

## El *Cursus Philosophicus* (1751) de José Ignacio Cuéllar

Mauricio BEUCHOT

### *Presentación*

En el célebre colegio de Porta Coeli, que dirigían los dominicos en la ciudad de México, aparece en 1749 nombrado como lector de artes (i.e. profesor de filosofía) fray José Ignacio Cuéllar. En ese colegio enseña materias filosóficas durante un trienio, formado por los años 1749, 1750 y 1751. Al cabo de esa docencia, en 1751, nos deja el resultado de sus lecciones en una obra que es como el manifiesto de su desempeño en esa cátedra, que abandona para pasar a ser, en 1752, maestro de estudiantes, o sea, encargado de la disciplina de los alumnos que en ese colegio tenía la Orden de Predicadores.<sup>1</sup>

El *Curso* que Cuéllar dejó manuscrito, se conserva en la Biblioteca Nacional de México, en el fondo reservado, con la signatura Ms. 168. En el lomo del volumen se indica el autor, diciendo solamente: Cuéllar; pero por las actas capitulares sabemos que su nombre era José Ignacio. No tiene indicación de lugar, sino sólo la fecha: 21 de junio de 1751; pero por el año sabemos que fue escrito en dicho colegio de Porta Coeli, a pesar de que el ejemplar que nos ha quedado tiene en los cantos las marcas de fuego del convento de Santo Domingo como su poseedor.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hemos hallado estos datos biográficos de J. I. Cuéllar en las *Actas de Capítulos Provinciales* de la provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores. Actualmente, estas actas se encuentran en proceso de publicación en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

<sup>2</sup> Jesús Ylimoff Cabrera da el título siguiente: *Cursus philosophicus iuxta Divi Thomae de Aquino doctrinam* (pues sólo da los títulos de los tratados que son desarrollados conforme a la doctrina del Aquinate), 1751. Citaremos

Este manuscrito nos ayuda a formarnos una idea de la escolástica novohispana, singularmente en la escuela dominicana, antes de que se tratara de integrar a ella la filosofía moderna. De su contenido sólo destacaremos los elementos en que Cuéllar se muestra más original o mejor expositor que otros maestros dominicos de su época.

### *Las "Súmulas" o lógica formal*

La obra sumulística de Cuéllar se abre con el tratado de los términos. En él percibimos algunos aspectos notables de su enseñanza. Antes de cualquier división de los términos, efectúa la partición de éstos en término mental, término vocal y término escrito (6v). Este "término mental" era algo peculiar de la escolástica, pues, desde San Agustín y a lo largo de toda la época medieval, tanto entre realistas ontológicos como entre nominalistas, se daba importancia al lenguaje mental como distinto del lenguaje oral y como fundamento suyo. El lenguaje escrito venía a ser sólo el signo del oral, que a su vez lo era de las cosas mismas. Dicho lenguaje mental era la estructuración de los conceptos (términos mentales) formando juicios (proposiciones mentales) como un lenguaje; y, aunque era algo privado de hecho —en la mente del individuo—, no se veía como reducido a un contradictorio "lenguaje privado", ya que estaba destinado a hacerse público mediante la comunicación oral. No se incurría, por tanto, en la *paradoja del lenguaje privado* que estudia Wittgenstein.

Pasando a otra división del término, Cuéllar incluye en su clasificación una que resulta interesante. Se trata de la división del término común, según el grado de su universalidad: término trascendente, término no-trascendente y término supra-trascendente. El trascendente es aquel que, como "ente", "cosa", "algo", "uno", "verdadero" y "bueno", se aplica a to-

dentro del texto, entre paréntesis, indicando el folio y el lado. Cfr. J. Yhmoff Cabrera — D. Castañeda Medrano, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, 1975, núm. 124.

das las cosas que realmente son, aplicabilidad que trasciende a cualquier género o categoría, por lo cual recibe ese nombre de "trascendente"; al contrario, el no-trascendente es el que sólo se aplica a un determinado género o categoría, y el supra-trascendente supera al trascendente porque no sólo se aplica a todo lo que es real, sino a todo lo que es pensable, como "imaginable", "inteligible" o "concebible".

