

Antropología filosófica y ética aristotélico-escolástica en Francisco Hernández

Philosophical anthropology and Aristotelian-scholastic ethics in Francisco Hernández

Jacob Buganza †



Fecha de entrega: 24 de enero de 2024

Fecha de evaluación: 15 de octubre de 2024

Fecha de aprobación: 15 de octubre de 2024

Citar como: Buganza, J. (2025). Antropología filosófica y ética aristotélico-escolástica en Francisco Hernández. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 46(132), 54-64. <https://doi.org/10.15332/25005375.10755>

Resumen

En este trabajo, el autor busca recuperar las tesis antropológico-morales de Francisco Hernández, representante de lo que puede llamarse “aristotelismo novohispano”. En sus doctrinas se aprecia la asimilación y amalgama entre el aristotelismo escolástico y el neoplatonismo cristiano, que caracteriza buena parte de la producción medieval que, a través de la época renacentista, recibe el aristotelismo salmantino del siglo XV y que pasa al pensamiento novohispano del siglo XVI.

Palabras clave. Francisco Hernández, antropología filosófica, ética clásica, aristotelismo novohispano.

†Universidad Veracruzana. Correo: jbuganza@hotmail.com. ORCID: [0000-0001-7382-9723](https://orcid.org/0000-0001-7382-9723).

Abstract

In this work, the author seeks to recover the anthropological-moral theses of Francisco Hernández, representative of what can be called “Aristotelianism of New Spain”. In its doctrines we can see the assimilation and amalgamation between scholastic Aristotelianism and Christian Neoplatonism, which characterizes a good part of the medieval production that, through the Renaissance era, receives the Salamanca Aristotelianism of the 15th century and which passes to the New Spain thought of the 16th century.

Keywords: Francisco Hernández, philosophical anthropology, classical ethics, Aristotelianism of New Spain.

Introducción

Francisco Hernández, médico de Felipe II, nace en Puebla de Montalbán, en la provincia de Toledo, España, en 1518 (Somolinos, 1960, p. 97). Aunque viajó a México hasta 1570, se puede considerar un filósofo novohispano, pues cultiva el conocimiento que se ha producido en las tierras conquistadas¹. Mención especial merecen, por ejemplo, sus obras *Antigüedades de la Nueva España* y *Libro de la conquista de la Nueva España*, trabajos que se desprenden del encargo del propio rey, quien, conociendo sus dotes de naturalista, lo envía a Nueva España a estudiar la flora y la

¹Es el caso de muchos filósofos novohispanos, ciertamente, como Tomás de Mercado, Alonso Gutiérrez, Antonio Rubio y un largo etcétera.

fauna de dichos lares. Explica Beuchot que Hernández “Pasó siete años en el Nuevo Mundo, ayudado por su hijo y en medio de un sinfín de dificultades y privaciones durante su exploración en el país. Murió en España, sin obtener la recompensa merecida por sus afanes científicos, que fueron otra verdadera conquista de estas tierras” (Beuchot, 1996, p. 93).

Aun cuando su producción más sobresaliente se da en el ámbito naturalista e histórico (López, Pardo, 1996, p. 93), en el campo filosófico también escribe varias obras, entre ellas: *Compendio de philosophia moral según Aristóteles en las Ethicas que escribió a Nicómaco, Libro primero de los phísicos que tracta de los principios de la ciencia natural, Problemata seu erotemata philosophica, secundum mentem peripateticorum, et earum principis Aristotelis, Problemata moralia ex mente Aristotelis y Del alma*.

Nos interesa, sobre todo, el *Compendio* y *Del alma*, pues resulta interesante la síntesis que en el primero hace de la ética aristotélica, recurriendo, asimismo, a la antropología filosófica que se halla en los tratados *De anima* del Estagirita. Gallegos Rocafull, en su libro *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, afirma que las copias de los trabajos de Hernández no se han divulgado (1974, p. 294-295), lo cual resulta cierto en el tiempo en que publica su influyente obra; sin embargo, ahora se cuenta con las obras completas de Francisco Hernández, reunidas en seis tomos, gracias a un enorme esfuerzo encabezado por la UNAM y llevado a buen puerto. Resulta interesante observar de qué manera este pensador novohispano, renombrado en su tiempo como médico y naturalista, conoce y aborda lo esencial de la antropología filosófica y la ética cultivada académicamente a la sazón.

Psicología y antropología filosófica

Los textos que nos ocupan se encuentran reunidos actualmente en el tomo VI de sus *Obras completas*, bajo el subtítulo de *Escritos varios*. En efecto, se trata de documentos de diversa extensión y profundidad que tienen por objeto común la historia novohispana y la filosofía, sobre todo aristotélica, platónica y estoica. La explicación de estos intereses filosóficos la encuentra Beuchot en el ideal renacentista (ideal que tiene raíces más profundas, por cierto, a saber, tardío-

antiguas) de unificar las dos tradiciones filosóficas más importantes, a saber, la platónica y la aristotélica.

