

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**FILOSOFIA**  
Y  
**LETRAS**

*REVISTA DE LA FACULTAD  
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

**47-48**

*JULIO-DICIEMBRE*

**1952**

*IMPRESA UNIVERSITARIA*

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

Rector:

**DR. LUIS GARRIDO**

Secretario General:

**DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

Director:

**DR. SAMUEL RAMOS**

# FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE  
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA  
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

FUNDADOR:

*Eduardo García Máynez*

DIRECTOR:

*Salvador Azuela*

SECRETARIO:

*Juan Hernández Luna*

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71  
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país . . . . . \$ 11.00

Exterior . . . . . Dls. 2.00

Número suelto . . . . . \$ 3.00

Número atrasado . . . . . 4.00

## Sumario

### ARTICULOS

	Página.
Juan David García Bacca . . . . .	<i>Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea del hombre, de la filosofía actual</i> . . . . . 9
Samuel Ramos . . . . .	<i>El pensamiento de John Dewey</i> . . . . . 41
Ramón Xirau. . . . .	<i>John Dewey y la experiencia estética</i> . . . . . 51
Adolfo Sánchez Vázquez . . . . .	<i>Humanismo y visión de España en Antonio Machado</i> . . . . . 61
Eduardo Luquín . . . . .	<i>José Enrique Rodó</i> . . . . . 79
Agustín Millares Carlo . . . . .	<i>Juan Ruiz de Alarcón en la Biblioteca Nacional de Madrid (siglos xvii-xviii)</i> . 117
Oswaldo Robles . . . . .	<i>En torno al De Anima de fray Alonso de la Vera Cruz</i> . . . . . 135
Francisco Guerra. . . . .	<i>Las ideas médicas de fray Alonso de la Vera Cruz</i> . 161
Julio Jiménez Rueda. . . . .	<i>El centenario de don Rafael Delgado</i> . . . . . 175
Francisco Monterde . . . . .	<i>Trayectoria de Rafael Delgado, como cuentista</i> . 183
Juan A. Ortega y Medina . . . . .	<i>El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo</i> . . . . . 193
Justino Fernández . . . . .	<i>Los dos Hidalgos de Orozco</i> . 213
Juan Hernández Luna . . . . .	<i>Hidalgo en la conciencia de los liberales</i> . . . . . 223

	Págs.
Roberto Ramos . . . . .	<i>Libros que leyó el señor don Miguel Hidalgo</i> . . . . . 233
Pedro Rojas Rodríguez . . . . .	<i>El mundo económico de Hidalgo</i> . . . . . 247
Xavier Tavera Alfaro . . . . .	<i>Hidalgo y "El Despertador Americano"</i> . . . . . 259
Sergio Fernández . . . . .	<i>El mensaje del Periquillo en el momento de la Independencia</i> . . . . . 275

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

José Gaos . . . . .	<i>Lcibniz zu seinem 300. Geburtstag</i> . . . . . 287
Vera Yamuni . . . . .	<i>Los principios de la Ontología Formal del Derecho y su expresión simbólica.</i> (Eduardo García Máynez.) . . . . . 294
Margarita Nelken . . . . .	<i>Historia social y política de Alemania. Historia de España.</i> (Antonio Ramos-Oliveira.) . . . . . 300
Ferrán de Pol . . . . .	<i>André Gide: The Ethic of the Artist.</i> (Lawrence Thomas.) . . . . . 307
Manuel Mendoza Sánchez . . . . .	<i>El mito de la nueva cristiandad.</i> (Leopoldo Eulogio Palacios.) . . . . . 310
José Almoina . . . . .	<i>El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII.</i> (José Ma. Gallegos Rocafull.) . . . . . 315
Eli de Gortari . . . . .	<i>Lógica. Teoría de la investigación.</i> (John Dewey.) . . . . . 319
Jesús Zamarripa Gaitán . . . . .	<i>La poesía.</i> (Johannes Pfeiffer.) . . . . . 323
Ismael Diego Pérez . . . . .	<i>El Cid Campeador.</i> (Ramón Menéndez Pidal.) . . . . . 327
Laura M. de Manzano . . . . .	<i>El peligro de la libertad intelectual.</i> Tercer Congreso Interamericano de Filosofía. Mesa Redonda de la UNESCO . . . . . 333
J. H. L. . . . .	<i>Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras</i> . . . . . 337
Registro de revistas . . . . .	345

## EN TORNO AL "DE ANIMA" DE FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ

### I

Los *Libros del Alma* (Acerca del Alma) de fray Alonso de la Vera Cruz constituyen un breve y erudito comentario a las doctrinas psicológicas de Aristóteles y de los escolásticos. Como una introducción a su lectura y reflexión, como un llamado de atención a los que piensan que nada valioso produjeron los docentes de la filosofía en la Nueva España, hemos redactado las siguientes líneas, cuyo designio propio consiste en hacer ver el significado y valor de los comentarios alonsinos a los libros psicológicos del Estagirita y de los grandes maestros escolásticos.

A elucidar tres fundamentales cuestiones consagramos el presente ensayo:

- a) Cómo se caracteriza y qué comprende la psicología paripatético-escolástica;
- b) Cuáles son los más importantes comentarios al *De Anima* y demás obras psicológicas de Aristóteles, anteriores al siglo XVI, y cuáles las innovaciones que introdujeron en el aristotelismo;
- c) Cuáles son los más importantes comentarios al *De Anima* que se puedan considerar como contemporáneos del de fray Alonso, y cuál su valor comparativo.

A resumir y glosar las doctrinas psicológicas contenidas en el breve comentario alonsino, dedicaremos el próximo ensayo.

## II

Es bien sabido por todos los estudiosos de Aristóteles y aun por personas medianamente informadas del pensamiento del Estagirita, que para éste la psicología (*scientia de animatis*) no es meramente una ciencia de fenómenos o positiva, sino que, como dirán después los *escolásticos*, constituye un saber empírico racional de los vivientes, una *filosofía natural* de los seres animados. Sabido es que en la división de la filosofía aristotélica se demarca una *filosofía primera*,<sup>1</sup> y una *filosofía segunda*.<sup>2</sup> Sabido es también que para el Estagirita la *filosofía primera* se ocupa del "ser en tanto ser", mientras que la *filosofía segunda* se ocupa del ser de la naturaleza, del ser sujeto al movimiento, del compuesto de materia y forma. Al principiar el Libro IV de su *Metafísica*, dice el fundador del Liceo: "Hay una ciencia (la metafísica) que estudia el ser en tanto que ser y sus atributos esenciales. No se confunde esta ciencia con ninguna de las ciencias llamadas particulares o especiales, porque ninguna de ellas considera en general el ser en tanto que ser." Está pues claramente delimitado el objeto formal de la *metafísica*: es una disciplina especulativa que no se ocupa del estudio o investigación de los seres (tales seres), sino del ser en su fundamentalidad, es decir, del ser despojado de toda materia y contemplado en el esplendor de la mera inteligibilidad. Por otra parte, en el Cap. II del Lib. I de su *Física* habla claramente de cuál sea el objeto de la *física* o saber de la naturaleza: "Puesto que la naturaleza se entiende en dos sentidos, la forma y la materia, hay que considerarlos de tal modo (a los seres de la naturaleza) como si ni careciesen de materia, ni sólo en su aspecto material. Ahora bien, si la naturaleza es doble, ¿de qué se ocupa el físico? ¿Se ocupa de los dos constitutivos? ¿Pertenece entonces a una sola ciencia conocer ambos? Atendiéndose a los antiguos, parece que el objeto del físico es la materia. Sólo Empédocles y Demócrito se ocupan, y poco, de la forma. Pero si el arte imita a la naturaleza, y en cierto límite pertenece a una misma ciencia conocer la

1 La *Metafísica* de su ordenador Andrónico y de su comentador Nicolás de Damasco.

2 La *filosofía natural* de sus comentadores escolásticos.

materia y la forma, debe pertenecer al físico conocer las dos naturalezas. Por ende, pertenecen al mismo saber la causa final, el fin y lo relativo al fin, porque la naturaleza es fin y causa final (entelequia)." Con toda precisión se desprende de este texto el objeto de la *filosofía de la naturaleza*: es un saber que hace referencia a los seres de la naturaleza, a la individualidad concreta y sensible, *ens concretum quidditati sensibili*, como decía el Cardenal Cayetano de Vio, diferentemente al *ens abstractum quidditati sensibili*, que es el objeto de la consideración metafísica. Empero no estudia los meros aspectos mutables, las meras facticidades evanescentes, como ahora diríamos, sino esos aspectos transitorios o manifestativos del ser natural vinculados a los principios de movilidad y de fijeza. En Suma: la *filosofía natural* investiga el ser inviscerado en el concreto sensible, el ser vinculado a la materia y sujeto al movimiento. No otro sentido tiene la expresión de Aristóteles tan frecuentemente repetida: "Ignorar el movimiento es ignorar la naturaleza."