En el tratado de las propiedades de los términos también encontramos cierta novedad. Cuéllar toma en cuenta dos propiedades que no consideraban los maestros de ese tiempo en su orden. En efecto, nos habla de las propiedades de la disminución y de la remoción. La propiedad de la disminución "es la desviación del término de una significación total a una parcial, como en 'el etíope es blanco en cuanto a los dientes'"; La de la remoción "es la imposibilidad del término para suponer, a causa de un término repugnante, como 'el hombre irracional habla'" (9v).

Notamos una exposición muy completa en el apartado de los *modi sciendi* o modos de saber, pues clasifica no sólo la definición, sino también la división —cosa que faltaba a los otros— como nominal (del *quid nominis*) y real (del *quid rei*), pudiendo la última ser doble: esencial y descriptiva. Eso nos hace pensar que la división es una operación cognoscitiva correlativa a la definición, pues lo que la definición une, la división lo separa; así, tienen las mismas especies, sólo que con distinta función: una procede uniendo y otra procede separando (11v).

En la parte de la proposición, la doctrina escolástica relevante que encontramos en Cuéllar y que no aparece en maestros dominicos anteriores, es la división de la proposición en proposición de *primer adyacente* (más propiamente llamada *de segundo adyacente*) y de *segundo adyacente* (más propiamente llamada *de tercer adyacente*). La que él llama de primer adyacente, y otros de segundo, es aquella en que el verbo "ser" aparece no como cópula, sino como predicado, p. ej. "Sócrates es", mientras que las de segundo adyacente son aquellas en que el verbo "ser" funge como cópula, p. ej. "Sócrates es bue-

no". En cuanto a las de primer (o segundo) adyacente, recuérdese la polémica que siempre ha levantado la predicabilidad o la no-predicabilidad de la existencia. Los escolásticos, ya desde Santo Tomás, consideraban la existencia como un predicado anómalo (semánticamente), en cuanto que ésta, en realidad, sería un predicado de segundo orden. Las proposiciones de segundo (o tercer) adyacente tienen un sentido ordinario y más frecuente, p. ej. "Sócrates es hombre". Dentro de ellas, Cuéllar introduce otra división que no se había tomado en cuenta: la que divide las proposiciones en idénticas ("el hombre es hombre") y formales o no-idénticas ("el hombre es justo") (13v). Con ello se indica que la predicación de inherencia es más propia que la de identidad, y, al llamar "formal" a la no-idéntica, se está diciendo que nos brinda más información y es más propia, cosa que ya había sido tratada por el célebre Cardenal Cayetano.

Una mejora en la presentación resulta patente en la sección dedicada por Cuéllar a las proposiciones exponibles. Habla de la exclusiva, la exceptiva y la reduplicativa, como solía hacerse; pero la reduplicativa recibe una mayor precisión, al ser dividida en causal y especificativa. La reduplicativa causal es la única que es propiamente reduplicativa, pues la reduplicación en ella significa que es causa del sujeto y cómo es causa de él; por ejemplo: "el fuego, en cuanto aplicado, quema". En cambio, la reduplicativa especificativa es propiamente una exclusiva; pues, o bien puede significar diminutivamente: "el etíope es blanco en cuanto a los dientes", o bien restrictivamente: "todo animal, en cuanto racional, es risible" (17r).

Ya en pleno libro tercero, dedicado a la tercera operación de la mente, entre las aportaciones que Cuéllar introduce en su texto, enlista, entre los modos de la argumentación, el *dilema*, al cual también llama "cornuto" —nombre que, al parecer, le dio San Jerónimo— (17v). Asimismo, en el apartado de la reducción de los silogismos imperfectos a los perfectos, es notable el uso que hace de los versos mnemotécnicos, pues no sólo aduce los muy trillados, sino que añade otros que brindan mayor claridad y son instrumentos útiles. Resaltan unos

versos en que explica las consonantes de las palabras mnemotécnicas de los modos:

*Simpliciter verti vult S, P vero per acci [dens]  
M vult transponi, C per impossibile duci.*

Para la reducción por el absurdo (de los modos imperfectos a los perfectos) hay otros versos que resumen la manera cómo ésta debe practicarse en cada figura silogística, a saber:

