

**FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ,
INTRODUCTOR DE LA FILOSOFÍA
EN LA NUEVA ESPAÑA**

ELSA CECILIA FROST

DEBO RECONOCER que la primera vez que oí hablar de fray Alonso de la Veracruz —y de ello hace ya más años de lo que me gustaría—, su figura no me fue nada atractiva, ya que lo único que vi en él fue a un repetidor de la filosofía escolástica, de suyo árida y poco atrayente. Tal juicio pudo deberse a mis pocos años de entonces, pero también a la forma en la que se enseñaba filosofía, pues para el criterio hegeliano de la Facultad la humanidad parecía haber pensado sólo dos veces: en griego y en alemán. Así, fuera de los grandes sistemas clásicos y de Kant y sus seguidores, lo demás era anecdótico y casi superficial, aunque, desde luego, algunas grandes figuras —San Agustín, Descartes o Hume— merecieran a veces algún cursillo. Pero de los problemas planteados por la transición del mundo helénico al cristiano no recuerdo haber oído nunca ningún comentario. Como tampoco lo oí sobre los problemas que surgieron a raíz del descubrimiento del Nuevo Mundo y de su incorporación a la cristiandad. Si llegué a interesarme por la obra de fray Alonso fue por un camino diferente —que por desgracia nada tenía que ver con los cursos mismos de filosofía— aunque fuera un camino abierto por José Gaos. Fue la lectura de muchos de sus libros y artículos, a más del trato directo con el maestro, lo que me llevó a descubrir la profundidad y dificultad de la introducción no sólo de la filosofía, sino de toda forma de vida europea en este continente. Porque si bien a veces se tiene la impresión de que los españoles, una vez terminada la conquista, pudieron hacer lo que quisieron con esta especie de *tabula rasa* a la que quedó reducida América y, de hecho, puede haber sido así en los territorios deshabitados, no debe olvidarse

que los dos grandes virreinos, México y Perú, se levantaron sobre poblaciones indígenas con una cultura propia que, a pesar de la conquista militar, perduró y fue defendida denodadamente frente a la llamada conquista espiritual.

Así, a pesar de la machacona insistencia con que las regiones americanas fueron bautizadas con nombres europeos y la geografía rebosa de Nuevas Granadas, Vizcayas, Galicias y aun de una Nueva España, no es creíble que ninguno de los conquistadores, fuera soldado o fraile, haya pensado en la reproducción clónica (se diría ahora) de la sociedad que había dejado atrás. De Colón a Torquemada, los escritos de este siglo son un recuento de las maravillas insospechadas que iban saliéndole al paso al autor y en todos ellos existe la conciencia clara de estar ante algo nuevo y distinto, aunque esto les haya llevado en ocasiones a creer que podrían moldearlo a su antojo. Por ello, su intento parece haber sido la creación de una sociedad nueva, depurada de todos los excesos y vicios de la vieja Europa. Tal anhelo es fácilmente rastreable en lo escrito por los actores de esta empresa y se refleja también en las utopías de la época, cuyo escenario es América.

De hecho, el europeo que llegó a estas tierras estaba dispuesto a aceptar todas las novedades que se le ofrecían y la transculturación se realizó sin esfuerzo ni deliberación algunos en muchos terrenos. Nadie pretendió encontrar un nombre nuevo para las plantas y animales desconocidos. Se tomó simplemente el usado por los naturales y muy pronto el sonoro castellano de los conquistadores se llenó de sonidos y voces desusados que acabarían por dar nueva inflexión a la lengua. Tampoco desdeñaron como alimentos o medicina lo que la tierra les proporcionaba y aun en el terreno político estuvieron dispuestos a mantener —dentro de la república de indios— estructuras que juzgaron buenas.

En un solo terreno no cabía transición alguna y éste era el de la religión, porque si bien aquí también —como ya se había hecho en Europa— se aceptaron formas consideradas inocuas que dieron gran vistosidad a las celebraciones litúrgicas, la teología y la filosofía que le servían de base no ad-

mitían modificación alguna ni tampoco adaptación al medio humano. Sólo cabía la transmisión completa, el trasplante directo con la confianza en que prendiera.

