *De anima*. Especialmente el lenguaje con el que se refiere al "feto en el vientre de la madre".

Así, concluye que el movimiento circular podría ser perpetuo, pero así como inició, cesará, esto es, no es eterno "aunque haya reiteración al infinito". (p.103). Se pregunta si el cielo es movido por la inteligencia como por una forma informante. En la edición de 1573, sí advierte que lo abordará¹⁰³ en el libro III de *DA*. Afirma que el cielo no puede entender porque "De la inteligencia motriz y del cielo no puede hacerse algo uno por información, al modo en que del alma y el cuerpo" (p. 105). Subrayamos con Veracruz "uno", como lo es el hombre: una unidad inseparable y no un "compuesto". Esta es otra afirmación antropológica en medio de *Dc*, que defenderá con insistencia en *DA*. Se pregunta si el cielo está animado y vuelve al tema de la unidad del alma y el cuerpo. Plantea dos posibilidades defendidas por dos grupos diversos: "las cosas animadas con un alma que existe en la cosa y hace algo uno de manera simple como acontece en el alma racional y el cuerpo. [Segundo] lo que está animado no por un alma informante, sino solo apropiada y aplicada, y que da el movimiento porque es principio inmediato de él" (p. 108, c.6). No es animado, dice, porque no tiene alma sensitiva, ni intelectiva. Aclara que:

el movimiento es para caer en el error de que el alma humana no es forma informante, como en el *III Del Alma* se probará ampliamente en su especulación propia (p. 109).

Se decanta por afirmar que el movimiento del cielo muestra que es

¹⁰² Recordemos que en la edición de 1569 primero es *De anima* y después *De caelo* y, en la de 1573, el orden que sigue es inverso.

¹⁰³ En la edición de 1573 se encuentra primero *De caelo* y después *De anima*.

natural, por lo que no es necesario que sea animado, sino que se mueve por una inteligencia extrínseca (p. 112).

Para reflexionar sobre si todos los cuerpos simples tienen figura esférica, aludiendo explícitamente a la teoría aristotélica de la perfección de la esfera, sin mediación, acude a datos empíricos sobre la redondez, no esfericidad de la Tierra. La diferencia es que la esfericidad indica una superficie exterior sin aspereza y con idéntico radio desde el centro. La redondez, aunque tiende a la esfericidad, es más bien orbicular. La Tierra posee redondez, pues tiene montes y valles, aunque en proporción sean mínimos. Esa diversidad, dice, Dios la dispuso para satisfacer las necesidades de la indigencia del ser humano (p. 118).

Veracruz distingue y reconoce la importancia del conocimiento empírico para la cosmografía. Las argumentaciones sobre la esfericidad de la Tierra y el movimiento de esta, de Oriente a Occidente, las sustenta con las observaciones físicas de los eclipses, concluyendo con una importante aportación sobre la diferencia horaria entre el viejo y el nuevo continente. La determinación de la latitud no comportaba gran problema, pero si la longitud, por la posición de la Tierra con respecto al Sol.

Como a los habitantes de la Antigua España les nace el Sol a las seis horas y media, y más allá, antes que nos nazca a nosotros, los habitantes de la Nueva España; y también a ellos se les muere antes; luego se sigue que, según la longitud, para los que atienden a la Tierra: que va de oriente a occidente, es redonda. Y así el eclipse de Sol que aparece a una gente a la hora 9 del día, aparece a otra [gente] a otra hora. De donde el eclipse de Sol que aconteció en España el año 1539 no fue visto por nosotros, habitantes de la ciudad de México, lo cual, aunque pudo acontecer naturalmente (porque el Sol nunca se eclipsa totalmente), también es necesario por la diversidad de la longitud. [...] Y si aconteciera en la Antigua España un eclipse de Sol a cualquier hora antes del mediodía no podría ser visto por los habitantes de México, porque todavía no ha nacido el Sol. Aconteció en Sevilla¹⁰⁴ (como dicen los que allí estaban) a la hora undécima antes del mediodía, y aquí no pudo verse, ya que casi por dos horas aún no nos había nacido

¹⁰⁴ En la edición de 1569 menciona España, no Sevilla.

el Sol, porque cuando para ellos es mediodía, a nosotros nos empieza a nacer, y cuando para nosotros es mediodía, ya está en su ocaso el Sol en la Antigua España. (pp. 114-115).

Veracruz expresa con argumentos contundentes su desacuerdo con Ptolomeo y el autor de la *Esfera* (p. 123), acerca de la imposibilidad de vivir en las zonas tórridas y las frías. Aludiendo a la propia experiencia, afirma categóricamente que es habitable, pues los mexicanos, los de las provincias del Perú y de Quito viven "frecuentemente" en las zonas tórridas. Porque ni el calor en verano ni el frío en invierno son tan intensos como en España, sino que es una zona "máximamente habitada y congruentísima habitación". Que incluso en cualquier época del año se dan y se pueden comer frutos maduros en la Nueva España (p. 124) y que la temperatura del aire es "salubérrima". Añade que aquellos que dijeron que era inhabitable, erraron por no conocer, en cambio su propia experiencia de vivir en la zona tórrida de la Nueva España, le ha hecho conocer estas cosas, recordando que "toda ciencia ha crecido por adición" (p. 125). Igualmente dice que no solo es posible que los polos sean habitados, sino que lo están, acudiendo entre otros, al testimonio del arzobispo de Upsala, señalando nuevamente que "no se necesitan pruebas, ya que es conocido por la experiencia" (p. 126). Reconociendo la preponderancia de la evidencia material sobre las teorías, en el ámbito físico.

De la Veracruz contaba con testimonios de astrólogos y cosmógrafos (navegantes astrónomos y geógrafos) confiables, en los que se apoyaba para sus reflexiones sobre filosofía natural: cosmología y meteorología. Los argumentos de autoridad no son suficientes si las observaciones y la experiencia muestran algo diverso que los "antiguos ignoraron": otro rasgo humanista. Refuta la inhabitabilidad de los polos, con el descubrimiento de los portugueses del Estrecho de Magallanes y el Cabo de Buena Esperanza que, navegando ese mar hacia la India, son "testigos de vista" de que está habitado. Ahí mismo menciona el *Jardín de flores* de Antonio Torquemada "donde aduce muchas cosas que parecen nuevas y casi increíbles, pero suficientemente auténticas" (p. 127).

Advierte que dedicará las siguientes especulaciones a describir los lugares marítimos del Nuevo Mundo "para que el ánimo se eleve a Dios,

que hizo todas las cosas" (p. 128) sin dejar de lado la visión teocéntrica de la creación, propiamente escolástica.

Ofrece una serie de detalladas descripciones, sustentadas en datos cuantitativos –de altitud con respecto del polo y la distancia en leguas– desde la Tierra del Labrador hasta el Cabo de Buena Esperanza, pasando por el "renombradísimo" río De Orellana o De las Amazonas y hasta el "peligrosísimo" Estrecho de Magallanes. El testigo "de vista" a quien se lo oyó "de la propia boca" fue el experimentado navegante Andrés de Urdaneta que, después de tantos peligros tomaría el hábito agustino. Entre la descripción alude a un "renombrado y cruel tirano Lope de Aguirre, que hizo un estrago inaudito" en el río De Marañón. Pero también menciona con detalle la forma como Alejandro VI dividió "todo el orbe en dos iguales" para los portugueses y los reyes católicos¹⁰⁵ (p. 132).

Describe las costas desde el estrecho de Magallanes hasta California, pasando por Valdivia en Chile, Arequipa y Lima, Panamá, Nicaragua, Tehuantepec y Acapulco para terminar su descripción en el río de Santa María "donde es el fin de la tierra descubierta". Pero aclara que, aunque es el fin de la tierra conocida, "queda una inmensidad para ser descubierta por otros" (p. 137, c. 11). Para volver a la Isla de la Española, con su metrópoli Santo Domingo donde había cinco reinos distintos y era muy fecunda y con mucho oro. La isla de Cuba o Fernandina, con una distancia mayor que de "Valladolid a Roma". Jamaica, San Juan de Puerto Rico. Termina esta cuestión con la llegada del licenciado Castro a Nueva Guinea, desde Perú en 1567. Advierte que esa enorme isla se encuentra a dos mil leguas¹⁰⁶ del Estrecho de Magallanes. Mencionando la ferocidad de los habitantes, su gran estatura y la bella desnudez de sus cuerpos (p. 138).

Luego se pregunta por el número, el orden de los cielos y su movimiento propio. En la última edición aclara que se había propuesto en la primera y segunda edición, realizar un tratado "peculiar" sobre la

¹⁰⁵ Aludiendo, entre otras, a las bulas *Inter Caetera* y a *Eximiae devotionis*, que dieron origen al Tratado de Tordesillas en 1494.

¹⁰⁶ Que equivalen a unos 9,500 kilómetros, no muy lejano a los 12, 800 k. que separan realmente los dos lugares.

esfera que tratara de lo que los astrólogos solían considerar, sin embargo, decidió ofrecer ciertos preludios de astrología, comenzando por el número y orden de los cielos. Los antiguos discutían el número de cielos. Aristóteles y Platón “pusieron un octavo firmamento que nosotros llamamos cielo estrellado”. De acuerdo con “todos los filósofos y astrólogos”, Veracruz indica que el primero es el de la Luna, seguido por Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Sumando siete planetas –incluyendo al Sol–, puesto que se refiere a objetos celestiales que tienen órbitas. Sin embargo, agrega otro: el firmamento o cielo estrellado, como octavo, al que Aristóteles llamaba el primer móvil¹⁰⁷ (pp. 138-144). En las últimas dos ediciones, Veracruz nombra al Sol como el penúltimo “comenzando desde el firmamento hacia nosotros. De manera que dijeran que el próximo a nosotros y primero fuera el cielo de la Luna”¹⁰⁸ (p. 139).

Después se ocupa de los excéntricos y los epiciclos, su cantidad y la distancia entre ellos, como complemento de la materia del libro de los cielos de Aristóteles (pp. 145-150). Aborda también los círculos que componen la esfera. Esto es, hace un recuento de los círculos que componen la esfera material. Los divide en diez: seis mayores y cuatro menores. Los mayores comienzan con el equinoccial que marca el cénit y el nadir, seguido por el zodiaco, los dos coluros –el del solsticio y la equinoccial–, el meridiano y el horizonte. Los menores son los Trópicos –de Cáncer y de Capricornio– y los círculos polares –Ártico y Antártico–. (pp. 150-158).

Al final se pregunta si el paraíso terrenal se encuentra en el oriente. Responde escuetamente que sí, luego en contrario para finalizar con la solución de Agustín de Hipona: que el paraíso fue creado por Dios. Se pregunta por la ubicación física, dando paso a las diversas opiniones desde Beda el Venerable y San Jerónimo para detenerse en la opinión de Ludovico Fidelis, que luego comenta Hugo de San Víctor. Vuelve al *Jardín de flores* de Antonio de Torquemada y las *Paradojas* de Ciruelo Darocense. A continuación, indica que lo que parece más probable es que

¹⁰⁷ En esta cuestión es en la que menciona la reunión a la que Alfonso X convocó a astrólogos y filósofos renombrados para estudiar el cielo.

¹⁰⁸ “*Solem in penultimo loco, ad firmamento incipientes, verins nos: colocauer ut. Ita ut nobis proximii & prima luna coelu, diceret*” (Dc, PhSpec., 1569, p. 226).

se encuentre en un lugar habitable al que no llegaron las aguas del diluvio, no en un monte porque a todos los montes llegaron las aguas del diluvio y porque en lo más alto de un monte al que no llegaran las aguas, sería inhabitable y el paraíso era un lugar “templadísimo” (p. 162).

Es probable, dice, que el Edén esté en Mesopotamia, o en Palestina cerca del Jordán. Niega que pudiera estar en la parte austral por el clima tan destemplado que no corresponde a lo que dice *Gén*. Se pregunta sobre los cuatro ríos o fuentes del paraíso argumentando de forma detallada la ubicación de los diversos ríos posibles y sus desembocaduras y concluye que no hay tales. Por lo que, hay que seguir a San Agustín que dice que no todo en las Escrituras debe tomarse al pie de la letra, sino “en el sentido espiritual” –o metafórico–. Recurre a los que abordaron el tema del paraíso –Ruperto el Abad, Loisio Lipomano, el Abulense y a Metodios–, subraya un error de Orígenes y otro de Francisco Jorge Véneto. Refuta a Augusto Egubino Chisamense, dando la razón a Ambrosio Catarino. Para la solución definitiva sobre la ubicación del paraíso, recurre a una argumentación lógica semántica y a la falibilidad de la interpretación de las Sagradas Escrituras. Menciona que *Gén. 2* y *Ez. 27* no pueden equipararse. En *Ez.* “es el nombre propio de un lugar en Mesopotamia” y no se puede tomar en el mismo sentido el Edén del *Gén.* pues “es un nombre apelativo que significa placer. Y así, el sentido de la letra es éste: Plantó un paraíso en Edén, esto es, un lugar voluptuoso y lleno de delicias” (pp. 159-166)¹⁰⁹. Esta última distinción sobre el sentido,

¹⁰⁹ Los murales del claustro del convento agustino de la Transfiguración –en Malinalco, Estado de México, realizados entre 1540 y 1600– representan el paraíso terrenal. Los estudios de orden estético, artístico y arquitectónico realizados sobre estos murales, únicos en su tipo en el mundo, han sido motivo de opiniones diversas e incluso opuestas en algunos casos (Wobeser, 2018; Peterson, 1993; Estrada de Gerlero, 2000; Ledesma-Ibarra y Reyes Estrada, 2016; y Debroise, 1994). Entre otros, la suposición de que se trata de la representación del paraíso celestial es debido a que en Europa el paraíso terrenal se representaba como un jardín –del Edén–. Sin embargo, la exuberancia de motivos fitomorfos y zoomorfos, nos remite vigorosamente a la descripción de la zona tórrida descrita por Alonso, en la que el habitaba y de la que disfrutaba de sus frutos y su clima. Los cuatro muros muestran la integración de la cosmovisión indígena y la tradición cristiana hispánica del siglo XVI (Ledesma-Ibarra y Reyes Estrada, 2016). Lo que nos hace suponer, con alta probabilidad, que los artistas que pintaron el claustro, o escucharon las lecciones de Veracruz hablando sobre el paraíso o, al menos, esa *relectio* ya había permeado en el imaginario indígena del centro de México, pues

permite observar el cuidado en su forma de argumentar. Es el objeto el que reclama el método, una característica ya científica en sentido moderno.

Concluye de manera abrupta, asegurando que bastan esas cosas sobre los libros *Del cielo* de Aristóteles, y que “las otras restantes cosas de mayor importancia son que la astrología judiciaria¹¹⁰ debe ser reprobada y excluida de los confines de los cristianos, reservándolo para su lugar congruente (si el Señor lo concede)”; prometiendo que lo analizará en una obra teológica (p. 166), que ya no logró realizar.

Podemos afirmar que la especulación sobre el paraíso, aunque parece alejada de la filosofía, es una evidencia palmaria de su espíritu humanista y de su rigor científico.

La forma de abordar el *Tratado del cielo* no es un intento de conciliar las Escrituras con la filosofía aristotélica, sino la búsqueda de respuestas del mundo físico, con evidencias tangibles. Expone lo dicho por los “testigos de vista” y rechaza o demuestra con argumentaciones filosóficas, la compatibilidad entre la teoría y la práctica, buscando el *logos* o la “razón suficiente” (p. 127).

En sus reflexiones sobre el paraíso recurre a la lógica para ofrecer una explicación racional al problema en cuestión. Como gran maestro de lógica, cumple con todas las condiciones de la teoría de la argumentación. Entra en un diálogo controversial, poniendo a prueba la voz de las autoridades como probables y también lo dicho por otros como posibilidades. Argumenta mediante premisas e infiere sus propias conclusiones apoyado en evidencias razonables. Esto es, enlaza argumentos que se suponían necesarios y concluyentes; poniendo a prueba las ideas de sus contemporáneos –incluso los de dudosa credibilidad– con los nuevos conocimientos cosmográficos. Concluye

en el muro sur se encuentra el árbol con la serpiente, rodeado de una ‘paradisíaca’ flora y fauna, propia del lugar.

¹¹⁰ La “astrología judiciaria” era un tema de discusión en boga en la Universidad de Salamanca. Desde la cátedra de matemáticas y astrología se promovía su estudio que no era otra cosa que el intento de conocer el destino y predecir el futuro, diversa de la astronomía. En 1553 se precisa esta distinción en el *Repertorio universal de todas las leyes de los reinos de Castilla* de Hugo de Celso, que era el fiscal del Consejo de Castilla. Esta es la razón por la que Alonso concluye así el *Tratado del cielo* (Domínguez, 2021).

como invariablemente lo hacía: con sus propios argumentos filosóficos epistémicos, ontológicos y lógicos. Para Veracruz, *logos* es mucho más cercano al amplio concepto aristotélico abierto a la palabra, a la relación, a los sentidos: a la experiencia. La influencia del nominalismo moderado, si bien no es explícita en esta obra, está implícita en la forma y en los temas. Es menos abstracta que las otras. Es más vital. Aborda las especulaciones cosmográficas de los cuerpos celestes y terrestres: la singularidad de las novedades cosmológicas.

El *Tratado Del cielo* de Veracruz no fue una ruptura, sino una profundización filosófica de la obra aristotélica *Del cielo* y de los comentadores posteriores al Estagirita y con un *telos* propio que era preparar a los futuros teólogos del Nuevo Mundo, partiendo y apuntando al *telos* de la creación. Esto es, que Dios es principio y fin de todas las cosas.

Rodríguez afirma que el pasado de la ciencia no es propiamente científico, sino histórico pues, más bien, es historiografía de la ciencia (2021). En parte tiene razón. Pasado el tiempo no se pueden esperar novedades "científicas" actualizadas de un tratado de filosofía natural. Sin los instrumentos precisos con los que se cuentan hoy para la observación del universo y para medir las distancias físicas, los datos y las medidas geográficas y astronómicas eran aproximados. Sin embargo, nos parece que el valor del Tratado *Del cielo* de Veracruz es el planteamiento de las preguntas desde su condición de filósofo y no sus conclusiones científicas. Creemos haber demostrado que lo que lo hace especial, no es solo lo histórico, sino qué se pregunta, la forma como aborda las cuestiones y sus conclusiones. Esto es, sus argumentaciones filosóficas. Por lo que no se puede restar el valor científico de *De caelo*, puesto que posee un objetivo específico (aunque no lo alcance con exactitud) de datos cuantitativos y medibles y busca un progreso muy preciso en el conocimiento de la naturaleza. En este sentido, sí que tiene un gran valor científico. Trata de ofrecer –no de imponer– la interpretación más fiel posible sobre la reconfiguración geográfica del mundo recién descubierto; una inusitada apertura a nuevas alternativas referentes a las concepciones cosmológicas, así como a las especulaciones sobre el paraíso terrenal. No es cosmógrafo ni astrólogo –geógrafo ni astrónomo–. Es un filósofo de la naturaleza que se pregunta al estilo escolástico, pero

que responde como humanista.