*Maior fit minor in primo, et fit contradictio maior.  
Dempto Celantes, in quo pervertitur ordo.  
Servat maiorem, variatque secunda minorem.  
Tertia maiorem variat, servatque minorem.*

El segundo verso indica que se exceptúa el modo *Celantes* al cual se le aplica la reducción al absurdo, siguiendo un orden inverso al que marca el verso anterior. “*Primo*”, “*secunda*” y “*tertia*” indican la figura de que se trata. Todo esto simplifica mucho las cosas y ayuda a la memoria a retener el procedimiento. Se nota aquí el cuidado y la atención que ponía Cuéllar en el aspecto operatorio de la lógica, tan importante.

No obstante la importancia de ese factor operatorio lógico, algunos pensadores se burlaban del esfuerzo de estos lógicos; no se daban cuenta de que la razón asistía a los escolásticos, como lo muestra la exégesis que se hace de la historia de la lógica desde la perspectiva de la lógica formalizada contemporánea. Una muestra de estas inectivas la vemos en una pieza satírica de José Antonio de Alzate y Ramírez; de ella citaremos un trozo elocuente: “¡Ah! ¿No te bastaba, siglo envidioso y novelero, haber hecho desaparecer de entre nosotros aquellos personajes ilustres que hacían las delicias de nuestras clases ‘los venerables proemiales’ de la lógica? ¿La nobilísima jerigonza de *Barbara Celarem*? ¿Y las dos nunca bien clamoradas reducciones del silogismo: *ostensivo* y *per impossibile*? Andad con Dios, amables ‘equipolentes’, y sobre todo vosotras, ‘figuras silogísticas’, id a respirar aires más saludables, y hacer

la felicidad de otras naciones más dichosas que la nuestra. ¡Ay! ¡que no son éstas las únicas pérdidas que hemos hecho en este siglo de 'pantomima!'".<sup>3</sup> Sabemos que fue en verdad una pantomima esa pérdida de las investigaciones lógicas hechas por la escolástica, ya que hoy se retorna a ellas por otros caminos, gracias a los lógicos formales contemporáneos —a pesar de sus invectivas contra los escolásticos respecto a algunas doctrinas particulares.

### *Dialéctica*

Aunque Cuéllar establece los objetos de la lógica de modo semejante a otros autores, se nota una preocupación distinta cuando le adjudica el objeto de atribución. Se ve que concibe la lógica como una teoría de los modos de saber, cosa que nos manifiesta su interés por la dimensión formal de la lógica misma. Efectivamente, dice que el objeto de atribución de la lógica es el *modus sciendi obiectivus*. Y lo prueba así por la razón: tal objeto (el de atribución) es el que se considera *per se* en una ciencia y todo se ordena a él, y así ocurre con los *modi sciendi* en la lógica; por tanto, ellos son su objeto de atribución (26r).

Algo que viene a perfeccionar los tratamientos del ente de razón que se habían hecho antes de él en el ámbito de los dominicos mexicanos, es la división más completa que da de tal ente. Lo divide en ente de razón racionada, o con fundamento *in re* (que es el que se trata en la lógica) y ente de razón racionante, o sin fundamento *in re* (como son las quimeras). Además, el ente de razón se divide también en: negación, privación y relación de razón (que es la que cae en el ámbito del tratamiento de la lógica) (33r-v). En cuanto a la existencia del ente de razón, nos dice: (a) no existe por la

<sup>3</sup> "Oración fúnebre dicha en las exequias del ente de razón", compilada por J. A. de Alzate y Ramírez, *Observaciones sobre la física, historia natural y artes útiles*, t. I, n. 14, 1788, en *idem*, *Obras. I. Periódicos*, ed. R. Moreno, México: UNAM, 1980, p. 242.

existencia de su fundamento real —porque éste produce una existencia real, y la del ente de razón es una existencia de razón o ideal—, y (b) tampoco existe por la existencia de su fundamento de razón, sino que existe por virtud de su causa, que es el conocimiento. En cuanto a la producción del ente de razón, Cuéllar añade algo novedoso: la imaginación puede ser causa suya, pero siempre con la conjunción del intelecto, que es la causa apropiada (35r-36r).