Toda la Física aristotélica se encuentra resumida en el *hilemorfismo* y esta misma doctrina es la llave maestra para penetrar en los aposentos de la *scientia de rebus animatis*. Todavía en nuestros días hay autores empeñados en hacer de las *formas* aristotélicas meras *ideas* platónicas, como también hay otros que, víctimas de la funesta ilusión trascendental, se empeñan en hacer de los arquetipos del autor del *Parménides* meras *ideas regulativas*; pero es preciso no perder de vista que la forma, de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, no es un universal, ni una causa ejemplar, ni un principio inteligible abstracto, ni un *logos puro*, sino un concreto inteligible, un constitutivo, un principio de entidad, un principio estructurante que organiza la materia, por así decir, y específicamente la determina.

Pero no basta la consideración de las *formas* para explicar el mundo del cambio. Las *formas* son inmutables, meros términos de la mutación, lo que se abandona y lo que se alcanza. Se hace necesario, en vista de una explicación, admitir un sujeto de cambio, un principio potencial en aptitud para recibir y para dejar las formas contrarias. Este sujeto de cambio o movimiento es la *materia primera*. Todo ser natural es un compuesto substancial de materia prima y de forma entitativa. Separada de la materia, la forma queda reducida a un mero principio de posibilidad, a un principio tipológico, diríamos, de constitución meramente abstracta, susceptible de ser realizado o actualizado, verdadero ser *desexis-*



*tenciado y desnaturalizado*. Separada de la forma, la materia es una realidad vecina de la nada, mero poder substancial o apetito de forma, que no se puede decir que exista por sí y de sí, ya que toda existencia es determinada existencia, es decir, *existencia de algo*, y la materia informe es pura indeterminación.

Lo que existe en la naturaleza es el compuesto natural, la substancia integrada por dos principios constitutivos incompletos que no tienen existencia separada, sino que existen por razón misma del compuesto: *materia y forma*. Sin la materia, que es sujeto de cambio, el movimiento es un misterio impenetrable. ¿Cómo, en efecto, explicar el cambio sin el sujeto del cambio? Los Eleatas tendrían razón: el devenir es apariencia e ilusión. Pero también es inconcebible el movimiento sin las formas, mismas que representan los términos del cambio, el *a qua* y el *ad quem* que denomina Santo Tomás.

Ahora bien, la materia sella la individualidad, del mismo modo que la forma sella la especificidad. Por la materia, una forma determinada, una entidad, una *cosidad*, diríamos, se circunscribe en la singularidad de una circunstancia. Por la materia, la estructura ontológica *perro*, por ejemplo, se circunscribe en tal tiempo y en tal lugar, *hic et nunc*. Este fué el motivo por el cual para los escolásticos, para Santo Tomás en particular, la materia era considerada como el principio de individuación. Por su vinculación a la materia los seres de la naturaleza son individuales. Todo existe individualmente en la naturaleza, decía Aristóteles.

Aun brevemente explicada la doctrina hilemórfica, se comprende por qué para Santo Tomás, el gran comentador de Aristóteles, los seres de la naturaleza son aquellos seres que dependen de la materia para ser y para ser concebidos, "quia dependent quaedam a materia secundum esse et secundum intellectum". ¿Cómo podría ser un *perro* sin la *carne* y sin los *huesos*, *sine carnem et ossa*? ¿Y cómo podríamos concebir un *perro* sin su aspecto orgánico y corpóreo? Es precisamente por este hecho de la corporeidad de los seres naturales, que el estudio de ellos no corresponde a la *metafísica*, sino a la *filosofía natural* o *física*. Los seres de la naturaleza están sujetos al movimiento; la materia es el sujeto de movimiento; luego los seres de la naturaleza no pueden ser, ni tampoco pueden ser concebidos sin la materia. Los seres de la naturaleza son

realidades individuales; la materia es el principio que sella o marca la individualidad; luego los seres de la naturaleza no pueden ser sin la materia.

Hemos dejado claramente expuesta cuál es la doctrina aristotélica en relación con la *filosofía natural*. Mientras la *metafísica* se ocupa de los seres abstraídos de toda materia, positiva o negativamente inmateriales, como explicaba Desiderio Mercier, el inolvidable maestro de Lovaina, la *física* o *filosofía natural* se ocupa de los seres corpóreos, es decir, de los seres vinculados a la materia sensible; mientras la *metafísica* se ocupa de las esencias abstractas (metafísicas), la *filosofía natural* se ocupa de las esencias concretas (físicas), realizadas en el concreto sensible y vinculadas a él como su mismo acto entitativo y como principio del cual proceden sus actividades específicas.

Pero vengamos ahora a averiguar si la *scientia de rebus animatis* es considerada en la librería aristotélica formando parte de la *filosofía segunda o natural*, o por el contrario se le reserva un lugar en los tratados de la *metafísica* o *filosofía primera*. El pensamiento aristotélico es también a este respecto absolutamente diáfano, y con distinción verá, quien repase los *textos* 9, 10 y 11 del Cap. 1, Lib. 1 de Anima, que para el insigne maestro de Estagira, es imposible considerar las "afecciones del alma" (actividades anímicas) desvinculadas del elemento corpóreo, aun en el mismo caso de la intelección, la que para tener efecto necesita de la colaboración de la fantasía y ésta la del organismo. Acumula en los mencionados textos una serie de hechos y va haciendo ver la importancia del factor corpóreo. Sto. Tomás ordena y explica el punto de vista aristotélico, demasiado condensado en el original, en una brillante lección de su excelente *comentario*.<sup>3</sup> Veamos el texto del ilustre exégeta:

"16. Corolario. *Es al Físico a quien corresponde investigar Psicología.*

De lo que acabamos de decir a propósito de la necesidad de un cuerpo en todos los fenómenos psicológicos, desprendemos esta deducción: es al género de las disciplinas naturales o físicas que pertenece la psicología. Lo asentado resulta de la definición misma de los fenómenos psicológicos, porque lo enunciado como necesario en su definición, el

3 In De Anima, Lib. 1, C. 1, lect. 2.

cuerpo, es objeto del saber físico o saber de los cuerpos. En consecuencia, en este lugar Aristóteles asienta dos cosas: la primera es la prueba de su tesis; la segunda, la aplicación de ella a las definiciones psicológicas. Veamos la prueba de su doctrina. Las operaciones psicológicas activas y pasivas, son la consecuencia del cuerpo que las hace padecer o las padece. Hemos establecido más arriba el carácter corpóreo de todo acto psicológico. Las operaciones psicológicas se dicen determinaciones que sufre el alma, porque el cuerpo animado no ejercita necesariamente sus facultades psicológicas. Todo hecho o fenómeno hace padecer al término alma una precisión o especificación por juicio sintético. En efecto, puesto que no todo cuerpo viviente ejercita sus capacidades, no puede ser del análisis del concepto *cuerpo vivo* que podamos deducir o concluir que este cuerpo vivo presenta tal fenómeno.