Sin buscar el aplauso sorprende por su originalidad, llevando un novedoso conocimiento cosmológico al viejo mundo: datos científicos – cuantitativos y bastante aproximados– que dan cuenta de los recientes descubrimientos del Nuevo Mundo.

III.2 El *telos* veracruziano: la originalidad del libro III de *De anima*

Antes de dar inicio a esta parte, tengo el honroso deber de insistir con infinito agradecimiento que el ingente y cuidadosísimo trabajo de traducción del libro III de *De anima* de Veracruz fue obra de Miguel Ángel Romero Cora. Fue traducido por primera vez del latín al español a lo largo de 2021 y 2022. Experto en Filología y en la obra de Alonso de la Veracruz, Romero Cora lo tradujo expresamente para la elaboración de este trabajo. La traducción se encuentra en prensa, motivo por el cual, no se citará el número de página ni el año, solamente el número de la cuestión. La edición con la que trabajó Romero Cora fue la última (Salamanca, 1573) y es a la que haremos referencia en todo momento, salvo que se indique lo contrario¹¹¹.

III.2.1 El contexto del libro III de *De anima*

En este apartado, antes de iniciar el análisis del libro III de *De anima* (*DA*), mencionaremos brevemente, las cuestiones que Veracruz aborda en los los tres libros de *DA*¹¹².

El libro I consta de cinco cuestiones en las que ofrece la definición de alma, las tres clases de seres vivos, sus tipos de alma y a qué ciencia le corresponde estudiarlos, concluyendo que a la física porque el alma está unida al cuerpo material. Expone las cinco potencias o facultades del alma y las funciones del alma vegetativa. Veracruz dice que ahí se tratan “los principios de las cosas naturales, a saber: la materia, la forma y la privación” (Romero Cora, 2015, p. 449). El libro II consta de ocho

¹¹¹ Motivo por el cual, en las citas no aparecerá ni el año, ni el número de página.

¹¹² En el Anexo 2 se encuentran enumeradas todas las especulaciones de los tres libros de la última edición (1573) de *De anima* de Veracruz.

especulaciones¹¹³ o subtemas que giran en torno al alma: como acto primero del cuerpo físico que, en potencia, tiene vida en general y sobre el alma sensitiva en particular. Los sentidos externos e internos y el apetito y las pasiones del alma. Y plantea la cuestión sobre los hechiceros, brujos y adivinos¹¹⁴.

El libro III plantea el tema del alma humana en general: el conocimiento de la realidad sensible, la relación del intelecto con la voluntad y con las potencias motrices. Romero Cora menciona que Veracruz reflexiona en la naturaleza intrínseca del alma humana, su trascendencia e inmortalidad, así como su conocimiento de las realidades separadas en el momento en el que el alma se separa del cuerpo (2009, p. 222. nn. 326, 327 y 328).

Aun cuando el libro III pareciera un libro epistemológico, es profundamente antropológico, por la manera como formula la unidad intrínseca del alma y el cuerpo, que el ser humano, hombre y mujer, poseen alma intelectual desde la concepción. Es antropológico con una importancia clave en el ámbito epistemológico.

Es importante subrayar que Veracruz no se limita a las cuestiones teóricas como el Aquinate, pero tampoco suscribe un nominalismo terminista negando los universales, sino que afronta lo práctico y lo concreto –la realidad humana–, aprovechando lo valioso del nominalismo. Encara las cuestiones que Aristóteles no resolvió o las que no son claras en Tomás de Aquino, como lo veremos un poco más adelante.

El libro III del *Tratado del alma* de Veracruz contiene once cuestiones, a diferencia de las trece que plantea Aristóteles¹¹⁵. Lo que nos lleva a preguntarnos si Veracruz omitió alguna cuestión. Puesto que su objetivo era preparar a sus alumnos sentando las bases académicas para una comprensión integral del alma humana, Veracruz se dirige a la cuestión central. No omite ninguna cuestión del Estagirita sino que, para

¹¹³ En la segunda edición, la salmantina de 1569, agrega una novena cuestión.

¹¹⁴ Oswaldo Robles tradujo los libros I y II en 1942 y fue publicado por la UNAM, pero no el libro III.

¹¹⁵ En el Anexo 3, el lector podrá encontrar una tabla con las cuestiones de *De anima* de Veracruz y de Aristóteles.

no repetir, en el libro III sintetiza detalles sobre el conocimiento de los animales que había tratado en el libro I de *DA*.

En las obras acerca del matrimonio, los diezmos y el dominio de los infieles, acude a todas las autoridades y a las voces discordantes para argumentar a favor o en contra. Por lo que, se esperaría que en *DA* no citaría a muchos de aquellos, pues el libro III es sobre filosofía de la naturaleza. No es así. Aunque acude en 58 ocasiones al Estagirita y 48 veces al Doctor Angélico, cita a 40 autores heterogéneos. Entre otros, a Gabriel Biel en cinco ocasiones, ocho a Duns Escoto y una a Lutero y sus seguidores.

A diferencia del libro I de Aristóteles, como lo afirma atinadamente Aspe, en el que concordaba tanto con su autor como con el Comentador Averroes sobre la pertinencia de la física en el estudio del alma más que a la metafísica (2018b, p. 243), en el libro III nos muestra a un Alonso que no parece ser afín a Avicena en muchos puntos. Pero tampoco a las inciertas traducciones y/o revisiones escolástico tomistas de Moerbeke con el influjo musulmán de Avicena, ni a la hermenéutica averroísta del Estagirita. En las seis ocasiones que menciona al Comentador, es para señalar el error de afirmar que hay un solo intelecto, y el mismo, para todos los hombres. Refuta lo mismo a Avicena: la imposibilidad de una sola razón para todos los hombres. Pero también se aparta, con cortesía y un dejo de ironía en un par de ocasiones, de las argumentaciones del Aquinate como lo veremos más adelante.

III.2.2 Los temas torales del libro III de *De anima*

Las tesis principales del libro III de la *PhSpec* son la inmortalidad del alma humana, el intelecto agente, la posibilidad de abstracción de las cosas materiales, la finalidad y la libertad. Girando en torno a ellas, aporta novedosos argumentos originales y bien fundamentados, algunos de ellos contrarios al Estagirita y al Aquinate. Uno de ellos es que el hombre posee una sola alma desde el inicio de la gestación y esta es racional, por lo que asume las facultades sensitiva y vegetativa.

Menciona el intelecto agente en 80 ocasiones, dedicándole dos especulaciones. Despliega y resuelve el difícil problema de la abstracción del intelecto de las cosas materiales. Ahí afronta la teoría platónica de las ideas y la interpretación de Aristóteles y el Aquinate al respecto. La

cuestión sobre el intelecto agente y la abstracción es la más extensa y en la que cita a un mayor número de filósofos de diversas escuelas y, a veces, opuestas. Sus interlocutores son muy variados y no los elige al azar. Menciona, muchas veces sin exponer, las argumentaciones de los opositores o adversarios sobre temas que en ese momento estaban siendo objeto de discusión. Responde a las controversias sobre la libertad, analizando las conclusiones de la nueva doctrina reformista protestante. Una doctrina religiosa que no se limita a una teoría, sino que deriva en implicaciones éticas, políticas, antropológicas y epistemológicas trascendentales. Es así como la doctrina de la predestinación, que estaba siendo desarrollada por los reformadores contemporáneos de Alonso, infería la negación de la libertad. Aunque comienza por preguntarse qué es la libertad o el libre albedrío y lo inicia por una vía discreta, preguntándose si es una potencia apetitiva distinta a la voluntad, en realidad, el blanco es la doctrina puritana de la predestinación.

A continuación, analizaremos cada una de las cuestiones subrayando la intertextualidad y la importancia del texto en el contexto.

III.2.3 Análisis del texto del libro III de *De anima*

El orden que sigue en el libro III es el siguiente. Primero se pregunta si el hombre posee una o tres almas: vegetativa, sensitiva e intelectiva (*DA*, Romero Cora, s/f A, c. 1)¹¹⁶. Si las potencias del alma residen en sí misma (c. 2), si el intelecto es una potencia pasiva o no (c. 3), si se puede conceder existencia al intelecto agente y si la sensación es una potencia pasiva (c. 4), si la memoria es una potencia diversa del intelecto o es lo mismo que el, concluyendo que no son diferentes (c. 5), si la razón es otra potencia diferente del intelecto o si es distinta de él, concluyendo que son lo mismo (c. 6), si la voluntad es una potencia distinta del intelecto y su naturaleza, concluyendo que efectivamente son diversas (c. 7). Habiendo preparado el terreno, aborda ya la pregunta toral: ¿El alma humana es inmortal? Y si es posible probarlo solo a la luz de la razón

¹¹⁶ En adelante, las referencias son a la traducción del libro III de *De anima* de Romero Cora, que señalaremos solo con el número de la cuestión, puesto que todavía no está disponible la edición impresa.

natural (c. 8), si la libertad es una potencia apetitiva distinta de la voluntad (c. 9), el problema de la abstracción de las cosas materiales por el intelecto, retomando y profundizando en el intelecto agente que había incoado antes (c. 10) y culmina preguntándose si el alma separada del cuerpo es capaz de conocer (c. 11)¹¹⁷.

En la cuestión acerca de si en el hombre hay una sola alma o son tres (c. 1) niega la posibilidad de que sean tres, pues dos de ellas son corruptibles. Dice que "lo corruptible y lo incorruptible no pueden constituir una sustancia única", puesto que "no pueden darse dos juicios contrarios entre sí, simultáneamente en lo mismo y de lo mismo" (c. 1), aplicando el principio de no contradicción. Declara que hay que defender como una proposición de fe, que en cada hombre el alma intelectual es distinta, pero lo hace ofreciendo argumentos de *De an.* de Aristóteles:

Recordemos que las tres almas, vegetativa, sensitiva y racional, tienen operaciones distintas y constituyen diversas especies de vivientes. [...] En el hombre se encuentran operaciones que son propias del alma vegetativa, ya que se nutre y crece, etcétera, y más aún, estas operaciones se dan en el hombre con mayor perfección que en la planta, lo que se pregunta es si en el hombre hay también un alma vegetativa distinta de la intelectual, o si es la sola alma intelectual la que actúa en el hombre las operaciones de la vegetativa (Romero Cora, s/f A).

Recurre al lector pidiéndole que "recuerde" que las tres almas constituyen especies diversas de vivientes, porque será crucial para su conclusión.

Luego parece hacer una digresión que aprovecha para disentir de la opinión de Aristóteles y del Aquinate en la que propone que:

hay que considerar que por el hecho de postular en el hombre únicamente el alma intelectual, esto podrá entenderse en un doble sentido, a saber: o que nunca tuvo el feto alma vegetativa ni sensitiva, sino que desde el principio recibió el ser viviente del

¹¹⁷ En la edición salmantina de 1569, la 11ª versa sobre si el intelecto comprende abstrayendo el fantasma de las cosas materiales y corpóreas. Y la 12ª sobre el modo de conocer del alma separada.

alma racional, por cuya mediación tiene todo lo concerniente a la vida vegetativa y a la sensitiva; o bien (segunda hipótesis) en el principio tuvo el feto la vida de la planta por el alma vegetativa, la cual entró en su corrupción tan pronto como el embrión empezó a vivir por el alma sensitiva; y cuando a los 40 o 60 días desde el momento de la concepción, tiene lugar en los varones¹¹⁸ la infusión del alma racional con la corrupción de la sensitiva, otro tanto acaece en las mujeres¹¹⁹, sólo que duplicados los términos: de 80 a 90 días, tiene lugar en ellas la corrupción del alma sensitiva al advenimiento del alma intelectual. En el hombre, en conclusión, hay solamente un alma intelectual, y no hay vegetativa ni sensitiva distinta de la intelectual" (c. 1).

Nos interesa subrayar algo que parecería una minucia fortuita. En el contexto de la época y, con la precisión de Veracruz, en el fondo es una cuestión verdaderamente mayúscula. Cita la teoría de la animación gradual tal y como la expone Tomás de Aquino tomada de Aristóteles: la infusión del alma intelectual en el varón (*viris*) es entre los 40 y 60 días después de la concepción, en la mujer (*foeminis*) entre los 80 y los 90 días posteriores a la fecundación. En su propia conclusión en el mismo párrafo, no dice el varón o la mujer, sino el hombre (*hominī*), esto es, alude al término genérico de "ser humano". Veamos su conclusión textual: "En el hombre¹²⁰, en conclusión, hay solamente un alma intelectual, y no hay vegetativa ni sensitiva distinta de la intelectual." (c. 1). No solo impugna al Estagirita y al Aquinate sobre la animación gradual, sino que señala la igualdad entre varón y mujer en cuanto a la naturaleza intelectual. Una precisión que implica un salto antropológico de varios siglos.

Después detalla paso a paso la explicación. Si en el hombre hubiera un alma sensitiva o vegetativa, el alma intelectual daría al hombre solo un ser accidental y no sustancial. Agrega que, si en el hombre hubiera una pluralidad de almas, no sería uno, sino plural. Pues la unidad procede de la forma sustancial. Si hay tres almas, no habría unidad y el hombre sería

¹¹⁸ Veracruz menciona específicamente "*viris*" (Cfr. *PhSpec.*, 1569, p. 405)

¹¹⁹ Específicamente "*foeminis*" (Cfr. *Idem.*)

¹²⁰ "*In homine solum est una anima intellectualis, & non est vegetativa, neque sensitiva distincta ab intellectuali*" (*PhSpec.*, 1569, p. 405).

una especie incierta o en varias almas, según el número de ellas. Luego advierte que la acción del hombre, que proviene de la parte sensitiva es un impedimento para la que procede de la parte intelectual. Por lo que se deduce que no pueden provenir de diversos principios, sino de uno solo y este solo puede ser el alma intelectual. Por último, se remite a la perfección de lo superior que empapa lo inferior. Estando lo sensitivo bajo lo intelectual, necesariamente lo intelectual supone lo sensitivo perfeccionándolo; por lo que “el alma sensitiva sale sobrando” (c. 1).

En la conclusión, en la que acude a Tomás de Aquino y a Duns Scoto partiendo de la analogía del Estagirita dice que:

[...] lo sensitivo está en lo intelectual como el triángulo en el cuadrado, pero de tal manera está el uno en el otro que no constituye una especie distinta ni otra esencia, ya que donde hay cuatro ángulos hay virtualmente tres, y de manera semejante en lo intelectual está incluido lo sensitivo, y así no hay sino una sola alma. Es éste el parecer común de teólogos y filósofos, entre ellos Santo Tomás¹²¹ y el Doctor Sutil¹²².

Puntualiza que: “hay que rechazar y anatematizar el error del Comentador (Averroes), en sentir del cual hay un intelecto numéricamente uno para todos los hombres” (c. 1) y señala el error de Ockham que sostenía que en el hombre hay varias almas. Y agrega otra conclusión, con la advertencia de que será de corte teológico porque el *telos* de su obra es la formación de “futuros teólogos”. Sin embargo, usa nuevamente la lógica aristotélica para volver a una conclusión epistemológica: “La opinión según la cual habría en el hombre una pluralidad de almas distintas, si no es herética, sí hay que tenerla por errónea” (c. 1). En la prueba expone que la Iglesia dice que:

Cristo se hizo verdaderamente hombre al asumir las partes de nuestra naturaleza unidas simultáneamente, es decir, el cuerpo y el alma intelectual [...] con eso se prueba la tesis, ya que si hubiera otra alma que fuera parte de la naturaleza humana, no habría sido suficiente la enumeración únicamente de aquellas dos. Por el mismo principio es, pues, inteligente y viviente el hombre, y como

¹²¹ *Summ Theol.*, I^o, q. 76, a. 3, y *Suma contra gentiles*, II, cap. 58

¹²² *In Sententias*, IV, d. 11, q. 5

por el alma racional entiende, por ella también vive (c.1).

Señala la unidad inseparable de alma y cuerpo identificándola como naturaleza humana. Este es el *telos* del *Tratado del alma* alonsino: su filosofía de la naturaleza, que fundamenta filosóficamente en esta obra y configura su política y su antropología. Aunque puede pasar desapercibido, no es un asunto menor. Quizás a esto se refiere Saranyana al afirmar que “tuvo ideas independientes y más revolucionarias que su maestro Vitoria” (2003, p. 450). En el libro III menciona en 54 ocasiones el término naturaleza. Solo tres de ellas son para referirse a la naturaleza humana y solo al comienzo del libro. Sin embargo, habiendo dejado claro lo que es la naturaleza humana, se refiere a ella como “unión alma-cuerpo” y como “sujeto”, como lo veremos más adelante.

Ahora bien, Veracruz identifica con meridiana precisión el alma con el espíritu:

es lo mismo el espíritu y el alma, sólo que el alma alienta el deseo en la carne, y esto lo hace el alma intelectual, aunque ejerciendo en este caso su dominio por la parte brutal. Desde distinto punto de vista es, pues, alma y espíritu, pero siempre un alma única en la cual están verdadera y realmente las operaciones del alma sensitiva, que se ejercen por sus órganos correspondientes, y así es la misma alma la que entiende por el entendimiento, ve por el ojo, anda con los pies y obra con las manos (c. 1).

Como lo señalamos anteriormente, discrepa de la teoría de la animación gradual de Aristóteles, ratificada por Tomás de Aquino: que al inicio, el feto solo tiene alma vegetativa que se corrompe una vez que aparece el alma sensitiva y que a esta le acontece lo mismo cuando se introduce el alma intelectual. Con un dominio absoluto de la lógica, concluye que, el hombre tiene

una sola alma, la intelectual, y así ésta debe su creación a Dios tan solo [...pues...] 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 [...] aunque en el semen masculino [...] hay una virtud activa, que es como un movimiento del alma generante. Y por concurrir la virtud del alma

con la virtud celeste, decimos con Aristóteles que el hombre es engendrado por el hombre y el Sol” (Romero Cora, s/f A, c. 1).

Alonso introduce tres conceptos claves para su argumentación. El primero es la potencia que usa, entre otras cosas, para refutar la pseudo aporía sobre la generación humana. El segundo es su concepción de naturaleza humana. El tercero, es el concepto tomista de agente para sustituirlo por la causa divina aristotélica.

