

# ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN LA OBRA DE FRANCISCO DE VALLÉS COVARRUBIAS<sup>1</sup>

## Introducción

Francisco de Vallés Covarrubias, también conocido como “El divino Vallés” nació en Covarrubias el 4 de octubre de 1524 y murió en Burgos el 20 de septiembre de 1592.<sup>2</sup> Ha sido reconocido como el mejor representante español de la medicina renacentista. Estudió en diversas universidades europeas. Conoció al mismo Vesalio, al que sucederá como médico personal de Felipe II, llegando a ser “Médico de Cámara y Protomédico General de los Reinos y Señoríos de Castilla”. Enseñó medicina en Alcalá de Henares (Madrid) y se le reconoce como el creador de la anatomía patológica.

Pero su actividad científica no se redujo a la medicina, sino que compuso también varios libros sobre filosofía metafísica, cosmología y epistemología, dos de los cuales van a ser el objeto de este estudio: *De sacra philosophia* y *Controversiarum medicarum et philosophicarum*. En ellas expone nuestro autor su concepción de lo que es la ciencia, su utilidad y las relaciones entre la experiencia y la metafísica, así como las existentes entre ciencia y religión, filosofía y medicina, destacando en ellas el aspecto antropológico, llegando a superar en un síntesis creativa las tesis y las antítesis existentes en su tiempo. Hace un pequeña historia de la Medicina, analiza el micro y el macrocosmos. Le interesa el concepto de naturaleza y el mundo físico experimental. Crea en física la teoría cuantitativamente medible de los grados, superando así la concepción esencialista y cualitativa de las Escolástica. En Biología establece la diferencia entre organización esencial e instrumental, llegando a definir la fisionomía general, como relación significativa entre las dos organizaciones y determinado la existencia de una fisionomía particular. Otro te-

---

<sup>1</sup> Este artículo fue publicado con el mismo título en: *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica* 15 (1963) 77-120.

<sup>2</sup> Para más información sobre este autor, cfr. Wikipedia, Francisco Vallés (español y alemán).

Una biografía en: [www.gorgas.gob.pa/museoafc/loscriminales/biografias/Vallés.html](http://www.gorgas.gob.pa/museoafc/loscriminales/biografias/Vallés.html) y en: [buscabiografias.com/bios/biografia/verDetalle/7805/Francisco%20Vallés%20de%20Covarrubias](http://buscabiografias.com/bios/biografia/verDetalle/7805/Francisco%20Vallés%20de%20Covarrubias).

ma de interés es la *afinidad caracterológica*, como resultado de la integración vital, concibiendo una teoría de los estratos vitales en el ser humano, y estableciendo una biología comparada. El problema alma-cuerpo no es ajeno a sus investigaciones, explicando al compuesto humano como un “*arctissimum vinculum corporei et incorporei*”. Sus investigaciones sobre la causalidad siguen una metodología “dialéctica”, comparando las distintas teorías, pero llegando no a un eclecticismo, sino a una teoría personal, basada en la experiencia y en el discurso filosófico.

Pero una de sus investigaciones para mí más relevantes es el estudio de la “simpatía” entre las potencias radicadas en la misma alma, como “razón” de una epistemología, tema que será después desarrollado ampliamente por Francisco Suárez, en su tratado *De Anima*. Son más de 30 las citas que Suárez hace de estas dos obras de Vallés. Sería importante analizar con más pormenor hasta dónde ha llegado a influenciar esta teoría de Vallés la obra de Suárez.

Desarrolla, finalmente, una teoría psicológica en la que alcanza un puesto primordial la distinción entre “sabiduría” y “razón”, definiendo al hombre más que como un “animal rationale” como un “ser sabio”. Por último analizaremos la personalidad del hombre.

## I, La ciencia

### a) La ocupación filosófica del hombre

Las cosas que no son necesarias para la salvación eterna, las dejó Dios a los hombres para que se ocuparan en ellas: “*Hanc occupationem pessiman, philosophandi dedit Deus filiis hominum, ut occuparentur in ea*”.<sup>3</sup> No obstante no hay por qué creer que, así como Dios no nos engaña en las narraciones históricas de los libros sacros, lo haya de hacer al describir hechos científicos: “*Quapropter ut neque Deum aperire, ita neque celare fuit necessarium*”.<sup>4</sup> Dios no ha pretendido directamente hacer patentes las causas físicas, pero tampoco intenta esconderlas. Es decir, ha

---

<sup>3</sup> Ecclesiastés 1,13. Prooemium de *Sacra Philosophia, sive de his, quae in libris sacris physicè scripta sunt*, Lugduni, i. Off. A. H. a Porta, 1592, p. 5. En adelante, citaremos esta obra con las siglas *SPh*.

<sup>4</sup> *SPh*, p. 6.

dejado al hombre en la necesidad de adquirir una actitud científica ante las causas naturales. Esta actitud está condicionada por varios factores. En primer lugar por el “desiderium cognoscendi”,<sup>5</sup> ínsito naturalmente en el hombre, el cual se especifica posteriormente y se metodifica en un “studium”, orientado o bien a la “philosophia naturalis” o bien a otra especie de investigación moral o natural.<sup>6</sup> En el caso de Vallés nos interesa –como a él– la especificación del “studium philosophiae naturalis” sin que esto le conduzca a una exclusividad en la parte física cosa ya reprobada por Galeno y Sócrates.<sup>7</sup> El segundo factor condicionante es el que determina particularmente este “studium” o dedicación, transformándolo en una investigación propiamente dicha o apta: “...ut non inepte investigent”. Esta investigación recibe su estímulo del “amor scientiae”,<sup>8</sup> que hace que los hombres no tanto se llamen sabios porque saben, cuanto porque investigan. Así serán filósofos no los “sophoi”, sino los “amatores sapientiae”,<sup>9</sup> con tal de que eviten el peligro de la “curiositas” vana ante el “mundus aenigma”.<sup>10</sup> Este aspecto dinámico de la investigación exige un método con una versión positiva y otra negativa. La versión negativa se reduce a la duda metódica, exigida por el peligro de la “hallucinatió”, que existe en la investigación de las causas naturales, sobre todo cuando es imposible su experimentación: “dum sint in tenebris sensuum”.<sup>11</sup> La versión positiva es la que determina el método específico a seguir según la clase de ciencia de que se trate. En el caso concreto del estudio de las causas físicas, tendrá, sin duda, el experimento una importancia capital. Pero de esto hablaremos más adelante.

De esta manera se llega a la ciencia objetiva de cuya finalidad trataremos ahora.

---

<sup>5</sup> Ib., p. 489.

<sup>6</sup> Ib.

<sup>7</sup> Ib.

<sup>8</sup> Ib.

<sup>9</sup> Ib.

<sup>10</sup> Ib.

<sup>11</sup> “Necesse est, ut omnes in earum [causarum] investigatione, dum sint in tenebris sensuum, horum plus aut minus hallucinentur, et de his etiam, quae sibi videntur probabilissima, nisi se ipsos velint fallere, dubitent”, Ib.

b) El para qué de la ciencia.

Son varios los fines de la ciencia para Vallés. En primer lugar, si la ciencia de los hombres es tan imperfecta que nunca se puede llegar a su consecución plena, ¿para qué se le ha dado al hombre este “*appetitus investigandi*”? “*semper quaerens, numquam inveniatur causas operum Dei*”.<sup>12</sup> A esta pregunta contesta Vallés como sigue: primero, para que llegue el hombre al conocimiento de Dios y de los fines futuros. Si el apetito no puede ser de cosas imposibles y la ciencia –*in hac vita a sensuum horum ministerio*– no puede ser perfectamente conseguida, se sigue que esta consecución le está reservada al hombre en otra vida: “*vita beatior in qua a perpetua qua in hac torquetur siti, sit satiandus*”.<sup>13</sup> En segundo lugar, la “*physica contemplatio*” lleva al conocimiento de todo lo invisible de Dios, según enseña S. Pablo. Y esto de dos formas distintas, por la hermosura de las cosas y por la “*docta ignorantia*”<sup>14</sup> de sus causas, unida al “*appetitus scientiae*”. El argumento tomado de la “*pulchritudo rerum*” se reduce a esto: “*nihil... temere aut casu pulchrum oritur, sed artificis alicuius opera*”.<sup>15</sup> La docta ignorancia, según Leibniz e interpretada por Vallés, como argumento, procede así: todo lo que es cognoscible o factible debe ser conocido o realizado por alguien, pues de lo contrario habría contradicción, ya que a toda potencia pasiva corresponde una potencia activa. Pero como el hombre deja de saber muchas cosas y es incapaz de otras tantas hay que admitir que alguien las conozca y las pueda hacer todas.

Otro fin –más pragmático éste– es el de contener a los hombres para que no se dediquen a otros menesteres menos dignos: “*ut [homines] occuparentur in ea [scientia], ut scilicet honesta et laboriosa detenti, minus vacarent criminibus*”.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Ib., pp. 496-97.

<sup>13</sup> Ib., Ib..

<sup>14</sup> Vallés cita a Nicolás de Cusa como introductor de esta expresión.

<sup>15</sup> Ib., p. 497.

<sup>16</sup> Ib., p. 496.

## c). La experiencia y la ciencia metafísica

El objeto de toda ciencia es reducir o referir las cosas a algunas causas naturales: “eatenus vero naturalis ars, et certitudinis aliquid censeretur debet, quatenus referri possit in naturales aliquas causas”.<sup>17</sup> Tres son los métodos aptos, según Vallés, para realizar esta reducción: Existen en las cosas principios conocidos “per se”. Otros, demostrables a partir de los ya conocidos y otros, en fin, deducidos mediante experiencia. Todo lo que no se atenga a estos métodos es considerado vano científicamente: “...quatenus vero nihil habet eorum, vana”.<sup>18</sup> Usando términos modernos, podríamos llamar al primer método, método fenomenológico, o de visión espiritual de la estructura ontológica de los seres; al segundo, método deductivo, y al tercero, inductivo. A la ciencia obtenida mediante el primer método la denomina Vallés “scientia naturalis”<sup>19</sup> o “monstratoria”; a la segunda ciencia, correspondiente al segundo método, “racional o deductiva”, como la matemática; y a la tercera, “experimental”. Esto no obstante, no quiere llamar ciencia propiamente dicha a la “scientia physica”, porque el físico no abstrae de la materia, quedándose así dentro de la pura “notitia sensuum”, que no va más allá de la “opinio”. La “scientia” ha de ser de cosas universales e inteligibles y esto ni lo ha conseguido el físico nunca, de hecho, ni nunca lo podrá conseguir, por principio, por más que se esfuerce. Esta clase de ciencias de tipo físico son “ad opinionem”,<sup>20</sup> mientras que la denominación “ad veritatem” está reservada a muy pocas ciencias. La variedad de los sentidos y la multiplicación de sus afecciones lleva consigo el que nunca se pueda tener una “notitia exacta” de las cosas por parte del sujeto, a lo que se añade –dificultándolo más por parte del objeto, el que ninguna sensación sea simple: “... necessarium evenit, ut nihil occurrat sensui simplex”.<sup>21</sup> Asimismo, tampoco es simple el medio por el que se obtienen. Siendo esto verdad –aunque sólo en parte– cree estúpido Vallés tomar una actitud escéptica, al estilo de Pirrón. De aquí que la dedicación a las ciencias físicas sea una tarea humana muy excelente.

---

<sup>17</sup> Ib., p. 392

<sup>18</sup> Ib.

<sup>19</sup> Ib., p. 495.

<sup>20</sup> *SPh.*, *Prooemium*, p. 7.

<sup>21</sup> *SPh.*, p. 494

La ciencia metafísica investiga los principios de las cosas. Estos principios se reducen a tres: Potencia, Sapiencia y Bondad con un carácter relativo a un poder, un saber y un querer. Este carácter relativo tiene dos vertientes: Una de carácter trascendental, según el cual las cosas son posibles, verdaderas o buenas porque hay un ser trascendental poderoso, inteligente y bueno: “*Perfecit vero Deus omnia quae fecit valde bona, id est suis singulis formis perfecta, quia ipse valde bonus est: et bonus omnia vult bona esse... voluit ergo omnia fieri valde bona, quoniam bonus, scivit vero quaecumque voluit et potuit quaecumque scivit et voluit, quia ut est summe bonus, ita et summe sapiens et potens*”.<sup>22</sup> De esta manera, estos tres principios se reducen a uno solo en la causa primera. La otra vertiente añade a esta “*ratio transcendentalis*” una “*ratio essendi*”, por la cual las cosas no sólo son por su relación a un ser, sino que lo son también por razón de su propia esencia o participación ontológica. Así, por ejemplo, no se define lo posible –*simpliciter*– en relación con una potencia, ni lo bueno en relación con una bondad, ni lo cognoscible en relación con una inteligencia, sino que algo es posible porque –*illo posito*– no hay repugnancia alguna de tipo interno o contradicción; y algo es cognoscible porque tiene en sí mismo el principio de donde se puede conocer; y algo es bueno porque añade a la cosa una perfección propia para obtener su bondad específica.<sup>23</sup> La experiencia del hombre –consciente de su carácter “*ad opinionem*”– no se queda, sin embargo, fuera del marco científico. Ella da lo que puede dar y no más, pero sólo con tal que se la utilice correctamente (“*non inepte*”). La primera dificultad que surge es la propia de todo método inductivo, es decir, “que no se toman las cosas con rectitud, sino en una determinada ocasión y con una precisa oportunidad”.<sup>24</sup> La otra dificultad es la confusión metódica que intenta con silogismos tratar las cosas físicas, cuando la experimentación es quien habla en realidad, aunque no se pueda muchas veces conocer la causa”.<sup>25</sup> Vallés aconseja así a los filósofos que vean bien las cosas de que hablan para que no queden alucinados: “*Si... philosophi rem aliquan-*

---

<sup>22</sup> *Ib.*, p. 23.