De este modo, al interesarme por los problemas de transculturación cuyo resultado es esta cultura que llamamos nuestra, volví a encontrar a fray Alonso. Pero un fray Alonso muy alejado del seco profesor de filosofía, del mero repetidor de un pensamiento anquilosado de mi primera impresión. Ahora, en este complejo escenario, en esta encrucijada de utopías, en este abismo que “llama a otro abismo [porque] todas las cosas de estos indios son un abismo de confusión”,¹ según palabras de Betanzos; en esta confusión pues en la que la teología escolástica, al intentar ordenar y solucionar problemas insospechados para la mente medieval, tuvo que revisar y profundizar sus ideas y llegó a una inesperada renovación, fray Alonso va a aparecer como uno de los principales actores. Misionero y maestro de indios, conecedor del tarasco, se disputará con el franciscano fray Jacobo Daciano el honor de haber sido el primero en dar el sacramento de la eucaristía a los indígenas, cuya causa defendió tan denodadamente, mostrando con ella lo bien que había aprovechado las lecciones de su maestro Vitoria.

Ahora bien, llegados a este punto, creo que cabe preguntarnos si efectivamente fray Alonso fue, como lo afirmó Oswaldo Robles, “el primero que explicó la filosofía en el continente americano”.²

A primera vista no parece ser así, pues aun sin tomar en cuenta el famoso “Coloquio de los Doce” al que hacen referencia todos los coonistas franciscanos, hay, como veremos, otros antecedentes. Por lo que respecta al Coloquio, los doce primeros misioneros franciscanos, recién llegados a la Nueva España en 1524, intentaron entablar una discusión teológico-filosófica con los “caciques y principales” indígenas

¹ Fray Domingo de Betanzos, citado por José Ma. Gallegos Rocafull, “La filosofía en México en los siglos XVI y XVII”, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963, p. 128.

² Oswaldo Robles, “Introducción” a *Fray Alonso de la Veracruz. Los libros del alma*. Libros I y II, México, UNAM, 1942, p. 11.

que Cortés hizo reunir para este efecto. Sirviéndose de Jerónimo de Aguilar o de algún otro anónimo intérprete del conquistador (y a veces sospecho que pudiera haber sido la Malinche), los frailes se esforzaron por exponer la doctrina cristiana; oído su discurso, los señores de Tenochtitlan respondieron dándoles muy cumplidas gracias, o sea que el fracaso fue total, pues “estos señores y ministros principales no consentían ley que contradice a la carne”,³ a lo que debe agregarse su completo desconocimiento en cuanto a “disputas” teológicas o filosóficas.

Sin embargo, a pesar del *impasse* al que se llegó en este sentido, es de creer que en todos los primeros conventos franciscanos, lo mismo que después en los dominicos y agustinos, haya habido los cursos de “artes” necesarios para la formación de los futuros religiosos. Quizá no esté de más decir algo acerca de la estructura de los estudios superiores en aquella época. Desde el establecimiento de las primeras universidades europeas, las llamadas “artes” eran la base y fundamento de cualquiera de las profesiones que, por cierto, no eran muchas: teología, derecho sagrado y profano y medicina. Para el siglo XVI el curso de artes estaba formado por lo que se llamaba la dialéctica y la física. De éstas, la primera comprendía, desde el siglo XIII, el *Organon* aristotélico completo y la segunda —que hoy llamaríamos “filosofía natural”— partía de los ocho libros de la *Física* de Aristóteles a los que se agregaba el *De caelo*, el *De generatione et corruptione*, la *Meteorologica* y culminaba con el *De Anima*. Se tenía así, en este último caso, un curso que comprendía toda la ciencia natural, desde sus principios hasta el ser humano.

