

Aristoteles y el orden de las cosas en Fray Luis de Granada, Francisco Sánchez, Huarte de San Juan y Antonio de Torquemada

Strosetzki, Christoph

First published in:

Fantasía y literatura en la edad media y los siglos de oro, S. 337 – 360, Iberoamericana, Madrid
2004, ISBN 3-86527-126-X

Münstersches Informations- und Archivsystem multimedialer Inhalte (MIAMI)

URN: urn:nbn:de:hbz:6-82429574228

ARISTÓTELES Y EL ORDEN DE LAS COSAS
EN FRAY LUIS DE GRANADA, FRANCISCO SÁNCHEZ,
HUARTE DE SAN JUAN Y ANTONIO DE TORQUEMADA

Christoph Strosetzki
Universidad de Münster

Conceptos como «tragélafo» (grie.: tragélaphos) o «esfinge» (grie.: sphígx) no se corresponden con el orden normal de las cosas del mundo, ya que, como seres de fábula, se encuentran en la fantasía humana y no en la realidad física. Ahora bien, dado que para Aristóteles todo lo que es, está en alguna parte y lo que no es, no puede estar en ninguna, cabe preguntarse y con razón dónde se encuentran seres como el tragélafo y la esfinge¹. Mientras que el filósofo griego deja esta pregunta abierta, da a entender, sin embargo, en otros dos lugares de su *Física* alternativas que presuponen la comprensión de su teoría sobre las cuatro causas, según la cual cada cosa no sólo tiene un principio causal, sino también uno material, formal y final. Así por ejemplo, una casa terminada tiene su principio causal en el trabajo de los albañiles, el material en los ladrillos, vigas, etc. necesarios para su construcción, el formal en los planos de los arquitectos y, por último, su causa final a través de la idea previa que tienen los arquitectos del producto final.

En el caso de un tragélafo y una esfinge, hay dos posibilidades por las que éstos no tienen un lugar en el sistema de las cosas cotidianas: o bien son como los materiales desordenados de una construcción todavía en el camino a desarrollarse adecuadamente a su finalidad de in-

¹ Aristóteles, *Physik*, p. 74. Debido a las diferentes traducciones e introducciones utilizaremos lógicamente diferentes versiones de la obra aristotélica.

acabado en acabado, marcando con ello un escalón intermedio hacia el producto final; o bien se trata de malformaciones determinadas por alguna razón, como la prescripción errónea de un medicamento por el médico. En este caso, no estaban en condiciones de alcanzar un fin o meta, ya que principios opuestos, ya fueran materiales o formales, les impedían desde el principio llegar a su desarrollo último. En el primer caso, se trata de eslabones intermedios en un proceso de realización todavía en marcha, en el segundo de errores de construcción². Pues, —así piensa Aristóteles—: «En el devenir de la naturaleza se cumple [...] el “siempre igual”, a excepción de cuando algo perturbador se coloca en medio»³.

Aristóteles sitúa la causa final y no la efectiva en el centro de su teoría y por ello rechaza consecuentemente una restricción en favor de la causa efectiva, en la controversia con Empedocles⁴, como después formulará Darwin en su teoría de la evolución. Así, por ejemplo, el género de los ovinos con cuello de toro o viñedos con ramas de olivo no se dan debido al proceso de desarrollo de la naturaleza sino a causa de distorsiones en la misma, ya que según ésta todo alcanza un determinado fin debido al impulso originario que cada ser lleva en sí mismo, en su cambio constante⁵. Una cierta confusión aparece cuando lo producido por la naturaleza se puede ver no sólo como fin sino como efecto, por ejemplo cuando en el caso del agua y el aire lo más ligero sube y lo más pesado baja y que Aristóteles lo explica diciendo que a las cosas «el qué, dónde y adónde les es dado por naturaleza»⁶.

En cualquier caso, Aristóteles no se ocupa primordialmente de las cosas extraordinarias⁷. No obstante, debido a que él las integra en su siste-

² Véase, *ibidem*, pp. 13, 45 y ss.

³ Las traducciones al español han sido realizadas por el equipo del departamento para la ocasión. *Ibidem*, p. 46.

⁴ Frag. B62, Z.4.

⁵ Ver *ibidem*, Aristóteles, *Physik*, p. 46; accidente es para Aristóteles el resultado de una razón secundaria: por ejemplo, cuando un caballo casualmente se escapa produciendo una desgracia, pero sin la intención al escaparse de producirla. Véase *ibidem*, p. 40.

⁶ *Ibidem*, p. 203.

⁷ Los informes sobre seres maravillosos adscritos probablemente sin razón a Aristóteles recogen hipótesis, rumores e informes sobre fenómenos extraordinarios y sorprendentes, sin sopesar el contenido de verdad de los mismos. No los tendré en cuenta en nuestro análisis: Véase Aristóteles, *Mirabilia*, pp. 7-36.

ma de las cosas cotidianas, se debe seguir buscando ahí. Por ello y en lo que sigue trataré primero a Aristóteles y sus principios de ordenación de los fenómenos empíricos cotidianos y extraordinarios. Seguiré mostrando ejemplos de la recepción de Aristóteles en la filosofía española del siglo XVI. Finalmente, una tercera parte se centrará en el significado de los principios del orden aristotélicos en Antonio de Torquemada.

Dado que Foucault, como es bien sabido, expuso detalladamente el principio de similitud conjuntamente con su significado y trascendencia en los albores de la Edad Moderna, prestaremos atención en primer lugar al orden de los fenómenos según identidades y diferencias, dicho de otro modo, a las posibilidades de clasificación y taxonomía de los mismos; en segundo lugar, a la consideración de los fenómenos en su condicionamiento y devenir históricos como creaciones, efectos y funciones. Con otras palabras: nos preguntaremos si el sistema de clasificación al que Foucault reduce el siglo XVII y XIX ya se encuentra en Aristóteles y si juega un papel en el contexto de la recepción de Aristóteles en el siglo XVI⁸.

Igualmente se sabe que el interés por la clasificación y la funcionalidad en la primera mitad del siglo XIX va unido al hecho de que se despertara un nuevo interés por Aristóteles —promovido por A. Trendelenburg—⁹, que, por ejemplo, en Francia dio sus frutos en la traducción de las obras aristotélicas, realizada por Jules Barthélemy Saint-Hilaire (1805-1895)¹⁰, a la sazón activo en política y en el colegio

⁸ Véase Foucault, 1966. Véase también Hempfer, 1993, pp. 9-45; el autor pone en cuestión el significado de la «analogía entis» como configuración epistemológica central en el siglo XVI teniendo en cuenta insuficientes ejemplos de Foucault e investiga sobre posibles orígenes en la Edad Media y en la Antigüedad. De modo similar cambia B. F. Scholz la norma dada por Foucault: la investigación sobre el Barroco, propone, debe partir de la base de que en los textos o bien está presente el discurso de Analogía o el de «Representación», aunque también pueden dominar conjuntamente ambos. Ver Scholz, pp. 169-184.

⁹ Véase Trendelenburg, 1846; véase también los escritos contemporáneos competentes sobre la lógica aristotélica en la filosofía de Gumposch, Herm, Rassow y H. Hettner. En el siglo XIX sobre el tema del «Fin (Télos)»: el vitalismo del biólogo Hans Driesch utiliza incluso el término entelequia. En la filosofía de Gustav Theodor Fechner (1801-1887) y de Hermann Lotzes (1817-1881) sigue viviendo la idea de la Entelequia. Véase Kranz, p. 232.