Se aleja de Averroes que defendía la idea de un único intelecto común a todos los hombres. Pero, aprovecha la refutación averroísta argumentando que el ser humano tiene una sola alma desde el inicio –la concepción– y esta, no puede ser otra que el alma intelectual o racional. Veracruz destaca el valor incondicional de cada persona, aun si la racionalidad está en potencia, pero no en acto¹²³. Aunado a esto, era plenamente consciente de que la ley no puede estar por encima de las personas. En *DDIIB* manifiesta la primacía de la persona –en concreto de los indios– sobre la ley, como vemos aquí:

Te suplico, piadoso lector, depuesta toda pasión, considera ¿por cuál ley, con qué razón podía el español [...] arrancarles [a los indios] por la fuerza y la violencia sus bienes más preciosos y despojarlos de ellos? Yo no veo (2007, p. 37).

Así matiza el rigorismo jurídico del Doctor Angélico y sus seguidores, que se permeó en todas las universidades desde Bolonia y

¹²³ Reconoce en los niños el derecho de propiedad y expresa que “los amentes, aunque vivan privados del uso de razón, son verdaderos señores” (*DDIIB*, 2007, p. 147). En *DDIIB* cita *Pol. I*, 1: “Es pues manifiesto que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos, y que para estos la esclavitud es algo provechoso y justo” (1254b -1255a-b). Sin embargo, más adelante emplea la misma frase de Aristóteles para refutarlo: “Y no vale aquello de Aristóteles, *Política I*: “que algunos son siervos por naturaleza y otros son libres por naturaleza; y llama siervos por naturaleza a aquellos que son niños o amentes, que deben ser conducidos y guiados, y no guiar ellos mismos; y los otros, libres por naturaleza, son los que conducen y guían” (*DDIIB*, 2007, pp. 147-148). Alonso hace una defensa magistral de la racionalidad de los indios y su derecho a gobernarse porque se han gobernado, tienen leyes, “por las cuales juzgan, discurren, razonan, investigan, consultan: esto es obra no de fatuos y dementes, sino de gente prudente” (*Idem.*, pp. 152-153). Dice que “estos habitantes del Nuevo Mundo no sólo no son niños ni amentes, sino que a su manera son destacados, y hay entre ellos a lo menos algunos que a su manera son destacadísimos” (*Idem.*, p. 148).

que, a través de Vitoria, había llegado a los novohispanos (Aspe Armella, 2009, p. 110). Pero no a todos. Pues, aunque Alonso invoca el derecho natural y el derecho de gentes, apoyado en Tomás de Aquino, lo hace con una hermenéutica propia: “como al principio todas las cosas eran en razón del hombre, se sigue que la posesión es de derecho natural [...] porque lo que es natural se encuentra entre todos los hombres” (*DDIIB*, 2007, 137). Para Veracruz, los bienes son para el hombre.

Aborda, sin expresar abiertamente, las posibles imprecisiones de las sumas del Aquinate¹²⁴ de la teoría aristotélica, acerca del momento en que es infundida el alma racional en el feto. Esto es, la animación gradual. Discrepa del Aquinate y el Estagirita, pero no lo hace abiertamente, quizás para no aludir al error de la vaga contradicción de Tomás de Aquino. Sin embargo, queda implícita en la conclusión de manera contundente: el hombre solo puede poseer una sola alma, que es intelectual y es debida a su Creador¹²⁵. Veracruz advierte que la afirmación de un cambio de naturaleza, supondría una contradicción metafísica y negar un principio básico de la lógica. Solo así se comprende el sentido de su áspera afirmación, después de impugnar la animación gradual:

el maestro de filosofía debe enseñar de tal modo que en ningún punto se propase a defender una opinión que, por más que no haya sido condenada por la Iglesia, tenga visos de condenación implícita, o que sabe a fuego” (c. 1).

Todo lo anterior nos permite afirmar con Aspe que existen “variaciones de contenido respecto del Aquinate en sus comentarios. Estas precisiones señalan el estado del discurso antropológico al

¹²⁴ En la *Summa Theol.* q. 118, a.2 el Aquinate afirma que: “Por lo tanto, hay que decir que el alma intelectual es creada por Dios al completarse la generación humana”. Así como en I, q. 76 a. 3; q. 118 a.1 ad 3; *De Pot.* q. 3 a. 9-10; y *Cont. Gent.* 2, 84.

¹²⁵ En *DDIIB* subraya el valor de toda vida humana. Al denunciar el injusto trato hacia los naturales, dice con inusitada severidad: “Yo vi, y no una sola vez, este hecho: que las mujeres trabajan en esto día y noche; y que por la fuerza y la violencia son encerradas en un lugar y, como si hubiesen sido condenadas a la cárcel, ahí permanecen con los hijos que están amamantando. Y de tal encierro se sigue que, si están preñadas, sufren aborto por el excesivo trabajo; si están amamantando, como trabajan en exceso y comen malos alimentos y fuera de tiempo, dan pésima leche a sus hijos, y así éstos mueren. Y allí mismo los hombres que están a cargo de tales trabajos tienen ocasión para ofender a Dios. Hablo por experiencia, porque he visto cuán injustamente se hacen estas cosas” (2007, pp. 46-47).

comenzar la cátedra filosófica americana; su repercusión no es cosa de poca monta" (2018b, p. 227). Variaciones de contenido, y sumamente cruciales en su planteamiento antropológico.

También se pregunta si las potencias residen en el alma como sujeto propio (c. 2). En el libro I había especulado acerca de las potencias y los órganos; y que algunas potencias no necesitan de un órgano propiamente material. Luego, a partir *de Sueño y vigilia* de Aristóteles se plantea si las potencias residen en el alma, en el cuerpo o en ambos. Aprovecha para tomar "en consideración tres cosas con respecto al ser humano" utilizando el vocablo latino *homine* a diferencia de *homo* que utiliza en otras ocasiones (*PhSpec*, 1569, pp. 408-409). Argumenta que las potencias del alma "ni residen en el alma ni en el cuerpo sino más bien en el conjunto resultante de la unión alma-cuerpo, tal que éste es su sujeto propio" (c. 2). Es necesario que residan en todo el resultante de alma y cuerpo unidas, o sea, en el hombre como una unidad. El alma es el primer principio, sin embargo, insiste que no puede hablar de hombre si no es como una unidad inseparable de cuerpo y alma.

Al intentar asignarle un órgano a la potencia apetitivo-sensitiva, argumenta que debe ser el corazón, puesto que es ahí se experimentan la alegría, la tristeza y el dolor. Al final de la cuestión, deja abierta la posibilidad de que se encuentre en el tacto, que es el sentido más extenso, aunque Alonso se inclina porque es en el corazón. Para concluir que tacto o corazón, la potencia apetitivo-sensitiva reside en "el todo resultante de la unión del alma con el cuerpo, como es su sujeto más propio" (c. 2). Es muy significativa esta supuesta digresión: subrayar la inseparable unidad real de alma y cuerpo. Alejándose del término escolástico de "compuesto de materia y forma" más bien esencialista, con el que Tomás de Aquino analiza la naturaleza divina y explica si en Dios hay o no composición de materia y forma¹²⁶. Es el término al que se refiere siempre el Aquinate entendiendo la materia como principio de individuación. Aunque Veracruz se coloca más hacia el sentido aristotélico de *synolon* (Aspe, 2018b, p. 228), utiliza el vocablo latino *subiecto*. Un concepto que, implícitamente, supone una unidad individual e inseparable y no un compuesto. No es casual que lo mencione en 41

¹²⁶ (Cfr. *Summ. Theol.* I, q.3, a.2).

ocasiones. Hace referencia nueve veces al término "unión" para referirse a la unidad inseparable alma-cuerpo. Lo que implica una de las novedosas aportaciones de Veracruz, influidas por el humanismo, pero como una intuición propia.

Luego se pregunta si el intelecto es una potencia pasiva (c. 3). La argumentación está basada en la evidencia de la premisa mayor: la inmaterialidad del intelecto debido a su incorruptibilidad, que ya había abordado en los dos libros anteriores sobre el alma. Recurre a un argumento que había ofrecido en el libro II. Que la expresión "padecer" tiene varios sentidos. El primer sentido es remover algo que no conviene a la naturaleza del objeto. El segundo es cuando algo está dejando de ser. El tercero es cuando algo es afectado y está en potencia de estar en acto, sin dejar de ser lo que es, como el perfeccionamiento. Así, además del objeto, inteligible por sí mismo sin ser movido, puede mover al intelecto que posee movimiento para inteligir las sustancias. Y parece hacer nuevamente un paréntesis, habitual en Alonso. Afirma escuetamente que: "El intelecto de Dios —que no es sino su divina esencia— no es de ningún modo potencia pasiva" (c. 3). Pues Dios conoce siempre en acto. No agrega más detalles porque, dice que no es función del filósofo esa demostración, sino del teólogo. Después procede a analizar el intelecto de los ángeles, precisando que tampoco se identifica con su esencia pues, aunque siempre está en acto, no es acto puro.

Afirma que el intelecto humano es una potencia pasiva —e inmanente al ser afectada— porque no conoce en acto, dando la razón a Aristóteles sobre la *tábula rasa*. Así, el ser en potencia es justamente "para que entienda" (c. 3), pues es capaz de padecer, pero también de perfeccionarse. Aunque, con respecto a la intelección, dice que es una potencia activa pues se mueve hacia el objeto que desea conocer; así, entender es el acto de la potencia intelectual y por lo tanto es activa. Esta explicación le da pie para introducir el concepto de "agente" que abordará después: "Es más, la intelección es acción de un agente y no del objeto" (c. 3), justamente por su naturaleza de objeto. Ahora bien, por la imposibilidad del objeto de hacerse inteligible, el intelecto humano es activo y pasivo porque "entender es en cierto modo padecer" (c. 3), citando la *Metaf.* y *De an.* del Estagirita, para refutar el terminismo de Enrique de Gante, las dudas de Durando y aceptar parcialmente lo dicho

por Cayetano, Escoto y el Aquinate. Concluyendo que, aunque concurren el objeto, su especie y otros componentes, la intelección debe atribuirse a la potencia intelectual por emanar de ella. Sin ella, no habría intelección y con ella, aun sin objeto podría haberla (Cfr. c. 3).

Después se pregunta si se podría conceder existencia al intelecto agente (c. 4), que es la cuestión más extensa y a la que vuelve después. Las autoridades son el Estagirita y el Aquinate con la teoría de las causas y los principios. Expone la teoría platónica de las ideas y la consecuente negación del intelecto agente, señalando que es una doctrina congruente. Explica que Aristóteles y sus seguidores negaban la posibilidad de las formas separadas de la materia, por lo que dice que es pertinente la duda de "¿es, pues, necesario que exista el intelecto agente para que como tal haga que el intelecto posible entienda?" (c. 3). Prueba por lo más evidente: lo material ni es proporcional a lo inmaterial, ni puede obrar sobre él. Para responder acude a la analogía aristotélica de la función de la luz sobre los objetos. El intelecto agente es a los objetos susceptibles a la razón, como la luz a los colores, declarando que la función del intelecto agente es iluminar las representaciones de los objetos sensibles haciéndolos cambiar de estado a través de dos operaciones. Primero, el intelecto ilumina las representaciones sensibles, despojándolas de su condición material, para después poder inteligirlas en acto, acordes a la comprensión de la razón. Esto es: la razón ilumina la esencia de la sustancia. La segunda operación es cuando el intelecto les retira todo signo de materialidad y las despoja de su singularidad, quedando solo la esencia de la sustancia. El intelecto agente obra un cambio en las representaciones sensibles. Luego parece aplicar la Navaja de Ockham, sin embargo, lo hace para ofrecer otra prueba más de la necesidad de que exista el intelecto agente: al iluminar el objeto y despojarlo de las representaciones sensibles, concibe las formas sin ninguna condición individual, como lo explica con una curiosa:

Nota. Lector, haz de tener presente que aquella expresión según la cual se dice del intelecto agente que «forma las especies inteligibles, despojando sus representaciones sensibles» significa que las concibe sin condición individual alguna; por lo cual es comprensible que en algunas ocasiones se diga que «despoja sus representaciones sensibles», toda vez que al extraer las especies

inteligibles, considera sus representaciones, obtenidas a través de los sentidos, sin sus condiciones materiales. Así, pues, el sentido es el mismo, aunque las palabras sean distintas (c. 3).

Nuevamente observamos sus agudas distinciones lógico semánticas. Afirma que es posible que el intelecto agente pueda obtener las especies inteligibles de las representaciones de los objetos sensibles, incluso de los que no hay, ni habrá nunca, una representación sensible. Alonso es consciente de la diferencia entre definición y descripción de la experiencia de la realidad, como lo analiza al inicio del libro I de la *Dialectica Resolutio*.

El hilo de su argumentación lo lleva a explicar que: "A partir de las representaciones sensibles de las creaturas, puede el intelecto conocer a Dios, procediendo, discursivamente, de negación en negación o de afirmación en afirmación" (c. 4). Así es como el intelecto logra extraer algo, como una especie inteligible, por la vía de negación: Dios no es tal o cual creatura por la imperfección de estas. Sin embargo, el intelecto se vale de "representaciones ajenas" y va "discurriendo afirmativamente, y con fundamento en las representaciones sensibles de las creaturas" (c. 4), pudiendo llegar al conocimiento de Dios al conocer la esencia y perfección de alguna creatura. Es así que el intelecto es capaz de inferir "que Dios es la perfección de perfecciones, única y consumada" (c. 4). Puesto que "nuestra potencia intelectual está inmersa en el cuerpo" (c. 4), el hombre no puede conocer nada que no haya pasado por los sentidos, si no es por mediación del intelecto agente, siguiendo al Estagirita. Después explica que el intelecto agente tiene capacidad de inteligencia por la participación divina, que es su esencia: a lo que le llama "el Primer Intelecto" haciendo alusión a la teoría de las causas y a la demostración tomista de la existencia de Dios. El intelecto agente del alma humana es un efecto de la causa primera que es Dios.

Para refutar la teoría de Averroes de un solo intelecto para todos los hombres, vuelve a la analogía de la luz de Aristóteles: la luz ilumina mejor a unos cuerpos que a otros. Por lo que el intelecto agente es diferente en los diversos hombres, así como no hay una sola alma para todos los hombres.

Continúa preguntándose si la memoria es una potencia diversa del intelecto o es lo mismo que él (c. 5). Se pregunta si la memoria intelectual

podría ser al intelecto lo que es la memoria sensitiva a la facultad estimativa o cogitativa. Argumenta que “la diversidad de las potencias deriva, a la vez, de sus diversas funciones y actos” (c. 5) y se puede distinguir entre la memoria sensitiva y la facultad cogitativa, por lo que, si estas no se identifican, son diversas al igual que la memoria intelectiva y el intelecto. Para poder inteligir, el alma necesita de las especies y estas se guardan en la potencia imaginativa para que, perdurando, pueda el intelecto abstraer su esencia. Tiene en la mira la errónea teoría de Avicena sobre el intelecto agente, al que le asignó la tarea de la memoria intelectiva.

Lo fundamenta en la *Suma* del Aquinate y en Aristóteles, sobre la conservación de las especies una vez recibidas. Afirma que no solo conserva las especies universales sino también las particulares y pasadas, citando la parábola del rico Epulón que recuerda sus pecados (*Lc.* 16). Sobre la posibilidad del conocimiento de lo singular, recurre al Abulense –Alonso de Madrigal o el Tostado–, para refutar al Aquinate; esta vez lo hace abiertamente y reconociendo el riesgo que estaba jugándose, aunque es una minucia la contrariedad. Sin embargo, la defensa de Alonso es que:

si nosotros pese a ser tan afectos a la doctrina de Santo Tomás, por medio de la cual también avanzamos en el camino, esta vez nos apartamos un tanto de aquél —pues todos sólo debemos jurar por las palabras de Cristo. Mas no vaya a pensar alguien que él niega la capacidad del alma separada para entender lo singular; al contrario, lo único que dice es que el conocimiento de lo singular el alma no lo obtiene de una especie singular (c. 5).

Lo que manifiesta una vez más la influencia del nominalismo moderado que asimiló de sus profesores en la salmantina. No está de acuerdo en la solución a la segunda objeción de la q. 86 de la *Summ. Theol.* en la que Tomás dice que:

la elección de lo concreto es casi la conclusión de un silogismo del entendimiento práctico, como se dice en *Eth.* VII. De una proposición universal directamente no puede deducirse una conclusión singular a no ser interponiendo una proposición singular. Por eso, el concepto universal del entendimiento práctico no mueve, a no ser por una percepción sensitiva particular, como

se dice en *De anima* III" (q. 86, a.1).

Veracruz afirma que, aunque cabe distinguirlas racionalmente porque son de naturaleza distinta y la inteligencia emana de la memoria intelectual, son iguales. Subrayamos la precisión de Veracruz: entre dos iguales, puede haber una distinción racional.

La posibilidad de separar lo real de lo conceptual o racional, no implica que no posean unidad sustancial. Esto es, se basa en la experiencia de que, aunque el intelecto posible y la memoria intelectual puedan distinguirse uno de otra, de hecho, poseen una unidad sustancial. Sin embargo, se le llama intelecto posible cuando está en potencia y memoria cuando está en acto, reteniendo la especie tras la intelección. La distinción de lo solo racional y lo real, responde a la discusión suscitada entre tomistas y nominalistas en la llamada decadencia de la teología escolástica española a fines del s. XV (cfr. Belda, 2000, pp. 43-45).

Después, aunque se pregunta si la razón es otra potencia que pertenece al intelecto o si es distinta de él, la esencia de esta cuestión es incoar la finalidad del intelecto y la voluntad y el fin último del hombre (c. 6). Afirma que el intelecto especulativo y el práctico son la misma potencia. Pues "la inteligencia no se distingue del intelecto como una potencia de otra, sino como un acto de una potencia" (c. 6). Así demuestra que la inteligencia no es una potencia sino un acto del intelecto.

Identifica a la sindéresis con la conciencia, señalando que pertenece al intelecto y no a la voluntad, concluyendo que "aunque la sindéresis, la inteligencia y la conciencia son atribuciones de la razón, no constituyen potencias diferentes; de hecho, ni son potencias, pues la sindéresis es un hábito cognitivo de principios prácticos" (c. 6). En cambio, la inteligencia y la conciencia son actos. Veracruz comete un atrevimiento al señalar que el Estagirita debió incluir la sindéresis entre las virtudes intelectuales.

Con la argumentación de que la razón no necesariamente opera con un "discurso silogístico", deja abierta la pregunta acerca de la posibilidad de la comprensión inmediata de algo, como si fuera evidente. Afirmando que:

la inteligencia y el intelecto no se distinguen como una potencia de otra, porque la inteligencia no es una potencia. [...] la

inteligencia es un acto; pero lo es, por tanto, de alguna potencia, y no de otra sino del intelecto; luego entonces, la inteligencia es un acto del intelecto (c. 6).