Tal vez se recargaba un tanto el tratamiento del ente de razón, pero era en busca de una mayor claridad y precisión. Graciosamente recuerda el ya citado José Antonio de Alzate y Ramírez la a veces exagerada amplitud con que se estudiaba el tratado de ese ente, cuando piensa en los que intentaban —como Feijóo— acabar con la creencia en duendes y otras quimeras: “¡Ah! Tú solo bastabas para convencer a estos malandrines, amado Ente [de razón], pues eras con razón el Proteo de nuestras clases. Tú eras nada y terminabas una acción real como dicen los lógicos. Tú eras una mentira artificiosa y conducías infinito a producir muchas verdades sólidas. Tú no tenías ser primordial, pero gozabas un número infinito de propiedades, en cuya ilustración han sudado nuestros mejores protológicos. Tú no tenías figura y aparecías a nuestros mayores a manera de un duende, pero con la *segunda intención de término, de signo, de entimema, de silogismo, de quisicosa*. No eras quanto y llenabas los grandes vacíos del cerebro; y para decirlo de una vez, sin alma, sin cuerpo disfrutabas las cuatro dotes, impassibilidad, agilidad, claridad y sutileza, como un bienaventurado. Esto solo bastaría para acreditar que en materia de cuerpos el de nuestro Ente puede llamarse original”.<sup>4</sup>

Sin embargo, el tratado más profundo, en que manifiesta mayor diversidad con respecto de los otros tratadistas dominicos de su tiempo, es aquel en que expone la doctrina tomista de la analogía. Comienza enmarcando el tratado en relación con los tres modos de predicación y denominación: los equívocos, los unívocos y los análogos. Equívocos son aquellas co-

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 245.

sas cuyo nombre es común y, en cambio, la razón (o significación) acomodada a la substancia del nombre es diversa, p. ej. “can”, que puede designar al terrestre, al marino o al sideral. Unívocas son aquellas cosas cuyo nombre es común, y la razón acomodada a la substancia del nombre es la misma, p. ej. “animal”, dicho de todos los animales. Y análogas son las cosas cuyo nombre es común y la razón acomodada a la substancia del nombre es en parte la misma y en parte diversa, p. ej. “sano”, dicho del animal y de la orina. Como se ve, la analogía es una noción intermedia entre la equivocidad y la univocidad, y permite usar un término con diversas acepciones sin perder el control de las mismas, por lo cual se puede usar con validez en una inferencia lógica, sin caer en la equivocidad que la haría falaz. Lo característico de la analogía es que en ella siempre hay algo principal (*per prius*, que se llama “analogado principal”) y algo secundario (*per posterius*).

Pues bien, los análogos pueden ser físicos y lógicos. Los primeros son aquellas cosas cuyo nombre es común, y la razón significada es simplemente la misma, pero desigualmente participada, p. ej. “animal” es más plenamente participado por el hombre que por el caballo. (Con todo, estos análogos sólo se dicen tales *secundum quid*, y propiamente son unívocos). Los análogos lógicos son aquellas cosas cuyo nombre es común, y la razón significada es la misma *secundum quid* y *simpliciter* diversa, p. ej. “sano”, que es participado más perfectamente por el animal que por la orina. Los análogos lógicos son propiamente análogos, y, por ende, son los que nos interesan. Se dividen en análogos de atribución o proporción —en los cuales se da la relación de una cosa con otra, i.e. proporción simple— y de proporcionalidad —en los cuales se da la relación de una proporción con otra, i.e. proporción compuesta— (54v). Los análogos de atribución o proporción son aquellas cosas cuyo nombre es común, y la razón significada es la misma según el término, pero diversa según la relación, p. ej. “sano”, pues la salud es la misma en el animal, en la orina, en el clima y en el medicamento, pero las relaciones (*habitudines*) son diversas. Y se llama “analogado principal” al que tiene



la relación más propia, y "analogado secundario" al que la tiene menos propia. Los análogos de proporcionalidad son aquellas cosas cuyo nombre es común, y la razón significada es proporcionalmente la misma, o semejante según proporción. Se dividen en dos: (a) de proporcionalidad propia, que son aquellos en que la razón significada por el nombre conviene a todos los analogados propiamente y sin metáfora, como causa propia, p. ej. el ser divino es a Dios lo que el ser humano es al hombre; (b) de proporcionalidad impropia (o metafórica), cuando la razón significada por el nombre conviene a una cosa de manera propia y a las otras de manera metafórica, como la risa respecto del hombre y del prado, a saber: la risa es al hombre lo que las flores son al prado, por eso ante un prado florido decimos "el prado ríe".