El fenómeno es, en consecuencia, un predicado que no podemos, sin más, atribuir al sujeto *cuerpo animado*; es preciso recurrir a la experiencia o a esta *pasión* o adjetivación que este predicado *viviente* añade, por modo accidental, a la noción o término *cuerpo*. Así las cosas, todo predicado accidental o sintético, no puede ser definido sino mediante la enunciación en su definición del concepto general que este predicado o pasión viene a precisar o especificar, y al cual precisa o determina. Ahora bien, todas estas pasiones que constituyen los hechos psicológicos, hacen padecer sus determinaciones *no solamente a la noción del alma*, sino también a la noción de cuerpo, puesto que son fenómenos del cuerpo animado. Consiguientemente, en toda definición del hecho o fenómeno psicológico, se hace necesaria la enunciación del cuerpo. Por otra parte, sabemos que toda definición que enuncia el cuerpo o la materia es, por este mismo hecho, una *definición física* y perteneciente al saber de la naturaleza. Pero el saber que se ocupa de los fenómenos psicológicos, es evidentemente el mismo saber que se ocupa del alma. Ahora bien, siendo por el alma que se hacen psicológicos los hechos psicológicos, es por esta razón *algo* de los mismos fenómenos, y por este título se hace objeto de consideración del saber físico. No podría ser de otra manera, porque si pretendiéramos hacer de la psicología un saber metafísico, fracasaríamos en el intento."

Cómo podría haber la duda acerca de si el alma intelectual, probada substancialmente inmaterial por la naturaleza de las operaciones que de ella proceden, es o no estudiada dentro del marco de la *filosofía natural*, creemos pertinente citar esta rotunda afirmación del Filósofo consignada en el Lib. 1 Cap. 1 de la *Metafísica*: "Al filósofo naturalista toca tratar de *todas las almas* que están unidas a la materia". Santo Tomás, en el texto que acabamos de citar, se limita a comentar el ori-

ginal aristotélico en el lugar preciso y por ello deja sin resolver el punto relativo a si el alma intelectual, probada existente como substancia inmaterial, corresponde o no a la filosofía natural; pero al comentar el pasaje de Aristóteles que acabamos de citar,<sup>4</sup> rotundamente afirma también que, siendo el alma intelectual forma substancial del cuerpo físico, cae por ello bajo el dominio del filósofo naturalista. En efecto, para el Aquinatense el alma puede ser considerada desde dos puntos de vista: como acto entitativo del cuerpo físico (entitativamente) y como principio operativo o fuente de donde proceden los actos del viviente (operativamente). Ahora bien, el alma racional o intelectual es a la vez acto entitativo del cuerpo físico del hombre y principio de sus operaciones, tanto de las vegetativas o sensitivas, como de las intelectuales. Es cierto que estas últimas operaciones, por la calidad inmaterial de sus objetos (objetos inteligibles), sólo dependen extrínsecamente del cuerpo; pero no menos cierto es que aún así es necesario el concurso del órgano corporal. Nadie piensa sin imágenes sensibles y éstas se dan con el concurso del órgano corporal. El alma del hombre no es una *substancia separada* "per se", es decir, no es por naturaleza un espíritu puro como el angélico, según lo demuestra en su *Suma de Teología*,<sup>5</sup> y en su célebre *Opúsculo xiv*.<sup>6</sup> Aún probando que el alma intelectual puede existir o subsistir separada del cuerpo físico, es decir, permanecer incorruptible por el hecho de su inmaterialidad, no por ello fué creada de tal suerte, sino asignada a un cuerpo físico orgánico como acto entitativo. En consecuencia, aún el alma del hombre, aún el alma racional e intelectual, debe ser objeto de estudio del filósofo naturalista, y ello, por los dos motivos considerados: por ser acto entitativo del cuerpo físico y por ser principio de las operaciones que intrínseca o extrínsecamente dependen de la materia o del cuerpo físico.<sup>7</sup>

4 *De anima aliqua speculari est physici, quaecumque non sine materia est.*

5 Q. 75, a. 7, in corp.

6 *De Substantiis separatis, seu de Angel. natura.*

7 Pensamos que, en relación con el punto que estamos tratando, es Santo Tomás el comentador más acertado de Aristóteles y por ello hacemos uso preferente de su exégesis. El lector que desee ahondar más en esta cuestión podría leer con provecho, además de las lecciones 1 y 2 del *Comentario* de Santo Tomás al *Lib. I de Anima*, el *Cap. VI* de la *Introducción a la Psicología Experimental* del llorado P. Manuel Barbado, O. P., quien fué Director del Instituto Filosófico

Si después de esta breve consideración procuramos precisar y fijar conclusiones, diríamos:

- a) Para Aristóteles el ser de la naturaleza es un ser vinculado a la materia;
- b) El viviente, aún el hombre, es un ser de la naturaleza, puesto que no puede ser, ni tampoco puede ser concebido sin la materia;
- c) Los seres naturales son compuestos de materia y forma;
- d) El alma es la forma substancial del viviente, forma entitativa o acto primero del cuerpo físico-orgánico;
- e) La *física* o *filosofía natural* estudia los seres de la naturaleza;
- f) La *psicología* estudia el alma o forma substancial del viviente, naturalmente ligada al cuerpo físico-orgánico;
- g) La *psicología* es, en consecuencia, una parte de la *física* o *filosofía natural*.

En suma: la *filosofía natural* se distingue formalmente de la *metafísica*, porque se ocupa del estudio de los seres vinculados a la materia y sujetos al movimiento; la *psicología* es una parte de la *filosofía natural*, porque estudia los seres cuya forma entitativa es el alma, principio substancial que constituye a la materia en su especificidad de viviente.

Demos término a este punto indicando como los grandes maestros escolásticos del siglo XIII, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, dieron precisión a esta idea.

Para Alberto y para su discípulo Santo Tomás la *psicología* no debe definirse propiamente como *scientia de anima*, sino como *scientia de rebus animatis*. Piensan ellos que en genuina doctrina aristotélica es psicológico todo estudio que diga referencia a los seres vivos, ya que todos ellos están constituidos en su ser de vivientes por el alma. En rigor escolástico son psicológicos los fenómenos anímicos o manifestaciones del alma. Nuestros tratadistas consideran que entran en la *psicología* de Aristóteles no solamente los *Tres Libros Acerca del Alma*, sino todos los que el ilustre maestro de Estagira escribió concerniendo a los seres

---

"Luis Vives", dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, y la interesante obra del R. P. Brennan, O. P., profesor de Psicología en la Universidad de Montreal, intitulada "Thomistic Psychology". (New York, 1942).

vivos, los que desde Alberto Magno se agruparon bajo la denominación común de *Parva Naturalia*. La *scientia de anima* es solamente el tratado general de la *scientia de rebus animatis*, lo que ahora, diríamos, se denomina una *psicología general*. El estudio particular de las diversas especies de vivientes, lo que andando el tiempo formó las *ciencias biológicas funcionales*, incluyendo la actual *psicología experimental*, quedó como una *scientia de animatis* y por último, las que actualmente entran en el cuadro de las *ciencias biológicas morfológicas o estáticas*, quedó bajo la denominación de *scientia de corporibus animatis*.

Sabido es que desde Galileo se fueron desprendiendo las *ciencias naturales* del macizo de la *filosofía natural*, se fueron integrando las disciplinas de los fenómenos naturales y se fué precisando el campo de la *filosofía natural*. Se escindió, por así decir, el estudio del ser natural en dos aspectos: el aspecto fenoménico, mostratorio y exhibitorio, por un lado, y el aspecto de constitución entitativa o enteléquica, por el otro. Esta es la razón por la cual en nuestros días encontramos por un lado una *física empírica* y por el otro una *física filosófica o racional* y, semejantemente, una *psicología empírica* y una *psicología racional*.

### III

Elucidado en el párrafo anterior qué fué para Aristóteles y para los escolásticos medievales la *psicología*, pasamos ahora a reseñar brevemente cuáles fueron, hasta el siglo XVI, los más importantes comentarios a los libros psicológicos de Aristóteles, con indicación de sus autores.