<sup>23</sup> *Ib.*, p. 20.

<sup>24</sup> *Aphor. et lib. de Alim. Hipp. comm.*, sect. 1, 1.

<sup>25</sup> *Tert. de tempore, Galeno et quinque prior. lib de Simpl. Med. Fac. comm.*, Lib. I, cap.

to oculatius contemplarentur, viderent..., se hactenus, in reddenda repugnantiae causa, esse hallucinatos”.<sup>26</sup>

Vallés, por su parte, pone buen cuidado en esto: “Yo que apenas digo algo de las cosas sensibles, cuánto menos lo tengo que hacer de aquellas que están tan lejos de los sentidos”.<sup>27</sup> Esta actitud le lleva a no querer tratar temas que no caigan dentro de su método: “Sed quoniam haec causa physica non est, ad me non spectat neque ad hoc opus”.<sup>28</sup>

Una tercera dificultad es la de admitir cosas sin su conveniente demostración experimental. Vallés, consciente de esto, nunca intenta dar una interpretación o explicar un nuevo hecho científico sin su correspondiente demostración experimental: “Connabimur... si quid novi attulerimus, cum demonstratione proferre ubi haec non succurrerit, tacebimus nostram opinionem”.<sup>29</sup> Para poder ser fieles a este principio hay que estar más preocupado de la verdad que de la sutileza: “Non tam subtilitatis quam veritatis est cura”.<sup>30</sup> Esta preocupación por la sutileza en las escuelas de los siglos anteriores es la que llevó a la ciencia a convertirse en un puro juego de palabras, en un puro arte dialéctico, más bien propio de hipócritas –pues ni siquiera se les puede llamar sofistas– que de investigadores, pues sólo buscan la admiración de los demás: “composito quodam incessu, gestu, vestitu ad id comparato, et artificioso sermone vulgi sibi aucupantur admirationem”.<sup>31</sup>

#### d) Ciencia y Religión

Es grande la preocupación de Vallés por separar claramente los métodos de estas dos actitudes científicas humanas. El tratado de “Sacra philosophia” es un indicio de cómo el hombre Vallés, religioso y científico a la vez, intenta establecer de forma armoniosa las relaciones entre Sagrada Escritura y Ciencia. He aquí su principio fundamental: “De tal

---

<sup>26</sup> *Controversiarum medicarum et philosophicarum, Francisci Vallésii... editio secunda, ab eodem auctore recognita et aucta...*, Compluti 1565, fol. 6r, col. 2. En adelante, citaremos esta obra con las siglas *Contr.*

<sup>27</sup> *Sph.*, p. 329.

<sup>28</sup> *Ib.*, 532.

<sup>29</sup> *Contr.* 1, 1.

<sup>30</sup> *Ib.* (fol. 1v).

<sup>31</sup> *Ib.* 2 (fol. 25v, col. 2).

manera tienes que confiar en tu arte que busques en él más bien a Dios, pero tal manera tienes que orar que no desprecies el arte”.<sup>32</sup> La razón de esto es debida a que Dios es la primera causa de todo lo que es y se hace, de manera que nada se mueve sin Él.

Pero, así como además de una relación transcendental, hay también una razón de ser de las cosas, así también hay que dar valor a las cosas naturales, sin quitar por ello su relación a una intervención divina. Los medicamentos más pobres pueden ayudar –Deo favente–, pero todo el arte médico es incapaz de curar sin la ayuda de Dios. Esa ayuda de Dios es de dos clases, una *ordinaria* y otra *extraordinaria*. La primera es el fundamento de la providencia y del gobierno divino del mundo, que no excluye, sino que mantiene el modo natural de obrar de las cosas. La ayuda extraordinaria es la acción milagrosa. Así, pues, tiene el hombre que conocer el modo de obrar natural de las cosas y no confiarse sólo a la oración, con perjuicio de la ciencia. Muchas de las partes censuradas por algún intransigente con la obra de Vallés se refieren a esta sentencia.<sup>33</sup> se refieren al intento de nuestro autor de reducir lo físicamente reducible a causas naturales: “... revocari facillime poterit ad naturales causas”.<sup>34</sup> Se refiere esto al milagro de Eliseo, por ejemplo. Dios pudo utilizar las causas naturales: “quibus rationibus, velit Deus causas naturales, etiam in peragendis miraculis adhiberi, alibi dictum est”.<sup>35</sup> Asimismo, intenta encontrar Vallés una causa natural en la curación del rey Asuán al lavarse en las aguas del río Jordán”.<sup>36</sup>

Capítulo aparte merece la opinión de Vallés con respecto a las “enfermedades divinas” o “*morbus sacrus*” hipocrático y a la relación entre enfermedad y pecado. La enfermedad es definida por Vallés como sigue: “... *morbus esse affectum praeter naturam, qui laedit operationes per se et primo, ita ut noxa sentiri possint*”.<sup>37</sup> El “*praeter naturam*” es lo que determina aquí específicamente la enfermedad, ya que hay otro tipo de

---

<sup>32</sup> *SPh.*, p. 320.

<sup>33</sup> Aunque la edición que utilizamos no ha sido censurada, hemos podido encontrar en la biblioteca del Seminario de Valencia, otra edición censurada por alguien, tachando con tinta negra algunos pasajes para el corrector sospechosos. Esta edición así censurada es: Lugduni, sumpt. Petri Rigaud, p. 314.

<sup>34</sup> *SPh.*, p. 309.

<sup>35</sup> *Ib.*, 319.314.

<sup>36</sup> *Ib.* pp. 314-315.

<sup>37</sup> *Contr.* 4, 1 (fol. 78r, col. 2).



afecciones –por ejemplo la incapacidad de los viejos: “senium, etsi sit temperis quaedam ad multa inutilis, tamen non est morbus”,<sup>38</sup> que no pueden considerarse enfermedades, a no ser que se añada alguna causa “praeter naturam”.<sup>39</sup> Hay que entender bien que esta causa “praeter naturam” se refiere a la naturaleza del hombre, lo que no implica que sea siempre sobrenatural en absoluto, sino que sea relativamente preternatural a la naturaleza del hombre. Es importante dejar esto bien sentado, pues al discutir Vallés sobre la influencia sobrenatural de los demonios en las enfermedades, afirma que éstos se pueden considerar sólo como “pricipium quod”, pero nunca como “principium quo” de las mismas. Es decir, que los demonios sólo pueden actuar mediante los “succos melancholicos, de manera que la causa próxima tiene que ser reducida a éstos y con su supresión es necesario que desaparezca la enfermedad... aunque la haya excitado el mismo demonio.”<sup>40</sup> Claro que nunca se podrá quitar la causa próxima, si de alguna manera no se quita también la causa remota. Hay necesidad, pues, de usar al mismo tiempo remedios, que aparten al demonio –en contra de lo que afirmaba Avicena al decir que –“Nada tiene que ver con la curación el que sea el demonio quien la excite o no”<sup>41</sup>– y a la enfermedad. Hay necesidad de oración primero, pero, después, también de medicina.

Lo que no puede comprender Vallés es que la esencia del “morbo sacro” o epilepsia sea únicamente el demonio. Esta interpretación proviene de la ignorancia de la causa natural de la epilepsia, que hace a los hombres crédulos y supersticiosos”.<sup>42</sup> El lema Vallésiano se reduce a este principio: “La voluntad de Dios es primero que todas las otras causas, pero no deroga las naturales”.<sup>43</sup>

Pero, quizá, cabría preguntarse si esta causa “praeter naturam” se refiere al pecado en general. Aquí procede. Vallés con su acostumbrada dialéctica: ni sólo los pecados, ni sólo las causas naturales; ni superstición, ni naturalismo. Veámoslo.

---

<sup>38</sup> Ib., 1, 7 (fol. 10v, col. 1).

<sup>39</sup> Ib.

<sup>40</sup> *SPh.*, p. 221.

<sup>41</sup> *Tract. 4 de Melanch.*, cap. 18, s. 1.

<sup>42</sup> *SPh.*, p. 222.

<sup>43</sup> Ib., p. 320.

Tesis. "Hay algunas personas [personas pías],<sup>44</sup> que creen que las enfermedades, la salud y la muerte son producidas por voluntad de Dios, de manera que no hay modo alguno de evasión".<sup>45</sup> Tampoco cabe dudar de que a veces las causas de las enfermedades estén en las faltas, morales".<sup>46</sup>

Antítesis. "No obstante, estas mismas enfermedades tienen causas naturales, que actúan sobre nuestros cuerpos".<sup>47</sup>

Síntesis. El mismo Dios sana y hace enfermar, pero ni una cosa ni otra la hace, sino por medio de las causas naturales.<sup>48</sup>

La consecuencia o síntesis práctica será, pues: "... pariter placere Deum, et medicationem adhibere".<sup>49</sup>

#### e) Medicina y Filosofía

Vallés afirma –siguiendo a Galeno– que la filosofía de las costumbres es una parte de la medicina. Aquella filosofía –dice– que es capaz de atemperar los afectos es ciertamente una parte de la medicina, porque la salud completa del hombre –que constituye el fin último de la medicina– no se puede obtener con ordenar los humores sin tener en cuenta los afectos del alma, pues si, por cualquier causa, se perturban los "succhi", también se perturban los afectos y viceversa.<sup>50</sup> El principio de la medicina psicosomática está aquí claramente expresado. Y si a esto se añaden los consejos que Vallés da al médico en sus relaciones con el enfermo, veremos que en el gran médico español se encontraban ya las ideas y también la praxis que han transformado la medicina en una medicina personalista. En efecto, Vallés aconseja al médico que investigue la biografía del enfermo, preguntándole a él directamente, con objeto de saber lo que es subjetivo a cada uno, que use de buenas palabras, que no entristezca al enfermo, que sea condescendiente, pero de manera que ni lo

---

<sup>44</sup> Lo que está entre paréntesis cuadrados [ ] es lo que está censurado en la edición antes citada, posterior a la que nosotros usamos.

<sup>45</sup> *SPh.*, p. 594.

<sup>46</sup> *Ib.*, p. 595.

<sup>47</sup> *Ib.*

<sup>48</sup> *Ib.*

<sup>49</sup> *Ib.*

<sup>50</sup> *Ib.*, pp. 579-580.

conceda todo, ni lo rechace todo. Este aspecto personalista se manifiesta también en otros pasajes de la obra de Vallés. Así, por ejemplo, cuando aconseja que se prevenga a una madre, equívocamente informada de la muerte de su hijo, contándole alguna historia triste para atemperar la alegría causada por la vuelta inesperada del hijo vivo, con la tristeza.<sup>51</sup> Este interés personalista aparece también cuando Vallés dice que la medicina no trata de la salud “in genere”, sino de la de éste o la de aquél sujeto concreto.<sup>52</sup>

Pero no se contenta con esto Vallés. La palabra humana ocupa en la misma curación un lugar importantísimo. Permítasenos dar un breve resumen de la teoría de Vallés a este respecto:

#### f) La curación por la palabra

1) La palabra tiene dos relaciones con las cosas de las que es expresión. Una depende del consentimiento de los hombres y la otra de la congruencia natural entre ambos términos. Así, por ejemplo, al poner Adán a los animales un nombre, no lo hizo por consentimiento unánime, sino porque vio espiritualmente una congruencia entre los nombres y los animales denominados.

2) A esta relación –que podríamos llamar teórica o significativa (semántica)– hay que añadir otra de tipo pragmático. ¿Tienen las palabras una “vis efficiendi”? La primera tesis que establece Vallés es de tipo hipotético: Si las palabras son congruentes con las cosas pueden tener esta “vis efficiendi” y viceversa. Existe una “natura communis cum ipsis rebus”.<sup>53</sup>

La tradición ha venido concediendo a las palabras cierto valor pragmático: Ulises, Plinio (en su *Historia natural*). Marcus Verro, Galeno en el libro *de incantatione* (inauténtico), Quintus Serenus (*Abracadabra*). En España se llama a este tipo de palabras “ensalmos”.

3) Esta relación pragmática de tipo hipotético puede tener relación con el bien (ensalmos saludables) o con el mal (ensalmos mortíferos). Es un hecho que los hombres temen las maldiciones y las imprecaciones. La iglesia usa de exorcismos y de letanías.

---

<sup>51</sup> Ib., p. 575.

