

OTROS TÍTULOS DE LA EDITORIAL

• *Apocalipsis peruano. El caso del teólogo Francisco de la Cruz en el Perú del siglo XVI*

RUBÉN QUIROZ ÁVILA

• *La escena contemporánea*

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

• *Zoila Aurora Cáceres.*

Historia del colectivo Feminismo

Peruano (1924-1956)

SOFÍA PACHAS MACEDA

• *Textos indisciplinados. Vallejo, Humareda et al.*

RAÚL SOTO

PRÓXIMAS PUBLICACIONES

• *Nuestra sensibilidad moderna*

CARMEN SACO

• *Escribir sin olvidar el espejo*

MARÍA WIESSE

• *Escritos selectos (2da. edición)*

MIGUELINA ACOSTA CÁRDENAS



WhatsApp (+51) 976474336

LA ATENEA AMERICANA

Una primicia filosófica en el Virreinato del Perú

Jean Christian Egoavil

ENSAYOS MÍNIMOS

La Atenea Americana rescata un momento inaugural de la filosofía en nuestro continente: la aparición de la *Lógica in via Scoti* de Jerónimo de Valera (Lima, 1610), el primer testimonio filosófico producido en el Perú y en Sudamérica. Este libro no solo ilumina el valor de aquella obra, sino que nos conduce al corazón de un tiempo en el que criollos, mestizos e indígenas buscaban un lenguaje común para pensar y decir el mundo.

Con mirada crítica y sugestiva, se examinan las tensiones sociales, culturales e intelectuales que dieron forma a ese inicio, donde la lógica y el lenguaje se erigieron como fundamentos del pensamiento.

Finalista del Premio Copé 2022 en la categoría de Ensayo, *La Atenea Americana* invita a redescubrir los orígenes de la filosofía en el Perú y a repensar nuestra tradición intelectual desde el remoto siglo XVI.



Jean Christian Egoavil

LA ATENEA AMERICANA

ENSAYOS MÍNIMOS

LA ATENEA AMERICANA

Una primicia filosófica en el Virreinato del Perú

Jean Christian Egoavil



JEAN CHRISTIAN EGOAVIL

Obtuvo la licenciatura con la tesis «La *haecceitas*: última realidad formal en la individuación de las sustancias», la maestría con la tesis titulada «De España al Perú: la transmisión de la filosofía en el siglo XVI y XVII. El caso de la *Logica Via Scoti* de Jerónimo de Valera» y actualmente es candidato a doctor en Artes Liberales. Se ha especializado en el pensamiento lógico y epistemológico de Juan Duns Escoto, en el pensamiento de José Ortega y Gasset y su influencia en el Perú y en la historiografía del pensamiento filosófico desarrollado en América y el Perú durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Es profesor en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, en la Universidad del Pacífico, Universidad Antonio Ruiz de Montoya y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

LA ATENEA AMERICANA
UNA PRIMICIA FILOSÓFICA EN
EL VIRREINATO DEL PERÚ

SERIE: ENSAYOS MÍNIMOS

COMITÉ EDITORIAL:

José Carlos Ballón Vargas (Perú)

Adriana Arpini (Argentina)

Pablo Quintanilla (Perú)

Segundo Montoya Huamani (Perú)

Gabriel Moreno Montoya (Perú)

LA ATENEA AMERICANA
UNA PRIMICIA FILOSÓFICA EN
EL VIRREINATO DEL PERÚ

JEAN CHRISTIAN EGOAVIL



Egoavil, Jean Christian: *La Atenea Americana. Una primicia filosófica en el Virreinato del Perú.*

Cerpa Estremadoyro, Rafael: prólogo.

1° edición. Lima: Grupo Heraldos Editores, 2025.

101 pp.; 13 cm x 19.5 cm

ISBN: XXX

ESCOLÁSTICA / VIRREINATO DEL PERÚ/ PORT ROYAL /
LÓGICA / FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE SALAMANCA /
DUNS SCOTO / OCKHAM / BOECIO / ARISTÓTELES

SEM 002

© Jean Christian Egoavil

© Rafael Cerpa Estremadoyro

© Grupo Heraldos Editores

Editado por Grupo Heraldos Editores S.A.C.

Av. Flor de Amancaes Mz. A Lote 36, Lima 25 - Perú

Dirección Editorial: Joel Rojas Huaynates

Imagen de portada: basada en una pintura de Laurentius
de Voltolina, modificada digitalmente

Primera edición: setiembre de 2025

Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la
Biblioteca Nacional del Perú: N° 2025-09971
ISBN: XXX

Esta publicación ha sido coauspiciada por
el Instituto de Derecho Indiano y de Estudios Clásicos.

-Ventas, distribución y difusión-
www.heraldoseditores.com
ventas@heraldoseditores.com

Reservados todos los derechos. Se prohíbe la reproducción
total o parcial de esta obra, por cualquier medio, electrónico
o físico, sin la autorización escrita de los editores.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN / 9

PRÓLOGO: RAFAEL CERPA ESTREMADOYRO / 11

INTRODUCCIÓN / 23

1. NADA SURGE DE LA NADA (*EX NIHILO NIHIL FIT*) / 29

2. GENEALOGÍA FAMILIAR Y FILOSÓFICA / 45

3. UN ILUSTRE CHACHAPOYANO / 55

4. LA PRIMICIA AMERICANA / 65

4.1. Un frondoso árbol / 65

4.2. La conjetura lógica lingüística / 80

4.3. Perú: primer escenario del *in via scoti* / 95

CONCLUSIONES / 101

BIBLIOGRAFÍA / 105

PRESENTACIÓN

Es un gran honor para el Instituto de Derecho Indiano y de Estudios Clásicos retomar la labor editorial, promoviendo la publicación de la obra titulada *La Atenea Americana. Una primicia filosófica en el Virreinato del Perú*, de autoría del Mgr. Jean Christian Egoavil.