Por eso dice, con gran lucidez, que el “proyecto de Hernández en estos escritos es cumplir ese antiguo ideal de compaginar las dos filosofías: platónica y aristotélica. Los campos en que trata de hacerlo son la física y la ética” (1996, p. 95). En efecto, se trata de la física, ciencia del ente móvil en general (Hernández, 1984, p. 273-274), en cuyo seno se localiza la psicología entendida en toda su amplitud, o sea, el tratamiento filosófico sobre el alma, en cuyo interior, a su vez, se localiza el estudio del hombre desde el punto de vista de su automovimiento. De hecho, en su *Del alma*, Hernández (1984) destaca este paso al escribir:

Explicada la naturaleza y substancia de las cosas que carecen de ánima, será bien se digan las que participan della. Es pues el ánima aquella primera perfección con que el cuerpo natural, compuesto y diferenciado con miembros diversos, es potencialmente partícipe de vida. Porque el ánima no puede ser cuerpo pues ningún cuerpo tiene la vida de sí mismo, si no es movido del ánimo, y aun el cuerpo, como sea substancial, no se recibe en otra materia, y el ánimo se ve en el cuerpo que le es sujeto. Dízese el ánima perfección natural del cuerpo por ser más noble y excelente todo lo natural que aquello que es hecho por artificio, porque lo que se hace por arte (como no puedan ser sus formas substancial) de sola la materia alcanza parecer que lo es, y no puede estar el ánimo en los cuerpos que no están fortalecidos de instrumentos, según lo verá claro el que por los particulares discurriere. (Cap. 1)

El alma, en cuanto principio de movimiento, no puede reducirse a la materia. Esta última, en cuanto tal, no se caracteriza por la vida, sino por el movimiento, ejercido, en el caso de las entidades inertes, desde fuera, por una causa externa, en definitiva. El alma, por su parte, es principio de movimiento en sí misma (Aristóteles, 1978, 413a21-26.), y el cuerpo, en cuanto es la materia que potencial y pasivamente recibe la vida, es informado por aquélla. Cuando el alma informa al cuerpo, entonces se constituye en un ente viviente con absoluta propiedad.

Llámase también el ánima perfección primera del cuerpo, porque como es primera la acción con que ha alguno alcanzado ciencia de muchas cosas, y la segunda aquella con que ya contempla y está actualmente en el oficio de especular, así es primero el ánima con cuya fuerza podemos hacer, y la segunda aquella operación con que ya hazemos y sentimos. (Hernández, 1984, Cap. 1)

Sin el alma, sin su perfección primera, las demás potencias del viviente no emergen de ningún modo.

Siguiendo el esquema tradicional, Hernández asume los tres géneros de entes animados, a saber: los vegetativos, los sensitivos y los racionales. En los primeros solo se da la nutrición; en los segundos, hay sentimiento, y en los terceros, entendimiento. En el caso del hombre, como ha enseñado Aristóteles desde antaño, una sola alma posee las tres fuerzas, potencias o virtudes susodichas. Más allá del análisis que hace de las funciones básicas que aparecen en la vida vegetativa, de la sensitiva hace ver que esta última posee dos virtudes: aquella por la cual se aprehende algo sensiblemente y aquella por la cual el sentiente busca o huye de lo aprehendido. Dice además que “Puedenla aprehender en dos maneras, porque o aprehenden cosas exteriores presentes, o imaginan cosas interiores y remotas de los ojos y de los demás sentidos” (1984, Cap. 6). Hernández examina, como se hace habitualmente en la escolástica, los sentidos externos; pasa después a los sentidos internos, donde destaca su tratamiento sobre el *sensus communis*, y se detiene en las afecciones, que llaman poderosamente su atención. Sobre ellas realiza algunos apuntes dignos de consideración.

En efecto, escribe que “las afecciones y apetitos son casi una misma cosa porque difieren solo en el conocimiento, no siendo la afección sino un grande apetito y el apetito es género de afección” (1984, Cap. 26). Resulta, pues, de interés que Hernández coloque, de manera lúcida, al apetito como el género y a la afección como la especie. Su diferencia resulta, como se aprecia en la cita, en el conocimiento que se tenga del objeto, aun cuando también señale que la afección es un “gran apetito”. Empero, a nuestro juicio, en lo que estriba la diferencia es justamente en el tipo de

conocimiento que produce el apetito y, en este caso, el afecto.

Las afecciones fundamentales son cuatro: temor, esperanza, gozo y dolor, siendo estas últimas inmediatas y aquéllas mediatas, en el sentido de que el bien o el mal que se encierra en el objeto conocido no está presente todavía en el sujeto; en las palabras de Hernández, “cuando entendemos estar aparejada alguna cosa buena y próspera, luego se levanta la esperanza, y mando ya está presente, el gozo. Pero si esperamos mal, se sigue temor; y si ya está presente, nos congojamos y entristecemos, y no solos los animales perfectos evitan lo que les es malo y procuran lo bueno” (1984, Cap. 26). Más abajo utiliza los términos técnicos filosóficos que encierran la descripción de la afección, a saber: la fuerza concupiscible, en el caso del gozo y el dolor, y la fuerza irascible en los dos restantes.

En el hombre se aprecian estas afecciones, pero también en los animales, y como buen naturalista, Francisco Hernández lo ejemplifica abundantemente. De estas virtudes apetitivas, como él las llama, brotan otras cuatro potencias vinculadas abiertamente al cerebro, localizadas, afirma él como médico, en la zona posterolateral de este órgano: el encogimiento y la extensión de los miembros, el movimiento local, el uso de las manos y los pies (en el caso del hombre) y de la boca y los pies (en abejas y arañas) como instrumentos o como medios para servirse de otras herramientas más, y la formación de la voz en los entes dotados de pulmón. Hernández (1984) concluye en estos términos: “Hasta aquí habernos hablado de aquellas virtudes y propiedades del ánima sensitiva, que parecían semejantes con otros animales brutos; agora será bien decir de aquellas que son propias al ánima racional” (Cap. 27).