Explica que la inteligencia especulativa y la práctica no son potencias distintas; por lo que afirma que, la posibilidad de vislumbrar sin mediación alguna, es un efecto de que la inteligencia especulativa y la práctica tienden al mismo fin que, en última instancia, es Dios.

Menciona 38 veces el fin y la finalidad. Dice que el fin de la voluntad es el bien, el fin de la inteligencia es el conocimiento; y Dios el fin último del hombre. Sin ambages, afirma que el *telos*, tanto de la razón y de la voluntad como del ser humano, es Dios.

Después reflexiona acerca de si la voluntad es una potencia del alma racional distinta del intelecto y más sobresaliente que él, y se pregunta por su naturaleza (c. 7). Acorde con la doctrina aristotélica y tomista¹²⁷, dice que:

la voluntad y el intelecto son facultades correlativas entre sí, pues tanto la voluntad mueve al intelecto como el intelecto a la voluntad, de modo que es tal su conexión que no puede haber voluntad sin intelecto e intelecto sin voluntad. De aquí que el Filósofo llame, por igual, a una y a otro, «un algo que mueve, siendo movido», pues si el intelecto mueve a la voluntad, es porque a la vez es movido por ella, y a la inversa, si la voluntad mueve al intelecto, es porque es movida por él (c. 7).

Argumenta que al intelecto le conviene asentir o disentir como también a la voluntad, esto es, querer libremente. Pues aunque son dos facultades correlativas, distingue entre una potencia y su operación. El principio de la operación es la voluntad. La razón formal del objeto de la voluntad es el bien y del intelecto la verdad; lo que prueba que son potencias distintas.

Citando a Agustín de Hipona, arguye que conocemos más de lo que deseamos. El intelecto asiente a los primeros principios, pero no con las conclusiones que no tienen conexión directa con estos. Así, aunque la voluntad desea la felicidad como fin, no necesariamente quiere lo que no

¹²⁷ Cita *De an.* y la *Summ. Theol.*, I^o, q. 72, a. 4 y I^oII^oe, q. 9, a. 1.

tiene conexión con el fin primero. Por lo que, aunque la voluntad mueve a todas las potencias, el intelecto mueve a la voluntad como el fin eficiente. La inteligencia es la que mueve a la voluntad mostrándole el bien apetecible. A diferencia de los apetitos sensibles –irascible y concupiscible–, la voluntad es el único apetito intelectual. Expone que el objeto del intelecto es la verdad abstracta y simple, que es más elevada que el bien apetecible, por lo tanto, es superior a la voluntad. Por supuesto lo hace para refutar las ideas de Escoto y los voluntaristas, distanciándose de ellos.

Por lo que, el amor a Dios es superior al conocimiento de este. En cambio, el conocimiento de las cosas materiales es mejor que el amor a ellas. En conclusión, intelecto y voluntad son distintas pero correlativas; y el intelecto es superior porque impera a la voluntad a actuar.

Acomete la pregunta central: ¿El alma humana es inmortal? (c. 8) Y si es posible probarlo solo a la luz de la razón natural.

Esta es una de las cuestiones más interesantes por la forma como la aborda. Expone el estado de la controversial cuestión y la variedad de respuestas ante un tema crucial. Después de insistir en la importancia del tema para la fe católica, insiste que:

aseverar que la inmortalidad del alma racional no puede probarse por medio de la luz natural del entendimiento, parece erróneo. Es evidente, porque el alma racional es inmortal por su propia naturaleza. Por lo tanto, puede probarse, vía la luz natural de nuestro entendimiento, pues cualquier predicado que le conviene a algo por naturaleza, puede probarse por naturaleza, de su propio sujeto (c. 8).

Arremete contra las teorías que considera erróneas, desgranando cada una hasta señalar el fallo. Cita a Tomás y Aristóteles sobre lo que se puede deducir de la inmortalidad del alma y señala que varios de los autores enfrentados filosóficamente en su época están de acuerdo; y que también lo estarían Platón, Hermes Trimegisto, Plotino, Alejandro de Afrodisias y otros. Que incluso Agostino Steuco probó que la inmortalidad del alma es acorde con la filosofía aristotélica, aunque Escoto haya puesto en duda si ese era el pensamiento del Estagirita. Hace una crítica al Cardenal Cayetano (no al Teniense, sino a Tomás de Vío) por

intentar probar que, para Aristóteles, el alma es corruptible. Aprovecha para satirizar a quienes creyeron que ya se había llegado a conocer la cuadratura del círculo, entre ellos, a Charles de Bouvelle, Brabardino, Nicolás de Cusa y, hasta a Boecio. Entre tantas citas, con elegancia se aventura a declarar que Aristóteles no lo dijo expresamente, sino que no pudo negar la inmortalidad del alma, aun cuando defendía que de la nada, nada puede surgir; y esa es la razón por la que la argumentación del Estagirita sobre la incorruptibilidad del alma había sido "bajo un poco de obscuridad" (c. 8). La cita textual dice:

...a diferencia de otras cuestiones, Aristóteles no profirió tan expresamente que el alma fuera inmortal sino más bien ocultándolo a la vista, y quizás obró así porque fue de lo más sagaz. En efecto, como el mismo junto con otros estableció en calidad de principio que de la nada nada surge, no entendía que el alma racional surgiera de algo, y por lo tanto no pudo negar que ella lo fuera; por lo cual dijo que era incorruptible pero bajo un poco de obscuridad. Y sin embargo, así viene siendo interpretado, aun no habiendo en sus obras palabras tal cuales en las que lo enseñe (c. 8).

Entre las sutilezas omitidas, es significativo que no menciona a Jean Buridan, precisamente en esta observación. Tampoco invita al diálogo sobre la inmortalidad a Pomponazzi, posiblemente porque bastaba la respuesta a Cayetano. Sin embargo, más extraño es que no cite a Vitoria ni a Soto. No podemos saber si busca distanciarse de ellos por defender la autonomía de su pensamiento, o porque los lleva en el tuétano de su espíritu tomista de la búsqueda de la verdad y su metodología que, de tan cerca, no fueron invitados.

Habiendo resuelto la cuestión sobre la inmortalidad, pareciera volver al punto inicial apelando a un argumento teológico y, nuevamente, parece salirse del tema que lo ocupa. La finalidad era contrastar el concepto teológico de la inmortalidad, con la idea de algunos paganos, para demostrar que no eran incompatibles. Arguye que, afirmar que no se puede probar la inmortalidad del alma, además de ser falso, es temerario, pues de ella "dependen los premios de buenos y malos, los méritos y deméritos" (c. 8). Por lo que concluye recordando:

De ahí que San Juan Crisóstomo diga que el que niega la

inmortalidad del alma, niega a su vez la doctrina de los recompensas y castigos que esperan al hombre; pero negar tal cosa es lo mismo que dudar, a plena luz del Sol, si es de día.

Así como, a la luz natural de la razón, dice Cicerón, es notorio que Dios existe, pues no hay ningún pueblo tan bárbaro que no lo afirme, así también se comprueba, a la luz natural de la razón, que las almas son inmortales, pues entre todas las naciones se tiene por cierto, que las almas de los difuntos viven. Y también es prueba de ello lo que dice Aristóteles en este tercer libro del *Tratado del alma*: es necesario para instituir la vida conocer que Dios existe y que el alma es inmortal (c. 8).

En realidad no se estaba desviando del tema, sino que preparaba el terreno para la siguiente cuestión: la libertad (c. 9). Ahí, su aliento humanista es particularmente evidente. Como ya lo hemos mostrado, Veracruz no tiene una visión acrítica que da todo por sentado, sino que vuelve a pensar todo de nuevo bajo el escrutinio de la razón, sometiendo sus especulaciones a la realidad.

En la pregunta sobre la libertad (c. 9), aunque cita las *Confesiones* –el hombre que usa mal de su libre albedrío se pierde a sí mismo– aclara, una vez más, que abordará el tema desde el ámbito de la filosofía, a pesar de ser una cuestión teológica crucial en ese momento de la historia. Veamos la razón de la pluma de Veracruz:

Es de advertir aquí que no pretendemos tratar esta cuestión teológicamente, tal como suele hacerse contra los herejes que niegan la libertad de arbitrio —sobre todo, contra los de nuestros tiempos, Lutero y sus seguidores¹²⁸, pues contra éste han escrito varones de lo más célebres: Ioannes Roffensis, Santo Obispo y Mártir, Juan Eckius, Jacobo Latomus y muchos otros.¹²⁹ Nosotros sólo nos proponemos discutirla desde el ámbito de la filosofía, de tal forma que guiados por la luz natural de la razón humana sepamos qué decir del libre albedrío (c. 9).

¹²⁸ Utiliza el término latino *sequaces* (ed. 1573).

¹²⁹ En la tercera edición salmantina, agrega a Alfonso de Castro y Andrés de Vega (Romero Cora, s/f, A, c. 9).

Para los reformadores luteranos y los puritanos calvinistas hay una evidente irracionalidad divina y una inútil racionalidad y acción humanas en la salvación de cada uno. Para Alonso, en consonancia con la doctrina católica y las resoluciones tridentinas, el papel de la racionalidad y de la libertad¹³⁰, son un asunto capital. Puesto que la salvación, que es el *telos* o *finis* del hombre, de cada una de las personas, gira en torno a la libertad. Pero va más allá de las cuestiones teológicas, fundamentando filosóficamente el libre albedrío o libertad.

La importancia del contexto es fundamental en este punto. *Instituzion Relijjiosa*, la obra más significativa de Juan Calvino fue escrita y publicada por primera vez en latín en 1536¹³¹. Cinco años después fue traducida y publicada en francés por su autor. Debido al advenimiento de la imprenta, tuvo una enorme acogida. Ahí Calvino sostenía que el hombre había corrompido su naturaleza debido al pecado y había perdido su libre albedrío, dependiendo absolutamente de la voluntad divina. La primera traducción al español dice que:

Llamamos predestinazion al eterno decreto de Dios con que su Majestad ha determinado lo que quiere hazer de cada uno de los hombres: porque él no los cria á todos en una misma condizion i estado: mas ordena los unos á vida eterna, los otros á perpetua condenazion. Por tanto segun el fin á que el hombre es criado, así dezimos que es predestinado, ó á vida, ó á muerte (1536, p. 637).

Este fragmento no pareciera tener ninguna relación con la realidad del Nuevo Mundo. Sin embargo, el contraste es descomunal. Los españoles, aun con su imaginario conquistador, no eran conscientes de

¹³⁰ Sin negar la primordialidad de los méritos de Cristo, no del hombre.

¹³¹ El texto lo escribió Calvino a los 25 años, mientras Alonso Gutierrez, dos años mayor, desembarcaba en Veracruz. Pasaron 19 años desde la llegada del joven Gutierrez hasta el inicio del primer curso formal en la Universidad de México del Maestro de la Veracruz. Casi dos décadas que dedicó a madurar su conocimiento enseñando en los conventos agustinos a los novicios y conociendo la realidad de los indios entre quienes vivía. 19 años sin poder consultar las inmejorables bibliotecas en las que había escudriñado durante su época de estudiante, sino con los pocos libros que llevaba al partir a lo desconocido y los pocos tratados que iban llegando a cuentagotas.

que estaban asistiendo al nacimiento de una nueva cultura¹³². Contrario a la colonización¹³³ de los pioneros o *pilgrims* que llegaron al mismo tiempo pero más al norte, que veían a los indios como “parte de la naturaleza –naturaleza caída– y, como a ella, había que dominarlos y, en caso necesario, segregarlos o destruirlos” (Paz, 1995, p. 477).

Las rigurosas creencias religiosas calvinistas puritanas de los pioneros, les impidieron ver y pensar la realidad. La causa no fue poner la religión por encima de la filosofía, sino negar la posibilidad de alcanzar la verdad a través de la razón. Su sólida práctica religiosa suprimió la razón por la fe. Españoles y pioneros venían de una cultura heterogénea basada en la diversidad desde el origen de Europa. Sin embargo, la creencia en el Dios protestante, a quien los pioneros se dirigían directamente y sin mediación, ya los había “condenado” a la predestinación: a los puritanos blancos al cielo y a los indios y esclavos negros al infierno. Pero, desde la vida terrenal pues, según ellos, no “merecían” ser libres, poseer propiedades o ser protegidos por la ley, ni elegir a sus gobernantes. La simplificación y reducción del concepto filosófico de naturaleza legitimó sus acciones, amparadas por sus creencias puritanas. Por eso, en el norte anglosajón no hubo evangelización, mezcla ni mestizaje. Pero tampoco libertad ni futuro para los indios ni los negros. Hoy comparten la lengua, la religión laica de la ley, la democracia, el capital y la libertad. Es una nación conformada por grupos con orígenes diversos que no se mezclan. Los naturales de esa tierra fueron casi exterminados, sus tierras expoliadas y los pocos que quedaron, encerrados en “reservaciones indias”. Los negros fueron segregados, legalmente, hasta 1964 que fue promulgada la Ley de

¹³² El Códice Florentino de Sahagún y la obra de Olmos, significaron la creación de una escritura náhuatl, explicando los pictogramas. Involuntaria y simultáneamente, denunciaron el deseo de algunos por imponer la fe a los indios y dejaron al descubierto una filosofía de la cultura del siglo XVI que tomaba en cuenta la sabiduría originaria de las culturas de la Nueva España.

¹³³ Aspe reflexiona que tres siglos después, en *La democracia en América*, Tocqueville hizo una aguda comparación crítica de las sociedades católicas dogmáticas y sumisas, y la democrática, liberal y rica sociedad estadounidense. La primera, con una jerarquía vertical que suponía una relación con Dios mediada a través de los sacramentos. La segunda, con una gran clase media sin jerarquías. ¿Qué podría haber de bondad en la Nueva España y no en Estados Unidos, que no vieron Tocqueville y después Weber? El mestizaje (2017).

Derechos Civiles.

Volvamos a la reflexión de Veracruz sobre la libertad (c. 9) en la que asegura que el hombre no está determinado a hacer una sola cosa, por lo que el libre albedrío no es un hábito natural, sino una potencia apetitiva, abierta a la elección del bien y que se identifica plenamente con la voluntad como “la razón al intelecto” (c. 9). El fin de la voluntad es el bien en sí mismo y el de la libertad es el bien particular. Es muy sugerente el hecho de que Alonso subraye que están de acuerdo, filósofos tan contrarios como Tomás de Aquino, Duns Escoto, el Ariminense, Gabriel Biel y Marsilio de Padua, en el hecho de que el libre albedrío es lo mismo que la voluntad y que el intelecto es una potencia natural.

De la Veracruz toma los conceptos aristotélicos contextualizando cada idea que argumenta y no se ciñe a comentar solo la obra aristotélica en cuestión, sino que acude a las demás obras del Estagirita para explicitar o enriquecer el concepto ya asimilado por el mismo. Por lo que cita *EN* y la *Suma* del Aquinate¹³⁴ para demostrar que el deseo es una potencia apetitiva, explicando que:

<< la elección es el deseo de lo que está en nosotros obtener >>. Por lo tanto, como el libre albedrío es aquello por lo cual elegimos, será también el deseo de lo que está en nosotros obtener. Y es bien sabido que el deseo es una potencia apetitiva (c. 9).

La profunda comprensión del *telos* aristotélico, o *finis* le permite realizar su propia síntesis. Por lo que, afirma que el libre albedrío es una potencia apetitiva pues:

el acto que emana de alguna potencia respecto de algún objeto, pertenecerá a tal potencia. Por ejemplo, si alguien ve la blancura, es necesario que atribuya tal acto a la potencia que tiene por objeto el color, y por cuya razón es perceptible a la vista. Ahora bien, la elección emana del libre albedrío, cuyo objeto es el bien. Es preciso, por lo tanto, atribuir el libre albedrío a alguna potencia que tenga por objeto formal el bien, y ésta es el apetito llamado voluntad. Por consiguiente, el libre albedrío es una potencia que concierne a la voluntad; y es evidente que es elección del bien,

¹³⁴ *EN*, III; I^a, q. 83, a. 3.

porque no corresponde sino a los medios que conducen a la obtención de un fin en específico, y que al caso es aquel fin que constituye la razón formal del bien en sí mismo; de aquí que recaiga bajo la elección de lo bueno, porque su objeto es el bien (Romero Cora, s/f, A, c. 9).

Luego recurre a la analogía, subrayando que esa es la conclusión de Tomás de Aquino, Duns Scoto, Gregorio de Rímini, Gabriel Biel y Marsilio de Padua en los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que cada uno de estos autores había hecho. Menciona que:

el libre albedrío es a la voluntad lo que la razón al intelecto, [porque] el uno y la otra son, respectivamente, apetito en quietud y apetito en movimiento. [...] Por lo tanto, no es de poner por separado dos potencias cuando en realidad se trata de una sola y única. Así, pues, el libre albedrío es lo mismo que la voluntad (c. 9).

De la Veracruz no disgrega a la persona como Tomás de Aquino, Vitoria o el voluntarismo nominalista: inteligencia o voluntad, sino que es capaz de ver a la persona completa. Afirma que la voluntad es propia del fin, así como la elección es propia de los medios "sin embargo, determinamos que hay diferencia entre ellas, como entre el intelecto y la razón, pero no diferencia real sino sólo de razón" (c. 9). Subrayando nuevamente la unidad del ser humano.

Asegura que el hombre perdió la gracia, la justicia y su libre albedrío, por su propia voluntad y libertad. Pues el libre albedrío, por su naturaleza, hace posible hacer uso de este, tanto para el bien como para el mal. Si es posible elegir el mal, es porque existe la libertad. La voluntad es propia del fin y la elección es propia de los medios. Por lo que, aunque hay una diferencia de razón entre voluntad y libre albedrío, no hay diferencia real: no son dos potencias, sino "en realidad una sola y única" (c. 9). Alonso se apropia del concepto de libertad reconociendo tanto su importancia como su justo lugar. Son los primeros pasos de la defensa de la libertad, que había surgido de la doctrina reformista protestante de la predestinación, que negaba la libertad.