Nuestro Instituto de Derecho Indiano fue constituido mediante Escritura Pública con fecha 17 de julio de 2021 en la ciudad de Trujillo, teniendo como antecedente el inicio de las Jornadas de Historia del Derecho en la ciudad de Huamanga, en el año 2001. Este importante hito académico fue impulsado por el entusiasmo y liderazgo de dos grandes personalidades: el Dr. Vicente Ugarte del Pino y el historiador y maestro Dr. José Antonio del Busto Duthurbur, quien en ese entonces ejercía la dirección del Instituto Riva-Agüero.

Este ensayo examina *Logica in via Scoti* (1610), de fray Jerónimo de Valera, como la primera obra filosófica publicada en Sudamérica. A partir de fundamentos históricos, filosóficos y políticos, se argumenta su carácter inaugural dentro de la tradición intelectual virreinal, destacando su relevancia en la historia del pensamiento filosófico peruano.

El Consejo Directivo
Instituto de Derecho Indiano y de Estudios Clásicos
institutoderechoindiano@gmail.com

PRÓLOGO

DR. RAFAEL CERPA ESTREMADOYRO¹

«Primero, la lógica»: o por qué Jerónimo Valera inaugura el estudio filosófico en América Austral con la dialéctica

Cuando en Lima, en 1610, Jerónimo Valera publicó sus *Comentarios y cuestiones sobre toda la lógica de Aristóteles y de Juan Duns Escoto*, no estaba dando a la imprenta tan solo un manual: estaba fijando un orden del saber y de enseñanza. La elección de la lógica como primer volumen de un *cursus philosophicus* completo —que por desgracia nunca llegó a publicarse— expresaba tanto una postura pedagógica como una convicción epistemológica. Para conocer de manera científica y ordenada, la formación filosófica debía iniciarse con el arte que enseña el «modo de conocer». Para Valera, entonces, la lógica precede a la filosofía tanto por exigencia del intelecto, como por un marco institucional que establecía un orden en la enseñanza. De ahí que la lógica se erija en umbral del *cursus*, la apertura hacia los principios de todo método.

1

En el *Prefacio al lector*, el franciscano pone de manifiesto el triple propósito del proyecto editorial del fraile menor. Valera se declara «inflamado» por el deseo de esclarecer los fundamentos de la doctrina escotista y ofrecerlos clarificados a sus hermanos de fe en las escuelas (Valera, 1610, [s.p.]). La formulación que emplea establece un programa de investigación y de enseñanza. Conviene destacar, además, una dimensión apologética en el *Commentarii ac quaestiones in vniuersam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam*. Con esta obra, el franciscano buscaba responder a las críticas contra el escotismo, al que se calificaba de «fragmentario y quimérico», así como a la acusación de que sus principios no resultaban provechosos para los alumnos (Valera, 1610, [s.p.]).² Se advierte, asimismo, un objetivo práctico explícito: tras dieciséis años de docencia, Valera pretendía liberar a maestros y estudiantes «del ingente y cotidiano trabajo de copiarlos a mano en los colegios», a fin de que «se dedicaran con mayor provecho y oportunidad a los oficios religiosos y a los estudios de las letras» (Valera, 1610, [s.p.]). El recurso a la imprenta, que en estas latitudes aún daba sus primeros balbuceos, confería así mayor eficacia a la labor académica.

Pero, ¿por qué comenzar este proyecto con un texto de lógica, y no por un texto de moral o de física? Jean Christian Egoavil señala en su estudio una serie de razones que podríamos calificar de externas, en cuanto explican la elección del punto de partida a partir de factores históricos, institucionales o contextuales. Mi posición se inclina, más bien, hacia motivos programáticos, sin excluir, por supuesto, el peso de las consideraciones externas. En

2 Cf. *Ibíd.*: «Ob id enim nonnulli Scoticas opiniones ut ineptas respuunt, fragmenta esse ac somnia vociferantur, ac libera quadam dicendi audacia ab scholis».

el primer capítulo de los *Prolegómenos* de su *Compendio del arte de la dialéctica*, incluido en su obra de 1610, Valera responde a la cuestión ineludible de por dónde debe iniciarse el estudio filosófico. Su respuesta es categórica: la lógica precede a la filosofía y a todas las demás ciencias, porque enseña el modo de conocer, que es el *instrumento universal* para todo conocimiento (Valera, 1610, p. 3).³ Para fundamentar esta afirmación, el franciscano distingue dos «leyes». Según la «ley particular de la naturaleza», lo físico —aprehendido por los sentidos— parecería anteceder a las intenciones lógicas; sin embargo, de acuerdo con la «ley universal, superior y más necesaria», debe considerarse primero «la causa superior y más necesaria del conocer, esto es, el entendimiento con su instrumento o modo de conocer» (Valera, 1610, p. 3). La precedencia de la lógica, en consecuencia, no se establece por sucesión en el orden del conocimiento, sino por la arquitectura causal del saber: primero el instrumento del conocimiento y después los objetos conocidos.