¹⁰ *Logique d'Aristote* (1839-1844); *La Métaphysique d'Aristote* (1879); *De la physique d'Aristote* (1862); Véase Eug. Thionville, *La Théorie des lieux communs dans les*

francés, quien dedicó su obra a V. Cousin. La división aristotélica de los animales en animales de sangre caliente o de sangre fría se corresponde con la división en animales vertebrados e invertebrados, que había acometido el naturalista francés Georges Baron de Cuvier en 1817. Aristóteles subdivide los animales de sangre fría en crustáceos, moluscos e insectos y los de sangre caliente en peces, anfibios, pájaros y mamíferos¹¹.

Más importante para nuestros fines es que durante el Renacimiento no sólo se fortaleció el Platonismo, sino que el mejor conocimiento de la lengua griega en el siglo XVI produjo numerosas ediciones nuevas y mejores de casi todas las obras aristotélicas en latín y en griego. La lógica —fundamentalmente aristotélica— estaba al mismo nivel de importancia que la gramática y la retórica¹² en el Trivium de las siete artes liberales y por ello en la formación básica de cualquier intelectual. Por tanto, la lógica aristotélica con sus comentarios porphyriánicos dominó durante todo el siglo XVI e impulsó el establecimiento de identidades, diferencias y clasificaciones. Esto se muestra con toda claridad en la famosa obra del neoplatónico Porfirio (233-304 d. C.) *Isagoge* que, añadida a modo de introducción al *Organon* de Aristóteles, trataba sobre los cinco predicados que servían a la definición, la divi-

topiques d'Aristote et les principales modifications qu'elle a subies jusqu'à nos jours, París, 1855 (Tesis presentada a la Facultad de Letras de París).

¹¹ Véase Aristóteles, *Tierkunde*. La división de las observaciones anatómicas fue posible después de la diferenciación de los órganos, cuyas partes no son idénticas a ellos mismos, del mismo modo que la mano no se compone de manos, y la diferenciación de las sustancias, cuyas partes son de la misma clase, como una parte de un trozo de carne sigue siendo carne. La observación de los órganos internos, de los sentidos, de la procreación y desarrollo añadían datos sobre el modo de vida de los diferentes tipos de animales.

¹² José Luis Abellán diferencia entre la «cátedra Prima de Lógica» y la «cátedra de Visperas»: mientras la primera se dedicaba a autores como Petrus Hispanus, se concentraba la última en el *Organon* de Aristóteles y en su comentador Porfirio (ver Abellán, 1979, pp. 546-553); en Alcalá y hasta 1550 se enseñó la lógica siguiendo el modelo de la universidad de París que todavía estaba dominada por la escolástica. La lógica renacentista que la sustituyó a partir de 1550 volvió a una comprensión tomista de Aristóteles después del Concilio de Trento. De modo muy preciso muestra Wilhelm Risse el complejo enrejado de relaciones entre el tomismo tradicional, la neoescolástica marcada por la influencia de París, el humanismo y la Contrarreforma jesuita, en la recepción española de la lógica aristotélica (ver Wilhelm Risse, *Logik der Neuzeit*, vol. 1, pp. 308-439).

sión de conceptos y la demostración, y que eran el género, la especie, lo propio, lo diferente y los accidentes y que se cuenta dentro de los documentos más leídos y extendidos en nuestra historia cultural. En esta obra juega un papel central el concepto de «diferencia»¹³ puesto de relieve por Foucault¹⁴. En las divisiones y definiciones se ha de proceder según el género: por ejemplo «seres racionales» o «seres animales»; especie: «hombres»; diferencia: «sensato»; propio: «lo que tiene la capacidad de reír» y accidente: «blanco», «negro», «estar sentado»¹⁵. Según Porfirio se podría realizar una clasificación piramidal de los seres atendiendo a los criterios mencionados, por ejemplo, representando lo más general con el hecho en sí de ser, y al otro extremo, lo más específico con el ser individuos como Sócrates o Platón.

La diferencia puede ser según el comentario de Porfirio general, propia o específica. En sentido general una cosa diverge de otra o de sí misma a través de cualquier diferencia, como por ejemplo, en el primer caso Sócrates de Platón y en el segundo uno mismo de niño y de adulto o a través de diferentes estados como activo o en reposo. Una diferencia propia se manifiesta a través de un accidente inherente como tener los ojos azules o ser encorvado. La diferencia en sentido específico es aquella que conforma la especie: por ejemplo, cuando un ser humano se diferencia de un caballo a través de la «differentia specifica» de la capacidad de razonar. Esta última y a diferencia de estado activo o en reposo caracteriza a algo no sólo como creado de otra manera, sino como perteneciente a una especie, puesto que, como nos viene a decir Porfirio, la diferencia es lo que hace a la especie más rica que el género. Pues ser humano es con los factores razonable y mortal más rico que como ser animal¹⁶.

¹³ En adelante se descompondrá la Identidad y «après s'être analysé selon l'unité et les rapports d'égalité ou d'inégalité, s'analyse selon l'identité ébidente et les différences: différences qui peuvent être pensées dans l'ordre des inférences» (Foucault, 1966, p. 68); «discerner: c'est-à-dire à établir les identités, puis la nécessité du passage à tous les degrés qui s'en éloignent» (*ibidem*, p. 69).

¹⁴ Véase Porphyrius, «Einleitung in die Kategorien», en Aristóteles, *Philosophische Schriften I*, pp. 1-23.

¹⁵ *Ibidem*, p. 3.

¹⁶ Ver *ibidem*, p. 11; Porphyrius distingue además entre diferencias separables como sano o corvado, de las inseparables como racional o no racional. Las diferencias inseparables van indisolublemente unidas al ser que las lleva, completan el

La diferencia y la especie tienen en común lo que se puede aplicar a ellas de igual manera: Sócrates está siempre dotado de entendimiento y es siempre un ser humano. Ahora bien, mientras que la diferencia sirve a diferentes especies, como racional a ángeles y a seres humanos, lo propio se refiere sólo a una especie, de la cual es exclusivo¹⁷. El accidente es lo que aparece y desaparece sin implicar la desaparición del ser¹⁸. Según Aristóteles son accidentes posibles: «un accidente cuantitativo, por ejemplo uno dos, uno tres varas más largo; uno cualitativo, por ejemplo, uno blanco, un conocedor de la gramática; un accidente relativo, por ejemplo, doble, mitad, más grande; uno de lugar, por ejemplo, en el mercado, en el liceo; un cuándo, por ejemplo, ayer, el año pasado; uno de situación, por ejemplo, estar tumbado, estar sentado; uno de posesión, calzado, armado; uno de agente, por ejemplo, él corta, él quema; uno de paciente, él es cortado, es quemado»¹⁹. Finalmente, Aristóteles quiere caracterizar todas las especies y los géneros como sustancias²⁰.

El segundo tema central en Aristóteles junto con la cuestión de la diferencia y con la que va unido es el principio del cambio, con sus consiguientes estadios. Los ejemplos citados al inicio de este trabajo muestran ya que Aristóteles veía detrás de los fenómenos desarrollos temporales, cadenas de causas y funciones que son necesarias para su explicación. El filósofo griego especifica diciendo «Hay tantas formas

correspondiente elemento y no permiten ningún tipo de gradación, ni a la baja ni a la alta, en contra de las diferencias separables (*per accidens*) que le acompañan. Véase también Aristóteles, *Organon I*, en Aristóteles, *Philosophische Schriften I*, pp. 1-40, aquí 2-3.

¹⁷ Siguiendo con ello nos viene a decir Porphyrius que la especie se diferencia de lo propio en el hecho de que la especie puede ser también género de otros, mientras que lo propio no puede serlo de ningún otro. Por otro lado, lo propio se añade a la especie. Esto es, un hombre debe ser hombre antes de poseer la facultad de reír. Porphyrius, «Einleitung in die Kategorien», en Aristóteles, *Philosophische Schriften I*, p. 21.