La cuestión sobre la abstracción de las cosas materiales por el intelecto, es a la que le dedica el mayor espacio e importancia. Analiza

desde todos los ángulos las especies sensibles e inteligibles de las representaciones que le proporcionan los sentidos al intelecto agente que reside en el alma inmaterial. En el fondo, la pregunta era "cómo obra el intelecto la abstracción de las cosas" (c. 10). Un asunto que había planteado el Aquinate y lo había objetado Ockham, pero que lo había originado Platón en su teoría de las ideas: separadas del mundo visible y sensible, eran el objeto del conocimiento. Comienza por indagar si el intelecto abstrae las cosas materiales y corpóreas de las representaciones a través de los sentidos. Recurre a Aristóteles: "así como las cosas son separables de la materia, así también lo son aquellas en torno a las cuales versa el intelecto" (429b 21), afirmando que "como las cosas materiales y corpóreas son inteligibles verdaderamente, es preciso inteligirlas separadas de la materia" (c. 10) y esa es la forma como el intelecto abstrae las representaciones. El intelecto agente es "una potencia que tiene la virtud de hacer que las cosas inteligibles en potencia pasen a ser inteligibles en acto" (c. 10), de tal manera que el objeto sea proporcional a la potencia, sensitiva o intelectiva. Si el intelecto verdaderamente conoce las cosas corpóreas y materiales, es porque están en el intelecto en forma de imágenes que abstraigo, como una especie inteligible, no como imágenes o como una participación, refutando a Platón. El intelecto es un acto que es forma del cuerpo, aunque no es un acto de un órgano. Es necesario pues, "que lo entendido esté en lo que lo entiende" (c. 10). La inmaterialidad del intelecto hace posible abstraer lo singular del aquí y el ahora, de lo universal de las cosas. Argumenta acudiendo a la propia "experiencia: por ejemplo: porque el que yo me vea en el espejo no puede suceder salvo por la especie que de mí hay impresa" (c. 10). Señala que hay especies sensibles e inteligibles. Estas últimas son iluminadas por el intelecto agente que puede producir una sola o muchas. Sin embargo, insiste en que las representaciones son materiales y singulares porque dependen de las condiciones del aquí y del ahora y no pueden mover al intelecto posible ni producir las especies universales que residen en el intelecto posible, salvo si es con la ayuda del intelecto agente. Afirma que, aun la importancia suprema del intelecto, es primero la cosa o el objeto y después, la especie inteligible; que el intelecto, además de conocer lo universal, puede conocer también lo singular pues, al comprender que Pedro es hombre, no podría predicarse nada sin el conocimiento claro y distinto del sujeto singular. En síntesis, que el intelecto también raciocina

en las cosas prácticas y es capaz de conocer el singular.

La insistencia de Veracruz en la importancia de inteligir sobre lo singular es de suma importancia. Refiere a la *Summa Theol.*¹³⁵ en la que menciona que “Tomás dice que nuestro intelecto no puede conocer primera y directamente las cosas materiales”, pero un poco más adelante dice que:

Hay incluso quienes se ríen de ella, es decir, que el intelecto no entiende lo singular. Pero, ciertamente, en el sentido en que la impugnan y la entienden, ella vendría a ser, y con toda razón, objeto de risa, si en efecto él la hubiera dicho, pues parecería delirar. Y es que no es así. No, Santo Tomás jamás diría que el intelecto no conoce lo singular, pues esto es algo tan manifiestamente conocido en todo el orbe, que ni un hombre de campo lo afirmarí. Por lo cual la conclusión que nosotros hemos establecido, también va de acuerdo con lo que el mismo Santo Tomás determina, a saber, que el intelecto conoce distintamente lo singular (c. 10).

Aclara que lo que el Aquinate determinó “con una sutil capacidad de imaginación” (c. 10) fue que, el intelecto conoce indirecta y distintamente lo singular (I, q. 86, a. 1). Esto es, aunque no es conocido por medio de una especie singular, sino de una universal como mediadora, la convierte luego en una especie singular debido a la condición de nuestro intelecto.

Especula sobre un último detalle ¿cómo podrá conocer el alma lo singular si no hay representaciones? A través del hábito de los actos previos del conocimiento de lo singular, pues el intelecto puede conocer muchas cosas a la vez, como las diversas premisas y la conclusión. Y nuevamente, con ingenio, pone en duda lo dicho por Tomás que decía que se podía conocer simultáneamente muchas cosas de una unidad – una sola especie–, pero no simultáneamente de multiplicidades. Aunque luego aclara que quizás no se comprendía bien lo que dijo el Aquinate. Que posiblemente se refería a que no se pueden conocer multiplicidades más que imperfectamente, pues al parecer él hablaba a la cognición

¹³⁵ I^a, q. 86, a. 1.

perfecta y “nuestro intelecto es de capacidad finita” (c. 10) por lo que, conocer simultáneamente muchas cosas pertenecientes a multiplicidades, lo podrá hacer el intelecto “con menor intensidad” (c. 10).

La preocupación por el singular, que surge de su formación nominalista, es una característica humanista. Sin embargo, sigue diciendo Veracruz acogiéndose a su propia experiencia que, de forma perfecta o imperfecta “nos acontece conocer muchas cosas a la vez” (c. 10) pues, de acuerdo con Aristóteles “el entender es único, pero el saber múltiple”¹³⁶ (c. 10).

Son patentes los sutiles cuestionamientos que hace al Aquinate y la forma como lo soluciona: ofrece su propia hermenéutica para comprender correctamente lo dicho por el Doctor Angélico, desgranando minuciosamente la forma como abstrae el intelecto. Concluye que lo hace de dos formas: por composición y por división.

Alentado por el humanismo que respiró en las aulas y los pasillos de Salamanca, con el objetivo de simplificar y clarificar al Aristóteles original, había echado mano de la argumentación demostrativa de los nominalistas. Ya en la *Dialectica Resolutio*, había enfatizado la importancia del singular, apoyado en la traducción de *Metaf. X. 1054a 20* de Argyropilo de Bizancio. No en detrimento de los universales, sino con un afán de volver a la fuente original de la importancia del *uno* o del singular aristotélico, se vuelve a preguntar por lo que observa y usa como fundamento la lógica y su propia experiencia. Alonso aterriza lo universal a lo particular, siguiendo la lógica nominalista. No tiene miedo de afrontar el singular, empezando y terminando en la singularidad de lo que implica ser humano: español o indio, hombre o mujer. Ese es un rasgo humanista pero desarrollado y enriquecido por Veracruz.

Ambrosio Velasco tiene razón al afirmar que Alonso de la Veracruz, al proponer una filosofía crítica, basada en la tradición aristotélico tomista, pero también en la humanista aprendida en la Escuela de Salamanca y aplicada a la realidad americana, funda una tradición republicana y multiculturalista (2008, p. 221). Así, también se puede decir que es enriquecido por una filosofía más vital que responde a los nuevos

¹³⁶ *Tóp.* 114b 34.

cuestionamientos y aprovecha del nominalismo, no a renunciar a los universales, pero sí a darle la importancia debida al singular descubierto gracias a su convivencia con los indios. En concreto, la importancia de la persona, de cada persona.

La cuestión anterior es la más extensa porque trata de la acalorada discusión centenaria sobre los universales entre tomistas y nominalistas y pone en diálogo a unos y a otros. Aceptando y/o alejándose de uno o de otro, sin tomar partido, pero sin ceder en lo que no está de acuerdo, exponiendo argumentos propios, como siempre lo hace, hasta agotar cualquier duda o comentario y concluyendo con su propia voz.

Lo último que se pregunta en el libro III de *DA* en *PhSpec.* es, si el alma separada del cuerpo es capaz de conocer. Esto es, si el alma humana depende o no del cuerpo y si es natural. Asevera que es posible el conocimiento del alma separada del cuerpo porque la operación que le es propia es, justamente, entender.

Podemos observar que no se puede encasillar a Alonso de la Veracruz en una escuela u otra, o entre su orden y las demás. Aunque lo que está haciendo es una *relectio* sobre *De an.* de Aristóteles no se dedica a repetirlo, ni al Doctor Angélico. El espíritu es el del Filósofo y el método es indiscutiblemente tomista. Lo esencial y novedoso es que tiene voz propia. Sin dejar de ver el todo y dejándose interpelar por el contexto de su nuevo entorno, va resolviendo cada cuestión minuciosamente, como con bisturí, analizando una por una las afirmaciones de Aristóteles, los comentarios de Tomás de Aquino, las controversias anteriores y las contemporáneas a Veracruz. En este sentido, es profundamente aristotélico, pues sigue al Estagirita al pie de la letra:

Debemos, lo mismo que en los demás casos, presentar los pareceres (*phainomena*), plantear el problema en primer término y así exponer en lo posible todas las opiniones aceptadas sobre estas afecciones (*endoxa*), o, si acaso, el mayor número y las más autorizadas. Porque si se resuelven las contradictorias y permanecen las aceptadas, ello quedaría suficientemente demostrado (*EN*, 1145b 2-7).

Pero tampoco se queda en el análisis aséptico y desintegrado del todo. Gracias al *logos*, el concepto de naturaleza humana veracruziano es

francamente revolucionario al identificarlo con "unión inseparable alma-cuerpo" y con el término "sujeto" para referirse al hombre. Como observamos, Veracruz se aleja del término "compuesto" para referirse al "alma y cuerpo". Se aleja también del significado tomista de "sujeto", como objeto de estudio (que puede ser Dios para la teología) y de "sujeto lingüístico" sobre el que se predica, subordinado al conocimiento. Alonso difiere radicalmente, identificando siempre al sujeto, con el ser humano.

El libro de la *Fís.* de Aristóteles es el tratado de la filosofía natural. Es el fundamento de toda reflexión sobre las realidades materiales. Tiene razón Aspe al afirmar que "no estamos frente a un tratado que investigue la naturaleza sino frente a un tratado que diserta sobre la naturaleza del objeto que estudia –el alma – y que lo prueba analizando sus actos" (2018b, p. 228). Veracruz incluye *De anima* en *PhSpec.* porque, para nuestro autor, el alma humana es una realidad de orden material, porque el alma –vegetativa, sensitiva e intelectiva– está unida a los seres materiales: las plantas, los animales y el hombre. El alma humana debe estudiarse desde la física y no desde la metafísica por este motivo. Aspe acierta también al decir que, "congruente con la modalidad del humanismo renacentista, Alonso no comenta la Metafísica" (2018b, p. 191).

En resumen, el enfoque alonsino es novedoso y original. Sus conclusiones difieren de las aristotélicas y de las tomistas en diversos temas. Veracruz insiste, una y otra vez, en que la naturaleza humana no es un compuesto –de materia y forma–, sino una unidad, una única realidad. Tampoco comparte la teoría aristotélica y tomista de la animación gradual en el hombre, argumentando magistralmente que solo puede poseer un alma y esta es racional que, por serlo, asume las facultades sensitiva y vegetativa. Discrepa del Aquinate sobre la imposibilidad de conocer el singular. Insiste en la importancia de comprender que, a veces, hay que subrayar la distinción conceptual o racional diferenciándola de la unidad sustancial del hombre y no un compuesto. Sin embargo, esta distinción sirve, desde el punto de vista pedagógico, para comprender y señalar la operación, en cuanto que el obrar sigue al ser. Años después Suárez retomará y hará suyas estas ideas que, con frecuencia y equivocadamente, le son atribuidas como de su autoría, cuando en realidad fue Veracruz el primero en desafiar la

auctoritas tomista y demostrar con argumentaciones este punto.

De la Veracruz pasa de las preguntas metafísicas sobre la física, a una concepción antropológica en la que alma y cuerpo están intrínsecamente unidos. El de Alonso es un aristotelismo diferenciado, enriquecido y actualizado con sus propias argumentaciones.

CONCLUSIONES

Al principio expusimos que el objetivo de este trabajo consistía en analizar cuál es la tradición filosófica que sigue Alonso de la Veracruz a través de la revisión de los conceptos aristotélicos *λόγος* y *τέλος* y sus sentidos y distinciones utilizadas por él (como *ratio/verbum* y *finis*). Así como la forma en que asimiló las sutiles diferencias de ambos conceptos. Planteamos que nos podrían ser de utilidad para encontrar las variables que nos permitieran conocer la inflexión que se operó en la recepción aristotélica del primer filósofo y catedrático de América.

Para ello, propusimos tomar en cuenta el contexto y los análisis intertextuales, principalmente entre las obras de Veracruz, siguiendo el método de Skinner, Pereda y Aspe. A continuación, expusimos qué sentido les atribuía Aristóteles a *λόγος* y a *τέλος*. Cómo los asimiló Veracruz y qué importancia les concedió. Por último, nos dimos a la tarea de realizar el análisis filosófico de *De caelo* y *De anima* de su autoría.

Para ello, en el primer capítulo, además de presentar el contexto histórico general, delimitamos y describimos, aunque no de manera exhaustiva por no ser el objeto de nuestra investigación, tanto la importancia del Derecho Romano y los cauces que siguieron las primeras universidades, como las similitudes y diferencias entre la escolástica y el humanismo.

El escolasticismo consistía en un método sistemático de estudiar las cuestiones de la fe a través de *questios*, *lectios* y *disputatios*, citando *auctoritas* (cristianas o paganas) con el fin de encontrar las argumentaciones racionales que sirvieran de apoyo a las verdades reveladas denostadas por las herejías, todo ello en latín.

El humanismo entrañaba un poco de desestima por lo medieval que favoreció la vuelta a la sabiduría grecolatina. Se interesa por la teología, pero también por el hombre, encontrando respuestas sobre lo terrestre a través de la razón y menos de la fe. La admiración que los humanistas profesaban a los valores e ideales de la antigüedad pagana, les parecía excesiva a los escolásticos, sin considerar que la filosofía aristotélica en la que fundamentaban sus reflexiones, se había permeado, casi imperceptiblemente, de una hermenéutica principalmente musulmana y de la consecuente concepción de Dios, del hombre y del mundo alejada

del paganismo griego, pero con una impronta islámica. El humanismo dejó la formalidad del método escolástico de argumentar a favor y en contra, de escribir en latín y, sin ignorar la fe, puso la mira en el hombre. La atracción por la antigüedad clásica llevó a los humanistas a las fuentes, que pusieron en duda las traducciones e interpretaciones y comentarios de las reinterpretaciones de los escolásticos tomistas arguyendo que habían perdido lozanía y, en ocasiones, el sentido del autor mismo. La transición entre la escolástica y el humanismo hispano fue más tenue; significó más una continuidad que una ruptura. Diverso del humanismo italiano.

Todo lo anterior nos sirvió como base para poder identificar en la parte última y central, con más precisión, la tradición escolástica que sigue Veracruz, a sus interlocutores y de dónde provenía la impronta de sus escritos y su originalidad.

Descubrimos que la cercanía de Veracruz con la Escuela de Salamanca, la escolástica de Francisco de Vitoria, el impulso de Soto y el testimonio de Quiroga, lo alentaron a afrontar los cuestionamientos que la existencia real y cercana de los indios le formulaban. Pues el encuentro del viejo y el Nuevo Mundo transformó la concepción, no solo geográfica, sino teológica del mundo: cuatro continentes en lugar de tres (Paz, 1995, pp. 473-474). Un lugar habitado por unas insólitas y exuberantes formas de ser humanas, los habían colocado también frente a un enigma filosófico: antropológico y epistemológico, pero también físico.

En el segundo capítulo formulamos los ricos y diversos sentidos que Aristóteles les otorga a *λόγος* y a *τέλος* y cómo los comprende y utiliza Alonso en sus obras.

Ahí descubrimos que, habituado al trabajo teórico especulativo clásico y al edificio argumental tomista, empapado de un rico humanismo, con un gran conocimiento y su propia experiencia, Alonso intentó ofrecer respuestas sólidas que también dieran razón a la existencia real de los habitantes del Nuevo Mundo, sustentadas en la sabiduría escolástica y humanista, pero ya con pinceladas y trazos propios. Así, el desafío de la existencia cercana de los indios, lo llevaron a introducir de lleno el humanismo en América sin miedo a la verdad ni a la novedad e independiente de las discusiones escolásticas y

nominalistas del viejo continente. De la Veracruz adquirió una nueva perspectiva que le permitió desplegar las alas de su talento especulativo y traspasar los límites establecidos por su tiempo y su lugar, sus maestros y sus tradiciones: su propia cultura y las verdades de su fe cristiana.

Encontramos que Alonso fue capaz de comprender que para conservar, hay que asimilar, adecuar y adaptar. Las culturas recién descubiertas y las preguntas implícitas de sus habitantes lo llevaron a realizar un trabajo hermenéutico que hizo posible que los indios lograran asimilar y apropiarse de las complejas bases grecorromanas y judeocristianas. Las raíces de la cultura occidental fueron aprovechadas gracias a la labor pedagógica y especialmente filosófica de Veracruz, colaborando en la gestación de una nueva cultura y de la ciencia en América.

La compleja labor ejecutada por Alonso con el *Organon* compilando toda la obra lógica del Estagirita hecha por Porfirio, volvió a realizarla con la *Fís.* de Aristóteles y los comentarios de Tomás de Aquino. El trabajo hermenéutico, que no depende de la cantidad de los razonamientos, sino de la profundidad, respondiendo a las necesidades de sus alumnos, fue un trabajo de análisis crítico y de síntesis que revelaron la aguda mente filosófica de Veracruz. Su tratado de lógica, la teoría del conocimiento y la exposición ya propiamente científica, representan una novedad y originalidad únicas.

Advertimos que para Alonso de la Veracruz, *logos* es el axioma a partir del cual se hace el silogismo. En ningún momento de la Veracruz explica el significado de *ratio* aristotélico, sino que lo presupone como axioma para llegar a la conclusión. Lo aporético es que lo usa como silogismo, pero también como *finis*, puesto que es el impulso inicial que posibilita conocer las verdades de la fe para amar al *Logos* hecho carne.

Tomás de Aquino formuló las sumas y la nueva explicación teológica cristiana, sentando las bases de la teología cristiana bajo medieval, renacentista y actual. Los contemporáneos de Alonso siguieron a Aristóteles a través del Aquinate, muchos de ellos asumiendo el influjo musulmán de Avicena, arrastrando las enormes consecuencias teológicas y antropológicas. Veracruz se apartó del comentario árabe musulmán y usó las traducciones renacentistas de los griegos que llegaron de un Imperio a punto de colapsar. Descubrimos que esa es una de las grandes

diferencias de Alonso con el Aquinate y los tomistas. Lo que lo llevó a una concepción del ser humano y, particularmente de la mujer, diversa del aristotelismo y el tomismo.

La idea de Alonso acerca de los indios americanos, *imago Dei*, fueron su motor para explicar y profundizar en la física y la filosofía natural. Comprendió que el *logos* aristotélico es un concepto rico en significados, que dependen en gran medida del contexto. Que la fe ilumina la razón, pero que la razón puede explicitar y hacer entendibles las verdades de la fe. Para Alonso, *logos* o *ratio* no era una abstracción, sino una realidad concreta, encarnada en cada uno de los indios, quienes poseen un *telos* por ser *imago Dei*. Aunque el punto de partida veracruziano es que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, tiene el cuidado de no recurrir a argumentaciones ni conclusiones teológicas o datos revelados como era común en la época, sino que lo aborda estricta y rigurosamente desde la filosofía. Lo que nos permite concluir su calidad de *scholar* y su solidez como humanista.