Para reforzar este argumento, Valera recurre a una serie de analogías tomadas del mundo técnico: «ningún artífice —señala el ilustre chachapoyano— puede disponerse a la obra si no domina bien los instrumentos» y «ni el edificador puede levantar una casa sin el conocimiento del modo de edificar» (Valera, 1610, p. 3). La lógica desempeña precisamente esa función de instrumento. Para Valera, el saber sobre qué significa definir, dividir y argumentar precede al conocimiento de las definiciones, divisiones y argumentos de las disciplinas particulares: «las cosas simples han de explicarse por medio de divisiones, definiciones y argumen-

3 Cf. Ibid.: «logica Phylosophiam & omnes alias scientias præcedit, quia tradit modum sciendi, qui est vniuersale ad omnem cognitionem instrumentum».

taciones; por tanto, debe preceder el conocimiento de estos [procedimientos]» (Valera, 1610, p. 4). Este planteamiento remite a una célebre sentencia aristotélica —citada por el propio Valera—: «es absurdo buscar a la vez la ciencia y el modo de conocerla» (*Metafísica II*, 995a25-28), pues ello implicaría confundir niveles (Valera, 1610, p. 3). Por lo demás, el fraile menor no niega que sea posible aprender sin un curso formal de lógica. Él sostiene, más bien, que la ciencia, en cuanto ciencia, exige dominar el modo en que se adquiere. De ello se desprende una consecuencia «didáctica» que Valera formula con claridad: «para que los términos se conozcan científica y ordenadamente, el modo de conocer debe preceder» (Valera, 1610, p. 3).

Ahora bien, para entender mejor la propuesta de Valera conviene situarla en el marco de las discusiones coetáneas sobre la naturaleza y el objeto de la lógica. Circulaban en su tiempo definiciones de esa disciplina que iban desde «arte de discurrir bien» hasta «arte que dirige las operaciones de la mente para discernir lo verdadero de lo falso». Asimismo, se distinguía entre lógica natural y artificial. La lógica artificial se dividía a su vez en *logica utens*, o la lógica tal como se usa en diversas disciplinas, y *logica docens*, o la lógica tal como la enseña el lógico por sí misma (Ashworth 2012, pp. 29-30). El debate central planteaba si la *logica docens* era un arte, una ciencia o ambas cosas. Las tradiciones ramistas y humanistas la consideraban como un arte, mientras que los escotistas tendían a concebirla como ciencia, con discrepancias sobre su carácter especulativo o práctico; y pensadores como Juan de Santo Tomás la entendían con elementos de ambas dimensiones (Ashworth, 2012, pp. 30-31). También se disputaba su objeto: ¿era el lenguaje o los entes de razón? La opción nominalista la definía como una *scientia sermocinatis*; la tomista —de

gran influencia— la concebía como una *scientia rationalis* de *entia rationis* (definición, división, silogismo), en tanto condiciones que las cosas reciben por obra del intelecto (Ashworth, 2012, pp. 30-31). En este panorama, la lógica de Valera —que coloca en primer plano el «modo de conocer»— se inscribe cómodamente en la tradición racional: establece reglas para los actos mentales de definir, dividir y demostrar antes de abordar las materias, y por ello precede en el orden de la ciencia, aunque no necesariamente en el de la adquisición del conocimiento. En pocas palabras, era un ejemplo consumado de *logica docens*.

Los Conimbricenses —ese grupo de jesuitas portugueses cercanos a Valera por cronología y género de escritura— refinan la diferencia entre lógica natural (incipiente) y lógica artificial (perfecta), así como la distinción entre *logica docens* y *logica utens*. Sebastião do Couto, en sus *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu. In universam dialecticam Aristotelis Stagiritae*, ante la pregunta de si es necesaria la dialéctica para emprender (o abordar) las demás disciplinas, o no (q. VI, a. II), propone una doble conclusión: la dialéctica artificial o perfecta «respecto de las otras ciencias solo es necesaria *ad bene esse*», esto es, en cuanto es un instrumento del conocimiento, mientras que la dialéctica incipiente o natural es necesaria para todas las conclusiones de cualquier ciencia, en cuanto que es el intelecto en la medida en que posee la facultad de discurrir (1606, I, p. 49-50).⁴ Por ello, inmediatamente después de caracterizar la lógica

4 Los escolásticos distinguían entre lo *necessarium ad esse* (lo necesario para que algo sea lo que es: sus constitutivos esenciales y condiciones *sine qua non*) y lo *necessarium ad bene esse* (lo requerido para que algo sea bien, es decir, para su perfección y funcionamiento óptimo). La dialéctica natural —el intelecto en cuanto posee la facultad de discurrir— es indis-

artificial, Couto concluye que, gracias a ella, el artífice trabaja mejor cuando dispone de «instrumentos preparados». También el jesuita remite al célebre pasaje aristotélico: «Es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo de saber» —absurdo, no imposible—, lo que implica que puede alcanzarse ciencia sin arte dialéctica, pero «no sin trabajo y peligro de error» (Couto, 1606, p. 49). Esta distinción por grados no contradice a Valera, sino que matiza su planteamiento. Valera no sostiene una imposibilidad de conocer sin lógica, sino la prioridad del modo de conocer para alcanzar la ciencia de manera rigurosa y ordenada (Valera, 1610, p. 3). En términos conimbricenses, podría decirse que el franciscano apuesta por introducir desde el inicio a los estudiantes en la *logica docens*, de modo que sus razonamientos efectivos en física, metafísica o ética— se apoyen en reglas explícitas y no solo en hábitos naturales.

Esta distinción por grados se advierte también en otro tratado conimbricense, el *Compendium* de 1627, atribuido al jesuita portugués Jerónimo de Paiva, que define la lógica como un *ars disserendi* y distingue entre una *logica docens* y una *logica utens*. Además, sostiene que la lógica es práctica en cuanto «versa en confeccionar los modos de argumentar» y, al mismo tiempo, forma parte de la filosofía porque demuestra «por sus propios principios» (de Paiva, 1627, pp. 3-4). Asimismo, enfatiza el mismo principio de necesidad graduada: la lógica artificial es *ad bene esse*, mientras que la natural resulta imprescindible para casi todas las conclusiones (de Paiva, 1627, p. 6).

pensable *ad esse* de las conclusiones científicas; sin ella, no hay ciencia posible. En cambio, la dialéctica artificial —método e instrumentos del conocer (*instrumentum sciendi*)— se requiere *ad bene esse*: no crea la ciencia, pero la hace más acabada y eficaz.