¹⁸ Lo propio y el accidente inherente se diferencian entre sí en que lo propio sólo se puede predicar de una especie, como la capacidad de reír de las personas; mientras que el accidente inherente, como negro, no sólo se puede predicar de los cuervos sino también del carbón y de otras cosas. Mientras el ser negro es un accidente inherente al cuervo, el dormir es uno no inherente.

¹⁹ Aristóteles, *Organon I*, en *Philosophische Schriften I*, en p. 3.

²⁰ Afirmación y negación tienen lugar en el momento de la unión entre diferentes conceptos y son o bien verdaderos o bien falsos.

de cambio y transformación como “entes”²¹. Él menciona: cambio en las propiedades, aumento, disminución, el aparecer y el desaparecer y el cambio de lugar. Lo uno muestra lo que es, por ej. calor, lo otro lo que puede ser, frío. Todo es «al mismo tiempo causar un efecto y experimentar un efecto», y «la realización de lo posible, en la medida en que sea posible, es ya claramente un cambio»²². Movimiento, transformación, proceso, cambio en todas sus formas son considerados por los especialistas de la historia de la filosofía como el centro temático de Aristóteles²³. Las formas que resultan son numerosas: los cambios para Aristóteles son explicables como resultados respectivamente del cambio del qué, del adónde y del cuándo; y del cómo, del cuánto y del dónde²⁴.

El cambio más generalizado es para el filósofo griego el cambio de lugar. Él lo llama movimiento y considera que el lugar no desaparece cuando el objeto que ocupaba esa posición la abandona, y considera imposible que el lugar en sí mismo sea un cuerpo, porque no es posible que dos cuerpos ocupen el mismo lugar²⁵. Con el lugar va unido el tiempo²⁶. La impresión de que no transcurre el tiempo se produce, según Aristóteles, cuando no notamos ningún cambio y parece así que la conciencia permaneciera en un presente continuo. Ya que, por el contrario, siempre que notamos un cambio decimos que ha pasado tiempo, está claro para Aristóteles que el tiempo no existe sin la conciencia del movimiento y del cambio²⁷. Como el ejemplo del reloj aclara, se

²¹ Aristóteles, *Physik*, p. 51.

²² *Ibidem*, p. 52.

²³ Véase Zekl, 1987, p. XVII.

²⁴ Todos los movimientos locales los reduce Aristóteles a tracción, expulsión, atracción y giro, y en este sentido es la inspiración una tracción y la expiración de igual modo que el escupir un movimiento de expulsión. Véase, Aristóteles, *Physik*, vol. 6, p. 8-9

²⁵ *Ibidem*, p. 76.

²⁶ «Ya que el tiempo en cierta medida parece ser una forma de movimiento y cambio, sería posible entonces comprobarlo: el movimiento de cambio de una cosa tiene lugar en el transformarse en sí o allí, donde se encuentra el momento de transformación en sí mismo. El tiempo, por el contrario, está al mismo tiempo en todas partes y en cada una de las cosas» (*ibidem*, p. 103).

²⁷ «Y decimos que ha pasado el tiempo, cuando somos conscientes de un antes y un después en un movimiento [...], por tanto, lo que está delimitado, lo está por un ahora que es tiempo [...] Puesto que eso es tiempo: La medida del mo-

mide el tiempo con el movimiento y el movimiento con el tiempo. Aparecer, desaparecer, crecer, cambio de propiedades y de lugar, son movimientos, cuyo tiempo se da en una cantidad. El tiempo es el que enlaza a modo de proceso las cuatro causas mencionadas al principio: «uno es lo que pone en movimiento, otro lo que está puesto en movimiento, además (hay todavía) el modo, el tiempo y al lado de todos ellos de dónde y a dónde. Cada cambio surge de algo para ir a algo»²⁸.

Respecto a la amplia recepción de Aristóteles en la filosofía del siglo XVI en España hemos seleccionado sólo algunos ejemplos. Dentro de los numerosos teólogos marcados por el aristotelismo destacamos a Fray Luis de Granada. Su «orden de las cosas» distingue las cosas sencillas como los cuatro elementos que no poseen más de dos características, las mezcladas como nieve, lluvia, viento, a las que les añade una característica más; diferencia también a aquéllas que cuentan con una forma determinada como piedras, perlas y metales; las que además disponen de vida y que crecen como árboles y plantas. Después, aquellos animales que si bien disponen de órganos sensoriales no de movimiento, como las ostras o los mejillones; a éstos les siguen los que como los pájaros o peces sí disponen de movimiento y, por último, los hombres que, además de poseer todas las características mencionadas hasta ahora, poseen también entendimiento, por el cual se diferencian de todos los demás²⁹.

vimiento del antes al después [...], es por tanto un tipo de medida [...] con el que nosotros contamos y lo que contamos son diferentes cosas» (*ibidem*, pp. 105-106). Aristóteles defiende en este capítulo una comprensión del tiempo como forma intuitiva en el sentido kantiano, hecho que queríamos mencionar, pero en el que no vamos a profundizar (véase también *ibidem*, p. 116, sobre el significado de la conciencia). Lo mismo se puede aplicar sobre la idea de espacio, cuando Aristóteles dice que un camino parece largo, cuando el viaje, esto es, el movimiento del sujeto se le asemeja largo.

²⁸ El actuar y el tocarse son necesarios cuando algo nuevo tiene que tener lugar; por el contrario, la degeneración se produce sin necesidad de ningún contacto. *Ibidem*, p. 115. El tiempo es el principio fundamental del carácter transitorio, ya que algo que en un momento es, en otro momento deja de serlo si se considera el tiempo como detenido.

²⁹ Fray Luis de Granada, «Introducción del símbolo de la fe», pp. 48-49. En el alma humana hay tres facultades o potencias «de las cuales la primera es vegetativa, cuyo oficio es nutrir y mantener el cuerpo, y otra que llaman sensitiva, que es la que nos da sentido y movimiento, y la tercera es la intelectiva, que nos diferencia de los brutos y nos hace semejantes a los ángeles» (*ibidem*, p. 229).

Tratando más de cerca el género de los animales, Fray Luis de Granada deriva las especies atendiendo a las siguientes diferencias: algunos buscan su alimento corriendo, otros arrastrándose por la tierra, unos volando, los otros nadando; hay algunos que toman el alimento con los dientes y la boca, otros lo despedazan con las garras y los hay que lo toman por el pico; unos chupan, los otros utilizan las manos³⁰.

Las «maravillas» del mundo no se muestran en un solo género animal sino en todos y de diferente manera, de tal modo «que ningunas escrituras hasta ahora las han podido comprender, mayormente que cada día en nuevas tierras se descubren nuevos animales y nuevas habilidades y propiedades de ellos, que nunca en estas tierras han sido conocidas»³¹. Junto a todo el esfuerzo por clasificar lo conocido, queda la curiosidad por la determinación de lo desconocido.

De Aristóteles, aunque indirectamente a través de Santo Tomás de Aquino, toma Fray Luis también la concepción del movimiento constante de las cosas, que o bien tienen la causa de éste en sí mismas o fuera de sí mismas. Así, por ejemplo, el alma mueve al cuerpo; si ésta lo abandona, le falta entonces la causa que lo movía³². En última instancia el motor inmóvil que causa todo movimiento es Dios³³. El ser humano es finalmente la razón última de la creación³⁴. Las partes del

³⁰ Véase *ibidem*, p. 64.

³¹ *Ibidem*, p. 129.

³² *Ibidem*, p. 49.