Aunque el punto de partida veracruziano es que el hombre es *imago Dei*, esto no le resta un ápice de su quehacer filosófico, pues no lo usa como argumentación filosófica, sino como un aforismo apriorético al que apuntan sus argumentaciones.

Veracruz se aleja de la literalidad de sus contemporáneos aristotélicos. No comete el error antropológico de la textualidad de la teoría del amo y el esclavo de Sepúlveda, que fundamenta la superioridad europea sobre los naturales de América en la *PoI*. I. Ginés de Sepúlveda absolutiza el criterio aristotélico sin detenerse a observar el fenómeno. Veracruz observa y analiza la realidad –imprevisible, temporal y culturalmente diversa–, como lo hizo el Estagirita. Sepúlveda anquilosa el pensamiento aristotélico, ignorando su espíritu: la observación y contemplación de la realidad. De la Veracruz, fiel al aristotelismo, parte de la realidad empírica de la que es testigo, para plantear las preguntas y para responder a las cuestiones, acorde con el humanismo. La argumentación alonsina tiene siempre presente el contexto: esa contemplación empírica del fenómeno, de las costumbres, de la cultura que acaba de descubrir. Su método filosófico no es el neoplatonismo descendente agustiniano, aunque no olvida la perspectiva de la fe. Su argumentación filosófica inicia siempre con la observación del fenómeno

del mundo y luego, generaliza yendo hacia lo universal. Cuando el lector o el objeto lo exigen, es dialógica; cuando la realidad se impone, es demostrativa.

La lógica aristotélica es el principio rector del razonamiento de Veracruz que se palpa en todas sus obras. Su forma de argumentar posee un contundente rigor lógico aristotélico. Beuchot tiene razón en afirmar que es tomista porque sigue el método del Aquinate de exponer la cuestión, mostrar los argumentos en contra y a favor, dar voz a los adversarios haciendo observaciones y apelando a la *auctoritas*. Sin embargo, las conclusiones son siempre suyas, no de Tomás, lo que manifiesta un espíritu profundamente humanista. Se pregunta al estilo escolástico, pero responde como humanista. Sin duda, posee el talante de un *scholar* humanista, cauteloso y valiente.

Tienen razón Heredia y Cerezo de Diego, en que *De dominio* de Soto se enfoca en las cuestiones generales, mientras que Alonso aborda la realidad práctica (2007, p. XXXII). Es verdad, pero omiten mencionar que lo hace analizando a fondo y argumentando filosóficamente cada cuestión que se le presenta. No lo hace al modo escolástico como Soto, sino desde un enfoque humanista y con su estilo característico de buscar la simplicidad sin sacrificar profundidad ni rigor.

No es una filosofía nueva, pero si renovada por el humanismo y por sus propias aportaciones, fruto de la observación, la reflexión y una argumentación lógica irrefutable. Aunque las argumentaciones antropológicas veracruzanas se apoyan mucho más en la *EN* que en la *Pol.* aristotélica, amplía sus límites encontrando una nueva dimensión de *logos* que constituye la fundamentación antropológica ya propiamente alonsina.

Veracruz demuestra la primacía del hombre sobre la ley, matizando el rigorismo jurídico del Aquinate y que había permeado las universidades.

Aunque cita las Escrituras, a los Padres de la Iglesia, en especial a San Agustín acudiendo a la teología cuando lo ve necesario, respeta el ámbito filosófico argumentando como tal. Toma distancia de los nominalistas que habían sido acusados de la ruptura entre fe y razón. Sin embargo, gracias a ellos descubre la importancia del singular, de cara a

la persona de los indios que aplica en sus argumentaciones sobre el alma y la cosmología. Lo que se advierte en la insistencia de Alonso en la unidad sustancial alma-cuerpo a la que llama sujeto en *DA*, y posee un valor capital en su propia hermenéutica del aristotelismo y del tomismo. Es nominalista en el sentido más rico: afronta lo práctico y lo singular sin conceder simplificaciones vanas. Alonso es consciente de que pertenece a una cultura que no le pertenece, pero que tiene que transmitirla: la trascendencia del *logos*. No repite, sino que interpreta la sabiduría aristotélica de manera que puedan entenderla y aprovecharla sus alumnos que la transmitirán a los indios de la Nueva España. Alonso realizó un ingente trabajo editorial. Corrigiendo, omitiendo, agregando y argumentando de forma crítica. Analiza y sintetiza, teniendo como *finis* la preparación de sus alumnos que serían los futuros teólogos, como lo repite un y otra vez en los prólogos de cada una de sus obras.

Alonso utiliza la diáfana traducción de Argyrópilo del Estagirita, pero conoce, dialoga y analiza la de Avicena por el Aquinate y la traducción de Moerbeke. Es capaz de contrastar las acepciones que parecen sutilezas pero que dan lugar a un retroceso antropológico bestial o a una revolución antropológica profundamente humana.

En el capítulo final descubrimos otro rasgo del espíritu humanista de Veracruz. Discrepa radicalmente de las concepciones griega y tomista, romana y jurídicista y, musulmana de la racionalidad humana *-logos-*. Para los musulmanes, en la teoría y en la práctica, Dios trasciende de tal forma el *logos*, que es capaz de negarlo¹³⁷ y por ende, pasar también por encima del hombre. La antropología musulmana responde en gran medida a la concepción del hombre que poseían los romanos y los griegos y que el Aquinate asumió como propia al defender la animación gradual y el advenimiento del alma intelectual, primero en el varón que en la mujer, y la consecuente y errónea teoría de la superioridad del varón sobre la mujer, argumentando que solo puede poseer un alma y esta es racional que, por serlo, asume las facultades sensitiva y vegetativa.

La concepción de la mujer veracruziana es opuesta al aristotelismo, a su interpretación islámica y al tomismo influido en este punto por

¹³⁷ Cfr. el "Discurso de Regensburg" de Benedicto XVI sobre el diálogo entre Manuel II el Paleólogo y un persa culto sobre el islam (12/09/2006).

Aristóteles y Avicena. Nuestro autor argumenta con gran firmeza que el ser humano (*hominí*) posee alma intelectual desde el inicio. Aunque para Veracruz mujer y hombre son *imago Dei*, había que demostrarlo por la vía de la argumentación filosófica. No se amparó en la fe ni se ahorró esfuerzos, pues justamente debía dar razón de la fe.

Su argumentación filosófica sobre el alma es el fundamento de una novedosísima antropología.

Es claro que sus conclusiones difieren de las aristotélicas y de las tomistas en diversos temas. Veracruz insiste, una y otra vez, en que la naturaleza humana no es un compuesto –de materia y forma–, sino una unidad, una única realidad. Discrepa del Aquinate que afirmaba la imposibilidad de conocer el singular. Aludiendo a la discusión suscitada entre tomistas y nominalistas en la llamada decadencia de la teología escolástica española a fines del s. XV, Veracruz insiste en la importancia de comprender que, a veces, hay que subrayar la distinción conceptual o racional, diferenciándola de la unidad sustancial real. Para Veracruz, la conceptual sirve para comprender al señalar la operación, en cuanto que el obrar sigue al ser, pero que el hombre no es un compuesto, sino una única realidad sustancial.

En el siglo XVI novohispano no hubo ningún otro filósofo del calado de Veracruz. Su influjo regresó a España e incluso a Italia para ser estudiado en los conventos. En el XVII desafortunadamente se perdió y urge rescatarlo.

El efecto de la rigurosa argumentación veracruziana de conceptos filosóficos como naturaleza, finalidad, razón y libertad, era inimaginable para el Maestro Veracruz: el mestizaje étnico y cultural en el naciente México.

La filosofía de Alonso logra establecer una especie de sincretismo filosófico: explica matices no tomados en cuenta previamente y posibles de incorporar. El alejamiento de la interpretación árabe y su acercamiento a los bizantinos traductores del original griego, además de subrayar el humanismo veracruziano, le ayudan a pulir un aristotelismo diáfano. Lo hace con un tono conciliador y dialógico, indudablemente lógico. Tienen razón Romero Cora y Aspe al afirmar que Veracruz integra algunos aspectos del nominalismo moderado para profundizar y enriquecer la

filosofía aristotélica, pero también la tomista. Y lo hace sin miedo, con delicadeza y gran agudeza. Habiendo respondido a las arriesgadas preguntas sobre la guerra justa y la legitimidad del dominio de los indios cuestionando el irrefutable poder del emperador, pero también el del papa, en medio de un ambiente que iba del conciliarismo a la obediencia absoluta al pontífice en todos los ámbitos. Sin aspavientos defiende la validez del matrimonio natural entre los indios, la igualdad entre hombre y mujer, y el valor de cada ser humano desde la concepción y en los "amientos", adelantándose por siglos a los balbuceos del feminismo de la primera ola y a la Declaración de los derechos humanos del siglo XX, gracias al descubrimiento de la importancia del singular nominalista: los indios, cada indio. Es la dimensión de *logos* que aportó Veracruz, en parte gracias al humanismo.

En síntesis, Alonso no tiene una solución unívoca: es aristotélica, tomista, nominalista moderada y novohispana. No es una filosofía nueva, sino renovada. Se distancia de Soto y de Vitoria para recorrer su propio camino y entonar su propia voz. La fundamentación y argumentación de los derechos humanos comenzaron con la antropología veracruziana. Las Casas denunció las injusticias y Vasco de Quiroga ayudó a aliviar algunas de ellas. Veracruz propuso argumentos filosóficos que hoy subyacen en la cultura mexicana, en la Declaración de los Derechos humanos y en el método y la asimilación del conocimiento, ya propiamente científico.

El descubrimiento de Ambrosio Velasco sobre el republicanismo y el multiculturalismo de Veracruz nos parece que es la punta del iceberg. Tiene razón Aspe al afirmar que la obra de Alonso no se puede simplificar: no era solo escolástico, ni solo aristotélico. Como tampoco solo nominalista, ni siquiera moderado (2018b, p. 225). A Alonso no se le puede encorsetar en una escuela o corriente filosófica. Su argumentación sobre la absoluta necesidad de reconocer la libertad de la mujer para dar su consentimiento para el matrimonio de *SC*, nos tendría que llevar a etiquetarlo como liberal, personalista y feminista ¡del siglo XVI! Nada más anacrónico y limitante. La clave para comprender la obra veracruziana en todo su esplendor es reconocer, además de su erudición, su afán por subrayar la importancia de *logos* y de *telos* que lo llevan a descubrir la preeminencia del singular en el género humano: la supremacía de la persona en la creación.

Veracruz dejó un valioso legado didáctico, dialéctico, racional, argumentativo, filosófico y sapiencial que todavía está por descubrirse. Gracias a que se dejó interpelar por la experiencia en la que se embarcó, ignorando que su encuentro con el Nuevo Mundo lo llevaría a formular, no solo nuevas preguntas, sino respuestas acordes a ese novedoso escenario insospechado y a sus habitantes.

Aunque no está de acuerdo en todo con Aristóteles, es fiel a su espíritu de búsqueda de la verdad a través del *logos* de la argumentación filosófica.

De la Veracruz logra integrar la tradición escolástica tomista y el humanismo renacentista hispánico, con una identidad totalmente veracruziana.

Creo que la contribución de esta investigación sobre *ratio* y *finis*, logró establecer los conceptos claves, temáticos y conceptuales de Alonso de la Veracruz. Tanto la teleología como el concepto de *ratio* es de cuño aristotélico escolástico, porque es el tema de la esencia. Sin embargo, podemos afirmar con certeza que Alonso sigue una pluralidad de tradiciones y aporta significativas novedades filosóficas que dieron como resultado el mestizaje de la filosofía escolástica, nominalista y humanista en la Nueva España.

Alonso de la Veracruz fue un auténtico *scholar* humanista: un sabio que se adelantó a su propio tiempo y espacio buscando respuestas para el "otro", igual pero distinto que él.

Encontró la armonía entre la fe y la razón, la teología y la filosofía, la escolástica y el humanismo, el viejo y el Nuevo Mundo. El punto de partida y la meta, el *telos*, era que a través del *logos*, razón y palabra, los indios descubrieran al *Logos* hecho carne como *telos* de la creación y de sus propias vidas. El resultado de su búsqueda de la armonía entre la fe y la razón, el escolasticismo y el humanismo, el viejo y el nuevo mundos, el español y el indio, el varón y la mujer, es una sublime sinfonía que aún está por descubrirse.

BIBLIOGRAFÍA DE ALONSO DE LA VERACRUZ

- De la Veracruz, A. (en prensa A). Libro III. *Physica Speculatio*. (Introd., transcr., trad. y notas de Miguel Ángel Romero Cora).
- _____ (2015). *Relectio de decimis. 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos*. (Introd., transcr., trad. y notas de Luciano Barp Fontana). México: De La Salle ediciones.
- _____ (2010). *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2013. Edición digital a partir de la ed. de *Mexici, excudebat Ioannes Paulus Brissensis, 1554*. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcmp561>
- _____ (2009). *Speculum coniugiorum. Espejo de matrimonios. Matrimonio y familia*. (Trad. Luciano Barp Fontana). Tomo 1/3. México: La Salle-Reims / UNAM.
- _____ (2013a). *Speculum coniugiorum. Espejo de matrimonios. Matrimonio verdadero*. (Trad. Luciano Barp Fontana). Tomo 2/3. México: La Salle-Reims.
- _____ (2013b). *Speculum coniugiorum. Espejo de matrimonios. Matrimonio y divorcio*. (Trad. Luciano Barp Fontana). Tomo 3/3. México: La Salle-Reims.
- _____ (2012). *Del cielo*. (Trad., introd. y notas de Mauricio Beuchot Puente. Colab. de Roberto Heredia, Ambrosio Velasco, Marco Arturo Moreno. Coord.: María de la Paz Ramos). México: UNAM.
- _____ (2009). *Dialéctica Resolutio Libro I, Los predicables*. (Trad., introd., transcrip. y notas de Miguel Ángel Romero Cora). Tesis de licenciatura, Colegio de letras clásicas. UNAM.
- _____ (2007). *De dominio infidelium et iusto bello*. (Ed. crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, R.). México: UNAM.
- _____ (2006). *El "Speculum coniugiorum" de Alonso de la Vera Cruz*. (Tesis. Trad.: Luciano Barp Fontana; Revisor: Roberto Heredia Correa). México: UNAM.
- _____ (2004) *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. (Trad., ed., introd. y notas: Roberto Heredia Correa). México: UNAM.

Facultad de Filosofía y Letras.

_____ (1994). *Relectio de Decimis*. (Trad.: Rubén Pérez Azuela).
Orden de los agustinos de Latinoamérica.

_____ (1942). *Investigación filosófico – natural. Los libros del alma. Libros I y II*. (Trad., introd., versión y notas de Oswaldo Robles).
Volumen I. UNAM.

_____ (1573). *Recognitio summularum cum textu Petri Hispani et Aristotelis*. Ioannis Baptista à Terranova y Simonis de Portonariis.
Salamanca. <http://hdl.handle.net/10481/10833>

_____ (1569). *Physica Speculatio*. Excudebat Ioannes Baptista à Terranoua. Expensis Simonis à Portonarys. Salamanca. [Ed. facsimilar de la Biblioteca Digital de la Junta de Castilla y León].
https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?pat h=10162106

REFERENCIAS

- Amador de los Ríos, J. (1864). *Historia crítica de la literatura española*. Tomo V. Impr. De José Fernández Cancela. En <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-critica-de-la-literatura-espanola-tomo-v--0/>
- _____ (1865). *Historia crítica de la literatura española*. Tomo VI. Impr. De José Fernández Cancela. En <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-critica-de-la-literatura-espanola-tomo-vi--0/>
- Amézquita, J. A. (2002). "Alonso de la Vera Cruz y la inmortalidad del alma. Una lectura cristiana de Aristóteles en la Nueva España". *Aristóteles y aristotélicos*. Universidad Panamericana y Publicaciones Cruz O.
- Angold, M. (2000). *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261*. Cambridge University Press.
- Aram, B., Jákfalvi-Leiva, S. y Cantera Montenegro, S. (2001). *La reina Juana: gobierno, piedad y dinastía*. Marcial Pons Historia.
- Aristóteles. (2018). *Política*. (Ed. bilingüe. Versión de Antonio Gómez Robledo). México: UNAM.
- _____ (2009). *Ética a Nicómaco*. (Ed. bilingüe y trad. María Araujo y Julián Marías. 9ª ed.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Mº de la Presidencia.
- _____ (2008). *Reproducción de los animales*. (Traducción de Esther

- Sánchez). Madrid: Gredos.
- _____ (2005). *Física*. (Ed. bilingüe. Versión de Ute Schmith Osmaniczik). México: UNAM.
- _____ (2002). *Retórica*. (Ed. bilingüe. Versión de Arturo Ramírez Trejo). México: UNAM.
- _____ (2000a). *Acerca del alma*. (Introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- _____ (2000b). *Partes de los animales*. (Introd., trad. y notas de Elvira Jiménez y Almudena Alonso). Madrid: Gredos.
- _____ (2000c). *Política*. (Introd., trad. y notas de Manuela García Valdés). Madrid: Gredos.
- _____ (1998). *Metafísica*. (Ed. Trilingüe de Valentín García Yebra). Madrid: Gredos.
- _____ (1985). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. (Introd., Emilio Lledó. Trad. y notas Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- _____ (1982). *Tratados de lógica (Organon)*. (Introd., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín). Madrid: Gredos.
- _____ (1535). *Ethicorum Aristotelis ... libri dece[m] ad Nicomachu[m] / ex traductione [Ioannis] Argyropili. Iacobi Fabri Staputesis comme[n]tario; adiectus est Leonardi Aretini de moribus Dialogus ad Galeotu[m]*. Biblioteca Universidad Panamericana, CDMX.
- Aspe Armella, V. (2018a). Vasco de Quiroga: una propuesta multiculturalista en los pueblos-hospitales. En Aspe Armella, V. y Corso de

Estrada, L. *Racionalidad, unidad y pluralidad en el pensar medieval y renacentista: iustitia et iure* 2015. México: Universidad Panamericana, Ed. Ducere.

_____ (2018b). *Aristóteles y Nueva España*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

_____ (13 de noviembre de 2017). "Argumentaciones de integración cultural en textos de Alonso de la Veracruz". Charlas de filosofía. Cultura UASLP. <https://www.youtube.com/watch?v=q8WW3tOrw3A>

_____ (2016a). "De los actos de los cónyuges a causa del placer" (*Speculum Coniugiorum*, III, art. 16)". *Euphyía*. Año 10. Número 10. Julio – diciembre 2016. (2016:25).