En el horizonte de la segunda escolástica, el orden curricular sitúa la lógica en el umbral del *cursus* —seguida de la física y culminada en la metafísica y la moral— porque su enseñanza temprana cumple simultáneamente una función propedéutica y normativa. La *logica docens* proporciona el lenguaje común de la filosofía —definición, división, demostración— que la *logica utens* aplicará en las disciplinas del *cursus*. De ahí su rendimiento pedagógico: enseñarla al inicio optimiza el aprendizaje, previene definiciones defectuosas, silogismos inválidos y diagnósticos causales errados. En suma, comenzar por la lógica no es un gesto accesorio, sino la condición de inteligibilidad y de disciplina del resto del curso.

La decisión de comenzar con lógica no era solo teórica, pues existía un marco institucional que establecía un orden casi fijo en la secuencia de enseñanza. El jesuita italiano Carlo Giacon ofrece una visión panorámica de los *cursus philosophici* en su valioso estudio inaugural sobre la segunda escolástica. Respecto a estos manuales de enseñanza de los siglos XVII y XVIII, advierte, que, en ocasiones, se daba el predominio de «interminables cuestiones de lógica formal»; en otras, la metafísica apenas se esbozaba y se remitía de inmediato a la teología (1944, pp. 9-10). Para evitar quizá esos desbordes, la *Ratio Studiorum* de 1599 estandarizó el trienio de filosofía, promovió la redacción de comentarios y *cursus philosophici* y estableció un influyente plan común de estudios que se mantendrá casi fijo durante toda la Segunda Escolástica: lógica, filosofía natural y metafísica/ética. En los colegios jesuitas, el ciclo filosófico iniciaba con la lógica. El profesor debía explicar los principios de la lógica durante el primer año y dedicar «los dos primeros meses a un resumen de esta» (*Ratio Studiorum*, trad. Farrell, 1970, p. 41). El segundo y tercer año se reservaban a

la *Física*, *De caelo*, *De generatione*, *De anima* y a la *Metafísica* (Farell, 1970, pp. 42-43). Aunque Valera era franciscano, enseñaba filosofía como los Conimbricenses, y su enseñanza estaba destinada a sus hermanos en las escuelas de la orden. De ahí que no resulta excesivo suponer que era consciente de los cambios que en materia de enseñanza se estaban produciendo en Europa, y que por ello concibió su escrito, el primer tratado de filosofía en América Austral, como herramienta introductoria alineada con ese canon, dando prioridad editorial a la lógica para abrir el ciclo filosófico. En una cultura en que la enseñanza implicaba el dictado y la copia, un tratado de lógica impreso no solo ahorra tiempo, sino que también homologaba el método. Y algo más: configuraba una identidad escotista en el ámbito educativo local. Si —como afirma Valera— «ya casi no hay gimnasios que no huelan a Escoto» (Valera, 1610, [s.p.]), fijar la lógica escotista en un soporte duradero como la imprenta constituía a la vez una apuesta doctrinal y una estrategia editorial.

Prueba concluyente de la primacía que la lógica tenía en el orden de la enseñanza de las escuelas franciscanas establecidas en Lima es la confesión del propio fraile menor en el prefacio de su obra. Allí, Valera deja entrever que su tratado formaba parte de un corpus que incluía «los libros de Aristóteles de Lógica, Filosofía y Metafísica», explicados por él durante dieciséis años (Valera, 1610, [s. p.]).⁵ Publicar en primer lugar la lógica implicaba preparar el terreno para que el lector se adentrara en la física y la meta-

5 Cf. *Ibíd.*: «Accessit etiam communis discipulorum vox ac amicorum persuasio, quae non parum arduas mihi faces adiecere, ut ea scripta quae in libris Aristotelis de Logica, Philosophia et Metaphysica in hoc insigni Seraphici Patris nostri Francisci coenobio meis fratribus ac discipulis suggesseram pervulgarem».

física con instrumentos afinados; además, suponía garantizar que la recepción de Escoto no se redujera a tópicos, sino que se comprendiera a través de su método para «desatar nudos hercúleos» y «abrirse paso entre los escollos y meandros de la dialéctica» (Valera, 1610, [s. p.]). En otras palabras, antes de asumir conclusiones escotistas era preciso aprender a razonar según la lógica aristotélica iluminada por la reflexión de Escoto. El *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam* funcionaba, así, como prólogo de una secuencia pedagógica que articulaba convicciones epistemológicas, identidad franciscana y estructura curricular.

En este punto, nuestra tesis —que sitúa la lógica como umbral epistemológico y pedagógico del *cursus*— debe vincularse con la propuesta de Jean Christian Egoavil. Si aquí hemos mostrado que Valera inaugura el estudio filosófico «por el modo de conocer», Egoavil explica por qué, al hacerlo así y en el momento en que lo hizo (Lima, 1610), esa apertura se convirtió en «primicia americana» —esto es, la primera irrupción impresa y programática de un tratado filosófico-lógico en América Austral, en el sentido documentado por Egoavil. Su lectura ofrece el ángulo externo (histórico, social y editorial) que complementa nuestro enfoque más bien internalista: no son dos relatos en tensión, sino un díptico que ilumina simultáneamente el motivo de iniciar con la lógica y aquello que hace de esa iniciación un acontecimiento inaugural en esta parte del continente americano.