<sup>52</sup> Ib., p. 606.

<sup>53</sup> Ib., p. 72.

4) Este valor pragmático hipotético parece que pierde su valor si consideramos que existen varias lenguas que destruyen toda posible relación efectiva de tipo unívoco y, por lo tanto, cualquier congruencia esencial.

5) Si no existe ningún medio de verificar la hipótesis de la congruencia habrá de admitir que “es falso que exista cualquier otra fuerza en las palabras que no sea la de significar por consentimiento de los hombres”.<sup>54</sup> Esta sería la primera consecuencia o tesis.

6) Pero a esta tesis se opone dialécticamente una antítesis ¿Son las palabras un “aer diverberatus”? ¿Está este “aer” unido accidentalmente a una pura costumbre de relacionar sonidos con cosas? ¿Son las palabras pequeños movimientos de la lengua que indican o significan algo, según se ha determinado entre los interlocutores?

7) Ante esta discrepancia hay que proceder con cautela.

a) Existen dos tipos de relaciones entre los hombres:

–Hablar, oír, o bien “docere” – “discere” (“per modum disciplinae”).

–Escribir, Leer, o bien “docere” – “discere” (“per lectionem”).

b) La ciencia se extiende “docendo et discendo”, movidos todos, discípulos y maestros, por el “desiderium scientiae”.<sup>55</sup>

c) Entre las dos primeras relaciones existe una tercera que las relaciona a su vez mutuamente: “... en la misma relación está la escritura con la palabra como ésta con los pensamientos”.<sup>56</sup> Primero se aprende a hablar y después a escribir. Sólo en el caso de los sordomudos se procede de manera inversa, siguiendo el método de Petrus Pontius O.S.B., que consistía en enseñar a escribir primero, indicando con el dedo aquellas cosas que quedaban significadas con los caracteres gráficos, pasando después a provocar movimientos de la lengua que correspondiesen a estos mismos caracteres.<sup>57</sup> Así pues, se puede considerar todo “sermo” como una “scriptura affluens” y toda “scriptura” como un “sermo manens”. Esto sólo es probable teniendo en cuenta la capacidad simbólica del hombre.

---

<sup>54</sup> Ib., p. 75.

<sup>55</sup> Ib., p. 77.

<sup>56</sup> Ib.

<sup>57</sup> Ib., p. 78.

Otra cuestión que conviene aclarar para dilucidar mejor el dilema en que nos encontramos es la del origen de las palabras. Existen palabras primitivas o simples y derivadas (derivativa) o compuestas. Las primeras provienen o bien de la voluntad de los autores o bien de la onomatopeya. Pero si estas palabras tienen o no “congruentia” con las cosas que quieren significar es de lo que aquí se trata. Vallés procede ahora “a parte post”, haciendo notar que muchas palabras –sobre todo, dice– “las peregrinas” o inefables– mueven de por sí el ánimo de los que las escuchan.<sup>58</sup>

Con este hecho psicológico, determinado experimentalmente, aparece en escena un nuevo factor, que hasta ahora no había sido mencionado, es el factor anímico. El dilema tendrá, pues, que ser formulado de otra manera. La “congruentia” tendrá como mediador al hombre. El aspecto físico de la cuestión se ha transformado en un aspecto antropológico. ¿Cómo? Veámoslo.

1) Aspecto negativo físico: Vallés se muestra inclinado a negar todo tipo de relación pragmática entre palabra y cosa. Primero porque “sermo non constat natura sed consuetudine”<sup>59</sup> y, segundo, porque aunque hubiese un lenguaje “a natura” –que no lo hay– las palabras no tendrían tampoco ninguna eficacia sobre las cosas, pues son dos géneros distintos de realidades sin ninguna posible influencia física directa.

2) Aspecto positivo antropológico:

a) Al hombre le es innato hablar.<sup>60</sup> La plasticidad original del hombre es la que permite un acomodamiento humano y cultural adecuado. Pero esta plasticidad o inespecialización no quita la necesaria tendencia a apropiarse de uno o varios lenguajes. Es decir, lo que el hombre tiene ínsito en su propia naturaleza es la relación semántica, pero no la expresión concreta gráfica o sonora: “Ut ergo natura fecit inertem, ut esset ad omnes artes habilis, necesse est fecerit omni sermone carentem ut possit omnes discere”.<sup>61</sup>

b) Además de esta propensión natural a hablar que tiene el ser humano, a la que la misma naturaleza ha añadido los instrumentos adecuados para ello, posibilitando así el invento de signos significativos o simbólicos, existe también en el hombre una unidad natural psicoso-

---

<sup>58</sup> Ib., p. 80: “... externa et ... ineffabilia verba audientium animos magis movent.”

<sup>59</sup> Ib., p. 76.

<sup>60</sup> Ib.: “... loqui quidem naturale esse hominibus.”

<sup>61</sup> Ib.

mática, según la cual lo psíquico influye en lo físico-somático y viceversa de cualquier manera que esto ocurra.

c) Pero no sólo hay esto; también posee el hombre un sentido estético, capaz de encontrar aquellos signos verbales o gráficos que encierren en sí mismos o en sus relaciones sintácticas un valor estético, capaz de atraer, una vez puesto, la atención estética del hombre.

d) Por último, es propio del hombre la posibilidad de disgregar lo que natural y teleológicamente estaba unido. Así separa él el placer de la función independizando aquél de ésta y constituyéndolo en un fin para sí. Debido a este proceso disgregador fue posible que las antiguas “incantaciones morales” se transformase en “supersticiosae incantationes” la olvidarse los hombres de Dios, manteniendo, por una parte, sólo la memoria de los puros nombres “retenta tantum nominis memoria”<sup>62</sup> y, por otra, un cierto recuerdo del culto divino, que disgregó el antiguo valor relativo, impetratorio de las “palabras morales”, absolutizándolas y dándoles un valor idolátrico.<sup>63</sup>

Este aspecto antropológico nos pone ahora en condición de entender mejor la relación pragmática de las palabras. El hombre encuentra palabras con un valor semántico determinado y las organiza sintácticamente entre sí, de manera más o menos sugestiva o estética. Este aspecto sintáctico o semántico –según sean frases o palabras aisladas– mueve la atención de los hombres ya de por sí atentos sólo a lo importante, que destaca del horizonte de las impresiones sensoriales. Esta atención unida a cierta “credulitas” es capaz de provocar, por razón del estado de confianza (“ob confidentiam animi”), una curación real, aunque de hecho no tengan aquellas palabras ninguna relación pragmática con la curación.<sup>64</sup> “... quando mens humana... rem amat aliquam, licet naturaliter non iuativam sibi, eam prodesse certificat; ex sola autem mentis intentione corpus res illa iuvat”.<sup>65</sup>

Así, pues, es la imaginación la que quita las enfermedades por medio de los “motus animi”. Incluso cuando el estado de confianza es veheméntísimo, es capaz la imaginación de producir una “opinio salutis”.

---

<sup>62</sup> Ib. p. 87.

<sup>63</sup> Ib.

<sup>64</sup> Ib.

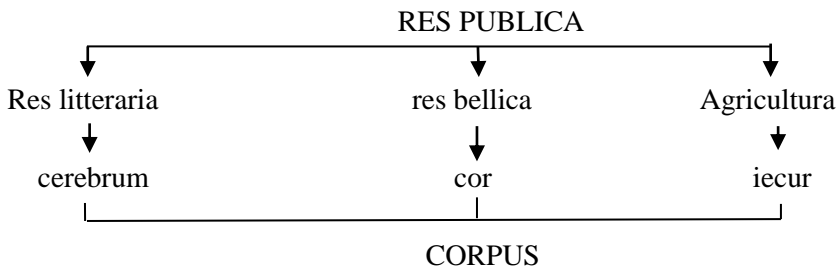
<sup>65</sup> Ib.

Vallés aconseja a los médicos que, conscientes de este estado, permitan, cuando sean convenientes, los encantamientos, aunque sepan que ellos de por sí no pueden nada contra la enfermedad. Así como el “acetum in nitro” sirve para la curación de los oídos, así sirven también los “carmina” para las enfermedades del alma.<sup>66</sup>

La relación pragmática entre palabras y cosas se reduce a una relación “ex accidenti”: “...ex accidenta... ad affectus animi eius qui curatur”.<sup>67</sup>

g) División de las ciencias y pequeña historia de la filosofía.

He aquí, esquemáticamente expuesta, la división Vallésiana de las ciencias:



Con este esquema quiere explicar Vallés la relación entre las artes y los temperamentos. A la nobleza de los órganos, cerebro y corazón corresponde la nobleza de las dos artes literarias y bélicas.

En lugar posterior están la Mercatura y la Ars Mechanica.

La Res Litteraria tiene a su servicio:

- Teología.
- Jurisprudencia.
- Medicina.

Al servicio de estas tres están:

- Gramática.

<sup>66</sup> Ib., p. 469.

<sup>67</sup> Ib., p. 88.

- Retórica.
- Dialéctica.
- Filosofía natural.
- Filosofía moral.
- Matemática.

Pequeña historia de la filosofía:

En la filosofía griega distingue tres sectas:

- Dogmáticos. Académicos. Escépticos. Entre los dogmáticos se encuentran:
- Peripatéticos. – Estoicos. – Epicúreos.
- Pitagóricos. Entre los académicos: Sócrates, Platón, Clitómaco, Carneadas.

Entre los escépticos: Pirrón, Zenócrates, Anaxarcas Abderita, Sexto.

Siguiendo a Galeno, añade Vallés otras dos sectas:

Contenciosos o sofistas, entre los que figuras: Euclides, Menedemo y Clitómaco.

Mixtos excéptico-dogmáticos. Entre ellos: Xenófanes, Demócrito, etcétera.

Las tesis defendidas por estas sectas son:

1. Dogmáticos: “vera et stabilia sua placita”.
2. Académicos: “ad verisimilitudinem quandam et probabilitatem posse procedere disputationes”.
3. Escépticos: “Taciturnitas o acristia”. Se impone la “epojé” con quince modos distintos, reducibles a tres: “a cognoscente”, “ab eo quod cognoscitur”, “ab utroque”.

## *II. Macrocosmos y microcosmos*

### A) El macrocosmos y sus características generales.

El mundo no es “ab eterno”, sino que ha sido creado de la nada por mandato de Dios (“iuvendo”). El mundo es uno y perfecto. Con respecto al orden y a la unidad del mundo –base del argumento teleológico de la existencia de Dios –hay que advertir que este orden ha de ser el



principio de donde se parta para llegar a un ordenador y causa única. Y así procede Vallés en efecto.

En primer lugar, hay que ver si las distintas partes de mundo tienen algo en común o si sólo admiten una predicación equívoca.<sup>68</sup> Si sólo hay equivocación no se puede admitir ni el orden ni la unidad del mundo, pues el orden es siempre “secundum aliquid commune”.<sup>69</sup> Esta unidad puede provenir de tres principios: Uno es la unidad de la causa primer. Según este principio, el mundo es uno porque la primera causa es una. Pero esto no tiene que ver nada directamente con el argumento “ex perfectione mundi”. Los otros dos principios son la “unitas essentiae” y la “unitas ordinis”.<sup>70</sup> Estos principios hay que fundamentarlos antes para poder después ascender a una primera causa ordenadora. El argumento que Vallés aduce para demostrar la unidad del orden es el experimental: “... sensus ita dicere prohibet [a saber, que el mundo no sea ni uno ni perfecto], cum unica et omnium perfectissima totius figurae et partium positio, esse cernatur”.<sup>71</sup>

## 1. La naturaleza

Vallés llama a la naturaleza “fulgor divinitatis”. Dios ha creado la naturaleza, pero no toda la ha creado de la misma manera: “vere enim ficcit omnia simul in illo mundi initio, non tamen omnia eodem modo”.<sup>72</sup> Los distintos modos de creación se refieren al orden y a los principios. Con respecto al orden, admite Vallés que lo más perfecto es antes –ontológica y temporalmente– que lo menos perfecto: “quod perfectius et melius, etiam prius”.<sup>73</sup> Con respecto a los principios, explica nuestro autor, que así como hay tres géneros de cosas, así hay que admitir tres principios. Existen cosas que fueron ciertas en sí mismas sin disposición previa de la materia; otras que fueron hechas no en sí mismas, sino en sus principios, de donde proceden después, por desarrollo o generación natural (el mundo animal en general), y, por fin, otras que surgieron de

---

<sup>68</sup> Ib., p. 16.

<sup>69</sup> Ib.

<sup>70</sup> Ib.

<sup>71</sup> Ib.