De esta guisa, Hernández, partiendo como habitualmente se hace de la psicología general a la filosofía del hombre, esquematiza lo que para él es la antropología filosófica, pues a partir de ella la ética adquiere su fundamentación teórica. Es central concebir correctamente qué es el alma racional, y Hernández hace ver que el entendimiento, en primer lugar, es capaz de aprehender las formas sin materia, o sea, despojarlas de estas últimas para alcanzar lo abstracto, ya en cuanto tal, como en el caso del concepto de Dios, ya en cuanto a lo inteligible mismo, como en el

caso del concepto de cualquier entidad material. En cuanto al entendimiento, el protomédico mantiene la distinción aristotélica entre el entendimiento agente y el paciente. Este último es el que recibe el inteligible de aquello que primero conoce sintiendo e imaginando (1984, Cap. 28). Sobre el entendimiento agente, Hernández (1984) se explaya mucho más afirmando que:

Mas porque las cosas que pueden recibirse tienen necesidad de la fuerza de otra cosa que las introduzga, conviene que huviiese otra virtud de la misma racional, que hiziese lo que padece la otra, y que alumbre el entendimiento que ha de recibir y lleve de la materia las imágenes de las cosas al entendimiento.

De las cuales dos partes como lo uno, conviene a saber la que recibe, sea por demás de cuando no puede haber alguna imaginación, será necesario corromperse juntamente con el cuerpo, mas la otra como así haga en el cuerpo como sin el cuerpo y por ventura especula primero y más divinamente, será inmortal y sempiterna.

Y si la virtud que está subjectada en el alma no puede dejar de ser inmortal (pues es necesario que como haya de interceder alguna proporción entre las cosas que hazen y padecen, si podemos entender inmortales objectos, sea también inmortal la virtud del alma, que entiende), también el ánima que es substancia será inmortal. Pero que hay un ánima en cada uno, persuade ver que como toda definición conste de cosas intrínsecas y que hazen ser la cosa, y la definición del hombre se tome del ánima racional, es necesario que el ánima esté en nosotros no como algunos malos intérpretes y sediciosos quisieron que estuviese extrínsecamente en el cielo.

De lo cual, si nos es lícito exceder un poco la materia que vamos tractando, parece que se puede seguir haber en algún tiempo comenzado la fábrica del mundo: porque si los ánimos, como está asaz probado, son inmortales, y quedan después de corrompido el cuerpo, como no puedan ser infinitos,

pues no puede haber número infinito en acto, parece cosa muy necesaria no ser posible que sea el mundo sempiterno. Pero el ánimo, como no pueda corromperse, es necesario que no padezca cosa alguna corruptiva. Puédese aquí preguntar por qué como ponemos entendimiento agente, no ponemos también algún sentido agente.

Respóndese que el objeto del sentido es aquel que actualmente es sensible, de do viene que no se requiere virtud alguna que le reduzga de potencia a acto, pero las imaginaciones, que hieren el entendimiento, son int eligibles no en acto sino en potencia, como estén atadas y conjuñetas con las condiciones de la materia, las cuales no caben en el entendimiento, porque aunque se entiendan primero los particulares, sacada una razón universal del conocimiento de muchos universales, pero porque son primeros por naturaleza los comunes; por tanto, se dicen propios y peculiares objectos del entendimiento y no se puede dubdar de qué manera la especie singular represente alguna cosa universal, pues vemos hacerse lo mismo en el espejo, representándose aquella imagen a sí misma, y aquella cosa cuya semejanza es. (Cap. 30)

El argumento es evidentemente aristotélico. Para que pueda darse el paso de la potencia al acto, es decir, para que pueda acaecer que el inteligible en potencia, que se halla en la imaginación, se vuelva inteligible en acto, se requiere de algo en acto, y en esto consiste la naturaleza del *intellectus agens* (Aristóteles, 1978, III, 4 y 5). Precisamente por encontrarse siempre en acto, este intelecto es el que propiamente se denomina inmortal y sempiterno. Otra prueba de esto la otorga el mismo autor afirmando que, si el entendimiento entiende lo inmortal, no puede ser que lo menor entienda algo que lo supera trascendentemente; luego, el alma, por ser ella el entendimiento agente, es asimismo inmortal.

Y plegándose a la interpretación de raigambre tomista (contenida, por ejemplo, en el *De unitate intellectus contra averroistas*), remacha su lectura Hernández afirmando que el entendimiento agente lo

posee cada individuo; no hay, como piensan los averoístas, un único entendimiento agente para todo entendimiento posible.