1. *Alejandro de Afrodisia*. Llamado por la posteridad "el segundo Aristóteles", fué *escolarca* de la escuela peripatética de Roma en las postrimerías del siglo II, D. C. Averroes lo llama el *comentador* por antonomasia de la obra del Estagirita. Aprovechó con exceso en su *comentario* las disquisiciones anatómo-fisiológicas de sus contemporáneos, constituyendo el antecedente de la interpretación materialista de Aristóteles. Haciendo la distinción de un entendimiento material y de un entendimiento agente, el primero perecedero y el segundo inmortal y divino, dió origen a las escuelas *alejandristas* entre los filósofos árabes

y entre los italianos de los siglos xv y xvi. La influencia alejandrista fué muy marcada en las escuelas del renacimiento, singularmente en la escuela de Bolonia, misma a la que perteneció Pietro Pomponazzi, cuyas dos obras principales, *De Immortalitate Animae* y *Defensorium*, integran una acerada crítica de la escuela de Padua, encabezada por Augusto Ninfo, partidario éste de la interpretación averroista de Aristóteles relativamente a la inmortalidad del alma, la que para Alejandro de Afrodisia y sus comentadores de Bolonia era falsa, pues el alma parecía con el cuerpo. Simón Porta, Julio César Escaligero, así como el para nosotros más interesante Juan Ginés de Sepúlveda, quien aun rechazando las tesis heterodoxas de Alejandro, se liga a él en todo lo que le permitió su fe cristiana, son los alejandristas más importantes de esta época. Juan Ginés de Sepúlveda, eminente humanista colaborador de Cayetano en la exposición de los libros del Nuevo Testamento, aun cuando no tradujo ni comentó el *De Anima*, si se ocupó de la traducción y anotación de los pequeños libros psicológicos del Estagirita, así como de los metafísicos del mismo filósofo y de los comentarios de Alejandro de Afrodisia, traducción esta última directa del griego, que dedicada al Pontífice Clemente VII apareció el año de 1527.<sup>8</sup>

2. *Temistio*. Gregorio Nacianzeno lo llamó "el rey de la elocuencia". Fué escolarca de la escuela peripatética de Constantinopla, escuela que los emperadores de Bizancio habían fundado para oponerla a la escuela romana de Alejandro. Su *comentario*, aunque importante, no tuvo la resonancia del alejandrista.<sup>9</sup>

8 Gerardo de Cremona (1114-1187), de los traductores de la escuela de Toledo, tradujo del árabe al latín los *Comentarios* de Alejandro de Afrodisia. Aprovechó la versión arábiga de los traductores de la escuela de Bagdad. (Abu-Utman-Said-al-Dimisqui.) Esta escuela fué fundada por los Kalifas sucesores de Almanzor, Haroum Al-Raschid y Alma-Moun. Los principales traductores fueron sirios, y el más eminente y laborioso de ellos fué sin duda Honain-Ben-Isak. Fluegel, en su *Disertatio de Arabicis Scriptorum Interpretibus* (Misenae, 1841), cita entre las obras traducidas del griego al árabe las de los grandes comentadores de Aristóteles (incluidos los comentarios a los *naturales*), Alejandro de Afrodisia, Teofrasto y Temistio.

9 Gerardo de Cremona tradujo del árabe los comentarios de Temistio, aprovechando la versión árabe de Mutta-Ibn-Yumus (heleno-sirio).

AL "DE ANIMA" DE FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ

3. *Simplicio*. Fué el comentador más utilizado en la Edad Media por los escolásticos y su excelente exégesis, aun cuando inficionada de platonismo, como por otra parte tenía que ser, dadas sus ligas con Proclo y con la escuela de Atenas, representa el más original *comentario* de la antigüedad sobre el De Anima. Fué filósofo del siglo III, D. C.

4. *Juan Filopón*. Fué filósofo y teólogo de los siglos VI y VII, D. C. Profundizó los sistemas de Platón, Aristóteles y Plotino. Su *comentario* al De Anima es de poca originalidad; sin embargo, es útil por las frecuentes comparaciones que hace entre los sistemas de Platón, Aristóteles y Plotino. Su *comentario* fué también muy utilizado en la Edad Media.

5. *Avicena*. Fué filósofo, médico y teólogo. Originario de Persia, cerca de Bokhara, según testimonio fundado y de autoridad, es, empero, considerado como originario de Sevilla por Rodrigo Caro, y en vista de esto agrupado entre los árabes de occidente por algunos historiadores de la filosofía. Organiza y comenta la enciclopedia aristotélica en su célebre compilación intitulada *Al Chafah*.<sup>10</sup> Traducido al latín por Juan de Sevilla —de la escuela de traductores de Toledo, y cuyo manuscrito latino se guardaba en la Biblioteca Nacional de París—, su *Canon* de Medicina fué ampliamente utilizado por los escolásticos al integrar la *filosofía natural* de los vivientes, como por otra parte también lo fueron Herófilo, Erasistrato, Galeno e Hipócrates, a través de la célebre obra de Constantino el Africano, verdadero compendio de anatomía y de fisiopatología para uso de filósofos e intitulado: *De communibus medico cognitu necessariis locis*.

En su *comentario* al De Anima,<sup>11</sup> procura Avicena conciliar a Plotino con Aristóteles. El hombre es un compuesto de un cuerpo y de un alma racional. Por el cuerpo el hombre pertenece al mundo sublunar, mientras que por su alma se liga al mundo de las inteligencias y señaladamente al entendimiento agente. El entendimiento agente no es la forma substancial del cuerpo; pero tampoco es el entendimiento divino. Carra de Vaux, que ha estudiado bien el punto, nos dice en su obra "Avicenne",<sup>12</sup> que el filósofo árabe corrompió su aristotelismo con las ideas

10 Al Sifa.

11 Libro VI de la Sifa.

12 Collection "Les Grandes Philosophes". Paris, Alcan, 1904.



de la pseudo-mística oriental, y que esta influencia se marca especialmente en todo lo relativo a su doctrina del entendimiento. No es muy clara la cuestión, sin embargo, porque mientras hay comentaristas de Avicena que le atribuyen haber sostenido cinco entendimientos, hay otros que afirman que la mente del filósofo era solamente distinguir cinco estados en el mismo entendimiento. Esta diversidad de interpretaciones es, empero, fácilmente explicable, si tenemos en cuenta lo que dice Goichon en su advertencia a la edición francesa de la *Epístola de las Definiciones*, escrita por Avicena. "Al abordar la filosofía escolástica árabe, explica el ilustre arabista francés, el lector habituado a la escolástica latina, se sorprende por una semejanza de expresiones, a la vez que por una diferencia de doctrina".<sup>13</sup> En la definición de la palabra *aql* (inteligencia) Avicena recuerda tres sentidos vulgares y ocho sentidos filosóficos. Comentando el *De Anima* de Aristóteles, señala las siguientes distinciones:

a) Entendimiento especulativo y entendimiento práctico (*'aql nazari'* y *'aql 'amali*). El primero es contemplativo y recibe las *quiddidades* o esencias universales (*mahiyat*); el segundo es activo y es principio motor de las potencias apetitivas (*quwwa sawquiya*);

b) El entendimiento potencial (potencia intelectual), facultad de aprehensión de las esencias (*hayulani*);

c) El entendimiento *hábito* o potencia próxima de intelección (*'aql bilmalaka*);

d) El entendimiento en acto o acto de intelección (*bil fi'l*);

e) Entendimiento adquirido o memoria intelectual (*mustafad*).

Hasta aquí podríamos decir que Avicena se limita a trasladar al árabe la terminología de Aristóteles y que permanece dentro de la exágesis correcta del Estagirita; pero de él difiere por completo, cuando expone su definición de entendimiento agente, y sobre todo cuando habla de aquello que Carra de Vaux, en la obra citada, denomina *Espíritu Santo*. El entendimiento agente es una substancia (*'aql fa' 'al*), cuya operación consiste en hacer pasar la inteligencia potencial de la potencia al acto (*'aql hayulani*), lográndolo por medio de una *iluminación* (*bi-'sraqhi*

13 A. M. Goichon, *Introduction a Avicenne*, Paris, 1933).

'*alayhi*). En relación con lo que Carra de Vaux, también ilustre comentarista contemporáneo de la filosofía árabe medieval, llama Espíritu Santo, hemos de confesar que no hemos podido localizar el texto árabe; pero nos inclinamos a pensar que se trata más bien de una mención a la teoría plotiniana de la *intuición* o conocimiento místico, lo que por otra parte estaría de acuerdo con la afirmación que este mismo autor hace de la infiltración neoplatónica en el pensamiento aviceniano.