<sup>72</sup> Ib., p. 53

<sup>73</sup> Ib.

las primeras (el mundo físico en general). En la narración mosaica sólo se hace mención de las cosas que fueron creadas en sí mismas y que no provenían de otras anteriores. Todas las formas actuales existieron en un principio, pero unas en acto y otras en potencia. De las formas potenciales unas proceden por generación natural (similis a simili) y otras por un concurso de las causas segundas de tipo accidental (“generatio a dissimili”).<sup>74</sup> Esta “generatio a dissimili” puede ser de tipo orgánico o de tipo físico. La primera se refiere a los seres engendrados por putrefacción (según la teoría entonces vigente) y la segunda, a los productos derivados del mundo físico, como metales, etc. Vallés habla también de una “generatio properata”.<sup>75</sup> Ésta se refiere a aquellas cosas que por sí estaban destinadas a ser engendradas, es decir, que estaban creadas en sus principios, pero que el Creador, por razón del ornato y la perfección actual del universo, las creó acelerando su producción: “... exornandi statim, ac perficiendi mundi gratia”.<sup>76</sup>

## 2. El mundo físico

Muchos son los capítulos en los que Vallés discute temas físico-cosmológicos. Aquí nos vamos a limitar a dar una breve explicación de los más importantes:

### 3. Cualidades de los cuerpos físicos

#### a) El peso

Vallés dice textualmente: “El peso no es ninguna cosa determinada, sino el ímpetu interno mayor o menor, como mayor o menor es también la “deordinatio” de cualquier cosa física; nada se hace más dulce o más amargo, más blanco o más negro, más frío o más caliente, por mucho que varíen las otras cosas, si ella no varía. El peso o la ligereza no es, pues, nada absoluto, sino “ad aliquid”.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Ib., p. 24.

<sup>75</sup> Ib., p. 29

<sup>76</sup> Ib.

<sup>77</sup> Ib. p. 369.

Por esta razón, no es necesario establecer que el peso o la ligereza sean cualidades, ni juzgar que sean algo distinto de la “masa” (“crasities et tenuitas”), sino que hay que decir que cualquier cosa colocada rectamente junto a otras permanece en equilibrio y que se mueve, si no está en equilibrio, ya hacia arriba, ya hacia abajo, según el orden congruente a su naturaleza”.<sup>78</sup> Peso y masa están en relación directa.<sup>79</sup>

La relación con el medio hace variar el peso de los cuerpos, quedando su naturaleza la misma. Así, por ejemplo, ocurre en el principio de Arquímedes: Un cuerpo más pesado puede desalojar menos agua que otro más ligero y pesar, así, menos que éste.

#### b) El calor, concepto físico

Es bien conocido que el calor era considerado en cosmología como un accidente cualitativo de los cuerpos físicos. Y fue precisamente este afán de clasificación de cualidades el que impidió a la escolástica llegar al contenido de muchas leyes físicas, obstaculizando de alguna manera el progreso de la ciencia de la naturaleza. “Si los escolásticos – dice Whitehead– hubiesen medido en vez de clasificar, ¡cuánto hubiesen llegado a conocer! Pues, bien, el enfrentamiento de Vallés con esta tradición escolástica y su espíritu científico moderno son los que le obligan muchas veces a plantearse dialécticamente problemas de tipo físico, como ya lo hemos visto, por otra parte, en el caso de la relación entre palabras y cosas, en donde la introducción del factor antropológico le conduce a una solución apta del problema. Lo mismo ocurre en el caso del calor.

Tesis. Aristóteles había establecido la teoría de los contrarios que reza así, según la interpretación valleciana: “... autore Aristotele,.. contraria se mutuo interimunt; non ergo possunt manere in eadem sede”.<sup>80</sup>

Antítesis.

a) Esta ley de la destrucción mutua de los contrarios se opone a otros principios aristotélicos Todo obra por un fin (causa divina, según Platón) y si el frío –contrario, según la tesis anterior, al calor– destruye el

<sup>78</sup> Ib., p. 368

<sup>79</sup> Ib., p. 369: “... quandocumque corpus est altero crassius est et gravius illo.”

<sup>80</sup> *Contr.* 1,4 (fol 4r, col. 2).

calor, sin producir algo semejante a sí mismo obraría por el mal, lo que repugna a las causas naturales que derivan de Dios.<sup>81</sup>

b) También hay un hecho experimental opuesto a esta “*lex contrariorum*”. Cuando se rompe el hervor del agua al mezclarla con otra medianamente cálida, esta disminución de calor, no parece que haya que atribuirla al calor, sino al frío que se mezcla con el calor que disminuye. Este hecho experimental –“*remissum remittit intensum*”– puede ser explicado probablemente mediante la hipótesis de que cualquier cosa se conserva por lo semejante y se destruye por lo contrario, dándole así una razón física.<sup>82</sup>

Llegado a este punto, tiene que aportar Vallés un nuevo factor que le haga capaz de conciliar este dilema presentado. Este nuevo factor es la teoría de los grados. Como veremos seguidamente, esta teoría abstrae de las cualidades de los cuerpos para reducirlas a fenómenos medibles físicamente.

La síntesis es, pues, explicable mediante la teoría de los grados. La nueva hipótesis reza: “*Igitur illud unum probabile restat... contraria ita recipi in eadem substantia, ut ex altero, aut ex ambobus summa latitudo semper impleatur*”.<sup>83</sup> Cómo sea esto posible es lo que queremos explicar ahora:

La “*summa latitudo*” –que es variable según los casos–<sup>84</sup> es la capacidad del sujeto para percibir grados de calor o de frío. Pero esta capacidad está referida correlativamente –como dice también la moderna “Ley de los umbrales”– a la mayor o menor capacidad del sujeto para percibir el calor o el frío. Así, el primer grado es el que es capaz de alterar un cuerpo térmicamente, aunque no de una manera evidente (“evidente”, como correlato subjetivo). El segundo grado térmico es el que altera un cuerpo manifiestamente (“manifeste”, como correlato subjetivo). El tercero lo puede alterar vehementemente (“vehementer”, como correlato subjetivo) y, por último, el cuarto lo altera al máximo (“summe”, como correlato subjetivo).

---

<sup>81</sup> Ib., 1,4 (fol. 4r-4v, col. 1).

<sup>82</sup> Ib., 1,4 (fol. 5r, col. 1).

<sup>83</sup> Ib.

<sup>84</sup> Vallés dice que los filósofos sólo admiten una “*latitudo*” de 8 grados, mientras que Galeno admite también la de 4 grados: *Contr.*, 9,9 (fol.179v-180r).

Dentro de estos cuatro grados o “latitudes” existen gradaciones o “stationes”, que se refieren a las porciones o fracciones dentro de cada unidad. La *latitudo* es, pues, el resultado matemático de los distintos grados de calor o de frío. Por esta razón ninguna de las partes (calor o frío) podrá ser superior a la latitud total, pero sí igual o inferior. Caso que una parte (por ejemplo el calor) sea igual a la “summa latitudo”, el grado de frío equivale a cero. Pero si cualquiera de ellas es inferior, pueden ocurrir dos casos límite: o bien son las dos igual a la mitad de la “summa latitudo” y entonces el cuerpo será tibio “tepidum”. O bien es cualquiera de ellas superior a la mitad de la “summa latitudo”, siendo entonces la parte térmicamente dominante la que determinará el grado correspondiente de frío o de calor, deducido al restar de ella la gradación térmica de la parte “contraria”: “... non quod colorem habet calidum est, sed in quo calidum praevalet frigidum, et quanto gradu praevalet, tanto gradu tale est”.<sup>85</sup> “... esse calidum 4 gradu quod quatuor numeris vincit, non quidem numerum graduum qui est in temperato, sed proportionem quae est in temperato, quae proportio aequalitas est”.<sup>86</sup>

Como vemos, conceptos como prevalencia de grados (y no de cualidades), proporción, igualdad, fracciones de grado, etc., han hecho posible el sentido operativo o de cálculo, imposible de realizar si se “opera” con cualidades.

He aquí, reproducida, una tabla de operaciones:

#### CORPUS CALIDUM

|          |         |     |     |    |     |
|----------|---------|-----|-----|----|-----|
| Caloris  | 2       | 2   | 3   | 3  | 4   |
| Frigoris | 2       | 1   | 1   | 0  | 0   |
|          | Tepidum | .1. | .2. | 3. | .4. |

Otro factor decisivo es el de la relatividad del calor, que se deduce inmediatamente del sentido operativo antes indicado. La rotunda afirmación de que no es caliente lo que tiene calor, sino aquello en lo que el grado de calor prevalece sobre el grado de frío, es buena prueba de esta relatividad. Pero ésta queda referida al sujeto. Las aguas de los pozos es-

<sup>85</sup> *Contr.*, 1,4 (fol 5r, col. 1).

<sup>86</sup> *Contr.*, 9,9 (fol. 180v, col. 1).

tán frías en verano, porque las tocamos con manos calientes, y calientes en invierno, porque las tocamos con manos frías.<sup>87</sup> No obstante, cree Vallés que no todo depende del sentido relativo al tacto, sino que debe haber algo absoluto de alguna manera. En efecto, Vallés admite una “substantia calida in cavernis” en invierno y un “vapor frigidus” en verano. El hecho de que sea el frío el que refrigere las aguas no le parece suficiente.

### c) Acción y reacción

Toda acción va de un elemento fuerte a otro débil. Toda reacción, por el contrario, va del elemento menos fuerte al más fuerte.<sup>88</sup> Esta es la tesis tradicional. Pero también aquí se salva a Vallés de caer en un esencialismo de las cualidades proponiendo un sentido operativo. Tanto acción como reacción se adecuan a esta definición tradicional no como cualidades de un cuerpo físico, sino como resultado de fuerzas. Esta teoría física le lleva a admitir que también el cuerpo débil realiza una acción sobre el fuerte, sin la cual incluso la misma acción del cuerpo fuerte sería imposible. El hecho de que uno “venza” al otro se debe sólo a que la resultante de las fuerzas operantes se inclina hacia un sitio y no hacia otro.

### d) La luz

A la luz atribuye Vallés las siguientes notas: No es substancia ni corpórea ni incorpórea. Es perceptible. Es un accidente corporal, es decir una “afección o pasión de un cuerpo cualquiera”.<sup>89</sup>

### e) El movimiento

El tiempo nació con el movimiento, de manera que la duración de las cosas es el mismo tiempo: “tempus est numerus qui numeratur motu”.<sup>90</sup> Como el movimiento es algo relativo, existe la necesidad de encontrar una constante de tipo operativo que nos facilite el cálculo del

---

<sup>87</sup> Ib. 1,5 (fol. 7r, col. 1).

<sup>88</sup> Ib., 1,5 (fol. 5v, col. 1).

<sup>89</sup> *SPh.*, p. 416

<sup>90</sup> Ib., p. 43.

tiempo. Esta constante es el movimiento celeste, sobre todo el del sol, por ser el más regular y el más incommutable de todos y no por ser él el mismo tiempo.<sup>91</sup>

Al principio de este capítulo hicimos notar cómo Vallés había encontrado el método para poder operar con números en vez de con cualidades, lo que le había posibilitado hacer una “física” de tipo moderno. Ahora, al fin del mismo, queremos advertir que Vallés fue consciente de este cambio de actitud científica. El no poder negar su simpatía por los pitagóricos, de quienes dice que “redujeron las soluciones de todas las cosas y problemas primero a razones geométricas y después a razones aritméticas”.<sup>92</sup> No le pasa tampoco desapercibido que Platón y Aristóteles –creyendo la postura pitagórica demasiado simple– pusieron todo su esfuerzo en la consideración no del *número*, sino del número de las *cosas* sensibles, con una sola diferencia que Platón intentó más que Aristóteles el establecimiento de las “rationes philosophandi”: la primera *ratio* reduce las causas de las cosas a la perfección de los números. La segunda es la que considera los principios físicos. Aristóteles, abandonando en gran parte la preocupación por los números –dice Vallés con cierto pesar–, acomodó su filosofía a la consideración de las cosas sensibles e interpretó los principios de las sustancias corporales mediante la analogía con las cosas artificiales.<sup>93</sup> Pero esto no quiere decir que Pitágoras o Aristóteles estuvieran totalmente equivocados, como si se tratara de razones contradictorias de interpretación. Se trata, más bien de métodos distintos –“*diversae viae*”, dice Vallés– para llegar a la misma verdad, “*ad eandem veritatem iter*”.<sup>94</sup>

El principio en que se funda toda posible ciencia física es la estructura del mundo: “...in magni hujus templi, quem mundum dicimus, structura, certam rationem servatam esse...”<sup>95</sup> Y en esta estructura proporcionada se encuentran como elementos: la medida –“*mensura*”–, el número y el peso. Pero que el número es lo primero y principal: “*Iam ve-*

---

<sup>91</sup> Ib., p. 44.

<sup>92</sup> Ib., p. 555.

<sup>93</sup> Ib., p. 556.

<sup>94</sup> Ib., p. 557.