³³ «Pues este cielo, según lo propuesto, ha de tener movedor que lo mueva. Pues de este movedor se pregunta si en su ser y en virtud que tiene para causar este movimiento, tiene dependencia de otro, o no: si no la tiene, sino por sí mismo tiene su ser y su poder, ese tal llamaremos Dios, porque solo Dios es el que, como superior de todas las cosas, no pende, ni en su ser ni en su poder, de nadie, sino de sí mismo. Mas si me decís que tiene otro superior de quien depende cuanto al ser y cuanto a la virtud del mover, dese superior haré la misma pregunta que del inferior: y procediendo en este discurso, o se ha de dar proceso en infinito, lo cual dijimos de ser imposible, o habemos finalmente de venir a un primer movedor, de que penden los otros movedores, y a una primera causa; de cuya virtud participan su virtud todas las otras causas, y ésa es a quien llamamos Dios» (*ibidem*, p. 49-50); «Porque dado caso que Dios sea la primera causa que mueve todas las otras causas, pero estos cuerpos con las inteligencias que los mueven, son los principales instrumentos de que él se sirve para el gobierno de este mundo inferior, el cual de tal manera pende del movimiento de los cielos, que vienen a decir los filósofos que si este movimiento parase, todo otro movimiento cesara [...]» (*ibidem*, p. 69).

³⁴ «De lo cual resulta esta armonía del mundo, compuesta de infinita variedad de cosas, reducidas a esta unidad susodicha, que es el servicio del hombre, el

cuerpo humano tienen la función y la finalidad de garantizar la supervivencia de modo óptimo³⁵. Esto mismo se aplica a las facultades de los animales, cuya finalidad es la conservación de la vida y por ende de la especie³⁶. Queda demostrado con lo dicho que en el «orden de las cosas» de Fray Luis de Granada no sólo en la cuestión de las especies y de las categorías se muestra claramente el sistema clasificatorio aristotélico, sino también en el significado de las causas agentes, funciones y finalidades.

Teniendo presente el significado del paradigma aristotélico se explica que los ataques de los pocos escépticos españoles de la época en el campo del conocimiento y de la ciencia se dirigieran básicamente contra Aristóteles. Francisco Sánchez pone en duda la posibilidad de llegar a conocer las cosas según sus causas: «Una vez más, ¿qué es saber? Conocer una cosa por sus causas, dicen [...] ¿Es necesario conocer todas las causas para conocer las cosas?»³⁷. Si se quiere conocer una causa agente completamente, entonces se debe conocer también la causa agente que la ha causado y por ende la que ha causado a ésta. Teniendo en cuenta las posibles concatenaciones de las cosas resulta que la condición para el conocimiento de algo es un conocimiento inabarcable³⁸. Ahora bien, los problemas empiezan para Francisco Sánchez con la propia definición aristotélica que se fundamenta en

cual, según Aristóteles dice, es como fin, para cuyo servicio la Divina Providencia disputó todas las cosas de este mundo inferior» (*Ibidem*, p. 57).

³⁵ «[...] cada una de estas partes sirve tan perfectamente a lo que conviene a la conservación de la vida humana, que es para la sustentación de nuestro cuerpo y para el uso y oficio de los sentidos, que ningún entendimiento humano podrá descubrir en tanta variedad y muchedumbre de partes alguna cosa que falte, o que sobre, o que no venga tan a propósito de lo que es necesario para este fin, que por ninguna vía se puede trazar otra mejor» (*ibidem*, p. 62).

³⁶ «El cual procede de ver las habilidades que todos los animales de la tierra, de la mar, y del aire tienen, para todo lo que requieren para su mantenimiento, para su defensión, para la cura de sus enfermedades y para la criación de sus hijos» (*ibidem*, p. 63).

³⁷ Francisco Sánchez, *Que nada se sabe*, p. 77.

³⁸ «Para saber algo perfectamente, es necesario conocer también aquello, a saber, qué cosas causan a qué otras y de qué modo. Pero hay tal concatenación entre todas las cosas que ninguna está ociosa, sino más bien se opone o favorece a otra; más aún, la misma cosa está destinada no sólo a perjudicar a muchas, sino también a ayudar a muchas otras. De aquí se sigue que, para el perfecto conocimiento de una sola, hay que conocerlas todas» (*ibidem*, p. 87).

conceptos poco claros: «Dirás que defines la cosa que es el hombre, con esta definición: “animal, racional, mortal”. Lo niego, pues yo dudo también de la palabra “animal”, así como de “racional” y de la otra. Seguirás definiendo éstas mediante los géneros superiores y diferencias, como tú los llamas, hasta el “Ente”, que tampoco sabes lo que significa»³⁹. «Toda la lógica de Aristóteles está llena de estas cosas», se refiere a las meras palabras «y mucho más las Dialécticas que tras él escribieron los más modernos. En efecto, a los nombres más comunes los llaman géneros, y a los otros especies, diferencias, propios, individuos»⁴⁰. El autor llega a la conclusión de que «toda ciencia es ficción»⁴¹.

Esta aguda crítica se dirige a todos los que de modo natural parten de Aristóteles en sus consideraciones sobre diferentes tipos de personas como en el caso de Huarte de San Juan y de Juan Ginés de Sepúlveda, de quienes paso a hablar a continuación.

Antes de entrar en el estudio de los tipos de personas según su predisposición a determinadas profesiones, Huarte parte explícitamente del concepto de naturaleza de Aristóteles y postula una última causa, cuyos efectos están al servicio de la conservación⁴². Pero el concepto «naturaleza» se puede referir tanto al orden de todo el universo como a la sustancia de una sola cosa⁴³. De igual manera que Fray Luis de Granada,

³⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 62; «Evidentemente: la ciencia se obtiene por demostración; ésta supone la definición, y las definiciones no pueden probarse, sino que deben ser creídas; luego la demostración a partir de suposiciones producirá una ciencia hipotética, no segura y cierta. Todo esto es concluyente desde tu posición. Además, en toda ciencia, según tú, hay que suponer unos principios, y no corresponde a ella discutirlos, luego lo que sigue de éstos será supuesto, no sabido» (*ibidem*, pp. 82-83).

⁴¹ *Ibidem*, p. 82.

⁴² «Porque cuando dijo Aristóteles *Deus et natura nihil faciunt frustra*, no entendió que Naturaleza fuese alguna causa universal, con jurisdicción apartada de Dios, sino que es nombre del orden y concierto que Dios tiene puesto en la compostura del mundo para que sucedan los efectos que son necesarios para su conservación» (Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios*, pp. 240-241).

⁴³ «Aristóteles y los demás filósofos naturales descienden más en particular, y llaman naturaleza a cualquier forma substancial que da ser a la cosa y es principio de todas sus obras. En la cual significación, nuestra ánima racional con razón se llamará Naturaleza, porque de ella recibimos el ser formal que tenemos de hombres y ella mesma es principio de cuanto hacemos y obramos» (*ibidem*, p. 243).

Huarte diferencia en el ser humano entre lo vegetativo, lo sensitivo y lo racional⁴⁴. Especifica diciendo que «de solas tres cualidades, calor, humedad y sequedad, salen todas las diferencias de ingenios que hay en el hombre»⁴⁵. Esto mismo se encontraría ya en Aristóteles, según el cual aquéllos que viven en zonas frías como los alemanes o los franceses dispondrían de menos entendimiento que los que habitan en zonas calientes⁴⁶. Por tanto, las diferencias entre las personas se deben a la diferente proporción cuantitativa de los tres componentes: calor, humedad y sequedad, basándose para ello en Galeno y Aristóteles⁴⁷. Estos componentes son al mismo tiempo las causas de los diferentes tipos de personas⁴⁸, ya que de ellos depende la posesión mayor o menor de memoria, entendimiento e imaginación, lo que a su vez distingue el tipo apropiado de personas para los diferentes oficios y disciplinas científicas. El tipo en el que predomina la memoria es conveniente para la gramática, la lengua, la teoría del derecho, la teología, la cosmología y la aritmética, de igual modo que la persona en la que sobresale el entendimiento lo es para la escolástica, la medicina teórica, la dialéctica, la filosofía moral y la justicia. El último tipo, aquél en el que domina la capacidad imaginativa se caracteriza por el predominio de las formas, las correspondencias, la armonía y la proporción y es adecuado para la poesía, la oratoria, el arte de gobernar, la pintura y las letras⁴⁹.