De todo lo que resumidamente hemos venido exponiendo en torno de Avicena, y sólo limitado a la cuestión más importante del entendimiento, se desprende la igualdad y no sólo la semejanza de terminología entre los escolásticos árabes y los escolásticos latinos; pero también se desprende la diferencia de doctrina, por lo menos en lo que respecta a la naturaleza del entendimiento agente, pues para Santo Tomás corresponde solamente a una función abstractiva del entendimiento, mientras que para Avicena es una substancia separada y que ejerce funciones semejantes a las que Max Scheler asigna al *Espíritu*. Opinamos, en consecuencia, que no se trata de distinguir cinco entendimientos, ni tampoco cinco meros significados distintos para la misma expresión, sino más bien cinco funciones de una misma facultad, y una substancia separada que coopera con dicha facultad.

6. *Averroes*. Cordobés de nacimiento y médico de profesión, puede ser considerado como el más ilustre de los comentaristas árabes del Estagirita, a quien rindió un culto excesivo, rayando en el fanatismo, como dice el Cardenal González en su *Historia de la Filosofía*.<sup>14</sup> Santo Tomás combatió con gran éxito el error averroísta, acusándolo, en su opúsculo *De Unitate Intellectus contra Averroistas*, de corromper la pureza de la filosofía peripatética.<sup>15</sup> Durante el Renacimiento Luis Vives renovará las críticas de Santo Tomás y negará la genialidad de Averroes (*infra mediocritatem*), aun que de paso y disimuladamente echará en cara al teólogo medieval su aristotelismo.

En consonancia con su fervor aristotélico, Averroes escribió diversas paráfrasis sobre las obras del filósofo griego, unas amplísimas (*Magna Commentaria*), otras compendiadas (*Parva Commentaria*). Los grandes comentarios de Averroes a la enciclopedia de Aristóteles se han perdido

<sup>14</sup> Volumen II, p. 461.

<sup>15</sup> Non tam peripateticus quam peripateticæ philosophiæ depravator.

y sólo se conserva en la Biblioteca de Madrid dos o tres fragmentos en manuscrito que corresponden a la Física. De todos los demás, sobre todo de las Sumas o comentarios resumidos (incluso los psicológicos) conservamos versiones latinas, y de la mayoría de los mismos, versiones hebreas.<sup>16</sup>

La tesis que pudiéramos decir común en el aristotelismo arábigo, se pone de manifiesto en el *comentario* de Averroes a los libros De Anima, cuando trata de la *inteligencia separada* o entendimiento agente.<sup>17</sup> Se defiende la dualidad de entendimiento: uno material y perecedero, otro agente e inmortal, con existencia separada. El primero se llama material; el segundo agente. Pero también el entendimiento posible se considera separado, y sólo accidentalmente, cuando intelige, se une al compuesto natural hombre.

7. *Escolásticos*. De los comentarios propiamente escolásticos (medievales) no nos ocuparemos en detalle, ya que en próximo ensayo, al resumir el contenido del *comentario* de fray Alonso de la Vera Cruz, haremos referencia a sus puntos de vista fundamentales. Nos limitaremos a mencionar los principales y a declarar que, por lo menos los de Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y Rogerio Bacon (Opus Majus), distan mucho de ser meras glosas serviles, antes bien introducen puntos de vista originales y doctrinas nuevas, amén de clarificar, ordenar y precisar los puntos de vista de Aristóteles.

a) *Alexander of Hales*. Ingles de nacimiento, estudió y enseñó en París. Es el creador de la *Teología especulativa*, y en realidad el autor de la primera *Suma de Teología*. Se le considera el iniciador de los estudios filosóficos entre los Menores y el primer franciscano que introdujo puntos de vista aristotélicos en la Universidad de París. Además de las cuestiones psicológicas que elucida en su *Suma de Teología* (Tratado del Hombre), fué autor de un *comentario* al De Anima, editado dos siglos después de su muerte, en Oxford: *Comentarius in Aristotelis libros tres De Anima, Oxford, 1461*.

16 Introducción a la edición bilingüe de la *Paráfrasis Metafísica* de Averroes, escrita por Carlos Quiroz Rodríguez. Madrid, 1919.

17 Hay una reiteración y defensa especial de este *averroismo*, que no aristotelismo, en el Tratado de la Inteligencia y de lo Inteligible, cuyo manuscrito árabe se encuentra en la Biblioteca del Escorial.

*Juan de la Rochela.* Fué el sustituto del maestro Alejandro en la cátedra de París (Magister Regens), por el año de 1238. Aunque autor de diversas obras filosófico-teológicas, la principal de ellas en su *Suma de Anima*, verdadero tratado, que no sólo comentario de la psicología aristotélica. Lo más original en Juan de la Rochela reside en las pruebas que ofrece para distinguir el alma de sus facultades. Se liga a San Agustín más que a Aristóteles; pero sigue los lineamientos de éste, conocido a través del resumen de Avicena. Sin embargo, no cae en el arabismo de los entendimientos separados.

c) *Guillermo de Auvernia.* Originario de Aurillac, se graduó Maestro en Artes y en Teología en París, llegando a ser uno de los más ilustres profesores de su tiempo. Según de Wulf,<sup>18</sup> es merecedor del título de "el primer gran escolástico". Fué él quien abrió a Avicena las puertas de la Universidad de París. Conoció y utilizó las obras de Aristóteles difundidas en su época (1230) y seguramente ejerció una gran influencia para virar la escolástica hacia las doctrinas de Aristóteles. Su comentario al *De Anima* es merecedor de la más alta consideración. Trata de especial manera las cuestiones relativas al conocimiento. El arabismo lo influyó particularmente al explicar el conocimiento sensible y defiende un ocasionalismo "sui generis", al afirmar que la especie inteligible se produce en ocasión de la especie sensible. Arabisa, en cierto modo, el ejemplarismo y la iluminación defendida por el agustinismo y nos habla de que "para que nuestra inteligencia se torne activa en relación con las ideas, se hace necesario que se ofrezca pasiva ante Dios". También se atribuye a este filósofo un opúsculo intitulado *De Immortalitate Animae*; pero de acuerdo con los estudios de G. Bullock resulta un plagio de la obra que con el mismo título escribió el filósofo español Domingo Gundisalvo. Defendió la pluralidad de formas substanciales en el hombre, llegando aun a sostener que cada una de las formas tenía asignada su materia respectiva.

d) *Bernardo de Trilia.* Pertenece al grupo de los primeros tomistas y defiende a su maestro de las impugnaciones del eclecticismo de Enrique de Gante o de Gandave (Gandunu). Sostiene que es el ser y no Dios lo primeramente conocido (*primum cognitum*), haciéndose así solidario de

18 Histoire de la Philosophie Médiévale, vol. II, Ch. II.

la tesis fundamental de la *gnoseología* tomista: *Primum cognitum intellectus est ens*. Comenta las tesis psicológicas aristotélico-tomistas en sus *Quaestiones de cognitione animae conjunctae corpori*.