<sup>95</sup> Ib., pp. 546 ss.

ro in rerum pricipiis primis, est ratio numeri”.<sup>96</sup> Y de esta *ratio numeri* nace todo tipo de proporción.<sup>97</sup>

## B. Microcosmos

### 1. Biología teórica

#### a) La estructura vital

Si la estructura del mundo es la base para un conocimiento científico del mismo, cuando se trate de conocer al hombre, microcosmos, no habrá más remedio que descubrir su estructura vital: “... in substantia hominis sunt omnes mundi partes, ut nihil verius a philosophis dictum sit, quam hominem esse microscosmum”.<sup>98</sup>

La estructura o “mensura” es definida por Vallés como sigue: “La medida es una cierta y determinada proporción de las partes singulares y de unas partes con otras”.<sup>99</sup> De esta definición se deduce que más que de estructura habla Vallés de integración, ya que integración es la determinación de unas partes por otras, quedando el concepto de estructura reservado a la ordenación, según la cual las distintas partes quedan situadas en relación con un principio o todo ordenador. Vallés es consciente de esta diferencia y se apresura a dar un concepto de estructura propiamente dicha: Al ser muchos los grados de los seres vivos, que se distinguen según su mayor o menor perfección, en tanto es algo más perfecto, en cuanto que sus partes tienen una mayor unidad y no pueden vivir sino es dentro del todo, por lo que mueren al ser separadas de él. Así pues, son gobernadas no cada una por separado, sino todas por un principio. En tanto será, pues, algo más imperfecto, en cuanto sea menos uno, como una multitud unida y aglutinada, cuyas partes pueden ser fácilmente separadas y una vez separadas vivir y germinar. Esto queda manifiesto por los grados de los seres vivos”.<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> Ib., p. 553.

<sup>97</sup> Ib., p. 549.

<sup>98</sup> Ib., p. 65.

<sup>99</sup> Ib., p. 547.

<sup>100</sup> Ib., p. 354.



El hombre, como ser más perfecto, tiene una estructura integrada perfecta, lo que supone que está compuesto por partes heterogéneas organizadas según un principio vital.

## b) La organización vital

Pasemos ahora a estudiar la organización vital de estas partes heterogéneas.

Vallés distingue dos clases de organización: la esencial y la instrumental.

Organización esencial o “temperis”.

Vallés procede aquí también dialécticamente.

*Tesis.* Los animales son tales, porque poseen determinados instrumentos u órganos. Así el toro es feroz, porque tiene cuernos; la liebre tímida, porque es inerte. Según esta tesis, las “animae” de los animales serían siempre las mismas esencialmente, diferenciándose únicamente por razón de los instrumentos, mediante los que llegan a alcanzar costumbres específicas. Así lo afirmó entre otros Anaxágoras, según dice Galeno.<sup>101</sup>

*Antítesis.* Los animales tienen tales instrumentos u órganos, porque tienen tales “temperamentos” Las “animae” difieren aquí por las “mores” y a cada una se le han concedido, por parte de la naturaleza, instrumentos adecuados a estas costumbres, temperamentos o “animae”.<sup>102</sup> Así opina por ejemplo Galeno.

*Síntesis.* A Vallés le parece que ninguna de estas afirmaciones abarca toda la verdad, sino que ambas tienen algo de la misma. A los animales se les ha dado tales instrumentos, porque son tales y son tales porque tienen tales órganos. Así el hombre toma la espada porque es audaz, pero al tomarla se hace más audaz todavía.<sup>103</sup> Esta afirmación de síntesis adolece, sin embargo, del defecto de no ser esencial, pues, si bien es verdad que la “commoditas instrumentorum” aumenta las costumbres –lo que favorece a la tesis establecida en primer lugar–, también lo es el hecho de que sólo se habla aquí de un aumento. Habrá que bus-

---

<sup>101</sup> Ib., pp. 295-296

<sup>102</sup> Ib., p. 296.

<sup>103</sup> Ib.

car, pues, otra causa principal, ya que la estructuración de los instrumentos u organización instrumental ni es la única causa de las “mores” ni “facit a principio”. Esto estaría más de acuerdo con la antítesis de Galeno citada antes. Ahora se pregunta Vallés: ¿Qué son, pues, las almas antes de la organización instrumental, antes del cuerpo constituido? ¿Son ya tales almas antes del cuerpo? Ciertamente no –responde–, si se trata del alma de los animales o de la parte sensitiva del hombre, que no son otra cosa que forma del cuerpo. ¿Qué son, pues? Vallés se inclina a admitir un factor que sea a la vez causa de las “mores” y de los instrumentos, es decir, que dé razón de la organización instrumental y de los hábitos. Este factor es la “temperies” o “natura”. Esta causalidad con respecto a estos dos elementos vitales no es, sin embargo, unívoca, sino inmediata o directa con respecto a “mores” y mediata –esto es, mediante los “mores”– con respecto a “instrumenta”. De esta manera concluye Vallés: “La ‘temperies’, es, pues, anterior a la organización y la causa de ella.<sup>104</sup> A lo que Vallés llama “temperies” o “natura” lo hemos llamado nosotros *organización esencial* y a lo que él denomina “organisatio sive compositio”, *organización instrumental*, siguiendo la nomenclatura de Suárez, quien, por cierto, cita numerosas veces en sus escritos la obra de Vallés

### Organización instrumental

Con la salvedad accidental de que los instrumentos actúan también en las costumbres, haciendo que éstas aumenten, está claro que, para Vallés, la organización instrumental es derivada de la esencial, es decir, los animales tienen tales instrumentos, porque tienen tal naturaleza. Ahora vemos claro que la síntesis propuesta antes por Vallés no iba al centro de la cuestión, ya que, en realidad, no se trataba de un dilema situado entre “mores” e “instrumenta”, sino entre ambas cosas y la naturaleza o “temperies”. Por eso se vio obligado a introducir dialécticamente este nuevo factor de la organización esencial.

La organización instrumental no tiene, sin embargo, un valor puramente fisiológico-anatómico estrictamente corporal, sino que goza también de un valor formal, consistente, por una parte, en ser instrumento de los sentidos,<sup>105</sup> y, por otra, expresión significativa de las costumbres.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Ib., pp. 296-297.

<sup>105</sup> Ib., pp. 136-137.

Por razón de lo primero, se puede decir que no es el alma sola la que siente, ni la que imagina, sino el ser vivo como compuesto. Asimismo se puede decir que el animal mismo se hace semejante a lo que siente – incluso– según sus partes corporales, aunque no en cuanto corporales, sino en cuanto gozan de la razón formal de ser instrumentos de las sentidos. Por razón del valor significativo se puede establecer en el ser vivo una fisionomía, fundada en la referencia de las dos organizaciones a una misma causa vital y no como muchos afirman, de un modo poco científico, en una adivinación, quiromancia o astrología.<sup>107</sup> De esta manera el cuerpo se transforma en “*imago animi*”.<sup>108</sup>

### c) Fisionomía

#### 1) Fisionomía general

La fisionomía es la relación significativa entre organización instrumental y esencial por razón de una relación común a un principio. De esta manera, se puede establecer una “*ratio physiognomica cognoscendi*”. El principio básico de esta “*ratio*” ha sido ya expuesto. Pero esto no basta; hay que encontrar también un principio práctico por el que se pueda determinar qué figura es la que debe corresponder a tales hábitos o costumbres. Este principio práctico está fundado en la observación y procede de manera inductiva, viendo las “*figuras fisiognómicas*” que suelen acompañar a determinadas actitudes o estados de ánimo e induciendo después estos resultados a otros seres, por razón de su analógica manera de comportarse. Este tipo de inducción cree Vallés que hay que hacerlo partiendo de los animales para llegar después al hombre. La razón de esta preferencia en la inducción es que en el hombre influye, además de la “*natura*”, otro género de factores –como son la educación, la disciplina, e incluso, la gracia divina–,<sup>109</sup> que pueden modificar la relación significativa, mientras que en el animal sólo es determinante la naturaleza.

---

<sup>106</sup> Ib., p. 297.

<sup>107</sup> Ib.

<sup>108</sup> Vallés cita aquí a Sexto Empírico.

<sup>109</sup> Ib., p. 294.

## 2) Fisionomía especial

La fisionomía especial se refiere a las distintas partes instrumentales, mediante cuya observación se pueden deducir los correspondientes estados o hábitos psíquicos. Y digo expresamente hábitos porque, además de los estados anímicos pasajeros, pueden también las expresiones fisionómicas indicar estados anímicos constantes o caracteres. Vallés establece una doble clasificación específica general de la fisionomía. Una parte se refiere a las “virtudes intelectivas” y otra a las “virtudes factivas”.<sup>110</sup> Los instrumentos correspondientes a las virtudes intelectivas son los que residen principalmente en la faz del hombre; los de las fácticas todos los que se pueden referir de alguna manera a la mano humana. En la faz del hombre hay que tener en cuenta, sobre todo, los ojos, cuya correspondencia anímica, pasajera, viene expresada en los siguientes términos:

- Visión fija e inmóvil = “airati et impudentes.”
- Ojos empequeñecidos (entreabiertos) = timiditas (analogía con los monos).
- Ojos muy abiertos = stupiditas (analogía con los bueyes).

A estas relaciones, pasajeras, que hemos puesto aquí a guisa de ejemplo, hay que añadir otras de tipo constante o caracterológico. Así hay rostros con expresión constante de ira, aun cuando actualmente no estén airados ni piensen siquiera en ello. Estos aspectos o expresiones de tipo habitual son tales, incluso, sin ningún excitante externo y el sujeto en cuestión tiende a ellas naturalmente. El rostro airado habitual adquiere un aspecto fisionómico determinado: “forvus”, dice Vallés, y el triste “demissus”.<sup>111</sup>

La mano del hombre –órgano de los órganos– sigue en importancia al rostro humano. Una constitución corporal con una mano bastante grande, surcada por muchas líneas, no completamente pelada, ni con muchos pelos, con dedos desiguales –según la alometría natural– y que se cierran y abren con facilidad, indican sabiduría y buenas costumbres. Por el contrario, una mano corta, rechoncha, con dedos cortos e iguales, muy pelada o con muchos pelos, dotada de unas curvas muy largas y surcadas por pocas líneas, da a entender una mano animal que refleja po-

---

<sup>110</sup> Ib., p. 295.

<sup>111</sup> Ib., p. 297.

ca inteligencia. Así las “*manus pilosae*” indican un hombre agreste y feroz a la manera del oso; las uñas curvadas, uno rapaz como el águila; la rechoncha, corta y sin líneas, uno estúpido como muchos cuadrúpedos. Esto en lo que se refiere a los estados habituales. También los estados pasajeros tienen su expresión característica en la mano. Así los que llevan las manos cerradas son tímidos y avaros, por el contrario los que las llevan extendidas o tienen una sobre otra dan a entender una desidia característica, mientras que las manos elevadas y con movimiento indican solicitud y aptitud para los negocios. Una mano llevada a la boca, por ejemplo, o al rostro es signo de que se piensa.

Pero la significación general de la mano humana –como ya hemos dicho– es la que se refiere a la sabiduría y racionalidad práctica del ser humano.<sup>112</sup> Con esta expresión general abre paso Vallés a un tipo de “*praxis*” que ya no es puramente manual o propia del llamado “*homo faber*”, sino que cae dentro del “*homo moralis*”, del “*homo religiosus*” y del “*homo sapiens*”. La “*praxis*” del “*homo moralis*”, que la mano del hombre da a entender, es la que se refiere a la obligación que tiene el oficio humano de ejercer todas las artes. El tener manos nos advierte –dice Vallés– de lo que tenemos obligación de hacer y para qué hemos nacido: “*Ergo vel suas manus intuens homo, agnoscet se esse natura ad omnes artes exercendas... Signavit igitur Deus in manu omnium, ut noverint omnia opera sua, hoc est, quae eos facere oporteat, et ad quae nati sunt*”.<sup>113</sup> La “*praxis*” referente al “*homo religiosus*” es la que se ordena a la realización de los actos externos del culto divino, como la construcción de altares, la adoración de Dios, la realización de los misterios sagrados, etc. Por último, la “*praxis*” referente al “*homo sapiens*” es aquella por la que el hombre puede escribir, con objeto de enseñar, calcular, hacer números, etc.

Si bien las partes principales de la fisonomía especial son la facial y la manual, hay otras, sin embargo, referidas a la constitución de otras partes del cuerpo humano, como la cabeza, el pecho, el dorso, los genitales, los pies el color de la piel, etc.<sup>114</sup> Así, por ejemplo, los muy negros suelen ser estúpidos, los muy blancos tímidos, como ocurre con las mujeres.

---

<sup>112</sup> Ib. p. 299.

<sup>113</sup> Ib., p. 300.

<sup>114</sup> Ib., pp. 293.295.

d) Afinidad caracterológica como resultado de la integración vital

El hecho de que las diversas partes heterogéneas estén en relación mutua y constante da por resultado el poder deducir, dentro de un sistema organizado, una parte conociendo previamente la otra. A esto se viene llamando actualmente en psicología *caracterológica afinidad psíquica*, de gran importancia en esta ciencia.

Vallés tiene en cuenta este hecho cuando dice que aquellos que son iracundos y tristes, necesariamente –esto es, según la ley de afinidad psíquica– han de ser envidiosos.<sup>115</sup> No es este, sin embargo, el objeto directo de sus investigaciones por lo que se limita a esta contestación particular. Su intención aquí es más bien investigar cómo se puede referir la fisionomía a las causas naturales, para evitar de este modo toda clase de alucinación como aquella en que caen la astrología, la geomancia, la hidromancia, la piromancia, la necromancia y la quiromancia.<sup>116</sup>

e) La teoría de los estratos

Esta teoría se puede considerar bajo el punto de vista *dinámico* o bajo el punto de vista *estático*. El primero correspondería al tratado de “Embriología” tanto ontológica como ontogenética y fisiológica y también al problema de la animación espiritual del hombre. La segunda, correspondería al estudio del “compositum” humano. Este aspecto representaría al “perfectum”; aquél la “perfectio”.