⁴⁴ Como en el caso de los animales en los que la diferente configuración de los órganos sensoriales de la vista, el oído el gusto y el olfato da lugar a diferentes campos de acción, «porque el instrumento determina y modifica la potencia para una acción y no más», así es también en el caso de las personas (ver *ibidem*, p. 321; véase también pp. 303–304).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 321.

⁴⁶ «La misma sentencia trae Aristóteles preguntando por qué los que habitan en tierras muy frías son de menos entendimiento que los que nacen en las más calientes; y en la respuesta trata muy mal a los flamencos, alemanes, ingleses y franceses, diciendo que su ingenio es como el de los borrachos, por la cual razón no pueden inquirir, ni saber la naturaleza de las cosas. Y la causa de esto es la mucha humedad que tienen en el cerebro y en las demás partes del cuerpo» (*ibidem*, p. 415).

⁴⁷ Véase, por ejemplo, *ibidem*, p. 327 y siguientes.

⁴⁸ «Y vemos por experiencia que un hombre entiende mejor que otro y discurre mejor. Luego ser el entendimiento potencia orgánica y estar en uno más bien dispuesta que en el otro lo causa» (*ibidem*, pp. 355–356).

⁴⁹ «De la buena imaginativa nacen todas las artes y ciencias que consisten en figura, correspondencia, armonía y proporción. Estas son: poesía, elocuencia, mú-

Mientras Huarte clasifica los tipos de personas según sus facultades y actividades, Ginés de Sepúlveda se centra en la relación entre dominadores y dominados partiendo para ello de las causas material y formal de Aristóteles al que cita casi literalmente. Así y puesto que la materia está sujeta a la forma, hay una «ley divina y natural según la cual las cosas más perfectas y mejores mantienen su dominio sobre las imperfectas y desiguales»⁵⁰. Del mismo modo que los animales domésticos en propio beneficio sirven y están sometidos a las personas, la mujer al marido, el niño al adulto, «en una palabra, los superiores y más perfectos sobre los inferiores y más imperfectos. Y enseñan que esta misma razón vale para los demás hombres en sus mutuas relaciones, pues de ellos hay una clase en que unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza esclavos»⁵¹. El que hubiera tipos de personas que fueran por naturaleza esclavos y otros que fueran por la misma razón dominadores era un argumento central derivado de Aristóteles con el que Sepúlveda justificaba en contra de Bartolomé de las Casas el sometimiento de los indios.

Más pormenorizada es la clasificación de los fenómenos extraordinarios realizada por Antonio de Torquemada y expuesta en su colección *Jardín de las flores*, compuesto en forma de diálogo y con diferentes protagonistas. Una y otra vez se deja notar el esfuerzo de ordenar los numerosos fenómenos ordinarios y extraordinarios a través de un constante diferenciar los unos de los otros. Así, tomando por ejemplo las numerosas personas en el mundo que tienen la misma complexión corporal y facial, llama la atención «que nunca falta alguna cosa en que se diferencien y conozcan»⁵². Y ya que también hay diferencias entre árboles, plantas, frutos, hierbas y flores a las que estamos acostumbrados, no nos deberíamos realmente sorprender

sica, saber predicar, la práctica de la medicina, matemáticas, astrología, gobernar una república, el arte militar, pintar, trazar, escribir, leer, ser un hombre gracioso, apodador, polido, agudo *in agilibus*, y todos los ingenios y maquinamientos que fingen los artífices; y también una gracia de la cual se admira el vulgo, que es dictar a cuatro escribientes juntos materias diversas, y salir todas muy bien ordenadas» (*ibidem*, pp. 395–396).

⁵⁰ Juan Ginés de Sepúlveda, «Demócrates segundo», pp. 38–134, p. 55; véase Aristóteles, *Política*, I, 3.

⁵¹ *Ibidem*, p. 55.

⁵² Torquemada, *Jardín de las flores curiosas*, p. 106.

«cuando vieramos otras cosas que salgan algún tanto de esta orden tan concertada de naturaleza. Porque ellas no salen ni exceden de naturaleza, que la falta está en nosotros y en nuestro entendimiento y juicio, que con su torpeza no lo alcanza»⁵³. Aquello que como fenómenos maravillosos o monstruosidades está más allá del «sentido común», no debería desconcertar a una persona sensata. Lo importante es precisar las diferencias, especies y accidentes.

Uno de los protagonistas del diálogo, Luis, se muestra abierto a las infinitas diferencias, que se pueden encontrar en un mismo género. Con relación a las plantas, especialmente a las rosas, reconoce cuántos tipos diferentes hay en una misma especie⁵⁴. Añade además que aquello que sirve al género, sirve también a la especie. Bernardo constata que en vista de que en general los animales se reúnen a causa de un determinado reclamo, esto mismo se puede aplicar a la especie de pájaros que también se sirve de ello⁵⁵. En otro lugar asegura que se han visto ya seres con dos cabezas y que por tanto, este fenómeno podría darse en «otros animales», es decir, los hombres⁵⁶. En este caso, se toman características del género y se aplican lógica y consecuentemente a la especie. Si se toma el ser humano como género, entonces se muestra que la descripción de tipos de hombres monstruosos sólo se apartan en una o en pocas de las características que definen a la especie «normal» de hombres. Unos tienen los ojos en la espalda en lugar de en la cabeza, otros una nariz especialmente grande, otros una boca muy pequeña y otros unas orejas enormes. En Georgia habría, según el autor, «cinco maneras de gentes»⁵⁷: los unos serían negros, los otros blancos con cola de pavón, los terceros normales, los cuartos muy pequeños y con dos cabezas y por último los quintos que ten-

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ «¡Cuántas maneras hay de ellas, con cuán varias composturas y formas con cuán delicadas colores y matices, puestas con tan gran orden y concierto» (*ibidem*, p. 103). Antonio cree saber incluso diferenciar tipos de magos y distingue encantadores de hechiceros. Respecto a ambos se remite al final al libro de Fray Alonso de Castros: *De justa punitione hereticorum*; a los brujos y brujas «los diferencia de los encantadores y hechiceros, diciendo que este linaje de hombres y mujeres solamente se conciertan con el demonio para gozar en esta vida de todos los deleites y placeres que pueden» (*ibidem*, p. 314).

⁵⁵ Véase *ibidem*, p. 436, 1ª nota al pie.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 127.

drían dientes de caballo. El informe termina con las palabras «y siendo esto verdad, de maravillar es que en una misma tierra haya tantas diferencias de hombres»⁵⁸. En otro lugar se menciona explícitamente y en relación con un monstruo marino, que era en casi todo como un hombre «normal» que sólo se diferenciaba en una característica distintiva: «todos los miembros eran de hombre, aunque era de muy mayor estatura; solamente se diferenciaba en tener unas pequeñas alas»⁵⁹.