e) *Alberto Magno*. Nos limitaremos a transcribir, por considerarlo altamente autorizado, el juicio que acerca de las doctrinas psicológicas de San Alberto consigna el doctor Jerónimo Wilms, O. P., en su importante monografía *San Alberto Magno, Su Valor Científico Universal*. Hélo aquí: "Schneider ha estudiado la *psicología* de Alberto, investigando también las fuentes de la misma. De sus trabajos resulta que el plan general, los principios directores y las partes principales de la obra, están tomados de la filosofía aristotélica. En ella se citan con frecuencia los filósofos árabes y judíos. También se tienen en cuenta otros filósofos antiguos, en la medida en que eran conocidos por Alberto, y, desde luego, San Agustín y los Padres. De éstos últimos se hallan citados Jerónimo, Basilio, Nemesio, Juan Damasceno, y además los escritores eclesiásticos Boecio, Casiodoro, Pedro Lombardo, Prepositino y Guillermo de Auxerre. Alberto utilizaba, pues, todo el material que en aquella época era utilizable. Tan abundantes y tan detalladas son a veces sus informaciones históricas, que Schneider no tiene reparo en designar a Alberto como polígrafo y conceder particular valor histórico a algunos datos. El estudio de las dos cuestiones centrales de la psicología (esencia del alma y naturaleza del entendimiento) son ampliamente elucidadas en este sentido". Un poco más adelante añade lo siguiente: "Con muy agudas razones combate Alberto a Averroes, que consideraba el entendimiento no como potencia propia de cada individuo, sino como una fuerza universal, transcendental y cósmica. Alberto vió en este árabe al adversario propiamente científico y no retrocedió ante ninguna dificultad para derribarlo. Porque él presenciaba la ruina que su doctrina estaba causando en las facultades de Artes..." "Un juicio más benigno le merecen los árabes Abubeker y Avempace..." Un juicio más suave hace de Avicena". "En la explicación del proceso de la visión, Alberto supera a Aristóteles y se acerca a las concepciones modernas." El doctor Wilms va haciendo mención sucesivamente de las diversas innovaciones albertinas, como son la doctrina del *sensus communis*, la de las relaciones entre el pensamiento y su expresión, la del *intellectus assimilativus*, etc. También consigna todas las exégesis que de Platón, San Agustín y de los filósofos

árabes hizo el autor de la *Summa de Homine*, para incorporar sus doctrinas al marco aristotélico. Tan grande era su erudición naturalística, metafísica y teológica, que el doctor Grabmann, profundo conocedor de estas cuestiones, le alaba a San Alberto "la universalidad en el conocimiento de las fuentes". Su *comentario* al *De Anima* lo elabora sobre la versión árabe del texto aristotélico,<sup>19</sup> sin que ello signifique el desconocimiento de toda la literatura en torno del mismo, como se desprende de las múltiples referencias que hace a teorías y demostraciones. La medicina, la anatomía y la fisiología de su tiempo no tuvieron secretos para él y ello nos explica la riqueza científica de sus 18 tratados psicológicos. Alberto Magno nació en Suabia y era descendiente de los condes de Bollstaed. Estudió en París y en Padua. Fue religioso de la orden de Santo Domingo

---

19 A los que suponen erróneamente que estas versiones árabes son de Averroes o de Avicena, como Herbelot, es preciso recordarles que ni uno ni otro tradujeron a Aristóteles, más aún, no se sirvieron del texto griego en sus paráfrasis. Renán, en su libro *Averroes et l'Averroïsme*, ha demostrado contra Herbelot los siguientes puntos: a) Que Aristóteles había sido vertido al árabe tres siglos antes de Averroes; b) que las traducciones de los autores griegos al árabe han sido hechas casi todas por los sirios; c) que tal vez uno que otro sabio musulmán, pero no los árabes, sabían griego.

La leyenda de que Averroes dió a conocer a Europa las versiones de Aristóteles y de que de ellas se aprovecharon Alberto el Grande y Tomás de Aquino para sus *comentarios*, tuvo su origen en los *arabistas filosofantes* del renacimiento. De ellos heredaron la afirmación Tenneman, Buhle, Herbelot, etc. "Tal es, dice Renán, en la historia literaria, la *tenacidad* del error". (1<sup>o</sup> P. Chap. 1, p. 37).

Es indiscutible, como lo prueba Jourdain en sus *Recherches Critiques sur l'age et l'origine de traductions Latines d'Aristote* (Paris, 1843) que Alberto el Grande no sólo tuvo ante su vista las versiones arábicas de la escuela de Bagdad y las traducciones latinas de Gerardo de Cremona, sino el mismo texto griego que le fué *traducido de inmediato* (traductions faites immédiatement sur le texte grec), por lo menos el de la *Metafísica*, como se desprende de la lectura del *comentario* al Lib. I, en donde cita e insiste sobre pasajes que no se encuentran en las versiones árabes y sí se encuentran en el texto griego.

Santo Tomás comentó el texto aristotélico sobre versión directa del griego hecha por Guillermo de Moerbeka, y además tuvo a la vista el texto griego, lo que se infiere de las frecuentes aclaraciones que hace sobre las acepciones de los vocablos griegos. Guillermo de Tocco, primer biógrafo del Santo Doctor, afirma expresamente: "Scripsit etiam super Philosophiam Naturalem et Moralem et super Metaphysicam, quorum librorum procuravit ut fieret *nova translatio* quae sententiae Aristotelis contineret clarius veritatem". (Guillelmi de Tocco, O. P. *Historia Beati Thomae de Aq. Rev. Thomiste, Suppl. 1924*).

y dirigió con acierto y brillantez sus *estudios generales* (Studia Generalia), primero en Colonia y después en París. Fué maestro de Santo Tomás y el acérrimo defensor de las doctrinas de su ilustre discípulo después de la muerte de éste, al que sobrevivió lo suficiente para disfrutar de la contemplación de su gloria.

f) *Santo Tomás de Aquino*. Quien atentamente lea el notable *comentario* de Santo Tomás de Aquino a los libros de Anima del Estagirita,<sup>20</sup> comentarios sobre el texto de Aristóteles en versión directa del griego al latín hecha por Guillermo de Moerbeka, así como los elaborados por el ilustre pensador medieval sobre la generación,<sup>21</sup> la sensación<sup>22</sup> y sobre la memoria;<sup>23</sup> quienes se hayan aventurado en las páginas de su *Tratado del hombre*<sup>24</sup> y repasado su opúsculo sobre *Las Potencias del Alma*, quedará asombrado del incremento y perfección que suministra a las doctrinas aristotélicas.<sup>25</sup>

Santo Tomás hace ver de particular manera cuán importante es la teoría del compuesto humano, y hace de esta doctrina, que solamente es un esbozo en el Estagirita, un basamento psicológico incommovible. Toda la doctrina de la inteligencia, aun inspirada en Aristóteles, toma derroteros originales. Igual cosa decimos de su doctrina acerca de la voluntad y del libre arbitrio. Quien piense que Santo Tomás es un simple comentador parafrástico del filósofo griego, demuestra con ello no haber leído nunca sus célebres lecciones exegéticas, pues Aristóteles sólo le sirve para ordenar didácticamente sus cuestiones. Como próxi-

20 In Aristotelis Stagiritae Nonnullis Libros Commentaria.

21 De Generatione.

22 De Sensu et Sensato.

23 De Memoria et Remiscentia.

24 Summa Theologica, 1<sup>a</sup> Pars, Q. Q. 75 a CII.

25 Los comentadores más antiguos de Santo Tomás, coinciden en afirmar que el Aquinatense solamente comentó el 2º y 3º de Anima y consideran al 1º como *reportatus*. Así lo dicen Pignon, el Vallisoletano, Bartolomé de Capua. Trivet y Pedro Roger. No obstante, el comentario al Lib. I *De Anima* fué redactado por Fray Reinaldo de Piperno, O. P., discípulo directo del Santo Doctor, teniendo a la vista los apuntes de las lecciones que de viva voz escuchó a su maestro, razón por la cual se incorpora en las ediciones de las obras completas de Santo Tomás. Así se explica Bartolomé de Capua: "Lecturam super primum De Anima Reginaldus de Piperno post eum legentem collegit."