_____ (2016b). Integración cultural y ley natural en el *Speculum Coniugiorum* de Alonso de la Veracruz. *Revista Estudios – Universidad de Costa Rica* 32 (I-2016). <https://doi.org/10.15517/RE.V0I32.25020>

_____ (2013). *Virtudes políticas del siglo de oro*, Pamplona: Eunsa.

_____ (2012). Jean Charlier Gerson y su influencia en la Nueva España. Tratados 'De Potestate Ecclesiae' y 'De Mystica'. Análisis filosófico de Virginia Aspe y traducción coordinada por Sara García Pelaez. México: Porrúa Novohispania- Universidad Panamericana.

_____ (2011a). Sobre Isidoro de Sevilla y su influencia en Novohispanía, En González Á. L.y Zorroza, M. I. (eds.), *In umbra intelligentiae*. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz, Pamplona: EUNSA, Colección de Pensamiento medieval y

renacentista.

_____ (2011b). Ensayo sobre algunos valores aristotélicos explícitamente diversos de los cristianos. En Vasconcelos H. (comp.) *Valores para la sociedad contemporánea ¿En qué pueden creer los que no creen?* México: UNAM.

_____ (2010a). Del Viejo al Nuevo Mundo: el tránsito de la noción de dominio y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Veracruz. *Revista Española de Filosofía Medieval* 17. 143-155.
<https://doi.org/10.21071/refime.v17i>

_____ (2010b). La influencia de Aristóteles en la filosofía Novohispana. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. (Vol. 27). 153-164. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

_____ (2008a). El concepto de alma en la antropología filosófica de Alonso de la Veracruz. *Pensamiento novohispano*, (9). Toluca, México: UAEM.

_____ (2008b). El concepto de ley natural como instrumento integrador en el imaginario novohispano. México: *Tópicos* (34). 55-82.

_____ (2008c). Introducción al volumen de *Tópicos* sobre filosofía novohispana. México: *Tópicos* (34). 9-13.

_____ (2007a). "Las distintas vías aristotélicas de la tradición medieval", (Coord: J. Martínez y A. Ponce de León). *El saber filosófico, vol. I: Antiguo y moderno*. Siglo XXI Editores. 221-237.

_____ (2007b). La influencia de la obra *Analíticos posteriores* y sus

- repercusiones filosóficas en el XVI novohispano. *Pensamiento novohispano* (No. 8). Toluca, México: UAEM.
- _____ (2006). El aristotelismo lascasiano de la Apologética historia sumaria y sus consecuencias hermenéuticas. *Pensamiento Novohispano*. (No. 7). Toluca, México: UAEM.
- _____ (2005). Perennidad y apertura de Aristóteles: reflexiones poéticas y de incidencia mexicana. México: Publicaciones Cruz O., S.A.
- _____ (2002a). *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*. (Ed. con pról. de Rovira Gaspar, M. C.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Arte.
- _____ (2002b). Las aporías fundamentales del periodo novohispano. México: *Tópicos* (22). 115-122.
- _____ (1994). El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles. México: FCE.
- Aspe Armella, V. y Zorroza, I. (2014). Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España. Pamplona: EUNSA.
- Assimakópulos, A. y Contreras S. (2017). Matrimonio y derecho natural en Alonso de Veracruz (1507-1584). *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos. Valparaíso, Chile* (39). 173 - 193.
- Ayoun, R. & Séphiha, H. V. (2002). *Los sefardíes de ayer y hoy. 71 retratos*. España: EDAF Ensayo.
- Basalenque, P. D. (1863). *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín*. México: Edición de la voz

de México (digitalizada):

<http://bibliotecadigital.aacid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=440>

_____ (1963). *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín*. (Introducción y notas de Bravo Ugarte, J.). México: Jus - Colección México Heroico (No. 18).

Belda Plans, J. (2000). *La escuela de Salamanca: y la renovación de la teología en el siglo XVI*. BAC.

_____ (2010). *Historia de la Teología*. Ed. Palabra.

Benedicto XVI. (7/06/2009). Angelus. Solemnidad de la Santísima Trinidad. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090607.html

_____ (12/09/2006). Discurso en la Universidad de Ratisbona. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html#_ftnref3

_____ (30/12/2009). Pedro Lombardo. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091230.html

Berti, Enrico. (2008). *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos.

Beuchot, M. (2020). *Significados del pensamiento novohispano*. Editorial Notas Universitarias. Sapientia.

_____ (2016a). *Filosofía y sociedad en la Nueva España*. México:

- Cuadernos del Seminario de Cultura Mexicana.
- _____ (2016b). *Filosofía y sociedad en la Nueva España*. México: Cuadernos del Seminario de Cultura Mexicana.
- _____ (2013a). *Historia de la filosofía medieval*. México: FCE.
- _____ (2013b). Alonso de la Vera Cruz y su filosofía social. *Pensamiento Novohispano* (No. 14). Toluca, México: UAEM. 95-102.
- _____ (2012). *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, México: Ed. Torres Asociados.
- _____ (2011a). *Filosofía y lenguaje en la Nueva España*. UNAM.
- _____ (2011b). Perfil del pensamiento filosófico de Alonso de la Vera Cruz. *Nova Tellus* 29(2).
- _____ (2010). *La Hermenéutica analógica en la historia*. Tucumán, Argentina: UNSTA.
- _____ (2009). Alonso de la Veracruz: filósofo y lógico. En Velasco Gómez, A. (coord.), *Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM. 175-183.
- _____ (2006). *Lógica y metafísica en la Nueva España*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- _____ (2000). El edificio lógico de Alonso de la Vera Cruz. *Pensamiento Novohispano*. (No. 1). Toluca, México: UAEM. 23-28.
- _____ (2000). Filosofía analítica y filosofía tomista. Diálogos con Mauricio Beuchot. (Compilador Guillermo Hurtado). México: Surge.

_____ (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM.

_____ (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial*. Barcelona: Herder.

_____ (1994). *La fundamentación de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Ed. Anthropos.

_____ (1993). *Humanismo y derechos en la Conquista, según Alonso de la Vera Cruz*. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (20). España: Universidad Pontificia de Salamanca.

_____ (1993). *Estudios de historia y de filosofía en el México Colonial*. México: UNAM.

_____ (1991a). *Tópicos de filosofía y lenguaje*. México: UNAM.

_____ (1991b). *La filosofía socio-jurídica de Alonso de la Vera Cruz*. *Cuadernos de Realidades Sociales* (37-38). Madrid: Instituto de Estudios Sociales.

_____ y Navarro, B. (1992). *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*. México: UNAM.

_____ y Redmond, W. (1987). *Pensamiento y realidad en Alonso de la Vera Cruz*. México: UNAM.

Biblia, La. *El Libro del pueblo de Dios*. (1990). *Vatican*.
<https://www.vatican.va/archive/ESL0506/INDEX.HTM>

Biblia La. (s/f). *La Biblia de Jerusalén vs Septuaginta*. *Biblia Católica*.
<https://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalen-vs-septuaginta/juan/1/>

- Burrus, E. J. (1967). Las Casas y De la Veracruz: su defensa de los indios americanos comparada. *Estudios de Historia Novohispana* (2). México: UNAM.
<https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3211/2766>
- Calvino, J. (1536). Instituzion Religiosa (Traduzida al castellano por Zipriano de Valera) [sic]. Segunda vez fielmente impresa en el mismo número de páginas en Madrid, Imprenta de José López Cuesta en 1858.
<https://play.google.com/books/reader?id=KpZBAAAAYAAJ&pg=GBS.PA636&hl=en>
- Campos Benítez, J. M. (2005). Tomismo y nominalismo en la lógica Novohispana. *Revista Española de Filosofía Medieval* (12). 135-142.
- _____ (1998). Metafísica y modalidad en Alonso de la Veracruz. *Revista de Filosofía* (28. 1998-1). 99-110.
- Capitane, O. (2005). "Gregorio IX". *Federiciana*. Y "Liber extra". *Treccani Enciclopedia*. Instituto della Enciclopedia italiana.
https://www.treccani.it/enciclopedia/gregorio-ix_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/ <https://www.treccani.it/enciclopedia/liber-extra/>
- Carreño, A. M. (1961). Don Fray Juan de Zumárraga y la imprenta. *Figuras y episodios de la historia de México* No. 95. México: Editorial Jus.
- Casas, B. de las, (2000). *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Ed. paleográfica y crítica Vidal

Abril Castelló ... [et al.] Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.

_____ (2018). *Tratados I y II*. Prólogos de Hanke, Lewis y Giménez Fernández, Manuel. Transcripc. de Pérez de Tudela Bueso, Juan; traducc. de Millares Carlo, Agustín y Moreno, Rafael. (3ª. reimpr.) México: Fondo de Cultura Económica. (1965, 1a ed.).

_____ (2017a). *Historia de las Indias*. (Tomos I, II y III). Millares Carlo (ed.) Hanke L. (Estud. Prelim.). México: FCE.

_____ (2017). Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. México: FCE.

_____ (2014). *Los indios de México y Nueva España*. Antología. Porrúa. México: Porrúa.

_____ (1997). *La destrucción de las Indias*. Barcelona: Ediciones 29.

_____ (1967). *Apologética historia sumaria*. (Tomos I y II). O'Gorman (Editor; 3ª ed.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Castañeda, F. (2015). La esclavitud natural en Sepúlveda: de los Escolios al I de la Política al Demócrates segundo. En Castañeda, F., Andrea Lozano-Vásquez (ed. académica y comp.) *Aristóteles. Sobre la República – Libro I.: Según la traducción latina y escolios de Juan Ginés de Sepúlveda*. Colombia: Universidad de los Andes.

Cerezo de Diego, P. (1985). *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*. México: Porrúa.

_____ (2015). *Alonso de la Veracruz (1507-1584) y el derecho de*

- gentes*. Tesis Doctoral (1982). Universidad Complutense de Madrid.
- Cervantes de Salazar, F. (2007). *México en 1554*. (Traducción de tres diálogos latinos de Joaquín García Icazbalceta). México: UNAM.
- Contreras, S. (2013). La Escuela de Salamanca del siglo XVI su naturaleza y composición. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 105(2 - Aprile-Giugno 2013). 297-324. *Vita e Pensiero* – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.
<https://www.jstor.org/stable/43064173?seq=1>
- Cunill, C. (2019). La protectoría de indios en América: avances y perspectivas entre historia e historiografía. En *Colonial Latin American Review* 28 (4). 478-495.
<https://doi.org/10.1080/10609164.2019.1681142>
- De Aquino T. (2001). *Suma Teológica*. BAC.
- _____ (1979). *Comentario al "Libro del Alma" de Aristóteles*. Texto latino. Trad. y notas de María C. Donadío Maggi de Gandolfi. Marietti y Arché.
- _____ (1967). *Suma contra gentiles*. BAC.
- Debroise, O. (1994). Reseña de " *The Paradise Garden Murals of Malinalco. Utopia and Empire in Sixteenth-Century Mexico*".
<http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/1713>
- De la Torre Rangel, J. A. (2007). La filosofía del derecho en Alonso de la Veracruz. En Ponce, C. (comp.) *Innovación y tradición en Alonso de la Veracruz*. México: UNAM.

- De la Torre Villar, E. (1995). *Impresos mexicanos del siglo XVI (Los Incunables)*. Centro de Estudios de Historia de México. Condumex.
- Dello Russo, G. (2017). Grados de civilización y condiciones de libertad. La evolución del pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda hacia una idea de humanidad del indio. [Tesis doctoral inédita conjunta: Universidad de Sevilla y Università degli Studi di Trieste]. <https://idus.us.es/handle/11441/75091>
- De Hipona, A. (1965). *Civitate Dei*. Obras completas de san Agustín. XIX. B.A.C.
- De Zaballa Beascochea, A. (2019). *Indian Marriage Before and After the Council of Trent: From pre-Hispanic Marriage to Christian Marriage in New Spain*. *Rechtsgeschichte - Legal History Journal of the Max Planck Institute for European Legal History* 27.
- Dewey, J. (1948). *La experiencia y la naturaleza*. F.C.E.
- Domínguez Pérez, J. A. (2021). "La condena de la astrología judicial y su separación de la astronomía". <https://alumni.usal.es/la-condena-la-astrologia-judiciaria-separacion-la-astronomia/>
- Düring, I. (2005). *Aristóteles (Exposición e interpretación de su pensamiento)*. (Trad. y ed. de Navarro, B.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Egío, J. L. (2022). "Los manuales de Alonso de la Vera Cruz y la Universidad de México del siglo XVI: enseñando teología y artes desde una perspectiva misionera". (2022) *Revista de Historia da Sociedade e da*

Cultura, 22 (1), pp. 75-109. https://doi.org/10.14195/1645-2259_22-13

Ennis, A. (1955). Alonso de la Vera Cruz, O. S. A. (1507-1584): A Study of His Life and His Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico. *Augustiniana* 5(1/2), 52-124.

Favrot Peterson, J. (1993). *The Paradise Garden Murals of Malinalco. Utopia and Empire in Sixteenth-Century Mexico*. University of Texas Press.

Fernández de Córdova Miralles, A. (2007). "El pontificado de Alejandro VI (1492-1503). Aproximación a su perfil eclesial y a sus fondos documentales". *Revista Borja. Actes, II Simposi Borja Els fills del senyor papa* (2007), Núm. 2 (2008-2009). <https://core.ac.uk/download/pdf/39121458.pdf>

_____ (2005). Alejandro VI y los Reyes Católicos Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503). Pontificia Universitas Sanctae Crucis.

Fernández de Oviedo, G. (1996). *Sumario de la natural historia de las Indias*. (Ed. Miranda, J.). México: FCE. Biblioteca americana.

Fernández Esquivel, R. M. (2006). *Impresos mexicanos del siglo XVI*. UNAM.

FMR. (1894). *Rasgos biográficos de Fray Alonso de la Veracruz*. [sl: sn]: Imp. de la Escuela de Artes [de Morelia]. En *Hathitrust Digital Library*. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.a0010375566&view=1up&seq=8>

- Furstenberg, C. (2015) De la Lógica a la Ética. La sinfonía del logos en Aristóteles. *Intus-legere Filosofía* 9 (1). 131-148.
- Gallegos Rocafull, J. M. (1974). *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. México: UNAM.
- García Cuadrado, J.A. (2012). "La identificación de las fuentes aristotélicas en la tradición renacentista y barroca". *Cauriensa* Vol. VII. Pp. 101-119. ISSN: 1886-4945
- Mendieta, J. (1999). *Historia eclesiástica indiana / Fray Gerónimo de Mendieta*. (Edit. Joaquín García Icazbalceta). *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--0/html/25fcbc58-fed4-4cef-9d88-0cbbea9c279d_36.html
- Gatt, G. (2013). *El derecho de guerra contemporáneo. Reflexiones desde el pensamiento de Francisco de Vitoria*. ITESO, UP.
- Gilson. E. ((2004). *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: Rialp.
- Ginés de Sepúlveda, J. (1979). *Tratado sobre las justas causas de las guerras contra los indios*. México: FCE.
- Gómez Robledo, A. (1984). *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*. México: Porrúa.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (2005). *Familia y orden colonial*. México: El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctv3dnr2h>
- Graulich, M. (2014). *Moctezuma, apogeo y caída del imperio azteca*. México: Era/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Grijalva, J. De. (1624). Crónica de la orden de N.P.S. Agustín - en las provincias de la Nueva España, México. Facsímil digitalizado por la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico. https://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=11000678&interno=S&presentacion=pagina®istrardownload=0&posicion=182

Heredia Correa, R. (2009). "Una nueva edición del tratado *De dominio infidelium et iusto bello* de Alonso de la Vera Cruz". En De Lara B., Company C., Godinas L., & Higashi A. (Eds.). *Crítica textual: Un enfoque multidisciplinario para la edición de textos* (49-56). México, D.F.: El Colegio de México. <http://doi.org/10.2307/j.ctv6mtc1g.7>

_____ (2004). Alonso de la Veracruz, "*De dominio infidelium el justo bello*". Reseña bibliográfica (1958-2003). *Tzintzun, Revista de Estudios históricos* (39- enero-junio de 2004). México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas.

Harvard University. (6 de febrero de 2021). *Historical Facts*. <https://www.harvard.edu/about-harvard/harvard-glance/history/historical-facts> 9 de noviembre de 2021: <https://www.harvard.edu/about-harvard/harvard-history/#1600s> <https://www.harvard.edu/about/history/timeline/#1800s>

Jaëger, W. (2000). *Aristóteles*. México: FCE.

Jiménez Cataño, R. (2020). *Razón y persona en la persuasión. Textos sobre diálogo y argumentación*. Editorial NUN, Scholia.

Jiménez, P. (2012). Libro III de las Investigaciones del Alma de Alonso de la Veracruz. México: Letras Clásicas. UNAM.

Lazcano, R. (2007). Alonso de la Veracruz (1507-1584): misionero del saber y protector de indios. *Revista Agustiniana* 26.

_____ (1993). *Bibliographia Missionalia Augustiniana. América Latina 1522-1993*. Madrid: Editorial Revista Agustiniana – Colección Guía Bibliográfica.

Ledesma-Ibarra C. A. y Reyes Estrada, A. A. (2016). El Convento de San Salvador en Malinalco. Una revisión documental e historiográfica desde la Historia del Arte. *Contribuciones desde Coatepec*. Vol XV, núm. 30, pp. 51-72. UAEM.
https://www.redalyc.org/journal/281/28149438004/html/#redalyc_28148314004_ref25

López Farjeat, L. J. y Zagal, H. (1998). *Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional. Una filosofía de la cultura desde el barroco y el surrealismo*. Universidad Autónoma de Nuevo León.

López Lomelí, C. (2002). "El derecho de propiedad en Alonso de la Veracruz". *Ideas y Valores*. Vol. 51. Núm. 119. Pp. 85-108.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/16325/17253>

_____ (2019). Propiedad, libertad y soberanía en las Américas. La teoría sobre el dominio de los bienes comunes en Alonso de la Veracruz. USA: WestBow Press.