Pero volviendo a la Nueva España y a la frustrada disputa teológica entre franciscanos y sacerdotes indígenas, me parece evidente que una de sus consecuencias fue que los misioneros desistieran, cuando menos por algún tiempo, de la conversión de los principales y concentraran sus esfuerzos

³ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España*, México, UNAM, 1971, p. 34.

en los jóvenes. Éstos contaban ya desde el año anterior (1523) con una escuela a cargo de fray Pedro de Gante. Y a fines de 1525, el oidor Rodrigo de Albornoz solicitó a la Corona el real apoyo para establecer un colegio en el que “los hijos de los caciques y señores... se instruyan en la fe [y] les muestren a leer y gramática y filosofía”.⁴ Casi por de más está decir que este plan fracasó y podemos preguntarnos, entre otras cosas, si el oidor consideraba que ya para entonces se había superado el obstáculo del idioma. Sin embargo, los jóvenes indígenas mostraban ser tan aptos que los franciscanos no cejaron nunca en su empeño de proporcionarles una educación superior que pudiera llevarlos hasta las sagradas órdenes. Por fin, sus esfuerzos —secundados por el primer arzobispo fray Juan de Zumárraga y por el presidente de la audiencia don Sebastián Ramírez de Fuenleal, a los que se unió de inmediato el primer virrey, don Antonio de Mendoza— se realizaron al abrirse el 6 de enero de 1536 el colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco. Los estudios, que debían durar tres años,⁵ comprendían lectura, música, retórica, lógica, filosofía y teología, todo en latín, y estuvieron a cargo de fray Arnaldo Bassacio, “de nación francés”, quien después fue auxiliado por fray Juan de Gaona.

Es pues este Colegio y no el de Tiripitío la primera escuela de estudios superiores en la Nueva España y serían estos dos franciscanos y no fray Alonso de la Veracruz los primeros maestros de filosofía. ¿Por qué entonces ha recaído el honor sobre el agustino?

Me parece que —a más de haber sido el Colegio de Tlatelolco otro gran intento fallido— la razón está en que se trataba de cursos que, lo mismo que los de Tiripitío y los de los conventos de cada orden, eran cursos cerrados, destinados a la formación de nuevos sacerdotes y que, en

⁴ José Ma. Kobayashi, *La educación como conquista*, México, El Colegio de México, 1974, p. 300.

⁵ Este dato, que no he visto en ningún otro documento, está tomado de Miguel Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982, p. 23.

este sentido, estaban muy lejos de tener el rigor de una cátedra universitaria. Fray Alonso —como ya se dijo ayer— fue el primero en explicar un curso público de filosofía, en un recinto universitario y ante unos alumnos no necesariamente destinados al sacerdocio.

Se trataba, además, por así decirlo, de un profesional, con experiencia en la Universidad de Salamanca, y no de un fraile docto sin duda, pero a quien quizá sólo las circunstancias obligaban a tomar el papel de maestro de filosofía para el cual no sentía una especial vocación.

A ello debe agregarse que, como prueba de la entrega de fray Alonso a la filosofía, las primeras obras sobre esta disciplina escritas y publicadas en México fueron precisamente las de él. Y ahora sí, una vez deslindeados los campos, habrá que examinar más de cerca la labor del agustino. Quiero destacar que este “examinar más de cerca” es relativo y no pasará de ser un buen deseo ya que las tres obras filosóficas publicadas (de la cuarta ya nos habló ayer detenidamente el doctor Zavala) son otros tantos pesados tomos en folio que llegan a las setecientas páginas a dos columnas y que, por ello, difícilmente pueden ser analizadas durante una conferencia.