AL "DE ANIMA" DE FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ

mamente, al explicar la teoría aristotélico-escolástica de la inteligencia, haremos indicación de las doctrinas de Santo Tomás a este respecto, no insistiremos más en resumirlas.

g) *Roger Bacon*. El especial renombre del cual goza Fray Rogerio Bacon, más que por sus estudios metafísico-teológicos, lo alcanzó por sus investigaciones de *filosofía natural*. Hijo fidelísimo del Serafín de Asís, trasladó al campo de la ciencia y de la filosofía el tradicional amor que a la naturaleza creada profesaba la escuela franciscana, hasta el punto que pudiéramos decir que el docto fraile de Oxford ha trasladado al lenguaje de la ciencia el *Cántico al Hermano Sol* del Patriarca de Umbría. Natural de Ilchester, estudió en Oxford y en París; fué discípulo de Pedro de Moricourt y penetró los secretos de la ciencia de los árabes. Enseñó en Oxford y en París. Sujeto a la *leyenda negra* del racionalismo francés, se le ha hecho pasar como una víctima del supuesto obscurantismo de su época por Cousin y Emilio Charles. La *psicología científica* le es deudora de valiosísimas teorías sobre el instinto animal y sobre la imaginativa, a la vez que sobre el sensible propio y el sensible común. Supera las investigaciones de Alberto Magno sobre la visión y es el más tremendo crítico del averroísmo en teoría del conocimiento. En el aspecto filosófico estricto (psicología racional) se opone decididamente al tomismo y niega la distinción entre el alma y sus potencias a la vez que sostiene la identidad entre la inteligencia y la voluntad. El *Opus Majus* y el *Opus Tertium*, verdaderas enciclopedias de *filosofía natural*, están pletóricas de doctrinas y observaciones psicológicas. Ante la contribución original del fraile ilustre, se pierden los elementos aristotélicos, los que, empero, se reconocen como principios orientadores. Sus contemporáneos le atribuyen además un *comentario* al De Anima que no ha llegado hasta nosotros. Aguirre y Respaldiza, en su magnífica monografía sobre Roger Bacon, consagra dos capítulos (x y xi) al análisis de sus doctrinas psicológicas.<sup>26</sup>

Como hemos podido darnos cuenta en las líneas que anteceden, la contribución medieval en estas materias es singularmente valiosa y hasta ahora, que sepamos, nadie se ha dedicado a consignarla en una obra con amplitud y con sistema. Nosotros nos hemos limitado a señalar los lineamientos generales para suministrar una idea acerca de los antecedentes

---

26 Rogerio Bacón. Barcelona, 1935.



remotos del comentario alonsino. Sin embargo, creemos haber puesto en claro que los escolásticos de la Edad Media que abordan estas cuestiones en tratados y comentarios, distan mucho en limitarse a la letra de Aristóteles, los mismos comentadores que siguen en sus trabajos la disposición de los Libros De Anima del pensador de Estagira, no se limitan a glosarlos, sino que los interpretan y los completan con puntos de vista originales, incorporándoles, de paso, el fruto de sus propias observaciones.

8. En el alba del Renacimiento, segunda cincuentena del siglo xv y primera del xvi, aparecen dos grandes comentadores de Santo Tomás que representan el obligado antecedente de la restauración del tomismo en las Universidades españolas, mismo que hace cuatro siglos fué emprendido en Salamanca por Vitoria y sus discípulos, y coronado por los profesores de Coimbra. Estos dos grandes comentadores son: el cardenal Cayetano de Vío y Silvestre de Ferrara. Fray Tomás de Vío, originario de Gaeta, fué profesor en la Universidad de Padua. Combatió implacable a los paripatéticos renacientes, que se escudaban en las doctrinas del averroísmo, tales como Pomponazzi y Ninfo. Redujo al silencio a Pico de la Mirandola y refutó brillantemente el escotismo decadente de Trombetta. Se le considera como uno de los comentadores más profundos de Santo Tomás en las cuestiones metafísicas y gnoseológicas. Nadie que quiera penetrar en los secretos del tomismo, puede prescindir del estudio de sus comentarios. En ellos aprendió Vitoria su tomismo, si bien enriqueció las doctrinas del gran Cardenal con el ornato del latín humanista. Tan grande ha sido su influencia en nuestras escuelas que el neotomismo del cardenal Mercier lo toma en gran parte como base y fundamento. Trata con solidez las cuestiones psicológicas y *reconoce* que la exégesis de Averroes es correcta en lo relativo a la doctrina del entendimiento, pues coincide con el texto de Aristóteles; pero que no por ello es verdadera, sino falsa. En otras palabras, él piensa que Aristóteles ha errado en estas cuestiones, así como ha acertado en otras, y que resulta empresa difícil y aun absurda, empeñarse en hacer decir al fundador del Liceo lo que no dijo, tan sólo para contar con su autoridad, sin tener en cuenta que, como dice Santo Tomás, en filosofía hay que buscar la evidencia de las doctrinas y no la autoridad de los filósofos que las prohicieron. Su excelente *comentario* al De Anima fué hecho sobre

la versión consignada por Santo Tomás;<sup>27</sup> pero cotejada con las versiones de los renacientes.

*Silvestre de Ferrara*. Originario de Ferrara, fué maestro de la Universidad de Bolonia; como Cayetano, fué religioso dominico y llegó a ocupar el cargo de Maestro General de su orden. Comentó a Aristóteles y a Santo Tomás. Son clásicos sus comentarios a la Suma contra los Gentiles del Doctor Angélico, así como los que escribió sobre los físicos y los psicológicos de Aristóteles. En 1577, años después de su muerte apareció en Roma la edición primera de sus comentarios al De Anima.<sup>28</sup> Menos valiosos que los comentarios de Cayetano, los de Silvestre de Ferrara son empero (los psicológicos) de gran importancia, porque en ellos se empeña en demostrar la incorrección de la exégesis averroista y en liberar a Aristóteles de doctrinas que no son suyas. Exactamente es el punto opuesto al de Cayetano.

De mucha menor importancia son otros comentarios aparecidos por este tiempo (siglos xiv y xv). Paulo Véneto, escolástico soporífero, a quien nuestro P. Vera Cruz cita con frecuencia, fué religioso agustino, conocido en su tiempo (tiempo de decadencia) con el extravagante nombre de *Excellentissimorum philosophorum monarcha*. Escribió un voluminoso *dormitivo* intitulado *Summa Philosophiae Naturalis* y en él hace causa común con el aristotelismo averroista. Cayetano de Tiana (Tienense) pertenece también a este mismo grupo, así como el famoso Augusto Ninfo y el muy citado Zarabella. Los comentarios de éste último son confusos y pedantes, y sus versiones, presentadas con grandes pretensiones de pureza, no resisten un análisis filológico ni un cotejo coincidente con el texto original. Fray Alonso cita también los trabajos de Juan de Jandún, a quien los autores confunden frecuentemente con Juan de Gante o Gandave (Gandunu). No hay, empero, lugar para la confusión, pues éste último fué profesor de teología en París por el año de 1303, mientras que el primero fué profesor de Padua y defensor del emperador Luis de Baviera. Renán nos dice en su libro *Averroes et L'Averroisme*<sup>29</sup> que el de Jandún había sido profesor de teología en el Colegio de Navarra y que todas las obras averroistas que se le atribuyen

27 La de Guillermo de Moerbeka.

28 In Tres Libros de Anima Aristotelis.

29 Pp. 339 y ss.

a Juan de Gante son del profesor paduano. El P. Vera Cruz cita a los dos en diversas partes del cuerpo de su *comentario*, y aunque a primera vista parece que los confunde, no sucede así porque, yendo a las fuentes que indica la referencia, resultan obras de distintos autores.

## IV

El *comentario* de Fray Alonso de la Vera Cruz hace su aparición en una época de renovación escolástica: se trata del *primer renacimiento* tomista en las universidades de España. Vitoria, Cano y Soto constituyen los grandes nombres de esta época. Estos autores, aunque hacen alusiones a los problemas psicológicos, no los tratan de especial manera y sólo se sabe de un *comentario* de Soto al De Anima que no ha llegado hasta nosotros y que probablemente exista perdido en el archivo de algún convento dominicano español, si tuvo la fortuna de escapar a los incendios de la última Guerra Civil. Aunque años antes y años después de la obra alonsina se formularon diversos comentarios, no todos ellos son del mismo valor, ni tampoco merecedores de especial mención. La exégesis de Fray Alonso, que de paso diremos no es de la letra de Aristóteles, ni estrictamente de la doctrina, sino de las cuestiones o problemas planteados por el Estagirita, apareció posteriormente a los comentarios similares de Petavio,<sup>30</sup> de Pablo de Venecia o Véneto,<sup>31</sup> de Jacobo Faber,<sup>32</sup> y anteriormente a los de Miguel de Palacio,<sup>33</sup> a los muy trabajados de Domingo de Flandria, Francisco de Toledo, S. J.<sup>35</sup> y Pedro

30 De Anima Libri Tres. Una cum Commentariis ac Collectaneis Augustini Niphy. Venetiis, 1520.

31 Summa Philosophiae Naturalis cum textu Aristotelis a Joanne Argiropylo a greco in latinum converso. Lugduni, 1525.

32 Naturalis Totius Philosophiae paraphrasis. Ad postremam auctoris manus Franciscus Vatablii recognoscit. Lugduni, 1538.