- León Portilla, M. (2019). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México: UNAM.
- López Farjeat, J. (2021). Presentación del libro *Confessio Theologi* de Bruno Forte. Editorial NUN. (36' 32" – 42'07").
<https://www.facebook.com/EditorialNUN/videos/2978413122388774>
- López Serratos, M. L. (2012). La influencia de Rodolfo Agrícola *Tractatus de locis dialecticis* de Alonso de la Veracruz. En Steiner Weber, A. (ed. gral.). *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis. Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies*. 2 volúmenes. Upsala: Brill. Serie *Acta Conventus Neo-Latini* vol. 14. 637–647.
https://doi.org/10.1163/9789004227439_074.
- Maurina, A. (2013). *Il Concilio di Trento. (1545-1563). I fatti, i luoghi, i protagonisti*. Curcu & Genovese.
- Mayagoitia, D. (1945). *Ambiente filosófico de la Nueva España*. México: JUS.
- Medina Campos, Y. E. (2010). "La ley natural y el matrimonio en el Espejo de los cónyuges de Alonso de la Vera Cruz. La problemática sobre la ley natural y la diversidad cultural en los albores de la nación mexicana." [Tesis Doctoral]. México: Universidad Panamericana.
- Méndez Alonzo, M. (2013). The Thomist Philosopher and the Cannibals: Alonso de la Veracruz's Theses on Cannibalism and Crimes against Nature. En *Mediaevalia. Textos e estudios*. Vol. 32. 221-236.
- Mezzadri, L. (2001). *Storia della Chiesa tra medioevo ed epoca moderna*.

Vol. 1. CLV Edizione.

Morato Moreno, M. (2011). El mapa de la Relación Geográfica de Zapotitlán (1579): una isla de racionalidad en un océano de empirismo. *Journal of Latin American Geography* 10 (2 -2011), 217-229. Austin, Tx.: University of Texas Press.

Moreno Corral, M. A. (2017). "Astronomía en el México del siglo XVI". *Saberes. Revista de historia de las ciencias y las humanidades*. Vol 1, núm. 1, enero-junio. México.

_____ (2004). "La physica speculatio, primer libro de física escrito y publicado en el continente americano". *Revista Mexicana de Física*, vol. 50, núm. Enero – junio. Sociedad Mexicana de Física A.C. pp. 74-80.

Nader, H. (1985). *Los Mendoza y el Renacimiento Español*. (Trad. Jesús Valiente Malla). Instituto Provincial de Cultura "Marqués de Santillana", Excma. Diputación de Guadalajara.

Orlandis, J. (1996). *El pontificado Romano en la historia*. Ediciones Palabra.

Paulo III. (2 de junio de 1537). *Sublimis Deus*. Roma.
https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_19881103_racismo_sp.html#_ftnref5 y en <https://www.unam.mx/acerca-de-la-unam/unam-en-el-tiempo/cronologia-historica-de-la-unam/cedula-real-sobre-la-fundación> El original se encuentra en el Centro de Estudios de

- Pavón-Cuéllar, D. y Arellano, M. (2017). La conquista de un alma racional: caracterizaciones psicológicas de los indígenas mesoamericanos en discursos de los defensores de indios y de otros clérigos del siglo XVI. En Mardones Barrera, R. E. (Coord.), *Invenición de la Psique Nativa. Construcción discursiva de las características psicológicas atribuidas al sujeto indígena en América Latina*. Santiago de Chile. Universidad de Santo Tomás, 25-51. <https://doi.org/10.5281/zenodo.847203>
- Paz, O. (1995). La democracia: lo absoluto y lo relativo. *Obras completas de Octavio Paz*. T. 9, pp. 473-485. FCE.
- Pereda, C. (1994). *Razón e incertidumbre*. México: Siglo XXI.
- _____ (2005). Pensamiento crítico versus razón arrogante. *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía* (16-17). 11-27. <http://hdl.handle.net/10391/2476>
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989) *Tratado de la argumentación*, (Trad. de Julia Sevilla Muñoz), Gredos, Biblioteca Románica Hispánica.
- Pérez, J. (2013) [1993]. *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Crítica.
- _____ (2009). *Breve historia de la Inquisición en España*. Planeta.
- _____ (2005). *Los judíos en España*. Marcial Pons Historia.
- Pérez San Vicente, G. (1969). "Las cédulas de fundación de las Universidades de México y Lima". *EJournal*. UNAM. <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn03/EHN00303.pdf>

Pliego Ramos, C. (Comp.). (2018). *Antología del siglo XVI*. México: Porrúa, Universidad Panamericana.

Ponce, C. (Coord.) (2007). *Innovación y tradición en Alonso de la Veracruz*. México: Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.

_____ (2012). Segundos principios y segundas intenciones en Alonso de la Veracruz. En Steiner Weber, A. (ed. gral.). *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis. Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies*. 2 volúmenes. Upsala: Brill. Serie Acta Conventus Neo-Latini vol. 14. 873–882.
https://doi.org/10.1163/9789004227439_074

Quijano Velasco, F. (2017). Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610. En *Históricas digital*. México: UNAM.

Ramírez, C. I. (2009). Alonso en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo. En Velasco, A. (coord.) *Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*. México: UNAM.

_____ (2007). "Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo". *Salmanticenses* 54, pp. 635-652.

Ramírez Daza, R. (2016). Tesis e implicaciones aristotélicas en la teoría de la guerra justa de Ginés de Sepúlveda. *Sincronía* (69). Universidad de Guadalajara.

Ratzinger, Di Noia, Brugués, Strukeli, Mansour, Gesché, Eijik, Sidarouss y Takayanagi, (23 de julio de 2004). "Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios". Comisión Teológica Internacional. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html

Rodríguez Camarena, O. (2020). *Racionalidad y tradición en las concepciones cosmológicas en la Nueva España en los siglos XVI y XVII*. México: UNAM. Tesis Doctoral.

_____ (2021). "De cielo americano. Concepciones celestes y terrestres del primer impreso cosmográfico del Nuevo Mundo". *Seminario Itinerante*. Colmex (Colegio de México). Conferencia impartida por Rodríguez Camarena el 21 de abril de 2021 (Facultad de Ingeniería, UNAM). Diálogo con Nydia Pineda de Ávila (University of California, San Diego). <https://www.facebook.com/SeminarioItinerante/videos/910094313114011>

Romero Cora, M. A. (2009). El problema de los universales en el libro primero de la *Dialectica resolutio* de Alonso de la Veracruz: Preliminares y cuestión primera a cuarta del tratado de los predicables. Introducción, traducción, transcripción y notas. Tesis de Licenciatura en Letras Clásicas. México: UNAM. <http://132.248.9.195/ptd2010/enero/0652807/Index.html>

_____ (2015). Especulación física *de Alonso de la Veracruz: parte primera. Estudio introductorio, revisión crítica del texto y traducción*.

Tesis de Maestría en Letras Clásicas. México: UNAM.

<http://132.248.9.195/ptd2015/junio/0730580/Index.html>

_____ (2020). El nominalismo en la concepción de "Dialectica" de Alonso de la Veracruz: los libros de *Predicabilibus* y de *praedicamentis*. Estudio filológico y crítico de los textos latinos, traducción y notas. Tesis de Doctorado en Letras Clásicas. México: UNAM. <http://132.248.9.195/ptd2019/diciembre/0798969/Index.html>

_____ (En prensa B). *Tratado de lógica dialéctica. Libro I. Sobre los predicables. Fray Alonso de la Veracruz*. (Introd., ed. crít., trad. y notas Miguel Ángel Romero Cora). Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Ross Hernández, J. A. (2008). *Causalidad y explicación en la Física de Aristóteles*. Tesis doctoral. UNAM.

Rovira, C. (2002a). Aporías: eje del discurso novohispano. México: *Tópicos* (22). 123-126.

_____ (2002b). Teología positiva: su introducción en la Nueva España y proyección política. (Compilador: Noé Esquivel). *Pensamiento novohispano* 3. Toluca: UAEM.

Russell, E. (2011). "Greek in the Renaissance: Scholarship, dissemination and transition". *Renaissance Studies* 25(4), 585-589.

Ruiz Bañuls, M. (2010). El discurso indígena en el proyecto evangelizador novohispano del siglo XVI. *Revista Iberoamericana de Teología*, VI (11-13).

- Sabido, C. (2016). *El pensamiento ético político de Alfonso de Madrigal*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Santiago-Otero, H. (1996). "Los "estudios generales" en Hispania y la fundación del "Estudio" de Alcalá de Henares" (45-62). *La universidad Complutense Cisneriana*. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII. (Coord. Luis Jiménez Moreno). Editorial Complutense.
- Saranyana, J.-I. (2018). La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII a XIII). *Medievalia* núm. 50, pp.275-285. UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas. <https://revistas-filologicas.unam.mx/medievalia/index.php/mv/article/view/362>
- _____ (2004). *Cien años de teología en América Latina (1899-2001)*. Costa Rica: Promesa.
- _____ (2003). *La filosofía medieval: desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Pamplona: EUNSA.
- _____ (1994). *Grandes maestros de la Teología. I. De Alejandría a México (siglos III al XVI)*. Atenas. Colección Síntesis.
- Seed, P. (1993). "'Are These Not Also Men?': The Indians' Humanity and Capacity for Spanish Civilisation". *Journal of Latin American Studies*, 25(3), 629-652. <http://www.jstor.org/stable/158270>
- Serís, H. (1956). Nueva genealogía de Santa Teresa (Artículo-reseña). *Nueva Revista De Filología Hispánica*, 10(3/4), 365-384. Retrieved May 7, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/40297038>

- Sicilia, J. (29/04/2021). "La desintegración del lenguaje". Tercera conferencia del ciclo "Cuatro Acercamientos a la Oscuridad". Departamento de Sociología. Universidad de Guadalajara. https://www.facebook.com/watch/live/?v=971984716926539&ref=watch_permalink
- Skinner, Q. (1968). Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory* Vol. 8 No. 1, pp. 3-53. Published by Wiley for Wesleyan University. <http://www.jstor.org/stable/2504188>
- _____ (1998). *La libertad antes del liberalismo*. México: CIDE-Taurus.
- _____ (1981). *Machiavelli*. New York: Sterling.
- Speck, P. (2003). *Understanding Byzantium: Studies in Byzantine Historical Sources*. (Ed. Takács, S.). Ashgate Variorum.
- Tully, J. & Skinner, Q. (1988). *Meaning & context. Quentin Skinner and his Critics*. Great Britain: Princeton University Press.
- Tutino, S. (2011). Nothing But the Truth? Hermeneutics and Morality in the Doctrines of Equivocation and Mental Reservation in Early Modern Europe. En *Renaissance Quarterly* 64 (1). University of Chicago Press.
- Vassileiou, F. y Saribalidou, S. (2006). "John Argyropoulos teacher of Leonardo Da Vinci". International Society for Philosophers. <http://klempner.freeshell.org/newsletter/issue117.html>
- Vaticano, El. (La Santa Sede). (s/f). *El libro del pueblo de Dios*. <https://www.vatican.va/archive/ESL0506/INDEX.HTM> *Nova Vulgata* https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova

[-vulgata_index lt.html](#)

Velasco Gómez, A. (2019). La filosofía crítica de Alonso de la Veracruz a 500 años de la conquista: pluralidad, justicia y libertad. *Revista Portuguesa de Filosofía*. T. 75 (2).
<https://www.jstor.org/stable/26678099?read-now=1&refreqid=excelsior%3A6bc685b782e0e964cf16cea3b8978a04&seq=4>

_____ (2009a). (Coord.) Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano. México: UNAM.

_____ (2009b). La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México. México: UNAM.

_____ (2008). Alonso de la Veracruz: fundador del Republicanismo mexicano. México: *Tópicos* (34). 209-221.

Velasco Gómez, A. y López Beltrán, C. (2013). Equidad epistémica, racionalidad y diversidad cultural. En Velasco Gómez, A. y López Beltrán, C. *Aproximaciones a la filosofía política de la ciencia*. México. UNAM.

Weckmann, L. (1992). *The Medieval Heritage of Mexico*. Fordham University Press.
https://books.google.com.mx/books?id=E8CEBrLnh4UC&dq=%22juan+pablos%22&source=gbs_navlinks_s

Wobeser, G. von. (2018). Nuevas miradas sobre los murales del convento agustino de Malinalco. Nueva España, siglo XVI. *Cuadernos*

Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 15, núm. 2.
<https://www.redalyc.org/journal/4769/476957378001/476957378001.pdf>

Zagal, H. (2002). Una lectura aristotélica de la Nueva España. México: *Tópicos* (22). 127-134.

_____ (2005). *Método y ciencia en Aristóteles*. México: Publicaciones Cruz O., S.A., Universidad Panamericana.

Documentos digitalizados:

Veracruz, A. de la, (1554-1572). Obras varias.
<https://www.cervantesvirtual.com/obras/autor/alonso-de-la-veracruz-osa-ca-1507-1584-24242/?q=&p=1>

Isabel de Castilla y Fernando de Aragón. (1492). *Edicto de Granada*. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Facsímil digitalizado.
[http://www.cervantesvirtual.com/portales/isabel i la catolica/imagenes documentos/imagen/imagenes documentos 04-edicto de granada de 1492 expulsion de los judios reinos de castilla y aragon/](http://www.cervantesvirtual.com/portales/isabel%20i%20la%20catolica/images/documentos/imagen/imagenes%20documentos%2004-edicto%20de%20granada%20de%201492%20expulsion%20de%20los%20judios%20reinos%20de%20castilla%20y%20aragon/)

Cédula Real de la Universidad de México. (21 de septiembre de 1551). UNAM. <https://www.unam.mx/acerca-de-la-unam/unam-en-el-tiempo/cronologia-historica-de-la-unam/cedula-real-sobre-la->

fundación

ANEXOS

Anexo 1. Contenido de *De caelo*

Libro	Cuestión	Tema de la cuestión.
Único	1ª	Si el universo es perfecto.
(Salamanca 1573)	2ª	Si el cielo debe ponerse como cuerpo simple o como compuesto de materia y forma.
	3ª	Si un cuerpo simple tiene solo un movimiento simple.
	4ª	Si el movimiento circular, que compete al cielo, puede ser perpetuo.
	5ª	Si el cielo es movido por la inteligencia como por una forma informante.
	6ª	Si el cielo está animado.
	7ª	Si todos los cuerpos simples tienen figura esférica.
	8ª	De los climas.
	9ª	Si toda la Tierra es habitable según todas las cinco zonas, en las cuales se divide comúnmente, y según todos los climas y paralelos hasta el Austro y el Aquilón.
	10ª	Qué es la elevación del polo, tanto hacia el Austro como hacia el Aquilón, en los lugares del nuevo orbe recientemente descubiertos.
	11ª	Cuál es la elevación del Polo en los lugares descubiertos desde el Estrecho de Magallanes en el mar Austral.
	12ª	Del número y orden de los cielos.
	13ª	De los excéntricos y los epiciclos.
	14ª	De los círculos que componen la esfera.
	15ª	Si el Paraíso terrenal verdadera y realmente está en Oriente.

Anexo 2. Contenido de *De anima* de Alonso de la Veracruz edición de 1573.

Libro	Cuestión	Tema de la cuestión.
I	1 ^a	Si el alma humana depende o no del cuerpo y es natural: La definición de alma. Sobre las tres clases de seres vivos y el género de la ciencia que los estudia.
	2 ^a	Sobre si el alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico que en potencia tiene vida.
	3 ^a	Sobre si el alma tiene cinco potencias o facultades.
	4 ^a	Sobre las funciones del alma vegetativa.
	5 ^a	(Del alma vegetativa: nutrición, crecimiento y generación –1569–)
		(6 ^a –de 1569–) Sobre si el conocimiento del accidente llega al conocimiento de la sustancia.
II	1 ^a	Sobre el modo como se verifica la sensación y sobre cada sentido en particular.
	2 ^a	Sobre hechiceros, brujos y adivinos.
	3 ^a	Los sentidos internos y su distinción.
	4 ^a	Si el alma se encuentra toda ella en cada una de las partes del cuerpo animado.
	5 ^a	Si las potencias del alma se distinguen del alma misma.
	6 ^a	–La ed. 1569– si las potencias se distinguen por el acto o por su objeto.
	7 ^a	Si, además de los sentidos externos e internos conviene tomar en cuenta el apetito.
	8 ^a	Sobre la consideración de la pasiones del alma.
		9. Sobre si hay error en los sentidos respecto a su objeto propio.
III	1 ^a	Si el hombre posee una o tres almas: vegetativa, sensitiva e intelectual.
	2 ^a	Si las potencias del alma residen en sí misma
	3 ^a	Intelecto ¿potencia pasiva?
	4 ^a	Si se podría conceder existencia al intelecto agente
	5 ^a	Si la memoria es una potencia diversa del intelecto

	o es lo mismo que el
6 ^a	Si la razón es otra potencia diferente del intelecto y si es distinta de el
7 ^a	Si la voluntad es una potencia distinta del intelecto y su naturaleza.
8 ^a	¿El alma humana es inmortal? ¿Se puede probar solo a la luz de la razón natural?
9 ^a	Sobre la libertad.
10 ^a	La separación entre lo corpóreo y el fantasma: la abstracción de las cosas por el intelecto.
11 ^a	Si el alma humana depende o no del cuerpo y es natural. Conocimiento del alma separada.

Anexo 3. Libro III de *De anima* de Veracruz y de Aristóteles y sus cuestiones

Cuestión	Alonso de la Veracruz	Cuestión	Aristóteles
1	Si el hombre posee una o tres almas: vegetativa, sensitiva e intelectual.	1	No hay más que cinco sentidos.
2	Si las potencias del alma residen en ella.	2	Ser consciente de "sentir la sensación".
3	Intelecto ¿potencia pasiva?	3	La naturaleza de la imaginación vs actividades cognoscitivas.
4	Si se podría conceder existencia al intelecto agente. Si la sensación es potencia pasiva.	4	El pensamiento y el intelecto: entender.
5	Si la memoria es una potencia diversa del intelecto o es lo mismo que el.	5	¿Intelecto pasivo y activo?
6	Si la razón es otra potencia diferente del intelecto y si es distinta de el.	6	¿Cómo es la intelección de obj compuestos y de los indivisibles?
7	Si la voluntad es una potencia distinta del intelecto y su naturaleza.	7	La conexión entre facultades intelectivas. Especialmente entre imaginación e intelecto.
8	¿El alma humana es inmortal? ¿Se puede probar solo a la luz de la razón natural?	8	Definición y naturaleza del alma: cómo se relacionan sensación, imaginación e intelecciones.
9	Sobre la libertad.	9	De la facultad motriz, que no se identifica con ninguna de las facultades

			estudiadas.
10	La abstracción de las cosas materiales por el intelecto.	10	El movimiento de animales que poseen todos los sentidos: facultad motriz y facultad desiderativa. El bien práctico como motor.
11	Si el alma humana depende o no del cuerpo y es natural. El conocimiento del alma separada.	11	El movimiento de los animales que poseen solo el tacto.
		12	Cómo la naturaleza ha distribuido las facultades dependiendo de los vivientes. Los constituyentes mínimos de tener un alma y estar vivo.
		13	Funcionamiento de los órganos sensoriales en los animales. Explicación teleológica de los sentidos.