Las obras llevan por título: *Recognitio Summularum Dialectica Resolutio* y *Physica Speculatio* y corresponden punto por punto a lo que se esperaba de un curso de artes, ya que las dos primeras cubren el *Organon* aristotélico en su totalidad, en tanto que la tercera es una filosofía natural en el sentido que se explicó antes. Todas fueron redactadas en latín y editadas en México. Los tratados de lógica en 1554, es decir, apenas un año después de iniciados los cursos de la Universidad, y la tercera en 1557. Existen tres ediciones salmantinas posteriores, hechas en 1562, 1569 y 1573, de modo que de cada una de ellas hay cuatro ediciones publicadas en vida del autor. No tenemos ninguna edición moderna, puesto que la hecha de la *Dialectica Resolutio* por Ediciones de Cultura Hispánica en Madrid en 1945 es una edición tascimular. Tampoco hay traducción completa. El padre Ismael Quiles tradujo sólo parte de la cuestión

cuarta y toda la quinta de la *Dialectica*, y Oswaldo Robles publicó únicamente dos de los tres libros del *De Anima*. Como vemos, en este sentido todo está por hacerse.

Sin embargo, comentarios no faltan y debo citar tanto al padre Burrus como a su discípulo Armandoz Garmendia, al agustino Ennis, a Gallegos Rocafull, a Vicente Muñoz Delgado, a Francisco Guerra, a Walter Redmond, a Kurt Reinhart, a Juan Carlos Torchia Estrada, a los ya mencionados Ismael Quiles y Oswaldo Robles y a los doctores Gómez Robledo y Zavala, que nos acompañan.⁶

Con esto, pasemos a ver las obras de lógica. Mencioné antes que la lógica aristotélica completa no se conoció en Europa antes del siglo XIII. Lo que hasta entonces había recibido ese nombre —y que después se llamaría *ars vetus*— estaba compuesto por la *Isagoge* de Porfirio, las *Categorías* y el *De interpretatione* de Aristóteles y algunos comentarios de Boecio. Al conocerse después el *Organon*, éste recibió el nombre de *ars* o *logica nova*, y toda la lógica escolástica se basa en una u otra de estas artes. Por lo que respecta a las *Summulas*, éstas son compendios sistemáticos con una intención práctica: el preparar al estudiante para las numerosas disputas en las cuales estaba obligado a participar de acuerdo con las ideas pedagógicas de la época. El más famoso de los maestros medievales por lo que a las *Summulas* se refiere fue Pedro Hispano en cuya obra se inspira el primer tratado del padre Veracruz.

Hay, con todo, diferencias notables. Fray Alonso “excluye de sus sùmulas la *Isagoge* de Porfirio y las *Categorías* de Aristóteles, que pasan a su *Dialectica Resolutio*. Mantiene en cambio, del *Organon*, los comentarios al *De interpretatione*, los *Primeros analíticos*, los *Tópicos* y los *Elencos*”.⁷ Su propósito al escribirla fue claramente pedagógico y así reconoce en el proemio que quiere evitar a sus alumnos la

⁶ Tomo esta lista de comentaristas del artículo de Juan Carlos Torchia Estrada, “Fray Alonso de la Veracruz: guía temático-bibliográfica”, que el anuario *Latinoamérica* (17), 1984, publicará como homenaje a fray Alonso en el cuarto centenario de su muerte.

⁷ Torchia Estrada, art. cit.

pérdida de tiempo que implica el estudio de las minucias de la lógica y quiere por tanto proporcionarles sólo lo necesario: "...omitimos adrede lo que suelen los sumulistas tratar hasta la náusea...".

Fray Alonso se hizo pues eco de las críticas a la lógica enrarecida y complicada de la escolástica en decadencia e intentó, sin mayor éxito a mi juicio, simplificar los textos. Redmond lo considera así también al asentir que si bien el "estilo es escueto [es] bastante denso" y su contenido presenta "considerable dificultad".