También le atribuye al intelecto agente el acto de conocerse a sí mismo que se advierte en el hombre, pues lo entendido y lo que entiende son una misma cosa, por lo que hay equivalencia entre su acción y entender. Para obtener una imagen filosófica completa del hombre, es necesario advertir qué diferencias guarda la inteligencia humana en comparación con otras entidades inteligentes, por lo cual dice este autor:

Difiere el entendimiento humano del divino y del demónico o angélico en que el divino se conoce a sí y todo lo demás por su esencia; el demónico conócese a sí por sí, y lo demás por imágenes que él tiene de su cosecha, de que está muy lleno, y el humano como está dicho no se entiende a sí sino reflexamente, y lo demás por especies y estas especialísimas. Porque el demónico entiende por las generales, las cuales son menos, y de la manera que los hombres de ingenio solertes y industriosos comprenden en una breve plática lo que los rudos no podrían en una muy larga comprender.

Así los demonios, como más sabios que los hombres de los universales que son más pocos y más notorios a naturaleza, como sean parte de los particulares, conocen cada cosa, y porque, de los entendimientos de los demonios, unos son superiores y otros inferiores. Son conocidos los superiores de los inferiores por la esencia y ilustración de los superiores y todo lo inferior de los superiores por razones nascidas consigo de las formas y especies. (Hernández, 1984, Cap. 33)

En este punto, la lectura sobre la inteligencia está atravesada, como es habitual en la filosofía escolástica, por el neoplatonismo cristiano ². En efecto, más que abordarse desde la visión aristotélica, la visión neoplatónica rige la diferenciación y, en consecuencia,

²Beuchot (1996, pp. 105 y 107) también señala esta importante influencia.

la jerarquización de las inteligencias. Los intelectos angélico y demónico aprehenden, de manera inmediata, su objeto, pues este último les resulta más notorio por naturaleza, y este objeto tiene rasgos ciertamente universales, ya que sobre lo universal se produce mayor certeza que sobre lo particular. Pero los intelectos superiores al hombre pueden, a su vez, ilustrarlo, como sostiene el neoplatonismo cristiano, por ejemplo, el que sostiene Pseudo Dionisio, cuya influencia es sumamente notable; es más, al margen de las obras del Areopagita, no se comprende la metafísica medieval. El conocimiento angélico, que se debe a la contemplación de Dios, se puede transmitir paulatinamente a los intelectos inferiores.

En otras palabras, el ángel no requiere extraer de los sensibles la verdad inteligible, sino que, por intuición y, eventualmente, por comunicación directa, conoce intelectualmente³.

Finalmente, en el ápice de las inteligencias, es preciso colocar la Mente de Dios, verdadero vértice de todo lo real y, por tanto, Intelecto máximo.

Por último, y retomando el argumento de raigambre aristotélica, Hernández sostiene que, así como el animal posee apetito, a saber, apetito sensible, el cual se debe a la presencia del conocimiento del mismo grado (Aristóteles, 1978, II, 3, 414b4-6), en el hombre, al poseer conocimiento inteligible, se hace presente asimismo una facultad apetente a la que la tradición denomina voluntad. En sus palabras:

Pero como los demás animales tienen apetito, así tiene el hombre voluntad, la cual siempre procede de alguna razón, de bien o mal. Desta nasce una fuerza activa del entendimiento que los griegos llaman *voūç ποιητικός*, la cual es más acomodada para seguir o huir las cosas que la contemplativa, porque la razón activa considera las cosas particulares, y las universales

³Esto se puede confrontar con lo que dice Pseudo Dionisio Areopagita en *De divinis nominibus* (IV, 9) y Santo Tomás de Aquino en *Summa theologiae* (II-II, q. 180, a. 6, ad. 2m). Entre los neoplatónicos paganos también rige el mismo principio, por ejemplo en Proclo y sus *Elementos de teología* (XII, 128). En particular, sobre la metafísica del Areopagita vale la pena revisar *El horizonte de la metafísica de Pseudo Dionisio Areopagita*, de Buganza (2023, p. 157).

la contemplativa. Las universales mueven de lexos, mas las particulares luego dictan que las sigamos o evitemos. Así que, como la voluntad conste de razón, serán diferentes sus acciones, porque si obedeciere el apetito a la razón, parecerá natural, siendo cosa justa que lo inferior obedezca a lo superior, y si por el contrario repugnare se pervertirá el orden de naturaleza. (Hernández, 1984, Cap. 34)

En este pasaje se hace ver que Hernández tiene presente la pugna humana entre el apetito sensible y el racional, subrayando que es preciso seguir a este último, siguiendo un principio asimismo neoplatónico, a saber, que lo inferior ha de supeditarse a lo superior; así, desde el neoplatonismo agustiniano, como se aprecia en el *De libero arbitrio, la lex aeterna* estriba en someter lo temporal a lo eterno, lo cual, en el campo antropológico-moral, significa la sujeción de las pasiones a la razón, esto es, de los apetitos sensibles al apetito racional o voluntad.

Así se comprende que, para la filosofía cristiana, el mal no tiene origen metafísico, sino que tiene su sede originaria en la *voluntas*.

Efectivamente, en cada voluntad está el seguir y obrar esta sujeción que indica la *lex aeterna*. Si esta ley indica que lo temporal se debe sujetar a lo eterno, el mal no es otra cosa que despreciar los bienes eternos, “quam neglectis rebus aeternis” (San Agustín, 1976, p. 854).