33 In tres Libros de Anima commentarii, una cum quaestionibus in locos obscuriores subtilissimis, 1557.

34 Acutissimae Quaestiones super tres libros De Anima et Sancti Thomae Commentaria, 1560.

35 In Aristotelis De Anima Commentaria. Venetiis, 1574.

Martínez.<sup>36</sup> Años antes de la *Physica Speculatio* y fuera de los marcos escolásticos, había sonado la voz de Vives anunciando rumbos nuevos para la filosofía de los vivientes. El ilustre humanista español había escrito durante su permanencia en Brujas su célebre *De Anima et Vita Libri Tres*, que en 1538 salía de las prensas de Roberto Winter, tipógrafo de Basilea.

Como resultaría demasiado extenso, y por ende impropio, para este artículo acometer en detalle la comparación del escrito del P. Vera Cruz con los similares de sus contemporáneos, hemos preferido solamente establecer las más salientes analogías y diferencias con dos obras representativas de las corrientes de la época: El Tratado del Alma de Juan Luis Vives y el Comentario a los libros del Alma del Cardenal Francisco de Toledo.

La obra de Vives luce, desde luego por su bello estilo, que se antoja florido discurso en latín ciceroniano. En este aspecto no se le puede comparar el *tratado* alonsino, el cual está escrito en un latín modesto y en un estilo árido. El *De Anima et Vita* se presenta con una distribución original que se aparta por completo del plan aristotélico, lo que por un lado le permite mayor iniciativa problemática, pero por otro le hace omitir cuestiones esenciales y aun imprescindibles en una obra que se presenta con pretensiones de innovación radical. Nuestro Fray Alonso, por el contrario, sigue el plan de Aristóteles y dentro de él va insertando las doctrinas y los puntos de vista de sus predecesores y de sus contemporáneos, situando su propio modo de pensar ante las afirmaciones contrarias y recurriendo frecuentemente a la autoridad de los grandes pensadores escolásticos y Padres de la Iglesia, señaladamente San Agustín. Esta diferencia de proceder se puede explicar por la diferencia de propósitos. Vives intenta acabar con la escolástica y no sólo librarla de su decadencia y de la influencia perniciosa de los ergotistas; fray Alonso pretende ofrecer a los estudiantes de Artes, que posteriormente cursarán la teología, una exposición concisa y elemental de las cuestiones psicológicas que sea el antecedente obligado de su profesión de teólogos. Pero a la reflexión atenta del contenido de las dos obras, se va presentando al entendimiento del lector este hecho paradójico, que mientras Vives, que rompe con el molde aristotélico, uti-

36 In Tres Libros Aristotelis de Anima Commentaria, 1575.

liza casi todas las doctrinas de Aristóteles consignadas en el *De Anima* y en los *Parva Naturalia*, fray Alonso, que se pliega a la distribución de Aristóteles, sólo aprovecha las doctrinas peripatéticas tamizadas por la crítica de Santo Tomás, y en varias cuestiones se liga al agustinismo y aun al escotismo. No queremos, sin embargo, al hacer estas comparaciones, afirmar superioridad de una obra respecto de otra, sino simplemente marcar la diversa orientación y las características. Vives es, desde luego, más sagaz en sus observaciones, más rico en puntos de vista propios; pero Fray Alonso es más metódico y más erudito, revelando su enorme información aún en cuestiones anatómo-fisiológicas.

Francisco de Toledo es sin duda más completo y más profundo. El ilustre discípulo de Domingo Soto reposa menos en la autoridad y más en la evidencia de los argumentos. Gana con creces la erudición de fray Alonso y revela mayor capacidad de expositor. No en balde fué maestro brillantísimo del Colegio Romano. Sin embargo, su escolasticismo es más rígido que el del P. Vera Cruz y a pesar que en otras cuestiones posee la agilidad y la jugosidad de la escuela de Salamanca; en las psicológicas se encierra más en el texto de Aristóteles.

Como conclusión de todo lo que hemos venido exponiendo, se desprende la importancia del *comentario* alonsino. No queremos, sin embargo, exagerarla y debemos declarar que la obra, con todos sus méritos, no alcanza, ni con mucho, la que en el seno de nuestras escuelas tienen las obras similares de los grandes maestros escolásticos. Dentro de su modestia de obra didáctica y dentro de la improvisación inherente al medio y a la circunstancia en que fué escrita, aparece como una contribución merecedora de consideración. Tiene sus excelencias de erudición, de exposición, y de método, aunque también tiene sus defectos de monotonía, aridez y esquematismo. No obstante, da idea clara de las principales cuestiones ventiladas en la *filosofía natural* de los vivientes desde Aristóteles hasta sus contemporáneos, e informa sobre las fuentes y las obras fundamentales de las diversas direcciones escolásticas. Con todos sus defectos y sus deficiencias, no debemos olvidar los mexicanos que con ella se balbuceó la filosofía en nuestro país. Si en datos de experimentación y observación científica es muy pobre y causaría sin duda sonrisas compasivas a los experimentadores de hoy que utilizan laboratorios y aparatos de precisión, es empero de singular riqueza en la exposición de los principios que todo saber experimental debe presu-

AL "DE ANIMA" DE FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ

poner sino quiere tener sus fundamentos en el aire y limitarse a ser un catálogo estadístico de datos y experimentaciones.

BIBLIOGRAFIA

- Antonius, Nicolaus.—Bibliotheca Hispana Nova. Matriti, 1783. 2 vols.
- Aquino, Tomás de.—In Aristotelis Stagiritae libros nonnullos Comentaria. De Anima. Parisiis, apud Vives, 1889.
- Aristóteles.—The Basic Works of Aristotle. Random House, New House, New York, 1941.
- Barbado, P. Manuel, O. P.—Introducción a la Psicología Experimental, Madrid, 1943.
- Barbedette, D.—Histoire de la Philosophie. Paris, 1934.
- Brennan, Robert E., O. P.—Thomistic Psychology. New York, 1942.
- Ibid.*—History of Psychology. New York, 1945.
- Goichon, A. M.—Introduction a Avicenne. París, 1933.
- Grabmann, Martín.—Historia de la Teología Católica. Madrid, 1940.
- Puigdollers Oliver, Mariano.—La Filosofía Española de Luis Vives. Col. Labor, 1940.
- Quetif, Jacobus, et Echard, Jacobus.—Scriptores Ordinis Praedicatorum. Parisiis, 1719-21.
- Quiroz Rodríguez Carlos.—Averroes. Paráfrasis de Metafísica. Edición bilingüe (árabe-castellano). Madrid, 1919.
- Shute, Clarence.—The Psychology of Aristotle. Columbia University Press.
- Solana, Marcial.—Historia de la Filosofía Española, 3 vols. Madrid, 1941.
- Sortais, Gastón, S. J.—Histoire de la Philosophie Ancienne, París, 1912.
- Vacant, A.—Dictionnaire de Theologie Catholique. París, 1923. (Var. Art.)
- Vaux, Carra de.—Avicenne. Paris, Alcan, 1904.
- Weltzer, Welte.—Dictionnaire de Theologie Catholique.
- Wilms, Jerónimo, O. P.—San Alberto Magno. Su valor científico y universal. Madrid, 1933.
- Wulf, Maurice de.—Histoire de la Philosophie Médiévale. 3 vols. Louvain, 1934-1947. Las obras citadas en el texto.

OSWALDO ROBLES