Veamos primero el aspecto de la formación óptica de la totalidad del ser del hombre. Lo primero que hay que distinguir es una forma “única” de una forma “última”. La forma “única” se refiere a la causalidad formal o al “principium quo” del complejo psicofísico del hombre. La forma “última” es el “principium quod”, que ya no realiza tal función “animadora” –“extrinsecus accedit”<sup>117</sup> –pero que es portadora de una acción “preventiva” o “télos” como después explicaremos. Vallés admite formas corporales, educidas de la potencia de la materia y anteriores a la accesión de otro acto o “naturaleza” más perfecto, aunque aún corporal,

---

<sup>115</sup> Ib., p. 295.

<sup>116</sup> Ib., pp. 299.301-302.

<sup>117</sup> Ib., p. 91.

mal llamado, según Vallés, “anima vegetativa”.<sup>118</sup> Posteriormente, en sentido ontológico y no temporal, accede “extrinsecus” el alma propiamente dicha, que nos da la capacidad de sentir y de entender. Las formas corporales anteriores tienen como cometido la disposición de la materia y no desaparecen con la accesión del alma, sino que permanecen subordinadas a ella: “servientes illi”.<sup>119</sup> Son las que hacen que el cuerpo sea cuerpo, los huesos, huesos y que el hombre viva, en fin, vegetativamente, manteniendo en él la “temperies” y la “formatio”.<sup>120</sup>

Con respecto al alma propiamente dicha se pregunta Vallés si es única o doble. Ya Aristóteles distinguió –dice Vallés– entre “anima” y “mens”, atribuyendo a la primera el sentido y a la segunda el entendimiento. ¿Hay, pues, que admitir dos principios anímicos diferentes, un “alogón” y un lógos?”<sup>121</sup> Vallés se decide por la “forma única” y procede de nuevo dialécticamente:

1 Parece que debe haber dos principios, pues una vez admitido un “principio quod” separable y por tanto inmortal, lo que parece entonces incuestionable es saber cómo puede ser del cuerpo lo que es separable?<sup>122</sup> Esta sería la tesis platónica.

2. Parece que sólo debe haber un principio, pero entonces este principio tiene que ser sólo “forma qua” o sólo “forma quae”. La primera está abocada al materialismo, la segunda –la “forma quae” separable–, al espiritualismo o al alma separada y universal del averroísmo.<sup>123</sup>

3. Existe un solo principio, pero de naturaleza admirable. ¿En qué consiste este ser admirable? Veámoslo:

Con este tema entramos en el problema de la animación espiritual del hombre, para dejar para el final la cuestión de la embriología fisiológico-ontogénica.

a) Si a parte “post” se puede afirmar que la constitución psicofísica del hombre es distinta de la del animal, podremos pensar que, en el

---

<sup>118</sup> Ib., pp. 90-91. Vallés no ve inconveniente alguno teológico en esta afirmación, pues la *fides catholica* no nos obliga a afirmar que sea la misma alma por la que sentimos y entendemos aquella por la que vivimos vegetativamente.

<sup>119</sup> Ib., p. 91.

<sup>120</sup> Ib., pp. 91-92.

<sup>121</sup> Ib., p. 98.

<sup>122</sup> Ib., p. 92.

<sup>123</sup> Ib., p. 96.

comienzo de la evolución ontogenética, ya estaba de alguna manera presente el desarrollo especial psicofísico, no habiendo así necesidad de ningún principio espiritual, añadido a una forma sensitiva: “...humanum corpus habet temperiem et compositionern meliorem, quam aliorum animantium corpora... ergo dum in utero geritur... orietur necessario ex materiae potentia forma sensitiva; ita ut necessario etsi eo momento Deus nullam rationalem immergeret, esset futurum quoddam animal, idque perfectius allis irrationalibus”.<sup>124</sup>

b) Esta argumentación no parece ser válida, ya que tal organización no hubiese sido posible sin la “actuación” de la “mens”. Así, dice Vallés: “Si Dios no hubiese inspirado el alma racional no hubiese nacido tal “temperies”, ni tal “compositio”.<sup>125</sup> De esta manera nace tal alma sensitiva, superior a la correspondiente a los animales, porque Dios previno inspirar el “spiraculum vitae” o alma racional. Esta acción preventiva es una acción teleológica; la “mens” es el “télós”. Y como tal “télós” necesita de un lugar donde poder volver sobre sí mismo –reflexive– para adecuarse así a la manera de ser del hombre. El ser del hombre –encontrado ahí, de hecho, entre otras posibles informaciones– es el determinante del admirable modo de ser del principio anímico. Este ser del hombre es “de facto” tal, que tiene o realiza acciones, que no necesitan “per se” del cuerpo (entender y querer), pero estas acciones no pueden ser ejercidas sino en el cuerpo. Vallés explica de este modo de ser primario del hombre utilizando un ejemplo, tomado de la fisiología: Así como yo necesito del cerebro para tener pulso, pero sin el cerebro no puedo tener pulsaciones, porque no puedo vivir sin él, así la “mens” no necesita del cuerpo para pensar o querer, pero sin él no puede hacer lo uno ni lo otro porque tampoco sin él puede vivir”.<sup>126</sup>

#### f) Embriología

Vallés habla de un desarrollo ontogenético de tipo continuista. Primero se informa el hígado, después el corazón y por último el cerebro.

---

<sup>124</sup> Ib., p. 99.

<sup>125</sup> Ib., pp 99-100.

<sup>126</sup> Ib., p. 95.



En el semen reside la facultad de hacer todas las partes del cuerpo. Existe, pues, no un preformacionismo, sino una epigénesis.<sup>127</sup> En el semen van también incluidas todas las características de la especie y del individuo y éste es engendrado sólo bajo la influencia del alma. La mujer presta más la materia que la eficiencia en la generación,<sup>128</sup> pero Vallés le concede no obstante también una "vis efficiens".<sup>129</sup>

### g) Biología comparada

La diferencia entre hombre y animal no es la racionalidad, sino la capacidad de "sapientia". Con esto admite Vallés en los animales no sólo sentido –en contra de Gómez Pereira y Straton<sup>130</sup>–, sino también cierta inteligencia. He aquí el primer resultado de la biología comparada: el de precisar mejor la definición del hombre: "Itaque hominem esse animal sapientiae capax, multo cum minore ambiguitate dicitur, quam animal rationale".<sup>131</sup> Una cosa es la "sapientia" y otra la "intelligentia": "Sapientia in timore Dei et legis eius meditatione consistit".<sup>132</sup> La sapientia no es separable de la virtud.<sup>133</sup> La "sapientia" tiene "delectum boni et mali et rerum divinarum cognitionem".<sup>134</sup> Es consultiva".<sup>135</sup>

La inteligencia es prudencia. Está determinada por el instinto y por la propensión natural.<sup>136</sup> Es de cosas sensibles y caducas.<sup>137</sup> La inteligencia puede obrar bien o mal e incluso delirar.<sup>138</sup> La inteligencia es, pues, un modo de comportarse ante realidades aún no experimentadas a instancias del instinto. Este modo es individual y no adquirido por experiencia. Si analizamos bien las características veremos que no sólo la definición

---

<sup>127</sup> Ib., pp. 137-138.

<sup>128</sup> Ib., p. 132.

<sup>129</sup> Ib., p. 139.

<sup>130</sup> Ib., pp. 427-428.

<sup>131</sup> Ib., p. 339.

<sup>132</sup> Ib.

<sup>133</sup> Ib., p. 434.

<sup>134</sup> Ib.

<sup>135</sup> Ib., p. 431.

<sup>136</sup> Ib.

<sup>137</sup> Ib., p. 432.

<sup>138</sup> Ib., p. 433.

de hombre tiene que ser revisada, sino también otros conceptos como el de “delirio” y prudencia, por ejemplo.

Pero antes de hacerlo veamos cómo se plantea Vallés el problema de la biología y psicología comparadas:

Es un hecho de observación que si pensamos sobre algo con mucha atención, los ojos y los oídos dejan de percibir muchas cosas sensibles. Si, pues, los seres dotados de razón no perciben al pensar, mucho menos lo harán los que están privados de la *mens* o “amentía”.<sup>139</sup> Ante este hecho así interpretado aparecen varias opiniones:

*Tesis.* Hay quien por esto se inclina a admitir en los animales razón.

*Antítesis.* Otros hay que, por el contrario, les niegan el sentido. Los que así dicen afirman que los animales se comportan adecuadamente gracias a una “simpatía” o “antipatía” natural, de manera que sus acciones sean más de la naturaleza que de los mismos individuos.<sup>140</sup>

*Síntesis.* Se les puede conceder razón, pero sólo de un modo analógico. Esta analogía está fundada en los siguientes hechos:

1) El animal se puede equivocar (al cazar, por ejemplo) y no es propio de la naturaleza equivocarse.<sup>141</sup>

2) Los animales realizan actos inteligentes como son el precaverse ante los peligros y el procurarse –utilizando medios aptos para ello– los bienes convenientes.<sup>142</sup>

3) Son también prudentes. La liebre, por ejemplo, se lleva su cría ante un peligro inminente y el perro, que espera capturar algo, prepara sus “insidias” para conseguirlo.<sup>143</sup>

Estos tres apartados subrayan la proporción de inteligencia. Veamos ahora los hechos que subrayan más la analogía:

1) La mente humana piensa sobre “todo”, la del animal “circa quiddam”.<sup>144</sup>

---

<sup>139</sup> Ib., p. 428.

<sup>140</sup> Ib.

<sup>141</sup> Ib., pp. 429-430.

<sup>142</sup> Ib., p. 435.

<sup>143</sup> Ib., p. 430.

<sup>144</sup> Ib., p. 431.

2) El hombre delibera y consulta. El animal actúa “ex naturali propensione”.<sup>145</sup> Aunque tenga una “praetensio finis”, no es capaz de elegir los medios.

3) El hombre enferma espiritualmente “ex accidenti” al tener que utilizar los sentidos. El animal enferma psíquicamente. El delirio es el modo de enfermar de la “psyché” animal. Este delirio es propio también de los hombres en cuanto poseedores del sentido interno que tienen de común con los animales, a saber: de la imaginativa, la estimativa, etc.<sup>146</sup> Esto, no obstante, y en razón de la acción preventiva de la *mens*, sería cuestionable si en la organización psicofísica especial del hombre, la estimativa y la imaginativa son iguales que las correspondientes en el animal y si, por tanto, el delirio –admitido por Vallés unívocamente para ambos, animal y hombre– es el mismo en uno y en otro.

Esta biología comparada se entiende también en el campo de los sentidos.

1. El animal ve –por ejemplo– más que el hombre, hablando de una manera general. ¿Es por esto más perfecto que él? No parece. Porque si es verdad que ve más no puede, sin embargo, volverse tan fácilmente a tantas cosas como el hombre, ni acomodarse como él a cualquier diferencia de distancia o de iluminación. Quizá se podría decir que esta mayor perfección humana depende de la “concinitas potentiarum”, consistente en una correspondencia y coherencia tal entre las superiores y las inferiores, que aquéllas estén al servicio de éstas.<sup>147</sup> La razón última de la mayor perfección humana hay que buscarla no en actos absolutamente considerados, como ver, oír, etc., sino en la mejor acomodación de los mismos a la especie correspondiente. Si al hombre le es propio el ser sapientísimo, al león el ser fortísimo, etc., la perfección de sus actos correspondientes habrá que buscarla en aquellos referidos a este modo de ser. Así el hombre tendrá que ser más prudente que el animal, pero no más fuerte.<sup>148</sup> Si acaso se le atribuyera mayor perfección en los sentidos que a los animales tendría que ser precisamente en aquellos sentidos que tuviesen una relación directa con la sabiduría del hombre. Así afirmó

---

<sup>145</sup> Ib., p. 142.

<sup>146</sup> Ib., p. 433

<sup>147</sup> *Contr.* 1, 11 (fol. 16r, col.1-2. Aquí descubrimos una teoría muy semejante a la que Suárez establece sobre la “simpatía” o radicación de las potencias en una misma alma. ¿Hasta qué punto influyó Vallés en Suárez?

<sup>148</sup> Ib., 1,11 (fol. 16r, col. 1-2)

Aristóteles que los animales superan al hombre en todos los sentidos menos en el del tacto porque es el más apto –"ex parte subjecti"– para alcanzar la sabiduría.

#### h) El problema alma-cuerpo

La relación psicósomática es tratada por Vallés en varios lugares y algunos de sus problemas han sido ya dilucidados aquí antes.<sup>149</sup> Toda la teoría Vallésiana de los temperamentos tiene aquí cabida, así como la del desarrollo.