El espacio puede servir como una característica diferenciadora, pero también puede funcionar como una causa⁶⁰. Todavía sin estudiar siguen estando, para los conversadores, las regiones del norte. Por ello los informes sobre ellas serán motivo de minuciosas deliberaciones. El espacio lleva como para Huarte a la diferencia y al mismo tiempo a la causa para la distinción entre los hombres del norte y del sur. Antonio cree que existe una relación causa-efecto entre el clima y la altura de los hombres. Por esta razón sólo habría hoy gigantes en el ártico y en el antártico «porque la naturaleza parece que se inclina a criar mayores hombres en las regiones más frías»⁶¹. Luis supone que las personas altas viven más tiempo, ya que la altura del cuerpo debe corresponderse con la largura de la vida⁶². Antonio rechaza semejan-

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 175; véase también cómo Antonio remarca que la variedad de tipos y la aparición de monstruosidades marítimas se corresponde con las que hay en la tierra y en el aire, sólo que el mar presenta una serie de características especiales que lo diferencian de las otras dos como medio ambiente. *Ibidem*, p. 471. En una relación de causalidad piensa Bernardo, cuando suponiendo que las diferentes categorías de monstruos se hallan en diferentes partes de la tierra y también en que haya una posible ley regular de la naturaleza: «a esos monstruos, ¿ponen los autores en una parte o tierra justamente, o en diversas partes?» (*ver ibidem*, p. 127).

⁶⁰ Antonio menciona, por ejemplo, demonios, espíritus dañinos cuyo conductor es Satán y los divide en seis géneros diferentes, que habitan en correspondientes regiones de cielo y tierra. El primero en la parte más elevada del cielo, el segundo entre el cielo y la tierra, el tercero en la tierra, el cuarto en el agua, el quinto en cuevas y el sexto en los abismos. Según su residencia tienen diferentes campos de acción, de tal modo que el segundo «fuera de la natural operación de naturaleza, mueve los vientos con mayor furia de la acostumbrada» (*ibidem*, p. 254).

⁶¹ *Ibidem*, p. 160.

⁶² Incluso se cita a Theopompos, quien en su libro *De Varia Historia* imagina otro mundo, que existe más allá del nuestro y en el que todo es mayor, y, deri-

tes conclusiones basadas en analogías en favor de un pensamiento causal. Él menciona en su lugar causas concretas como una mejor constitución física y un moderado estilo de vida: «por esas causas creo yo que viven tan larga vida algunas naciones de gentes»⁶³. En otro lugar explica otras causas por las que los hombres en las regiones del norte viven más tiempo: el aire limpio que protege de enfermedades y las duras condiciones climáticas que robustecen el cuerpo⁶⁴.

Si primeramente es el espacio un medio para la clasificación y sólo secundariamente una causa, el tiempo, por su parte, está unido indisolublemente en una cadena de causas, como había mostrado Aristóteles en referencia al movimiento local. Bernardo no puede explicarse por qué la largura y brevedad del día aumenta mucho más rápidamente en los últimos grados cerca del Polo que en los que están más cerca del Ecuador. Antonio puede explicar este problema con su pensamiento basado en causas: «como esa tierra para con el sol se vaya siempre cuesta abajo, en poco espacio se encubre o descubre en mucha cantidad»⁶⁵. Propone comprobar este fenómeno en un experimento con una vela y una boia para descubrir por qué también durante la noche polar nunca es realmente de noche. La causa efectiva científica la asocia con la causa final, al afirmar que la naturaleza siempre hace lo mejor para el ser humano⁶⁶.

Antonio reconoce que el tiempo conlleva constantes cambios en la naturaleza y en los hombres, puesto que muchos de los ríos y países

vado de ello, las personas más altas análogamente a su altura disponen de una vida más larga (ver *ibidem*, p. 416).

⁶³ *Ibidem*, p. 161.

⁶⁴ Véase *ibidem*, p. 429. Sobre la pregunta de cómo consiguen sobrevivir las gentes en las regiones polares, si en España las personas a veces se congelan a menores temperaturas, encuentra Bernardo una razón lógica en la sucesiva adaptación de los seres humanos al medio ambiente, en el que crecen, esto es, en un proceso de evolución.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 408. Él fundamenta esta explicación citando la experiencia de un caminante que ve desde los pies de una montaña la puesta del sol y en caso de que él subiera la montaña rápidamente, vería que el sol todavía está muy alto en el cielo. Antonio explica también que análogamente en la medida que uno se va acercando al Polo (esto es, al que está más lejos en grados del sol) los días siempre serán más largos o más cortos según la época del año hasta llegar al extremo en los alrededores del Polo, donde tanto la noche como el día duran seis meses respectivamente.

⁶⁶ «Que así como la naturaleza provee en el remedio de todas las cosas, proveyó en dar algún alivio para que no se sintiese con tanto trabajo en una noche tan larga como la de medio año» (*ibidem*, p. 404).

mencionados por los antiguos hoy ya no se pueden encontrar, ya que países, regiones etc. siempre reciben nuevos nombres «así como cada año se visten los árboles, las plantas, las hierbas, y se despojan y tornan otra vez a renovarse, y mueren unos hombres y nacen otros y acaece lo mismo en los animales, aves y pescados y en todas las otras cosas, así acaece y sucede lo mismo en lo de los nombres de las mismas cosas»⁶⁷. También los miedos y pasiones humanas en la medida en que dependen de una causa, no son para Antonio una característica constante sino que se desarrollan en el tiempo y correspondientemente con el cambio de la causa: «así como la complexión, que es la causa, se puede mudar, y se muda muchas veces con el tiempo o con otras causas accidentadas, también se pueden mudar las que llamáis naturales inclinaciones, y pasiones, o impotencias [...] la edad y el tiempo y los accidentes muchas veces mudan unas complexiones en otras, y juntamente las condiciones y pasiones [...]»⁶⁸.

Se ha demostrado que no pocas veces en el modo de observación taxonómico, la imbricación de espacio y tiempo conduce a una explicación causal. Partiendo explícitamente de Aristóteles, aunque dando prioridad a la filosofía cristiana de Santo Tomás de Aquino, Torquemada aclara en boca de su protagonista Antonio el principio de «natura naturans» y «natura naturata». Esa contraposición aparece por primera vez en la traducción del comentario de Averroes al escrito aristotélico sobre el Cielo⁶⁹, relacionándose «natura naturata» con todo el universo en tanto creación de Dios, quien es por su parte, primera causa no causada, esto es, «natura naturans». Como la cadena de causas comienza con Dios, no se debería argumentar contra ninguna manifestación por muy maravillosa que fuera, que no puede existir, ya que Dios puede crear todo, sin reparar en ninguna ley natural que el entendimiento humano crea haber descubierto: «el fundamento de donde todo procede, que es Dios»⁷⁰. Precisamente por ello considera excesivo sorprenderse y perder el sentido común ante nuevos y maravillosos fenómenos⁷¹.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 497.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 347.

⁶⁹ Averroes, *De Caelo* I, 1, 268a, 19.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 105.

⁷¹ Él pone en duda que algunas catástrofes en la tierra como la peste sean producidas por las estrellas, ya que nada sucede sin el deseo de Dios, sino a tra-

Mientras que en este último ejemplo se partió de una causa efectiva, se partirá en el que sigue de una final para explicar un fenómeno fuera de lo común. Se trata de la maravillosa historia de un macho cabrío que, al igual que una cabra, tenía las ubres llenas de leche. Menciona Antonio que sobre el mismo fenómeno informa también el autor Andria Matiolo Senés, que comprobó que la leche del macho cabrío era un medio excelente contra la epilepsia. Acerca de ello añade Antonio: «No debió de faltar causa para que naturaleza saliese de su orden en una cosa como ésta, y por ventura, sería para poner algún remedio en una enfermedad que por tan incurable se tiene»⁷². El macho cabrío produce leche para dar a los hombres un medio contra la epilepsia, con lo que el fenómeno se explica racionalmente⁷³.