Cuando la voluntad sobrepone los bienes temporales a los eternos, cuando somete lo superior a lo inferior, entonces es la que causa el mal; y, puesto que la voluntad es individual, resulta que es el individuo el origen del mal. El mal no es otra cosa que un amor distribuido inconvenientemente, pues, aunque la voluntad lo que hace propiamente es amar, muchas veces ama sin dar prioridad a lo que así lo requiere (Buganza, 2023, p. 251).

Ética aristotélico-escolástica

Como se dijo, Hernández redacta un resumen de la ética aristotélica que permite observar hasta dónde comprende la filosofía práctica del Estagirita, aunque,

como anota Beuchot (1996, p. 98-99), no lo hace al pie de la letra⁴.

De inicio, Hernández advierte que Aristóteles ha elaborado un elevado concepto de felicidad, pero que no es equivalente al que enseña la religión, por lo que asienta:

advertido que aquí no se tracta de la felicidad verdadera, que la fe y Scriptura Sagrada nos enseñan, sino de la que según Aristóteles la lumbre natural havía investigado y hallado, lo cual fue necesario avisar, porque si algo se topare que no suene bien a las orejas piadosas, se entienda ser de solo el parecer de Aristóteles, el cual, aunque fue excelente philósofo, se deve menospreciar todas las veces que no atinare a la verdad que la fe ortodoxa y escritos sagrados distinga y claramente nos enseñan. (1984, I, Arg)

En efecto, al resumir el capítulo primero de la *Ética nicomáquea*, el médico y filósofo hispano afirma que Aristóteles demuestra que en toda actividad humana reina el fin, pero este último ha sido impuesto por Dios, pues Él “nada sin algún destino y propósito” hace (1984, I, 1).

Aquello por lo cual se llevan a cabo los actos, esto es, el fin, es el bien, pero, puesto que no es razonable distender al infinito el número de fines, es necesario afirmar que hay uno que es último, que es el bien buscado definitivamente.

Ahora bien, el modo de argumentar de la ética no es apodíctico, sino dialéctico, en cuanto, como atinadamente señala Hernández, “el que enseñare esta ciencia no podrá aprovecharse de certísimas demostraciones porque no se puede dar muy eficaz razón de aquellas cosas que consisten en las acciones humanas,

⁴Un análisis del primer libro del *Compendio de Hernández* y la *Ética nicomáquea* de Aristóteles se puede encontrar en Esquivel (2006, pp. 83-94).

pues no hay cosa más variable que ellas" (Hernández, 1984, I, 3)⁵.

La felicidad es el objeto de toda acción humana. Sobre esta aseveración se construye dialécticamente el discurso ético.

Por ello, conviene indagar en qué consiste la felicidad, pues no es correcto afirmar que ella estriba en el placer, en la fortuna o en la fama, ni tampoco, de manera estricta, en la virtud, pues hay virtuosos que se hallan necesitados, enfermos, es decir, en condiciones que no permitirían afirmar que es deseable vivir en su situación.

En forma de apéndice, Hernández (1984) plasma que la felicidad, como enseña la revelación, está en la contemplación y posesión de Dios:

Parecióle a Aristóteles, y a muchos de los antiguos, consistir la felicidad en las cosas humanas, y conseguir los hombres en la carne su más dichoso fin, pero la fe nos descubre este engaño y enseña que está puesta en entender y amar la cosa más excelente que es Dios. Lo cual, aunque en esta vida acontezca a los buenos en enigma y espejo,

⁵ Las características de la ciencia para Aristóteles son básicamente dos: se trata de un conocimiento necesario y universal, lo cual significa válido para todo tipo de entes. Sobre la opinión, Aristóteles dice que, aparte de los conocimientos rigurosos, los seres humanos poseemos otros conocimientos que caen bajo la probabilidad, los cuales se recogen bajo el nombre de "dialéctica". La dialéctica es un método argumentativo que no parte de premisas apodícticas, es decir, necesarias sino plausibles, probables. Las opiniones más plausibles son las que sostienen la mayoría de los sabios. Ahora bien, en términos morales, si el hombre vive de acuerdo con la razón, cumple la vida propia del ser humano; ahora, puesto que hay varias funciones racionales, quien ejercita la mejor de ellas, la contemplación, es más feliz. Aristóteles no deja de tener en cuenta que esta argumentación no es apodíctica, sino dialéctica, pues el mismo tiempo Aristóteles es consciente de que no todos los individuos pueden dedicarse a la sabiduría; no todos pueden hacerlo por razones múltiples y, en consecuencia, propone un segundo modo de vida, racional también, más al alcance de la mayoría (y no de todos, ciertamente, pues para él algunos están impedidos para realizar las más excelsas actividades racionales por razones incluso naturales, como quienes requieren ser conducidos por otros).

pero cara a cara, solamente después de la muerte en la gloria de Dios, donde, y no en otra parte, se halla aquel estado perfecto, en que concurren, sin mezcla alguna de mal, la universidad de todos los bienes. (I, 5)

En lo que sí concuerda con el Estagirita es en la afirmación de que la felicidad es un tipo de acto, una acción que corresponde al hombre en cuanto tal, que resulta ser la actividad del entendimiento. Pero esto no descarta a la virtud moral, por cierto, sino que "la felicidad o es virtud o acción de virtud, y como no haya acción de virtud que carezca de deleite, será la felicidad por todas partes llena de deleite" (Hernández, 1984, I, 8).