En seguida, Cuéllar aduce algunas reglas para el uso de los análogos; cuatro reglas para los de proporción y cuatro para los de proporcionalidad. Las cuatro para los análogos de atribución o proporción son las siguientes:

1. que la razón significada sólo se encuentre intrínsecamente en el analogado principal, y en los otros, por denominación extrínseca;

2. que la razón significada sea una y no se multiplique en los analogados;

3. que los demás analogados se definan por orden al analogado principal;

4. que de todos los analogados no pueda abstraerse un concepto objetivo común a todos ellos.

Las reglas para el manejo de los análogos de proporcionalidad son las siguientes:

1. que la razón significada por el nombre se encuentre intrínsecamente en todos los analogados;

2. que la razón significada se multiplique en ellos;

3. que un analogado no se defina por otro;

4. que de todos pueda abstraerse una razón o concepto común a todos ellos.

Finalmente, Cuéllar se pregunta por las causas de la analogía, recalcando que trata sólo de la analogía lógica. Dice que

la sola trascendencia (i.e. el trascender a las categorías o géneros supremos) es la causa suficiente de la analogía, de modo que los conceptos que se relacionan por diferir más allá del género o categoría, son propiamente análogos. En esto sigue la doctrina que expone Santo Tomás en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles (*In I met.*, lects. 1 y 2). Añade además que “la sola dependencia en el participar de una razón común es causa suficiente de la analogía”, en lo cual también sigue a Santo Tomás (*Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 5 y q. 4, a. 3) (55rv).

### *Física*

Después de exponer el objeto de la física, y al hablar de los elementos de la naturaleza, Cuéllar añade un artículo sobre la existencia de la materia, y dice que va contra “algunos modernos”; tienen que ser no-escolásticos (o escolásticos muy disidentes y contaminados de la filosofía moderna), ya que ningún escolástico negaba la existencia de la materia prima (71r). La confirmación de esto la tenemos cuando demuestra la existencia de la forma substancial. El moderno al que se refiere es llamado por él Mainán, seguramente Maignan, ya que este filósofo (cartujo) negaba el hilemorfismo: “*et contra Mainán [i.e. Maignan] et alios eius sequaces, dico: Datur forma substantialis physica realiter a materia distincta*” (77v). Añade además un artículo que no se halla en otros autores dominicos, a saber, “En qué consiste la privación?”. Según él, hay algunos que dicen que consiste en algo positivo; otros, que consiste en algo negativo. Cuéllar, por su parte, resuelve el problema estableciendo que consiste en la no-existencia de la cosa de la cual se da la carencia (80v).

Notable resulta un artículo que trata sobre los posibles (*De rerum possibilitate*). Cuéllar explica que, después del estado *quiditativo* (de mera esencia), viene el estado de posibilidad. La posibilidad es doble, intrínseca y extrínseca. La intrínseca sólo consiste en la no contradicción en los términos; la extrínseca es aquella por la cual las cosas se denominan producibles, y reside en la divina omnipotencia. Dice que “*de statu futu-*

*rationis in metaphysica agemus, Deo dante*" (90r), lo cual indica que escribió, o por lo menos prometió —y estaba preparando—, una metafísica. También son notables su artículo sobre el estado de violencia, y sobre los entes artificiales, unos u otros opuestos a las cosas naturales.

Añade, por lo demás, un artículo que no viene en otros autores dominicos de ese tiempo: "Si es del concepto de la causa la conexión con el efecto". Responde que la causa primera o la omnipotencia divina se conecta metafísicamente con la posibilidad de sus efectos, y agrega que también se conecta metafísicamente con la imposibilidad de los imposibles (94r). Dentro de este tema de la causalidad, trata un punto que, por lo demás, no había sido tocado por otros autores, a saber, si entre las causalidades se da una jerarquía o prioridad, pregunta a la cual responde afirmativamente, pues la causa final es la que comanda la intervención de las demás causalidades, así como la causa principal dirige a la instrumental.