Constantemente se explican fenómenos desacostumbrados, maravillosos con causas racionales. Así, Bernardo no acepta sin más un informe sobre unos sonidos horribles en una determinada cadena de montañas, sino que reflexiona acerca de su causa: «lo que se sospecha que puede causar esta maravilla es que hay algunas hendeduras y cuevas en las peñas de aquellos montes, y que el flujo y reflujo del agua que combate con el viento, el cual no tiene por dónde poder expirar, hace aquel son tan temeroso y espantable»⁷⁴. Antonio debilita con un pensamiento lógico-causal rumores, según los cuales la gente al otro lado de la tierra están boca-abajo: «Porque todas las cosas de la tierra naturalmente apetece y quieren ir hacia bajo a buscar el centro de la tierra donde quiera que esté un hombre y en cualquier parte del mundo que es redonda [...]»⁷⁵.

vés de causas concretas y terrenas: «Y concluyendo, digo que las enfermedades pestilenciales se causan de cosas de la misma tierra, que son de los aires que pasan por donde hay algunos animales muertos y corrompidos y de las aguas detenidas que se corrompen e hiede, u otras cosas hediondas y dañosas» (*ibidem*, p. 379).

⁷² *Ibidem*, p. 115.

⁷³ También en el caso de la medicina es inquebrantable la confianza en la posibilidad de encontrar causas razonables. Antonio está convencido de que la medicina encontrará las razones para fenómenos inexplicables hasta ese momento, como que algunas personas puedan sobrevivir largo tiempo sin beber: «la razón dejémosla para los médicos, que darán causas suficientes para que entendamos cómo sea posible lo que tan fuera del orden natural parece» (*ibidem*, p. 153).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 451.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 386-87.

Mientras que en el caso precedente se pudo encontrar una causa afortunadamente apropiada, debe aceptar el protagonista en el caso que sigue no tener una solución para el extraordinario fenómeno, aunque sin renunciar a la posibilidad de una causa. Enfrentado al relato sobre la existencia de una fuente cuya agua se vuelve piedra tan pronto como toca el suelo, sin volver nunca a ser líquida, concluye Luis en su búsqueda de la causa del fenómeno que la ley por él bien conocida de que el frío congela el agua y ésta por efecto del calor se deshíela, «de donde se puede inferir que no es la frialdad la que hace esta dureza, sino alguna otra causa que a nosotros nos es oculta y que podría mal averiguarse»⁷⁶. Con todo se vuelven a criticar las simples explicaciones analógicas. Así Antonio en otro lugar vuelve a corregir el pensamiento de Bernardo basado en analogías a través de uno evolutivo-causal. Bernardo había llamado a las piedras de la tierra «huesos de la tierra»⁷⁷, ya que, según él, conservan como los huesos siempre el mismo grosor. Antonio argumenta, por contra, que las piedras cambian constantemente, aumentan o disminuyen. Cómo se desarrollan, en qué momento ganan o pierden respecto a la cualidad y la cantidad, depende mucho más del material del que están hechas, del lugar y del entorno. Lugar y tiempo sirven, por tanto, no sólo al establecimiento de diferencias sino también a la demostración de cadenas causales.

También para la distinción entre el hombre y el animal o entre el hombre y la mujer se sirve Torquemada de la teoría aristotélica sobre la definición a través de diferencias específicas y de géneros contiguos, como se verá claramente en lo que sigue, donde en el centro de mira se encuentran las causas, el origen y el desarrollo. Así explica Luis, que el hombre y el animal nunca podrían engendrar juntos descendencia del uno o del otro o de una nueva especie, del mismo modo que en general dos especies de animales distintas tampoco podrían, ya que sus disposiciones naturales son muy diferentes. Esto sólo es posible excepcionalmente en el caso de aquellos animales que se distinguen a través de unas pocas propiedades. La procreación entre perros y lobos o entre burros y caballos parece ser posible: «Porque con ser estos animales tan poco diferentes unos de otros, hace que la contradicción no

⁷⁶ *Ibidem*, p. 203.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 117.

sea tan grande como lo es cuando difieren en tantas cosas como difiere un hombre de los otros animales»⁷⁸.

La *diferentia specifica* entre hombre y animal es para Torquemada al igual que para Aristóteles el entendimiento. En contra de la opinión de Luis, quien sostiene que los animales también poseen entendimiento, lo que se ve en las comunidades organizadas de las abejas, hormigas o conejos, se impone Antonio para quien el hombre es el único ser con entendimiento. Esto no le impide diferenciar los animales según esté su instinto más o menos desarrollado⁷⁹. En otro lugar, partiendo de la distinción de los animales según la complejidad de sus capacidades, deriva una jerarquía de los animales en tierra y en agua. Por ello, no le sorprende el relato sobre una especie de hombres-pep que tienen un entendimiento casi humano⁸⁰.

No menos sencilla se muestra la distinción entre hombre y mujer partiendo de relatos sobre divergencias del orden natural. Los hermafroditas, seres semejantes a los dioses y conocidos a través de la mitología griega, se tornan en la obra de Torquemada habitantes de Burgos y de Sevilla, y de ellos tienen noticia Luis y Antonio. Luis parte de la base de que muchos seres humanos nacen con una naturaleza femenina y una masculina, sin embargo, en la mayoría de los casos una de ellas está tan poco pronunciada, que no se deja notar. Él distingue diferentes grados y menciona el caso de un habitante de Burgos, que era al mismo tiempo hombre y mujer, quien fue obligado a decidirse por uno de los géneros bajo amenaza de pena de muerte, y que fue quemado después de que actuara como hombre aunque se había

⁷⁸ *Ibidem*, p. 178.

⁷⁹ Con referencia al *De animalibus* de Albertus Magnus, divide los animales en diferentes categorías: «la prudencia y la sagacidad y la astucia de los animales brutos no están en unos más que en otros porque tengan algún entendimiento o razón en aquellas cosas que hacen, sino porque son mejor complexionados, y los sentidos están de mayor perfección, y también porque influyen mejor en ellos los cuerpos celestiales, para que mejor sea guiado su apetito por instinto y por naturaleza» (*ibidem*, p. 248); Luis constata que las relaciones se dan en el mar de manera análoga a las que se dan en la tierra: «También en los pescados hay algunos de mayor instinto natural, y tanto, que casi parecen tener mayor entendimiento que otros, conforme a lo que vemos en los animales» (*ibidem*, p. 478).

⁸⁰ «Así como vemos que acá hay algunos animales de mayor instinto natural y que están más propincuos a la razón y a contrahacer a los hombres, como son los simios, también en la mar habrá pescados que en esto se diferenciarán de los otros» (*Ibidem*, p. 175).

decidido por el género de mujer. Por cierto que también se introduce en esto a Aristóteles, quien, según Antonio, ya informó sobre semejantes híbridos, «que estos andróginas tienen la teta derecha como hombre y la siniestra como mujer, porque con ella alimentan las criaturas que paren»⁸¹. Luis es el que introduce la causa concomitante del lugar como explicación del hecho cuando explica que «A mí maravillado me tiene: y creo que alguna influencia o constelación que reina en esa provincia será causa de lo que habéis dicho, o propiedad de la misma tierra, que engendra las gentes de esa manera, como en otras tierras se engendran con diferentes condiciones y calidades»⁸².