Así, aunque se entienda que el acto del entendimiento es de enorme deleite y propiamente ahí se localiza la felicidad (en lo que se suele llamar, y Hernández lo sabe bien, virtud intelectual, como la sabiduría), también la virtud moral, que es más amplia, puede hallarse el deleite más cercano a la eudaimonía, pues la parte irracional del hombre es guiada por la razón, que es lo más propio del ser humano; por ende, también el virtuoso vive una vida perfecta o feliz.

Ya sobre el libro segundo, Hernández destaca la diferencia entre las virtudes intelectuales y morales, la cual se debe a un fundamento antropológico: si las primeras perfeccionan la parte intelectual del hombre, se aprenden con la doctrina; si las segundas perfeccionan la parte volitiva en cuanto dominan a lo irracional, entonces se aprenden con el uso.

Sobre estas últimas, Hernández ahonda y hace ver que, cuando se tiene la virtud, el agente moral se deleita con ella; cuando todavía carece de la virtud, pero se esfuerza por alcanzarla, padece un cierto dolor; sin embargo, vale la pena generar la virtud en uno mismo con el uso, pues lo que es honesto conlleva provecho.

La virtud, para el peripatetismo, "es hábito, porque está claro ser necesario que los principios de las acciones humanas o son hábitos o afecciones o potencias" (Hernández, 1984, II, 5); puesto que no se nace con ella, no es potencia ni tampoco es afección, porque no implicaría ningún esfuerzo racional. Se sigue que es hábito, en definitiva. En muchos ca-

sos, la medianía resulta lo propio de la virtud, aunque no en todos los actos cabe, pues algunos de ellos, en definitiva, no se someten al equilibrio, como el robo, la violación y el homicidio: “no reciben medio por no poderse acometer sin pecado” (Hernández, 1984, II, 6). Pero en los casos restantes, la tesis tradicional que reza in medio virtus resulta cierta, y así se explica nuestro autor:

Y como la virtud comparada al defecto tenga manera de exceso, y comparada al exceso parezca defecto, con razón se conoce ser contraria a ambos extremos. Pero los extremos, por distar más, son entre sí más contrarios, y los defectos son algunas veces más semejantes a virtud que no los excesos, como en la templanza; otras parecen llegar más los excesos al medio, como en la fortaleza y liberalidad, y somos a veces nosotros desto la causa porque, como el hombre luego que nace se incline al deleite, es necesario que la destemplanza sea muy contraria a la virtud que nos aparta de los deleites. (Hernández, 1894, II, 8).

Así, es preciso alejarse del extremo más pecaminoso para, como un navío en una travesía, lograr esquivar los escollos.

El resumen del libro III inicia ciertamente con el tema de lo voluntario y lo involuntario. Es un argumento central, pues la alabanza y el vituperio se derivan naturalmente de las acciones voluntarias. Las acciones involuntarias parecen disminuir la responsabilidad moral, por decirlo con términos más modernos, ya que la violencia hace cesar la querencia del agente. Sin embargo, hay casos en que la acción es parcialmente voluntaria e involuntaria:

Pero si se hace algo por miedo de castigo, la acción será en parte voluntaria, porque cuando se ejecuta está puesta en mano de quien la hace, y en parte involuntaria porque no se haría de voluntad aquello que fuerza el miedo a que se haga. (Hernández, 1984, III, 1)

A veces el miedo es concomitante, por ejemplo, al acto que se lleva a cabo; otras veces, la ignorancia no permite discernir si lo que se hace es correcto o no,

como cuando alguien le pide a otro que tome un objeto y se equivoca. Sin embargo, donde más se visualiza la voluntariedad es en la elección, pues Aristóteles entiende por voluntario el apetito de manera general, de suerte que los niños y hasta las bestias participan de él, pero de la elección solo el agente racional (Aristóteles, 1978, III, 2, 1111b7-10).

Solo el agente racional es capaz de deliberación, acto que se efectúa sobre lo contingente, ciertamente; y la conclusión de ella es precisamente la elección: “la elección es aceptación de aquello de que se deliberó”, sentencia Hernández (1984, III, 3). Ahora bien, para Aristóteles, la voluntad tiene por objeto un fin, y este fin puede ser real o aparente; es real cuando se persigue el bien natural del hombre, mientras que es aparente lo que le parece apetecible a cada uno (Aristóteles, 1978, III, 4, 1113a15-22). A partir de esta doctrina resume el pensador hispano:

De donde viene que el objeto principal de la voluntad es por sí honesto, cual le desean los virtuosos, por el menos principal el que parece honesto, cual los malos le apetecen, porque de la manera que las cosas que verdaderamente son dulces son tenidas por tales de los que están sanos, y por amargas de los enfermos, así lo que parece honesto al virtuoso parece al que no lo es deshonesto. (Hernández, 1984, III, 4)

La virtud y el vicio brotan, en último término, de la voluntad, y en buena medida hay deliberación y elección en su surgimiento, pues para hacer el acto virtuoso es necesario deliberar y elegir hacerlo, así como su contrario. Hernández, siguiendo de cerca al Estagirita, pasa al examen de ciertas virtudes en particular, aunque con un orden diverso. Al menos en esta parte, no habla de la valentía, como sí lo hace Aristóteles en el libro III de la *Ética nicomáquea*, pero realiza importantes apuntes sobre la fortaleza y la templanza.