Cuando llega a la causa eficiente, hace varias divisiones: a) causa primera, que únicamente es Dios, y causa segunda, que son todas las demás y operan bajo su dependencia; b) causa principal y causa instrumental; la primera opera por virtud propia, y la segunda, movida por la virtud de la principal; c) causa unívoca (que produce un efecto semejante a sí misma en la especie) y causa equívoca (que produce un efecto de especie distinta); d) causa particular, causa total y causa parcial: la particular está determinada a un efecto de una sola especie; la total es la que produce su efecto sin el concurso de otra causa del mismo género; en cambio, la parcial sí admite el consorcio de otra causa así; e) causa libre y causa necesaria, según que esté o no determinada a una cosa; f) por último, la causa eficiente puede dividirse en causa física y causa moral: física, la que influye verdadera y propiamente, mientras que la moral sólo influye metafóricamente en el efecto (por su consejo o precepto). Por lo demás, la causa instrumental se divide en física y moral (98r).

Trae después Cuéllar una larga sección dedicada a la intervención de Dios en la causalidad humana. Eran los temas del

concurso y la premoción, muy tratados y famosos en la escolástica bajo el título de “polémica *de auxiliis*”. En el campo del concurso divino toma en cuenta a su hermano de hábito Durando de Sancto Portiano, pero su tesis o conclusión es más bien tomista: “Dios concurre simultánea e inmediatamente con las creaturas en todas sus operaciones y efectos, y así, toda operación de la causa creada depende del concurso inmediato de Dios” (98v). Con respecto a la premoción física por parte de Dios, se pregunta si Dios pre-mueve físicamente las causas segundas necesarias y libres para actuar. Aclara que la premoción es diferente del concurso, ya que éste es simultáneo, en tanto que aquélla es anterior a la operación. Asienta como tesis que Dios pre-mueve físicamente a dichas causas, pero agrega otra tesis o conclusión más importante y que carga con el peso de representar a la doctrina tomista: “Dios físicamente pre-mueve y pre-determina a las causas segundas a actuar, predeterminación que ciertamente no es eversiva ni destructiva de la libertad, sino antes bien perfectiva de la misma” (99v). En este punto cita a San Agustín y a San Anselmo, clásicos en este problema, además de Santo Tomás, y se refiere al “patrono de la ciencia media en contra de la premoción física” (100r). Igualmente se opone a los “padres de la Compañía (*Societatis*)”, i.e. a los jesuitas, que sustentaban las tesis suarecianas y molinistas.

Terminando el apartado de las causas, al tratar la causa final, notamos que abunda en más divisiones de las que encontramos en otros autores precedentes. Divide así el fin (104r): (i) *finis cui y quo*; el primero es el sujeto al que deseamos un bien, el segundo es la misma *adeptio boni*; (ii) *finis causae y finis effectus o propter quem*; (iii) *finis ultimus y non-ultimus*; (iv) *finis primarius y secundarius*; (v) *finis operis y finis operantis*, siendo el primero aquel al cual el acto de suyo se ordena, y el segundo aquel al cual el acto se ordena por la intención del agente.

Esta parte de la física se cierra con los tratados del infinito, del lugar, del orden de los movientes y de los móviles, y de la eternidad del mundo; en ellos Cuéllar expone doctrinas que

no se apartan de los tratadistas anteriores. Son claras sus tesis respecto a la eternidad del mundo: (a) “Las cosas permanentes [i.e. los cuerpos celestes] pueden haber existido *ab aeterno*” y (b) “el mundo no pudo existir *ab aeterno* en cuanto a las cosas sucesivas [i.e. las corruptibles]” (113r).