La *Recognitio* está compuesta por cuatro tratados. El primero ("Tractatus Summularum") se dedica al análisis de los distintos tipos de términos que se reconocían en las sùmulas, de acuerdo con la distinción de Boecio, lo mismo que sus propiedades. Lo sigue el "Tractatus de Oratione", basado en el *De interpretatione* y es "la glosa y explicación del primer tratado de Pedro Hispano, cuyo texto transcribe".⁸ El tercero, llamado "Tractatus Exponibilium", resulta muy curioso, no por su tema —las proposiciones exponibles, es decir, las proposiciones que piden un análisis mediante más de un enunciado—, sino porque su autor la juzga "inútil en su mayor parte", lo que unido a que la "versión no parece distinguirse mucho de la que daban los que él [Veracruz] llama sofistas",⁹ nos lleva a pensar que es superfluo y que fray Alonso no actuó de acuerdo con el propósito asentado en el proemio. El "Tractatus Syllogismorum", que ocupa el cuarto lugar, es como puede verse por su título, un estudio de los silogismos y en él vuelve a Pedro Hispano, "cuyo texto transcribe y comenta". Muñoz Delgado, de cuyo comentario he venido haciendo uso, al señalar que estos cuatro primeros tratados abarcan todo lo que se entendía por sùmulas, señala también que "esta primera parte, en su conjunto, se parece demasiado a los tratados lógicos prece-

⁸ Vicente Muñoz Delgado, "Alonso de la Veracruz ante la reforma de la lógica", *Ciudad de Dios*, vol. 87, 1974, p. 466. No me fue posible consultar este artículo, por lo que esta cita —como todas las de este autor— están tomadas del artículo de Torchia Estrada.

⁹ *Idem*.

dentes".¹⁰ O sea que hasta aquí lo que tenemos es un libro más sobre lógica que poco se distingue de los demás.

En cambio, en la última parte ("Tractatus de Locis Dialecticis seu de Topicis", es decir, comentario a los *Elencos* y los *Tópicos*) es evidente la influencia de "la interpretación humanista de la lógica", en especial la de Agrícola y Titelmann. De modo que, en última instancia, la *Recognitio* es un libro formado por dos partes contradictorias en cierta manera, ya que Veracruz "es prerrenacentista en la lógica de la primera parte y plenamente humanista en la de este apéndice".¹¹

La segunda obra de lógica escrita por fray Alonso, la *Dialectica Resolutio*, fue publicada —como ya se mencionó— el mismo año que la primera y así debía ser, puesto que de hecho se trata del complemento y término necesarios al estudio de la dialéctica. Este libro lleva la misma intención del anterior, es decir, proporcionar al estudiante un manual que le sirviera de apoyo en sus estudios. Actualmente puede sorprender que un manual alcance la extensión de estos libros, pero hay que recordar que si la obra de Tomás de Aquino lleva el nombre de *Summa* es porque tenía un propósito igual.

La *Dialectica Resolutio* se compone de tres tratados que se ocupan, respectivamente, de los predicables, los predicamentos y los posteriores. Trata, por lo tanto, de la *Isagoge* de Porfirio (los predicables), las *Categorías* de Aristóteles (los predicamentos) y, desde luego, el último se refiere a los *Analíticos posteriores*, cuyo texto original presenta.¹²

De esta obra, Muñoz Delgado destaca la asombrosa erudición del autor que atribuye en parte al material que trajo de Europa y también a que muchas citas son evidentemente de segunda mano. En síntesis, para este comentarista, el agustino tiene una:

postura... moderada y supone una vía media, algo así como

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibid.*, p. 467.

¹² *Idem.*

un compromiso entre los ideales de la lógica humanística y la permanencia de la lógica anterior... Podemos concluir que el padre Alonso, a pesar de transcribir los denuestos renacentistas contra la lógica anterior, conserva, sin embargo, la mayor parte de sus tratados, con alguna ligera reforma en el lenguaje y en la ordenación del material, Piensa que hay que volver al Estagirita, príncipe de la lógica, pero conserva muchos elementos extraaristotélicos, aunque sin tener conciencia de lo que es aristotélico y de lo que no lo es.¹³