En su resumen, Hernández estudia en el libro IV, siguiendo ahora sí más fielmente el orden aristotélico: la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la ambición, la mansedumbre, la afabilidad o amabilidad, la sinceridad, la agudeza y la vergüenza. En el V, continúa el examen de las virtudes morales, específicamente de la justicia, central para el discurso ético.

Tan nuclear es la importancia de la justicia que dice Hernández:

la justicia es la más excelente y esclarecida de las virtudes, como abrace las acciones de todas ellas. Porque no solamente podemos exercitar con nosotros mismos justicia pero también y mejor con los demás. No como en las otras virtudes, cuyas acciones exercitamos para solo nuestro provecho, de aquí viene llamarse por refrán, la justicia, ageno bien. (Hernández, 1984, V, 1)"

6

Ahora bien, distingue, con el Estagirita, entre la justicia, por decir así, universal, que es la que se predica del hombre en cuanto tal, y la justicia particular, que se predica del ciudadano (Aristóteles, 1978, V, 2, 1130b25-26). Para Hernández, la particular se subordina a la universal, y es, por decir así, una especie de ella. Siguiendo al Estagirita, aborda el novohispano la justicia distributiva, que consiste en "la proporción de las cosas que se han de repartir y de las personas a quienes se ha de distribuir" (Hernández, 1984, V, 3); después hace lo propio con la comutativa, "la cual mira la igualdad de la cantidad, no de las mismas proporciones" (V, 4).

Recupera asimismo la célebre distinción entre derecho natural y legítimo, y resume la posición aristotélica diciendo que:

El natural es cuya fuerza en todas partes es una misma, y no nace de la opinión de los hombres, pero de la misma naturaleza. El legítimo es el que comenzó a tener fuerza cuando se ordenó, no teniéndola antes. Dízese natural no porque no se puedan hallar causas por las cuales no se deva estar en aquel derecho, pero porque esto acontece muy pocas veces. Mas el derecho ciudadano se muda según la diversidad del lugar y del tiempo, como los pesos y medidas, por lo cual no se guardan acerca de todas las naciones unos mismos derechos, como no haya dondequiera una misma manera de República, aunque sea una sola naturalmente la mejor, y a la ver-

⁶Para Hernández, el soberano Felipe II encarna la justicia de manera preclara.

dad el derecho natural y legítimo abrazan como dos géneros en sí los dos particulares derechos. (Hernández, V, 7)

Destaca, por último, el asunto difícil de la equidad, muchas veces confundido con la justicia. En realidad, de acuerdo con Hernández (1984), la equidad se refiere al derecho natural más que al positivo o legítimo, por lo que asienta que

se contiene debajo del derecho natural lo que es equo, distando del derecho legítimo, porque la equidad determina sobre aquellas cosas que no son comprendidas del derecho ciudadano. Porque es la naturaleza de las cosas tan varia que la ley que procura abrazar universalmente todas las cosas, no puede todas comprenderlas. Ley es que muera el homicida, pero si mató alguno al tirano, cosa es de equidad no seguir en esto el rigor de la ley. (V, 10)

La última parte de su *Compendio de philosophía moral* la dedica al libro VI de la Ética nicomáquea, el cual ha llamado siempre particularmente la atención por proponer qué debe entenderse por virtud intelectual y cuáles son ellas en particular. En la filosofía contemporánea destaca, por ejemplo, el nutrido trabajo de Gómez Robledo, ya considerado clásico dentro de los estudios aristotélicos en castellano⁷.

Por supuesto, el *Compendio* de Hernández es un resumen, mientras que el trabajo de Gómez Robledo tiene intenciones más ambiciosas. Ahora bien, el novohispano señala que las virtudes intelectuales perfeccionan la parte "científica" del intelecto humano, en cuanto versa esta última sobre lo necesario (a diferencia de lo contingente de la "razón particular"). Las virtudes de esta parte del entendimiento son ciencia, arte, prudencia, sapiencia y entendimiento. El arte versa sobre la fabricación, y este término se refiere a objetos externos en relación con el agente; cuando lo que se fabrica resulta excelente, el agente se cualifica como artesano, lo cual no deja de ser particular. A diferencia del arte, la prudencia versa sobre el hacer, y esta actividad permanece en el agente, de tal manera que el prudente es aquél:

⁷Cf. Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, en: *Obras*, t. III, El Colegio Nacional, México 2001, pp. 309-548.

que mira muy bien y consulta qué es en cada cosa provechoso, y qué más conviene para pasar virtuosamente la vida. De manera que es la prudencia un hábito de hacer con razón aquellas cosas que son al hombre buenas o malas. (Hernández, 1984, VI, 4)

Le resulta importante destacar, y esto sin duda, que la prudencia vincula la razón al apetito, mientras que el resto de las virtudes intelectuales no efectúa este vínculo.