Pasa entonces a explicar el libro *De generatione et corruptione*. Cuéllar añade, al tratamiento de otros autores, la pregunta de si la generación puede darse sin materia prima, cuestión a la que responde con una negación —como es obvio, pues entonces se trataría no de generación, sino de creación—. Por otra parte, se pregunta si la generación es esencialmente mutación, pero responde que no, porque permanece la materia prima. Añade además un artículo sobre las disposiciones que se requieren para la generación, que son importantes para darnos una idea de cómo era concebida por los escolásticos. Trata algo nuevo: sobre la generación de los vivientes. Y pasa a considerar la alteración, la cual define, en general: Es el “*motus substantiae completae mobilis ab una in aliam passionem vel passibilem qualitatem habentem latitudinem [habitudinem?] cum contrarietate*” (119v).

Después de tratar la intención y la remisión de las formas y cualidades, añade un pequeño artículo sobre la rarefacción y la condensación (122r). En el tema de los elementos y su número, que son los cuatro aristotélicos (tierra, agua, aire y fuego), dice que unos pueden pasarse a otros, aunque los que comparten alguna cualidad (como el fuego y el aire, que comparten lo caliente y lo seco), lo hacen más fácilmente que los completamente disímbolos. Menciona además el “temperamento” de las cosas compuestas, el cual no había sido considerado por otros tratadistas (124r).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Sobre la actualidad de los cuatro elementos de la doctrina de Aristóteles, dice Jesús Mosterín: “Ni siquiera la vieja teoría aristotélica de los elementos nos parece ya tan extraña. Comparémosla con la actual teoría de los quarks. Los *stoiçeia* (*stoicheia*) o elementos de Aristóteles corresponden a los tipos (o sabores, *flavours*) de quarks. Los *enantioseis* u oposiciones pueden compararse a las cargas o números cuánticos de los quarks. En la teoría de los quarks, a partir de los números, cargas o propiedades cuánticas consideradas se deducen todas las combinaciones posibles, que serán los tipos aceptables de partículas. En la teoría aristotélica de los elementos, a partir de las dos oposiciones

Cuando Cuéllar expone el principio de individuación, encontramos exactamente la doctrina tomista de la *materia signata quantitate*; pero añade un artículo sobre la individuación de los accidentes: son individuados por el sujeto o substancia. Finalmente se pregunta si en la corrupción subsiste otra cosa además de la materia prima; da respuesta negativa, ya que sin la presencia de la forma, no puede quedar en la materia prima ningún accidente (126v).

El último libro que Cuéllar desarrolla es el *De anima*. En cuanto al tratamiento del ente animado, añade nuestro autor algunas cuestiones: se pregunta en qué consiste la razón del cuerpo cuyo acto es el alma, y dice que consiste en la impenetrabilidad. Después se cuestiona si en el cuerpo físico-orgánico se da una forma de corporeidad distinta del alma —que se supone ser la forma del cuerpo—, y responde que no, porque dos formas no pueden informar la misma materia. Además, se interroga si el alma vivifica todas las partes del cuerpo; a ello responde afirmativamente, ya que éste anima incluso a los cabellos y las uñas, por ejemplo (130r).

Sobre la distinción de las potencias o facultades con respecto del alma, Cuéllar dice que no es una distinción real, sino de razón. Además, las potencias o facultades se distinguen entre sí por el objeto de su acto (i.e. por el objeto formal y adecuado). Dentro de las facultades cognoscitivas, considera la *species*, o medio cognoscitivo que utilizan, la cual es una entidad intencional. Se pregunta si la especie impresa es la semejanza formal del objeto conocido; en esa cuestión, vemos el fundamento del postulado del realismo, ya que si la especie impresa es la semejanza de la cosa, uno conoce a la cosa misma con una obediencia cabal al objeto. Su respuesta es, obviamente,

(números, cargas o propiedades cuánticas, casi diría uno) que reconoce, la térmica (caliente (+), frío (—)), y la hidrónica (húmedo (+), seco (—)), se deducen todas las combinaciones posibles que serán los elementos aceptables. Los elementos pueden transformarse unos en otros, cambiando sus cargas (térmica o hidrónica), lo mismo que las partículas pueden transformarse unas en otras, etc.", J. Mosterin, "Materia y atomismo" en Idem, *Conceptos y teorías en la ciencia*, Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 82-83. Hemos discutido con él la importancia de esta teoría de Aristóteles para la actual filosofía de la ciencia.

afirmativa (dado el realismo tomista), y la razona diciendo que lo es, porque la especie es la *forma rei sine materia*, ya que es entitativamente espiritual (tiene un ser intencional y psíquico, no físico). Pues bien, las especies concurren como causas eficientes a la realización del conocimiento (131v).