Antes de pasar a la tercera y última de las obras filosóficas de fray Alonso, quisiera mencionar, aunque sea de paso, que tanto Walter Redmond como Mauricio Beuchot trabajan actualmente estos dos libros de lógica que intentan verter al lenguaje de la lógica simbólica. Ambos se muestran muy entusiasmados ante la labor emprendida y Redmond asienta que “pese a las evidentes diferencias, los intereses lógicos e incluso los métodos formales de fray Alonso de la Veracruz no distan mucho de los de sus colegas de hoy” y que su manejo de la problemática lógica “puede sugerir... acercamientos a los planteamientos de la lógica actual”.¹⁴

Si ahora pasamos a la última de estas obras, la *Physica Speculatio*, veremos que también es un trabajo aristotélico, aunque se trata de un Aristóteles comentado por los escolásticos, Como ya mencioné, es un libro que hoy llamaríamos de “filosofía natural” ya que a partir de los ocho libros de la *Física*, es decir de los primeros principios de la naturaleza, se llega al hombre mediante el *De Anima*, pasando por el *De Caelo*, el *De Generatione et Corruptione* y la *Meteorologica*. Esta forma de entender la filosofía natural es la propia de la escolástica y la repite, en tono menor, el contemporáneo de fray Alonso, el protomédico Francisco Hernández, y en nuestros días el jesuita Copleston.

Con todo, son muchos los interrogantes que pueden plantearse con respecto al tratamiento que este fraile agustino

¹³ *Ibid.*, pp. 472-473.

¹⁴ Walter Redmond, “La lógica formal en la Nueva España: aspectos de la obra de fray Alonso”, *Latinoamérica* (12), 1979, p. 253.

da al tema aristotélico-escolástico, sin que puedan resolverse por el momento, puesto que carecemos aún no sólo de un comentario completo del libro, sino de una traducción.

García Icazbalceta, al comentar, muy brevemente por cierto, la *Physica Speculatio*, critica a fray Alonso diciendo que:

sobre todo en la que llama Física es tan oscuro e inútil como puede serlo cualquier otro [seguidor] de su escuela... llena sus páginas con la máquina metafísica que ocupaba entonces el lugar de la verdadera física experimental. Cerçenó algunas ramas superfluas, pero no se atrevió a meter la hoz en la maleza.

En realidad, lo único que le reconoce es una buena intención y "un espíritu menos servil que el de la generalidad de los profesores de su época", con lo cual el propio Icazbalceta demuestra una falta de conocimiento no sólo filosófico, sino aun histórico, ya que enjuicia a fray Alonso con un criterio decimonónico y lo que pide el agustino es salirse de su escuela y de su época y comportarse como un moderno.

Como afirma Torchia:

el marco para el análisis de la *Physica* de Veracruz estaría dado, básicamente, por el desarrollo de la filosofía natural dentro del pensamiento escolástico y por la marcha de las ciencias naturales durante el Renacimiento. Además, fray Alonso es producto de la universidad de su tiempo y la "ciencia" moderna tiene peculiares relaciones (y falta de relación, en algunos casos) con la enseñanza universitaria. Es sabido que en los siglos XVI y XVII no siempre la universidad acompañó el avance científico... En el caso de las universidades renacentistas italianas, por ejemplo, se ha mostrado que si bien en lo que hoy llamaríamos física y astronomía el avance se realizó en el terreno extrauniversitario, en medicina se obtuvieron grandes progresos en la universidad.¹⁶

Ahora bien, aunque como ya mencioné no existe un comentario completo de esta obra, sí hay traducción al caste-

¹⁵ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 144.

¹⁶ Torchia Estrada, art. cit.

llano de los libros 1 y 2 del *De Anima* y un comentario sobre ellos. Oswaldo Robles puso muy en claro que el texto no es un comentario a Aristóteles, sino un comentario escolástico de base aristotélica, como por lo demás era lo usual. Fray Alonso se esforzó por situar “su propio modo de pensar ante las afirmaciones contrarias y recurre frecuentemente a la autoridad de los grandes pensadores escolásticos y Padres de la Iglesia, señaladamente San Agustín”. Robles señala también la enorme información del agustino “aun en cuestiones anatómo-fisiológicas” y sus excelencias de exposición y método, aunque finalmente debe reconocer también “sus defectos de monotonía, aridez y esquematismo”.¹⁷