En este momento sería bueno recordar de nuevo al aristotélico tragélafo o a los ovinos con cuello de toro que fueron mencionados al inicio y que Aristóteles pudo explicar con el argumento de que causas contrarias materiales o formales les habían impedido alcanzar un desarrollo completo. En el intento de llegar a la raíz de la causa, Torquemada trae a colación los «partos prodigiosos» y sus causas siempre existentes, aunque no siempre reconocibles: «proceden, o de la voluntad y permisión del que todo lo tiene en su mano, o por algunas causas y razones a nosotros encubiertas»⁸³. Después se esfuerza en diferenciar partiendo primero de una regla natural general para mostrar y elaborar después divergencias especiales, cuyas propiedades esas criaturas poseen⁸⁴. Posteriormente se mencionan otras especies de «partos prodigiosos», por ejemplo, niños que nacen ya con dientes, y dentro de éstos distingue entre aquéllos que, por ejemplo, al nacer sólo tienen los dientes incisivos, los que en su lugar tienen huesos y Hércules, que al nacer tenía tres líneas de dientes. Antonio continúa con la enumeración en tanto que abandona la especie de partos en los que la naturaleza sólo diverge un poco de la regla general, para empezar con aquella en la que las divergencias son mucho más extraordinarias: «Ésas son cosas en que la naturaleza parece salir poco de su orden concertada; y así, subamos a referir otras mayores y de mayor admiración»⁸⁵.

⁸¹ Torquemada, *Jardín de las flores curiosas*, p. 117.

⁸² *Ibidem*, p. 117.

⁸³ *Ibidem*, pp. 117-118.

⁸⁴ «Natural cosa es todas las criaturas dar la vuelta en el vientre de su madre y venir a salir de él con la cabeza para adelante; pero muchas veces falta esta regla general, y algunos salen atravesados y el cuerpo doblado [...] Otros, dejando de venir de cabeza, salen con los pies para adelante [...]» (*ibidem*, p. 118).

⁸⁵ *Ibidem*, p. 120.

Bernardo busca también una razón para la historia sobre una mujer que parió a un ser diminuto y malformado, y lo halla en que «por ventura el defecto estuvo en el sujeto de la mujer, o en la simiente genital del padre, que con su imperfección no bastó a engendrar creatura más perfecta»⁸⁶. Antonio y Luis sopesan incluso las razones más diversas que podrían ser las causas de los partos monstruosos: «en la simiente genital puede haber algunas superfluidades, que, corrompiéndose, en lugar de engendrar criatura, engendran esos animales [...]. Pero más cierto es que se engendran de la superfluidad de los humores corrompidos que están en el cuerpo de una mujer...»⁸⁷. Luis señala como otra posible razón las fantasías de la mujer durante la concepción. La tesis de las secreciones sobrantes y nocivas en el cuerpo de la mujer como causa de los partos de monstruos se fundamenta por tanto teleológicamente. Es decir, el parto de un monstruo se muestra como necesario para eliminar las malas secreciones, para evitar dolor a la mujer y para salvarle la vida. Esta reflexión lleva a la aceptación, apoyándose en Aristóteles, de que nada en la naturaleza sucede sin razón, sino que la naturaleza, en la medida de sus posibilidades, se esfuerza siempre en alcanzar la mejor solución: «la naturaleza siempre se esfuerza a hacer de las cosas posibles lo que es mejor»⁸⁸. Se muestra aquí de nuevo la explicación aristotélica aplicada al tragélafo y a la esfinge, según la cual causas contrarias materiales o formales impiden a un ser alcanzar su completo desarrollo.

En resumen, se puede afirmar que el modelo aristotélico por un lado en cuanto a la diferenciación de especies y géneros y por otro en cuanto a las cuatro causas del cambio, ocupa una posición central no sólo en filósofos como Luis de Granada, Francisco Sánchez, Juan Huarte y Ginés de Sepúlveda, sino también para autores humanistas como Antonio de Torquemada. Así se muestra la presencia de la epistemología de la diferencia y de la causa unida a la recepción aristotélica fundamental en la España del siglo XVI —epistemología que Foucault supuso sólo aplicable a los siglos XVII y XIX. Hay que añadir que para Aristóteles el «sorprenderse» está en la base de la filosofía, es decir, es lo que impulsa a la búsqueda de las causas, por ejemplo del surgimiento

⁸⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 121-122.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 122.

del universo⁸⁹. Todas las ciencias comienzan, según Aristóteles, «con la admiración de que las cosas son así como son, como ante las marionetas móviles (se refiere a las figuras de la cueva platónica), los solsticios o la inconmensurabilidad de la diagonal»⁹⁰. Si se considera el fin, el pensar filosófico y científico, entonces es casi indiferente si evoluciona a reales o irreales extraordinarios. Si para Torquemada se trata de la explicación intelectual del mundo, entonces podría estar de acuerdo con la siguiente sentencia aristotélica: «de este modo es un amante de los mitos en cierto modo un filósofo en tanto un mito está compuesto de lo maravilloso»⁹¹. Lo maravilloso de los monstruos tendría entonces, y no en último lugar, el privilegio de conducir al análisis de taxonomías y cadenas causales, análisis que en Torquemada no está subordinado absolutamente a nada.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 2, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- ARISTÓTELES, *Metaphysik*, ed. Franz F. Schwarz, Stuttgart, 1970.
- *Mirabilia, Aristoteles Werke*, traducción de Hellmut Flachar, vol. 18, Darmstadt, 1972.
- *Physik*, en *Philosophische Schriften*, vol. 6, traducción de Hans Günter Zelk, Hamburg, Meiner, 1995.
- *Tierkunde*, Padeborn, 1949, (Lehrschriften, ed. Paul Gohlke, vol. 1).
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan, «Demócrates segundo», en *Obras Completas III*, eds. A. Truyol y Serra, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997.
- GRANADA, Fray Luis de, «Introducción del símbolo de la fe», en *Obras completas*, vol. IX, ed. Álvaro Huerga, Madrid, Fundación Universitaria Española, Dominicos de Andalucía, 1996.
- HEMPFER, Klaus W., «Probleme traditioneller Bestimmungen des Renaissancebegriffs und die epistemologische "Wende"», en Klaus W. Hemper, *Diskursstrukturen und epistemologische Voraussetzungen*, Stuttgart, 1993.

⁸⁹ «Precisamente porque se asombraron, comenzaron los hombres entonces como todavía ahora a filosofar». Véase Aristóteles, *Metaphysik*, p. 21; véase también Platón, *Theaitetos*, 155.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 23.

⁹¹ *Ibidem*, p. 22.

- HUARTE DE SAN JUAN, Juan, *Examen de Ingenios*, ed. Guillermo Serés, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 1989.
- KRANZ, Walther, *Die griechische Philosophie* (2ª ed.), Leipzig, 1986.
- RISSE, Wilhelm, *Logik der Neuzeit*, vol. 1, 1500-1640, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964.
- SÁNCHEZ, Francisco, *Que nada se sabe*, ed. Fernando A. Palacios, Madrid, Espasa-Calpe, Austral, 1991.
- SCHOLZ, Bernhard F., «Zur Bedeutung von Michel Foucaults These eines epistemischen Bruchs im 17. Jahrhundert für die Barockforschung, en *Europäische Barock-Rezeption*, ed. Klaus Garber, Wiesbaden, 1991.
- TORQUEMADA, Antonio de, *Jardín de las flores curiosas*, ed. Giovanni Allegra, Madrid, Editorial Castalia, Clásicos Castalia, 1982.
- TRENDELENBURG, A., «De Aristoteles Categoriis proluso academica, Berol, 1833, en A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846.
- ZEKL, Hans Günter, «Einleitung, en Aristóteles, *Physik*, vol. 1, Griechisch-Deutsch, ed. H. G. Zekl, Hamburg, Meiner, 1987.