Pasa entonces Cuéllar a tratar de los sentidos (un tratado correspondiente al aristotélico *De sensu et sensato*). El sentido es la facultad, y el sensible es su objeto; como hay sentidos externos e internos, habrá sentidos sensibles que les correspondan. Acerca de los sentidos externos, que son la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, trata el "*qualis sit structura organi*" de cada uno, con base en la fisiología tradicional de humores y temperamentos. De paso añade algunas observaciones sobre la voz y el eco (134v).

En cuanto a los sentidos internos, trata lo siguiente: El sentido común es la potencia o facultad sensitiva interna cuya función es discernir los objetos de los sentidos externos y estructurar sus sensaciones. La fantasía o imaginación es la facultad sensitiva interna que guarda en sí las especies sentidas. La facultad sensitiva interna que conoce lo no-sentido (i.e. inteligible) a partir de lo sentido es una facultad que en el animal se llama "estimativa", y en el hombre, "cogitativa", a causa de que tiene cierto discurso. La memoria sensible es la facultad sensitiva cuya función es retener las especies sentidas, y la reminiscencia es la que, a partir de las especies retenidas, llega al conocimiento de las que son pertinentes para lo que se trata. El apetito sensitivo es la inclinación hacia el bien, regulada por el conocimiento sensible (135r).

La potencia o facultad locomotiva es doble. Una es la que impera (*imperans*), la cual es una virtud apetitiva sensitiva, cuyo acto se dirige a los órganos corporales; otra es la imperada (*imperata*), la cual es cierta fuerza aplicada a los músculos y tendones (*lacertis*) (135v).

En cuanto al alma intelectual, Cuéllar trata lo mismo que sus otros colegas, a saber, la espiritualidad e inmortalidad del alma, el intelecto agente y el paciente o posible, y estudia el problema de si el intelecto, al entender, produce un verbo (mental).

## Conclusión

En el *Curso filosófico de Cuéllar*, tenemos un ejemplo de la filosofía que la orden dominicana seguía durante la época novohispana, a saber, la filosofía tomista, que iniciaba su contacto con la moderna. Se empieza a ver, en efecto, algún destello de ese encuentro: la disputa de Cuéllar con Maignan acerca del concepto de materia; ya en esta disputa se nota el tono polémico que tendrá el encuentro de la filosofía moderna con los dominicos novohispanos, tono que será suavizado por otras órdenes, como se ve en la integración de la modernidad a la escolástica hecha por los jesuitas y por el filipense Gamarra. La orden dominicana fue la más acerba defensora de la tradición, según los demasiado pocos documentos de su filosofía que nos han quedado. No podemos decir que se vea en ellos la apertura a las nuevas corrientes que aparecían en el horizonte filosófico de la modernidad.<sup>6</sup>

Por otra parte, en el texto que hemos examinado, encontramos un hecho que matiza frecuentes opiniones de los historiadores de la filosofía novohispana: se sabe que los jesuitas fueron los pensadores que primero trataron sobre las nuevas ideas filosóficas en el siglo XVIII mexicano; pero, en este *Curso filosófico* del dominico Cuéllar, encontramos ya alusiones a la filosofía moderna —como es el caso de la crítica de Maignan al hilemorfismo— en un texto escrito por el mismo tiempo en que el Padre Campoy iniciaba en la Compañía de Jesús la atención a las nuevas corrientes filosóficas.

<sup>6</sup> En verdad, a diferencia de los jesuitas, de quienes conservamos numerosos *Cursos* de filosofía, de los dominicos apenas si llegan a siete u ocho (uno muy dañado) y no puede tenerse una idea completa de la filosofía en la Orden en esa época. Sobre ello, cfr. M. Beuchot, *Filósofos dominicos novohispanos*, México: CESU-UNAM, 1987.