El entendimiento consiste en el conocimiento de los principios que se requieren para la demostración (*intellectus principiorum*), mientras que la sabiduría consiste en aprehender lo más elevado que puede alcanzar el conocimiento humano, a saber, la metafísica, “porque los principios de las doctrinas naturales se conocen por experiencia, pero las cosas methaphísicas exceden, como increíbles, la capacidad de los mozos” (Hernández, 1984, VI, 6). Aunque no planteada en sus términos idóneos, al final de su *Comentario*, Hernández parece tener en cuenta el problema de si la prudencia se basta a sí misma para hallar la norma que le sirva como guía para dictaminar qué debe hacerse, o requiere de algo más que la ilumine. Parece que a esta pregunta responde diciendo:

Pues ansí como la sanidad haze sanos, ansí la sabiduría bienaventurados. Pues la prudencia ¿no atavía la acción de la virtud? Porque la virtud apetece el fin propuesto por ser virtuoso y honroso, y la prudencia muestra por dónde se camine a aquel fin. Fuerá desto, la acción de la virtud se perfecciona con elección, y la elección no pueda hacerse sin prudencia. Es la industria una fuerza natural muy semejante a prudencia, con la cual inquirimos y buscamos con facilidad y verdad las razones que nos guían al fin. (Hernández, 1984, VI, 10)

Así pues, la prudencia parece requerir de la sabiduría, del conocimiento de los principios últimos no solo de lo teórico, sino también de lo práctico, de suerte que el sabio conoce también los principios de la moralidad (Gómez, 2001, p. 527).

Conclusión

Desde la perspectiva de la historia de la filosofía en la América colonial, resulta de gran interés conocer lo que los primeros filósofos novohispanos han trabajado. Uno de ellos es Francisco Hernández, cuyas obras completas tienen pocas décadas de haber sido editadas. Recientemente, Virginia Aspe ha propuesto hablar de “aristotelismo novohispano”, el cual se desprende del “aristotelismo salmantino” del siglo XV y que fructifica, a su vez, en los frailes y estudiosos que van a América en el siglo XVI (Aspe, 2019). Un ejemplo, precisamente, de este aristotelismo novohispano es el que plantea Francisco Hernández. Se observa tanto en su antropología filosófica como en su ética.

En efecto, en su opúsculo *Del alma* elabora un atento reasunto de la filosofía del hombre que se sostiene en la tradición aristotélico-escolástica, que incluye, ciertamente, elementos neoplatónicos, sobre todo en relación con la jerarquización de las inteligencias. Además, entre los renacentistas, no es extraño, como había sido en la época tardo-antigua, hacer concordar las metafísicas más señeras de la Antigüedad, a saber, las de Platón y Aristóteles. Por otro lado, su *Compendio de philosophía moral* es, ciertamente, una guía de estudio en donde sintetiza las principales enseñanzas en torno a la ética del Estagirita. Destaca la manera concienzuda y sucinta con que está escrito, pues, a pesar de su brevedad, permite fijar en la memoria las principales posiciones morales de Aristóteles.

Referencias

- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma* (Tomás Calvo, ed.). Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Ética nicomáquea* (Julio Pallí, trad.). Gredos.
- Aspe, V. (2019). La importancia de rastrear el pensamiento de Aristóteles en la Nueva España. *Cuadernos de Filosofía*, 73, 43–53.
- Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México colonial*. Herder.
- Buganza, J. (2023). *El horizonte de la metafísica de Pseudo Dionisio Areopagita*. Lambda.
- Buganza, J. (2023). *Neoplatonismo agustiniano y virtud moral*. Edizioni Rosminiane Sodalitas.
- Esquivel, N. (2006). Francisco Hernández (1518–1587) y su filosofía moral (comentarios al primer libro de su obra *Compendio de philosophia moral según Aristóteles en las Éthicas que escribió a Nicómaco* y su relación con la *Ética nicomáquea* de Aristóteles). En N. Esquivel (Ed.), *Pensamiento novohispano* (pp. 83–94, t. 7). UAEM.
- Gallegos, J. M. (1974). *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. UNAM.
- Gómez Robledo, A. (2001). Ensayo sobre las virtudes intelectuales. En A. Gómez Robledo, *Obras* (pp. 309–548, t. III). El Colegio Nacional.
- Hernández, F. (1984). *Del alma*. En F. Hernández, *Obras completas* (pp. 255–269, t. VI). UNAM.
- Hernández, F. (1984). *Problemas o erotemas filosóficos según la doctrina de los peripatéticos y de su príncipe Aristóteles*. En F. Hernández, *Obras completas* (pp. 271–307, t. VI). UNAM.
- Hernández, F. (1984). *Compendio de philosophia moral según Aristóteles en las Éthicas que escribió a Nicómaco*. En F. Hernández, *Obras completas* (pp. 309–339, t. VI). UNAM.
- López, J. M., & Pardo, J. (1996). *La influencia de Francisco Hernández (1515–1587) en la constitución de la botánica y la materia médica modernas*. Universitat de Valencia.
- Proclo. (2017). *Elementos de teología / Sobre la providencia, el destino y el mal* (José Manuel García, ed.). Trotta.
- Pseudo Dionisio, A. (2007). *Obras completas* (Teodoro H. Martín, ed.; trads. Teodoro H. Martín & Hipólito Cid). BAC.
- San Agustín. (1976). *De libero arbitrio*. En *Opere di Sant'Agostino* (t. III/2). Città Nuova.
- Santo Tomás de Aquino. (1852). *Summa theologiae* (4 tt.). Petri Fiaccadorei.
- Somolinos, G. (1960). Vida y obra de Francisco Hernández (pp. 97–373). En F. Hernández, *Obras completas* (t. I). UNAM.