Más aún, las tres líneas de fuerza señaladas por Egoavil convergen con lo ya argumentado. El giro lógico-lingüístico tras el Tercer Concilio Limense confiere espesor histórico a la prioridad del *ars cognoscendi* establecida por el franciscano: la lógica, entendida como regla del entendimiento, se vuelve también

condición de traducibilidad y de catequesis. El carácter lógico-filosófico de la obra confirma nuestro planteamiento didáctico: introducir desde el inicio la *logica docens* garantiza definiciones y demostraciones «en forma» y explica por qué un tratado de lógica podía —y debía— abrir el trienio filosófico. Por último, el vector político-institucional (la vía escotista y su temprana oficialización americana) prolonga lo que hemos denominado identidad metodológica: la imprenta no solo sustituye la copia manuscrita, sino que fija el método y forja una comunidad intelectual, al tiempo que cristaliza una filiación escotista que Egoavil documenta como «primicia» de orden y de Orden. De este modo, el lector puede pasar sin ruptura del cierre de este prólogo a *La Atenea Americana*: lo que aquí se defendió como «la vía a los principios de todos los métodos» se verá, en el ensayo de Egoavil, como la puerta misma que se abre por vez primera en estas tierras (la primicia de 1610). Nuestra tesis ofrece el fundamento epistemológico; la de Egoavil traza la proyección historiográfica: juntas configuran la figura de un nacimiento filosófico cuya seña distintiva es la prioridad del método. Con esa clave de continuidad, dejamos establecido el enlace: a continuación, Egoavil desplegará las pruebas históricas, lógicas y políticas que muestran que el gesto pedagógico de Valera no solo organiza un curso, sino que inaugura una tradición. Por todo ello, que Valera iniciara su proyecto con un libro de lógica no fue un accidente, sino la expresión de una convicción profunda. Si la filosofía es —en su formulación clásica— amor a la sabiduría, el primer acto de ese amor consiste en aprender a ejercerlo con rectitud. Primero, la lógica; después, el *resto*.

Dabam Limae, die 4 Septembris a.D. 2025

PRÓLOGO

REFERENCIAS

- Ashworth, E. J. (2012). *Language and Logic in the Post-medieval Period* (Vol. 12). Springer Science & Business Media.
- Couto, S. do. (1606). *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu. In universam dialecticam Aristotelis Stagirita*. Coimbra: D. G. Loureyro.
- Farell, A. P. (1970). *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599. Translated into English with an Introduction and Explanatory Notes*. Washington, DC: Conference of Major Superiors of Jesuits.
- Giacon, C. (1944). *La seconda scolastica. I grandi commentatori di San Tommaso*. Torino: Fratelli Bocca.
- de Paiva, J. (1627). *Brevissimum totius Conimbricensis logicae compendium*. London: J. Dawson for John Bellamy.

INTRODUCCIÓN

La historia del pensamiento filosófico peruano, especialmente durante los siglos XVI y XVII, ha recibido poca atención por parte de los especialistas, tanto historiadores como filósofos. Las razones de ello son diversas y no viene al caso enumerarlas en su totalidad, aunque coinciden en tres tesis fundamentales: (1) que el pensamiento de aquella época fue una continuación de la escolástica europea, desprestigiada por la modernidad; (2) que la única posibilidad de producción filosófica en el territorio americano no fue sino la reiteración de las discusiones escolásticas; y (3) que la realidad americana de aquellos siglos no ofreció estímulo alguno para la actividad y la producción intelectual, especialmente en el ámbito filosófico. Sin embargo, durante las últimas décadas, este cuadro ha cambiado paulatinamente gracias al esfuerzo de un grupo de estudiosos cuyas publicaciones han aportado valiosos materiales para aproximarnos a este período con nuevas perspectivas de estudio¹.

Este ensayo pretende inscribirse en esta misma atmósfera de renovación que representa el estudio y la comprensión de un

1 Los pioneros de este movimiento renovador de los estudios filosóficos durante el virreinato peruano son, sin duda, Redmond (1972, 1998) y Rívara (2000). Posteriormente, cabe mencionar a José Carlos Ballón, Víctor Céspedes y Milko Pretell, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Luis Bacigalupo, Sandro Donofrio, Óscar Yangali, Jean Luis Arana y Lizardo Silva, de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Rosa Elvira Vargas, de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya; y Jean Christian Egoavil, de la Universidad del Pacífico, cuyas contribuciones al estudio del pensamiento virreinal han sido recogidas por Egoavil (2022, pp. 95-98).

período tan significativo para la historia intelectual peruana. En ese sentido, el objetivo principal de este ensayo es analizar las razones que permiten considerar la obra del filósofo peruano fray Jerónimo de Valera (1568-1625), titulada *Logica in via Scoti*² y publicada en 1610 —expresamente a inicios del siglo XVII—, como una auténtica primicia americana en la historia filosófica de Occidente, pues su publicación fue la primera en América del Sur. Estas razones constituyen los elementos teóricos básicos sobre los cuales se redactan los argumentos a favor de dicha primacía.

El primero es el «argumento histórico contextual», según el cual las condiciones históricas, sociales y políticas del virreinato peruano a fines del siglo XVI exigieron una reorientación de las campañas de evangelización: de una aproximación predominantemente política y social hacia una más centrada en lo lógico y lingüístico. Esta transformación se evidencia en los decretos del Tercer Concilio Limense (1581-1592), que exigió expresamente la redacción de gramáticas, vocabularios y catecismos en las principales lenguas del territorio virreinal peruano, vale decir, quechua, aimara y español. Así, las exigencias lingüísticas se apoyaban en exigencias lógicas impuestas por lenguas absolutamente disímiles. Por tanto, la *Logica in via Scoti* obedeció a esta nueva perspectiva, que inauguró la historia intelectual del siglo XVII y que marcó su autenticidad y su primicia desde esta parte del orbe americano.