Como fundamento general tiene valor aquí el antes citado acerca del problema de la información espiritual del hombre, al que ahora remitimos. Una cosa queremos, sin embargo, destacar y es el valor que el individuo o unidad del hombre tiene para nuestro autor: Es el "arctissimum corporei et incorporei".<sup>150</sup>

De una manera particular dentro de este problema vamos a dedicar ahora unas líneas al problema de la expresión: Existe una expresión preliminar a la tratada en el caso de la fisionomía, Allí se trataba de una relación entre "motus animae" y fenómeno externo perceptible. Pero, anteriormente a este fenómeno externo perceptible –como es el enrojecerse, al reír o el llorar–, existe otro de características más bien fisiológicas con el que aquél está en relación inmediata. Así, por ejemplo, dice Vallés, que la ira –aparte del gesto airado– es un "fervor sanguinis circa cor". El temblor, a su vez, tiene su fundamento fisiológico en el peso de los miembros y en la "facultas animalis". Ni qué decir tiene que la sangre juega aquí un papel fundamental, hasta el punto que se la llegó a confundir con el alma, cosa que Vallés niega, dándole sólo un valor instrumental con respecto a los afectos anímicos.

---

<sup>149</sup> Véase el apartado: *Medicina y Filosofía*, p. 11.

<sup>150</sup> *SPh.* p. 506.

## i) El problema de la causalidad

### 1) Las causas

Vallés admite las cuatro causas aristotélicas en estas relaciones: “materia propter formam, forma vero causa efficiens et finis”.<sup>151</sup> Además de estas cuatro causas se da también la causa ejemplar, que no es para Vallés una especie de “*urbs intelligibilis*” –en contra de Filón–, creada fuera de la misma esencia de Dios, sino aquella eterna “*notitia*” de todas las cosas que Dios tuvo siempre concebida y nunca realizada. Esta noticia es la misma substancia divina, pues en Dios no hay nada accidental.<sup>152</sup>

Existe también una causa llamada por nuestro autor “*sympatiae causa*”. “Hay muchas cosas –dice– que tienen causas de simpatía mucho más ocultas, con las que se conforman, no obstante, los filósofos al no tener otras más evidentes”.<sup>153</sup>

### 2) La causalidad

Aunque la causa final es la primera en la intención no puede actuar con todo sin el concurso de la causa eficiente.<sup>154</sup> De aquí la íntima unión entre estas dos causalidades que evitan así, a un mismo tiempo, un “fiscalismo” a ultranza, que sólo reconoce la causalidad de choque, y un “teleologismo”, que desconoce el cómo de los fenómenos físicos. El punto de unión de estas dos causalidades reside en la misma forma, que actúa eficientemente según la perfección formal propia, pudiendo de esta manera producir no cualquier cosa, sino precisamente algo semejante a sí misma. La causalidad final tiene lugar también en los seres no dotados de inteligencia a los que la naturaleza les ha dotado de una inclinación natural a guardar un orden tanto de naturaleza específica –“*se tueri*”– como de naturaleza heterogénea –“*unionem universi*”.<sup>155</sup>

---

<sup>151</sup> *Ib.*, p. 54.

<sup>152</sup> *Ib.*, pp. 63-64.

<sup>153</sup> *Ib.*, p. 630.

<sup>154</sup> *Ib.*, p. 56.

<sup>155</sup> *Contr.*, 1, 2 (fol. 2v, col. 1).

Es evidente que la forma de causalidad *simpática* tiene una gran importancia en el problema alma-cuerpo y en el de la expresión. Si procedemos dialécticamente veremos lo siguiente:

a) Entre alma y cuerpo existe una interacción o influjo eficiente. Si este influjo parte del cuerpo, el espíritu se transformará en su producto (materialismo). Si parte del espíritu, se llegará a un espiritualismo.

b) Existe un paralelismo psicofísico.

#### 4) La “causalidad por “simpatía”

No existe un paralelismo, sino una cierta causalidad, pero ésta no es de tipo eficiente de choque, sino de tipo simpático (consensus), exigitivo o excitante. Cuando hay destemplanza sólo se conmueven los afectos que tienen simpatía con ella y si se produce, por ejemplo, un dolor en el vientre, se puede a su vez localizar un dolor de cabeza por haber entre ambas partes una estrecha simpatía. De la misma manera, se da una simpatía entre las facultades de conocer o de imaginar y la de engendrar, a pesar de ser tan disímiles entre sí y de estar localizadas en partes tan distantes. La razón de esta relación simpática está en que ambas acciones son del mismo supuesto al que se refieren necesariamente. Esta causalidad simpática no es sólo psicofísica, sino también física o natural. El gallo tiene una “simpatía” con el cielo que le hace cantar a ciertas horas.<sup>156</sup> La razón primaria de esta simpatía es –como ya hemos dicho– la referencia a un mismo sujeto, pero con ello no conocemos aún la razón formal de esta simpatía. Vallés fundamenta esta razón formal en la “similitudo” si se trata de simpatía y en la “ratio contrarii” en el caso de la antipatía.<sup>157</sup> El contagio en medicina es también una especie de simpatía, de manera que entre las enfermedades, que propiamente –“simpliciter”– hablando son meras “idiopatías”, existen también grupos de enfermedades llamadas simpáticas o “morbo ex consensu”, derivadas –por simpatía– de una enfermedad idiopática.<sup>158</sup> ¿En qué se funda con todo esta similitudo? Todo depende –dice Vallés– de la mayor preparación de un miembro para recibir el influjo simpático de otro.<sup>159</sup> Esta preparación está determi-

---

<sup>156</sup> *SPh.*, p. 437.

<sup>157</sup> *Contr.* 4, 5 (fol. 92, col. 1).

<sup>158</sup> *Ib.* (col. 2).

<sup>159</sup> *Ib.* (fol. 93v, col 2).

nada o por la predisposición idiopática de una parte o bien depende de una naturaleza semejante de las partes relacionadas simpáticamente. El criterio discriminativo es éste: Si un miembro es afectado simpáticamente, pero no siempre ni con mucha intensidad, sino sólo después de una persistencia por parte del primer afecto [o término activo], es señal de que la afección simpática proviene de la predisposición del órgano afectado [o término pasivo]. En lo que concierne al caso de una naturaleza semejante hay que notar: La naturaleza semejante puede ser manifiesta o “analógica”, esto es, oculta según la interpretación vallésiana. Esta última sólo es cognoscible mediante experimento. Como criterio de la semejanza manifiesta se pueden aducir las siguientes notas: la “propinquitas”, la “via” y la “rectitudo”. Todo lo que no puede discernirse a base de estos criterios será simpatía analógica u oculta.<sup>160</sup> Estas distinciones están referidas a la naturaleza de la simpatía en general. Veamos ahora las especies de simpatía admitidas por Vallés:

1. Simpatía privativa.
2. Simpatía influencial.
3. Simpatía imaginativa.

La simpatía privativa se funda en la necesidad que un miembro tiene de otro, privado de cuya influencia necesariamente tiene que enfermar.<sup>161</sup> La simpatía influencial es la determinada por la “immisio rei alicuius” (infección). Qué sea este algo, es más difícil de determinar. No parece ser una sustancia corpórea, sino más bien “ciertas fuerzas ocultas o cualidades incorpóreas”.<sup>162</sup> De ser una sustancia corpórea desaparecería toda casualidad simpática o acausal, para transformarse en una causalidad de choque. La simpatía imaginativa, por último, se funda en la fuerza de la imaginación. Esta fuerza no es “per se”. esto es “sine instrumento corpóreo” –contra lo afirmado por Avicena–, sino mediata. Es decir, la imaginación no hace el dolor, ni es la causa del mismo, sino que sólo da el “sensus doloris”.<sup>163</sup> Por lo tanto, la simpatía imaginativa o bien es dóló una “opinio doloris” o bien una “revocatio ad cognitionem doloris”. Lo que quiere decir: Si alguien tiene dolor de muelas al ver a

---

<sup>160</sup> Ib., 4, 5 (fol. 93, col. 2).

<sup>161</sup> Ib. (col. 1).

<sup>162</sup> Ib. (fol. 93, col. 2).

<sup>163</sup> Ib. (fol. 94, col. 1).

otro con esta dolencia, es porque ya debía tener antes la causa de esta afección, aunque muy exigua, la que, por no prestarle atención, no producía dolor. Pero al prestarle más atención duele.

Por ello aconsejan los médicos a sus enfermos que no piensen en sus dolencias, sino que se distraigan”.<sup>164</sup>

Existe otro tipo de operaciones que se dan a la vez que la imaginación, pero que no caen dentro de las simpatías. Tales son por ejemplo, la “oscitatio” y la “mictio”, que más que pasiones son operaciones, por lo que no pueden relacionarse con la causalidad simpática. La relación que puede existir entre la “imaginatio” y la “mictio” o la “oscitatio” es natural y hay que considerarla más como un “consensus partium” o una “conspiratio ad operationem” que como simpatía propiamente dicha.<sup>165</sup> Se trata de un proceso natural ya que se dan movimientos voluntarios que son precedidos o por la deliberación o por la imaginación, siendo ésta siempre primero que aquélla. “Al imaginarnos la micción –y mucho más si determinamos realizarla– se relaja el músculo que cierra el cuello de la vesícula, sobre todo si es poco firme como en los niños”.<sup>166</sup>

#### 4) La simpatía en la vida social o “fascinación”

Si la simpatía ocurre entre los diversos miembros u órganos de un mismo individuo, entre el hombre y el cosmos y entre las partes físicas de diversos hombres, no menos ocurrirá entre los hombres en su aspecto simpático. La fascinación es el fenómeno que expresa esta relación psíquica simpática.

Fascinar no es otra cosa que “herir mirando”.<sup>167</sup> Esto necesita de una aclaración previa. En primer lugar, es un hecho observado que esta “herida de los ojos” se realiza mejor con una “cierta afección del ánimo”; de aquí que estén más en peligro de caer en fascinación los bellos que los deformes y que se realice con más éxito alabando que vituperando. En segundo lugar, hay que especificar lo que es esa herida. Un contagio no es, pues los que padecen de “ophthalmia” pueden contagiar a otros, pero

---

<sup>164</sup> Ib. (fol. 94, col. 2).

<sup>165</sup> Ib.

<sup>166</sup> Ib.

<sup>167</sup> *SPh.*, p. 522.



no por eso se dice que los han fascinado.<sup>168</sup> Si no se trata de un contagio físico se tratará de uno psíquico, que para

Vallés se reduce en último término a un “tremor supersticiosus” nacido de una “credulidad boba”.<sup>169</sup>

### 5) La relación “antipática”

La relación antipática tiene mucho que ver con la teoría filosófica de los contrarios. Existen antipatías entre los animales entre las cosas naturales (antídotos) y entre los hombres (antipatías, odios, insidias, etc.).

Ya hemos dicho que la antipatía se funda en la “disimilitudo”, pero así como la “similitudo” es “secundum unum”, así también tiene que ser la “disimilitudo” o antipatía una “adversitas secundum unum”. Por este motivo, la razón de las disensiones entre los hombres se reduce a la afirmación o a la negación: “secundum unum non potest distare longissime nisi duo”.<sup>170</sup>

La antipatía es la que mantiene la “fisonomía” natural y la admirable desigualdad del cuerpo. El número binario es el que más adecuadamente expresa la multiplicidad, la división y la antipatía.<sup>171</sup>

### 6) El problema de la casualidad

¿Existe el acaso? Vallés contrapone la casualidad a aquello que proviene de una causa. Esto —la causalidad— es “per se”; aquello —el acaso— “per accidens”; esto es siempre; aquello raras veces o una sola. La casualidad absoluta sería, pues, aquello que siendo contingente no tiene ninguna causa, lo cual es absurdo. Lo que los hombres llaman *casualidad* es más bien reducible a una “credulitas” o a una incapacidad relativa de la ciencia humana en el estudio de las causas naturales.<sup>172</sup> Por ello, no hay que atribuir nunca los efectos, cuyas causas desconocemos actualmente, a la casualidad, sino que ellos deben ser acicate para el profundi-

---

<sup>168</sup> Ib.

<sup>169</sup> Ib., p. 524.

<sup>170</sup> Ib., p. 611.

<sup>171</sup> Ib.

<sup>172</sup> Ib., p. 254.

zamiento de nuestra tarea científica. La “casualidad” la puede utilizar el hombre en su vida práctica, cuando quiere excluir expresamente cualquier intromisión humana o natural de efectos determinables. Así por ejemplo, el juego de dados excluye la deliberación humana –a no ser que haya una “impostura” o trampa” en el juego– y también la ley natural conocida actualmente de la caída de los graves.<sup>173</sup>

#### j) El hombre animal cósmico

El hombre es también un ser natural, hijo de esa “natura naturans” y debe seguir siendo fiel a ese enraizamiento en la madre naturaleza. Uno de los momentos en el que más claramente se aprecia esta unión natural del hombre con el cosmos es el momento imaginativo en su aspecto de imaginación creadora o conjeturadora. Vallés da una gran importancia a esta cuestión en el largo capítulo dedicado a la investigación de la adivinación como “*facultas naturalis*”.<sup>174</sup> Hablando acerca de si en los ensueños de cosas extrañas a nosotros pueden declarárenos cosas futuras, afirma Vallés que esto no tiene nada de admirable. Si alguien sueña con la lluvia, puede ser esto un signo de lluvia futura, fundado en la relación antropocósmica. Si los animales con sus movimientos nos pueden presagiar lluvia, debido a que tienen una fina sensibilidad de los “exordios” o débiles comienzos de la misma, no hay razón alguna para negar al hombre –sobre todo durante el sueño, donde la tranquilidad anímica le capacita para la recepción de las “*minutulas passiones*” de las que sería incapaz durante la vigilia– esta sensibilidad.