En cambio, Francisco Guerra, quien reunió y comentó las ideas biológicas que aparecen a lo largo de la *Physica Speculatio*, no escatimó los elogios. Para este comentarista, se trata de la obra “más madura y la de mayor trascendencia científica de todas las escritas por fray Alonso”.¹⁸ A decir verdad, los elogios de Guerra me parecen exagerados, cuando menos en algunas ocasiones. Por ejemplo, asienta que el agustino es “tal vez el primer escolástico en echar por tierra las fantasías medievales acerca de las influencias mágicas como productoras de curaciones milagrosas”.¹⁹ Lejos de mí el negar la existencia de la magia y la astrología en la Edad Media, pero me parece que siempre debe tenerse en cuenta la clara distinción que ya la *Summa theologiae* establece entre un manejo lícito y otro ilícito de los conocimientos sobre el movimiento de los cuerpos celestes. Y sin ir tan lejos, el padre Veracruz tampoco es un caso aislado en la Nueva España, ya que el antes mencionado Francisco Hernández afirma lo mismo en sus dos obrillas sobre filosofía natural, escrita la primera en castellano en España y reelaborada después en latín durante su estancia en México.

Para terminar, quisiera hacer resaltar una característica, quizá sólo anecdótica, pero que muestra lo profundo de la

¹⁷ Oswaldo Robles, “En torno al *De Anima* de fray Alonso de la Veracruz”, *Filosofía y Letras*, XXIV, núms. 47-48, jul.-ag. 1952, pp. 157-158.

¹⁸ Francisco Guerra, “Las ideas médicas de fray Alonso de la Veracruz”, *Filosofía y Letras*, XXIV, núms. 47-48, jul.-ag. 1952.

¹⁹ *Ibid.*, p. 170.

experiencia novohispana del padre Veracruz. Me refiero a la casi continua inserción de referencias a esta tierra a lo largo de su *Physica*. Guerra menciona la descripción de las influencias climatológicas mexicanas, en especial las de la ciudad de México (¡qué diría si la viera ahora!) que pueden afectar la salud del hombre, y también su registro de la altitud de nuestra ciudad; señala además su mención a los volcanes y los vientos, así como las lluvias que causaron la inundación en 1555 y aun el terremoto del 17 de abril de 1557. Por mi parte recuerdo, a partir de una traducción del *De caelo*, hecha hace muchos años y que nunca me he atrevido a publicar, su fruición al asentar que a pesar de que él mismo no lo creía posible por las condiciones climáticas, en la Nueva España se dan higos por la época de Navidad.

En esta parte de la *Physica* existen además otras dos referencias al Nuevo Mundo que le sirven para apoyar la solución ortodoxa a un problema teológico. Dice así al final de la especulación primera —“De si el universo es perfecto”—: “sin embargo, si consideramos que la virtud de Dios es infinita parecería que la fe yerra al decir que el mundo es uno y no múltiple. . .”

Conclusión aberrante porque si hubiese otro u otros mundos “tendrían fe en otro Dios, tendrían otro vicario y otros sacramentos”. Contra ello, fray Alonso aduce no sólo las palabras del Evangelio de San Mateo, sino también el hecho de que “así como la predicación de los apóstoles no fue completa y se continúa en el Nuevo Mundo” (el cual fue tan incógnito durante quince siglos como pueden serlo ahora “otros mundos”), así podría ser en el caso planteado.

Al final del *De caelo*, el padre Veracruz se pregunta por la localización del paraíso terrenal y tras revisar las más notables de las opiniones posibles, llega a la conclusión de que desapareció de este nuestro mundo, puesto que “los españoles han navegado por todas partes, han llegado a lugares ignotos y no han encontrado mención del paraíso terrenal”.

Con esto debo concluir esta somera exposición de la obra filosófica de este agustino, cuyo estudio está, como se ha visto y a pesar de sus muchos comentaristas, aún en sus inicios.