2 La obra se encuentra disponible en internet. El Proyecto Estudios Indianos ofrece acceso abierto, así como una entrada que contextualiza al lector. Puede consultarse en el siguiente enlace: <http://estudiosindianos.org/biblioteca-indiana/comentarii-ac-quaestiones-in-vniuersam-aristotelis-ac-subtilissimi-doctoris-ihoannis-duns-scoti-logicam-de-jeronimo-de-valera/>

El segundo es el «argumento lógico filosófico», según el cual la novedad de la primera obra filosófica publicada en América del Sur radica en que se trata, en sí misma, de un tratado de lógica y de filosofía de la lógica confeccionado en un contexto único. A diferencia de los primeros tratados medievales, de carácter más teológico, o de los modernos, de orientación más epistemológica, el de esta primera obra sudamericana posee una predominancia lógica. En efecto, la primicia americana se inserta en la historia de esta disciplina como un producto genuino que inaugura una tradición de pensamiento original.

El tercero es el «argumento político», según el cual la preferencia filosófica y lógica del autor por las tesis de Duns Escoto fue la primera en ser oficializada para toda la Orden franciscana desde el Perú. Los documentos legales y las aprobaciones previas a la impresión y publicación de esta obra lo acreditan. Por tanto, el libro del padre Valera constituye no solo una primicia intelectual para el Occidente filosófico, sino también una primicia para la política intelectual de la Orden franciscana, que hasta entonces no había oficializado a ningún doctor emblemático, sino solo después de la publicación de la *Logica in via Scoti* en Lima, en 1610.

Los estudios sobre esta etapa de la historia intelectual peruana son escasos tanto desde el punto de vista historiográfico como filosófico. Aproximaciones como las de Carlo Giacon (1944), con su obra *La seconda scolastica*, o las de Guillermo Furlong (1952), con *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, marcaron el inicio de un período de recuperación de estos saberes. No obstante, a fines del siglo pasado, los estudios de María Luisa Rivara de Tuesta (2000), *Historia del pensamiento prehispánico, filosofía e ideología colonial y republicana del Perú y Latinoamé-*

rica, y de Walter Redmond (1998), *La lógica en el virreinato del Perú a través de las obras de Juan Espinoza Medrano (1668) e Isidro de Celis (1787)*, marcaron el inicio de un cambio de perspectiva hacia la comprensión de este período tan importante para la historia intelectual peruana.

La pregunta central de este trabajo indaga sobre las razones para considerar a la *Logica in via Scoti* como una auténtica primicia filosófica americana. Esta cuestión puede abordarse a partir de dos preguntas más puntuales: (1) ¿por qué fue un tratado de lógica? y (2) ¿por qué necesariamente escotista? De este modo, la reflexión que justifica este ensayo se sostiene, en primer lugar, por la necesidad de reconocer la existencia de nuestras raíces filosóficas en el Perú; en segundo lugar, por la necesidad de verificar que la originalidad del pensamiento virreinal peruano nace con una característica de predominancia lógico-lingüística; y, en tercer lugar, para sostener que la tradición filosófica que surge en el siglo XVII en el virreinato peruano fue original y que su devenir histórico ha empezado a comprenderse mejor.

Desde el punto de vista filosófico e historiográfico, este ensayo plantea una reflexión sobre la importancia de la obra de fray Jerónimo de Valera, especialmente al poner de relieve las razones que condujeron a su publicación. Es decir, razones históricas, sociales y políticas que llevaron al autor a optar por un libro cuya temática principal fue la lógica. El contexto peruano de fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII reúne un cúmulo de condiciones fundamentales para comprender que la elección por una cuestión lógica no fue casual, sino una demanda necesaria. Esta elección marca el punto de inicio de una tradición filosófica auténtica en el Perú, que transitó el siglo XVII con holgura y productividad, reflejada en obras de pensadores tan importantes como Juan Es-

INTRODUCCIÓN

pinoza Medrano (1629-1688), Leonardo de Peñafiel (1597-1657), Alonso de Peñafiel (1594-1657), entre otros.

Desde el punto de vista estructural del texto, empleo una numeración para los párrafos que componen este ensayo. La razón de ello es mantener un discurso ordenado y facilitar al lector la ubicación de secciones específicas para su relectura. En ese sentido, todos los párrafos se encuentran numerados, por ejemplo, [1], [2] o [3], incluyendo aquellos que forman parte de un párrafo mayor, como [1.1], [1.2] o [1.3]. Finalmente, cabe mencionar que este ensayo propone una lectura alternativa de una parte de nuestra historia intelectual. Por lo tanto, es un producto abierto a correcciones. No pretendo tener la última palabra, sino ofrecerla para su estudio y debate, con el ánimo de develar la verdad que yace oculta.