#### k) El problema de la muerte.

El hombre es mortal por naturaleza y muere cuando pierde todas sus facultades como ser vivo. La muerte es siempre una deficiencia cardíaca y hepática. La razón de la muerte natural es la acción y reacción o desgaste que nunca puede ser compensado tanto como sería necesario para la continuación de la vida.

---

<sup>173</sup> Ib., p. 259.

<sup>174</sup> Ib., pp. 238-273.

El hombre no se constituye en ser mortal por el hecho de pecar. La inmortalidad en el estado de justicia era debida a una intervención especial de Dios. El hombre no fue mortal porque pecó. Dios, al pecar el hombre, lo entregó de nuevo a su mortalidad. De qué modo lo conservaba Dios inmortal, siendo él mortal, es cosa que sólo Dios sabe.<sup>175</sup>

### III. Psicología como ciencia del alma

La psicología es la ciencia del alma en cuanto tiene un grado mínimo de reflexión. Su método es el experimental' (experiri),<sup>176</sup> basado en la observación propia y en la ajena. Como ya hemos dicho, hay una única alma sensitivo-intelectiva capaz de reflexión. La parte sensitiva tiene una reflexión propia y, por tanto, una psicología propia, que sirve a la "mens"—sin psicología propiamente dicha—. Vallés trata de esta psicología en el libro segundo de las *Controversias médicas y filosóficas* (cap, 20-30) habiendo tratado en los anteriores capítulos del mismo libro de la por él llamada "virtus vegetativa", ya que se niega, como hemos indicado, a llamarle alma. La psicología está ordenada a las operaciones que son tres rectoras: imaginatio, ratio, memoria y cinco peculiares: visus, auditus, odoratus, tactus (in genere), gustus. De las tres primeras rectoras dice Vallés que residen en el cerebro sin que haya necesidad de situarlas en cada uno de los tres ventrículos, como decía la tradición griega, de la que Vallés excluye a Galeno.<sup>177</sup> De ellas se deriva una cierta "vis sentiendi" inespecífica a los órganos sensoriales externos, a manera de ilustración. Los órganos son los que especifican esta "vis", informados por las especies, de acuerdo con su organización particular.<sup>178</sup> En estos órganos se realiza la sensación.<sup>179</sup> A continuación describe Vallés las características de cada uno de estos instrumentos según la anatomía fisiológica entonces vigente.<sup>180</sup>

---

<sup>175</sup> Ib., p. 114.

<sup>176</sup> Ib., p. 336.

<sup>177</sup> *Contr.*, 2, 21.

<sup>178</sup> *Contr.*, 2, 22.

<sup>179</sup> *Contr.*, 2, 26.

<sup>180</sup> *Contr.*, 2, 24 (En lo referente al "odoratus". En lo referente a "auditus", cfr. *Contr.* 2, 25).

Un problema que le interesa a Vallés sobremanera es el de saber cómo se realiza la visión. En resumen dice que se realiza por emisión tanto por parte del objeto como por parte del sujeto, al recibir éste la influencia de las especies. Pero dejemos ahora la psicología de las operaciones peculiares para pasar a tratar la de las rectoras.

a) La imaginación. “... empezando por aquellas cosas que se sienten y componiéndolas, pasa [la imaginación] a las cosas imposibles. sin apartarse de las especies sensibles.”

b) La *ratio*. Esta operación, además de realizar la operación de la imaginación, forma las especies de las cosas insensibles como la razón de amistad, de enemistad, etc.

c) La memoria. “Retiene las especies y recuerda las cosas ausentes”. Con la memoria se adquiere el sentido del tiempo: “sensus temporis”.<sup>181</sup>

Dentro de la consideración de las cosas insensibles aparece el apetito. Vallés considera la vida del hombre como una lucha que hace de éste un ser “bíceps” o perplejo. Esta perplejidad o excentricidad del ser humano proviene de que en él hay ínsitas dos “voluntades”, una inclinada al bien y a lo honesto y otra a lo deleitable, aunque sea deshonesto. Esto lo experimentamos todos.<sup>182</sup> Para poder vivir, tiene el hombre que ceder a una u otra de estas “voluntades”, pues de lo contrario no haría ni una ni otra, no habría vicio ni virtud.<sup>183</sup> La tarea del hombre es, pues, actuar sabiamente, esto es oponerse a los apetitos irracionales (quiere decir apetitos que se oponen a la razón, pues los apetitos son de sí irracionales, incluso los que se conforman con ella). Por esta razón está el hombre dotado de libertad, que no es otra cosa que una capacidad de hacer el bien; por esto dice Vallés que ceder al pecado es un abuso de la libertad (“libertate sua abutens”).<sup>184</sup>

Aquí surge el problema de si este apetito sensible es pecado o malo en sí. Si el apetito está considerado como una enfermedad del alma y la enfermedad no puede ser controlada directamente, no podemos decir que el hombre pueda oponerse directamente al apetito, Para Vallés no hay tal apetito-enfermedad, ya que el pecado no está en la concupiscen-

---

<sup>181</sup> *Contr.*, 2, 20 (fol. 42v, col. 1-2).

<sup>182</sup> *SPh.*, p. 336.

<sup>183</sup> *Ib.*, p. 337.

<sup>184</sup> *Ib.*, p. 339.

cia sino en el crimen. No está en nuestro poder el apetito irracional, pero sí la voluntad y la deliberación de consentir.<sup>185</sup> A esta voluntad está sujeta la virtud de la *temperies*, que para Vallés es distinta de la *continencia*. Ésta se refiere más bien al modo cómo el apetito se manifiesta “propter perturbationes”.<sup>186</sup> Así se llamará incontinente al que “leviter perturbatur”. Cualquier estímulo, por pequeño que éste sea, es capaz de conmover las pasiones del apetito, siendo así la continencia o la incontinencia más bien manifestaciones del carácter de una persona, de su idiosincrasia. La incontinencia tiene con todo algo de voluntario, si una vez despertada involuntariamente, no se siente el individuo preocupado de ser como es y no busca los medios necesarios para evitar la facilidad de la perturbación.<sup>187</sup>

A este apetito, que puede considerarse como el impulso vital necesario que posibilita la relación del hombre con su mundo circundante, corresponde, como respuesta de éste, el sentimiento o pasión propiamente dichos. Y a este sentimiento va siempre íntimamente unida, en relación polar-coexistencial, una expresión específica. Así la risa está referida al sentimiento de placer en general y el llanto al de la tristeza. De gran importancia es la influencia que estos sentimientos pueden tener con la unidad psicofísica del hombre. Es tan grande —dice Vallés— que tanto el gozo como la tristeza pueden causar la muerte del hombre.<sup>188</sup> La tristeza puede matar, pero de hacerlo lo hace más lentamente que el miedo o la alegría que pueden producir la muerte rápidamente. Veamos ahora a modo de “excursus” lo que dice Vallés sobre la tristeza:

Hay dos tipos de tristeza: la magna y la normal. La primera es la que excluye toda hilaridad.<sup>189</sup> La normal no la excluye como posible dentro del cuadro caracterológico de un individuo. A la tristeza acompaña también la solicitud y el excesivo cuidado por el quehacer y a la solicitud la predisposición a la ira y a la introversión.<sup>190</sup> He aquí un cuadro caracterológico que tiene como centro de integración la tristeza. De esto ya hemos hablado antes al tratar del problema de la estructura vital.

---

<sup>185</sup> Ib., p. 344.

<sup>186</sup> Ib., pp. 667-668.

<sup>187</sup> Ib., p. 668.

<sup>188</sup> Ib., p. 575.

<sup>189</sup> Ib., p. 576.

<sup>190</sup> Ib., p. 577.

#### d) El sueño y el inconsciente

El sueño cae dentro del cuadro psicológico, pues si bien en él queda suspendida la acción de los sentidos externos, tal y como se realiza en el estado de vigilia, no sólo no quedan suspendidas las funciones del sentido interno, sino más bien aumentan su intensidad.

El ensueño se produce dentro del sueño, que es una función estrictamente fisiológica. “El sueño se produce –según opinión de Vallés– por la necesidad de descanso que tiene la facultad animal y por la obstrucción ligera de los conductos cerebrales debido a los suaves vapores procedentes de los alimentos”.<sup>191</sup> Los ensueños tienen para Vallés dos clases de funciones, una de tipo diagnóstico-clínico (interna) y otra de tipo cognoscitivo (externa).<sup>192</sup> Tanto una como otra están fundadas en el mismo principio: en el sueño plácido se siente con mayor perfección los más pequeños estímulos –al estar el sentido interno libre de toda afeción externa. como ya queda dicho<sup>193</sup>– que pueden ser los comienzos de una realidad futura. Esta realidad futura puede ser o bien una enfermedad o bien un evento físico, cuyos exordios presentimos debido a nuestra unión cósmica.

Así, pues, tiene el ensueño una gran importancia en medicina, pero debido a que éste se realiza la mayoría de las veces por medio de alegorías, habrá necesidad de interpretar a qué se refieren éstas. Claro que muchas veces es tan evidente esta relación alegórica que no hay necesidad alguna de interpretación.<sup>194</sup>

Además de estas dos funciones de tipo diagnóstico-cognoscitivo, existe otra no menos importante y que podríamos denominar función “continuativa”. Esta función se refiere a la posibilidad de continuar durante el ensueño nuestros actos psíquicos, a cuyo término, debido a la intranquilidad de la vigilia o a algún temor, no hemos podido o no hemos “querido” llegar.

Todas estas funciones son naturales, pero Dios o un espíritu pueden también servirse del ensueño para infundir a los hombres revelaciones.

---

<sup>191</sup> *Contr.*, 4, 4 (fol. 90r, col. 1).

<sup>192</sup> *SPh.*, pp. 262-263.

<sup>193</sup> *Ib.*, p. 261.

<sup>194</sup> *Ib.*, p. 263.

Todo lo que se atribuye a los ensueños, referente a posibles adivinaciones, que no esté dentro de estas funciones, es vano.

#### *IV. La personalidad inteligente del hombre*

Aquí nos vamos a referir tan sólo a la capacidad intelectual del hombre, pues mucho de lo que respecta al ser personal del hombre, ha quedado ya bastante dilucidado a lo largo de este trabajo.

Entender es “pati” pero este “pati” hace que el alma se “transforme” de alguna manera en aquello que conoce. De aquí que el alma es en algún sentido todas las cosas, porque todo lo puede conocer. Es importante hacer notar aquí la relevancia que tiene el verbo *ser*: el alma “est quodammodo omnia”,<sup>195</sup> como ya lo dijo Aristóteles. De esta manera se pone el fundamento de toda posible teoría del conocimiento, cuyo planteamiento ha de ser siempre referido a una unidad previa entre cognoscente y cosa conocida, la cual queda muy bien de manifiesto con el verbo “ser”. Porque el alma es de algún modo todas las cosas, por eso mismo las puede conocer todas ellas.

---

<sup>195</sup> Ib., p. 136.

## SUMARIO

### Introducción

1. La ciencia
  - a) La ocupación filosófica del hombre,
  - b) El “para qué” de la ciencia
  - c) La experiencia y la ciencia metafísica
  - d) Ciencia y religión
  - e) Medicina y filosofía
  - f) La curación por la palabra
  - g) División de las ciencias y pequeña historia de la filosofía

### *II. Macrocosmos y microcosmos*

- A) El macrocosmos y sus características generales
  1. La Naturaleza
  2. El mundo físico
  3. Cualidades de los cuerpos físicos:
    - a) El peso
    - b) El calor, concepto físico
    - c) Acción y reacción
    - d) La luz
    - e) El movimiento,
  
- B) El Microcosmos
  1. Biología teórica:
    - a) La estructura vital
    - b) La organización vital
    - c) Fisionomía
      - 1) Fisionomía general
      - 2) Fisionomía especial
    - d) Afinidad caracterológica como resultado de la integración vital
    - e) La teoría de los estratos



- f) Embriología
- g) Biología comparada,
- h) El problema alma-cuerpo
- i) La causalidad
  - 1) Las causas
  - 2) La causalidad
  - 3) La “causalidad por simpatía”
  - 4) La simpatía en la vida social o “fascinación”
  - 5) La relación “antipática”
  - 6) El problema de la causalidad
- j) El hombre animal cósmico
- k) El problema de la muerte

### III. La psicología como ciencia del “alma”

- a) La imaginación
- b) La *ratio*
- c) La memoria
- d) El sueño y el inconsciente

### IV. La personalidad del hombre