1. NADA SURGE DE LA NADA (*EX NIHILO NIHIL FIT*)

[1] El año 1610 es una de esas fechas que, por lo general, no conmemora ninguna efeméride de historia intelectual en el Perú. Transcurre inadvertida, tal vez por la aparente intrascendencia inmediata de los hechos ocurridos en ese período¹. Existen hechos históricos que no trascienden por el escaso impacto que pudieron ocasionar en la mentalidad y el recuerdo de una sociedad. Entiendo por *hecho*² todo acontecimiento que ocurre en un determinado período temporal y en una ubicación espacial concreta. Todos los días, en todo momento y en cualquier lugar, suceden *hechos individuales y colectivos*; por ejemplo, que yo esté frente a un compu-

1 Aunque parezca un dato irrelevante, desde el año 2015 se ha abierto un frente de debate científico en torno a la posibilidad real de considerar el año 1610 como el punto de quiebre hacia la consolidación de una nueva era geológica denominada el *Antropoceno*. Según Lewis y Maslin (2015), las evidencias demuestran que el impacto del descubrimiento de América elevó las tasas de mortalidad en el Nuevo Mundo, lo que provocó una considerable disminución de la mano de obra campesina. Esta ausencia humana permitió el resurgimiento de flora en extensas zonas agrícolas, lo que causó un descenso significativo en los niveles de CO₂ en la atmósfera, generando así un cambio notable en la temperatura global. Por tanto, si consideramos que las eras geológicas se definen por transformaciones radicales en la composición natural del planeta, es razonable proponer el año 1610 como el inicio del Antropoceno, dadas las consecuencias que produjo la primera etapa de la globalización.

2 La etimología de esta palabra connota algo que ha sucedido, es decir, algo que se ha concretado en la realidad. El término *hecho* es el participio del verbo *hacer*, cuya raíz latina es el verbo *fācere* (véase Corominas, III, pp. 297-298; *Oxford Latin Dictionary*, pp. 668-671). Así, el sintagma *hecho histórico* refiere concretamente cualquier suceso acaecido en la historia.

tador redactando este texto o que un país esté en guerra con otro. Entiendo por *histórico* la propiedad de historicidad³ y relevancia por la cual un hecho es registrado y estudiado. No todos los hechos son históricos, a pesar de que ocurran en el tiempo y en el espacio: las razones para considerar a un *hecho* como *histórico* son más complejas y requieren un estudio más detenido por parte del historiador, sustentado en un modelo historiográfico pertinente.

[2] La historia, digámoslo así, es un cúmulo de *hechos históricos* que el estudioso *analiza*⁴ delimitándolos como objetos de estudio⁵, con la finalidad de comprender sus *antecedentes, propiedades y consecuencias*. Es decir, indaga *cómo* se originan, *cuáles* son sus propiedades y *de qué manera* han influenciado en otros hechos posteriores. Esta no es una explicación simplificada del trabajo historiográfico, sino una manera formal y general de esbozar la investigación historiográfica en tanto disciplina analítica, más que meramente descriptiva. A modo de ejemplo, supongamos que un historiador se interesa por el *hecho histórico* de la Iglesia en América. Este deberá delimitar su campo de estudio, pues el espectro temático es amplio. En ese sentido, puede centrar su interés en torno al Tercer Concilio Limense (1582-1591), reunir todos los

3 Entiendo por *historicidad* el rasgo ontológico que define a todo ser histórico en el mundo. Se trata de una propiedad que expresa aquello que constituye lo específicamente histórico de los seres.

4 El trabajo historiográfico es, si y solo si, analítico. La historiografía no consiste en una mera descripción de acontecimientos, sino en su análisis estructurado y explicativo.

5 Es decir, del conjunto de hechos históricos que configuran el horizonte existencial de los seres humanos y las sociedades, el historiador selecciona uno y lo estudia no de manera aislada, sino en relación con sus causas, sus propiedades y sus consecuencias.

materiales textuales que sirvan de objeto de análisis, y esquematizar los límites formales y analíticos del *hecho histórico* estudiado mediante un modelo historiográfico⁶ que explique rigurosamente los antecedentes, las propiedades y las consecuencias de este acontecimiento de fines del siglo XVI. Por tanto, todo *hecho histórico*, en tanto objeto de la historiografía, debe ser analizado —y no solo descrito— por medio de un modelo historiográfico, cuyo carácter analítico y formal garantiza la rigurosidad y coherencia de su explicación, evitando contradicciones y aporías⁷.

[3] Nuestras vidas cotidianas transcurren inmersas en diversos tipos de hechos históricos posibles. Mientras escribo estas páginas, acontecen sucesos en el mundo que no necesariamente tendrán un impacto notable en la memoria social, como mis acciones frente al computador, o bien otros que sí lo tendrán, como el asesinato de un primer ministro japonés ocurrido esta mañana. Este último *hecho* genera un impacto, no solo por tratarse de un político de alto rango, sino también por las causas, caracteres y consecuencias que lo explican. Millones de interacciones emergen y desaparecen constantemente en todo lugar. En consecuencia, se

6 Se entiende por *modelo historiográfico* al esquema teórico que sistematiza y explica los fenómenos históricos a partir de principios formales (Mosterín, 2000, pp. 66-112). El modelo historiográfico de la filosofía virreinal, en ese sentido, se ajusta a la realidad histórica americana como modelo interpretativo.

7 Si la historiografía es una disciplina teórica con pretensión científica, cuyo fin es ofrecer una explicación rigurosa de los hechos históricos, entonces debe sustentarse en un modelo teórico que garantice dicha rigurosidad. En este sentido, concuerdo con Egoavil (2022), quien propone un modelo historiográfico para el estudio de la filosofía virreinal. Puede consultarse también Egoavil (2019, pp. 65-70).

hace necesario proponer una distinción entre tipos de hechos históricos.

[3.1] En primer lugar, los *hechos comunes*, que constituyen la mayoría de los acontecimientos y que se relacionan con la vida cotidiana. [3.2] En segundo lugar, los *hechos trascendentes*, cuya importancia radica en la magnitud de sus consecuencias. Estos hechos pueden ser [3.2.1] *trascendentes en el acto (ipso facto)*, en tanto su impacto en la sociedad es inmediato, como las guerras, las revoluciones o los desastres sociales, y [3.2.2] *trascendentes en el tiempo (in tempo)*, en tanto su impacto se desarrolla de manera progresiva y prolongada, como los cambios intelectuales o ideológicos. Cabe señalar una sutil diferencia ontológica entre estos tipos de hechos: mientras los *hechos comunes* son genéricos o amplios, los *trascendentes* son específicos o restrictivos, distinguiéndose los trascendentes en el acto y los trascendentes en el tiempo.

[4] Los *hechos históricos trascendentes* suelen quedar registrados en fuentes escritas y constituyen el insumo principal del historiador, quien los estudia mediante un modelo historiográfico para comprender sus *antecedentes, propiedades y consecuencias*. Esta aproximación se aplica tanto a los hechos *trascendentes en el acto* como a los *trascendentes en el tiempo*. En el caso de los últimos, el análisis requiere mayor complejidad, dado que sus efectos se prolongan durante un dilatado periodo de tiempo. Aunque no modifican el rumbo inmediato de una sociedad, el conocimiento que se obtiene de ellos permite esclarecer aspectos aún poco comprendidos de su rol crucial en la historia. En ese orden, la historia intelectual se compone, por lo general, de *hechos históricos trascendentes en el tiempo*, puesto que los antecedentes, las propiedades y las consecuencias abarcan un largo segmento temporal.

Un ejemplo particularmente relevante es el hecho histórico de la publicación de la primera obra filosófica en América del Sur, más concretamente en el virreinato del Perú, en el año 1610.

[5] Su autor fue el franciscano chachapoyano Jerónimo de Valera (1568-1625), y su título completo es *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Iohannis Duns Scoti logicam*, impreso en los talleres del célebre impresor Francisco del Canto, en Lima, en 1610. Al margen del pulcro latín en el que fue redactada —como era costumbre en la época—, se conoce abreviadamente como la *Logica in via Scoti*, la *prima opera* del padre Valera. Se trata de un tratado de lógica y de filosofía de la lógica aristotélica y escotista, escrito y publicado en la capital del virreinato peruano. A simple vista, no parece contener nada novedoso, ni mucho menos constituirse como referente para la historia intelectual peruana de los siglos XVI y XVII⁸. Sin embargo, una lectura más profunda permite constatar dos aspectos que le otorgan su carácter de importancia y trascendencia por ser la primera obra filosófica en esta parte del orbe. [5.1] En primer lugar, es un tratado de lógica formulado en un lapso temporal y en un espacio geopolítico únicos (*sui generis*), como fue el virreinato del Perú. Es la época de los grandes descubrimientos astronómicos de Galileo Galilei (1564-1642) y Johannes Kepler (1571-1630), de los aportes filosóficos de René Descartes (1596-1650) y John Locke (1632-1704), así como de la renovación lógica de los célebres Pierre Nicole (1625-1695) y Antoine Arnauld (1612-

8 Tesis que Egoavil (2022, pp. 15-35) cuestiona, frente a la postura clásica que interpretaba el desarrollo del pensamiento filosófico durante el virreinato como una continuación del escolasticismo (Barreda y Laos, 1909, p. 19).

1694), miembros del afamado Port Royal (Francia). [5.2] En segundo lugar, fue escrito por un fraile franciscano peruano, quien optó y siguió los presupuestos filosóficos de la escuela de Juan Duns Escoto (1266-1308), el célebre filósofo franciscano cuyas ideas han sido de crucial importancia para la historia filosófica de Occidente. Así, la preferencia intelectual del padre Valera se inserta en una importante tradición filosófica y, a su vez, la reformula en un tiempo y contexto únicos en el orbe sudamericano.

[6] En tal sentido, cabe plantear dos cuestiones cuyas respuestas son aclaradas a lo largo de este ensayo y que giran en torno a las razones que explican la primicia americana de la obra de fray Jerónimo. [6.1] ¿Por qué este primer testimonio filosófico fue un tratado de lógica y no de moral ni de teología? [6.2] ¿Por qué necesariamente optó por la escuela escotista y no otras? La publicación del libro del padre Valera no generó un impacto inmediato, sino solo dentro o *intra muros* del colegio franciscano de Lima. Su importancia, en tanto hecho histórico, es de *trascendencia en el tiempo*. Las cuestiones planteadas deben guiarnos en la comprensión de dicha trascendencia. La secuencia para resolver estas interrogantes debe iniciarse con la explicación de la opción escotista en la obra del padre Valera, seguida por la exposición de los factores que llevaron a que dicha obra se constituyera como un tratado de lógica⁹.

[7] La importancia de comprender el pensamiento de Escoto, el Doctor Sutil, radica en dos razones primordiales. [7.1] En primer lugar, por la relevancia de sus tesis filosóficas en la configuración del pensamiento occidental y su proyección en el es-

9 Desarrollados en los siguientes capítulos de este ensayo.

pacio americano. En ese sentido, la opción del padre Valera por la filosofía escotista (*in via Scoti*) constituye una clara toma de postura desde América, así como un respaldo a una doctrina rica en matices y sugerencias intelectuales. [7.2] En segundo lugar, la obra del fraile chachapoyano incorpora las ideas filosóficas escotistas —especialmente las lógicas— en un replanteamiento significativo dentro del contexto del virreinato peruano. Más allá de las controversias ortodoxas y eclesiásticas que pesaban sobre Escoto, el uso que Valera hace de las tesis lógicas terministas y modales¹⁰ representa una valiosa contribución, desde el Perú, a la historia del pensamiento occidental.

[8] No se tiene certeza sobre la fecha exacta de nacimiento de Juan Duns Escoto, aunque se estima que ocurrió entre los años 1265 y el 1266. En contraste, la fecha de su muerte está bien documentada: murió el 8 de noviembre de 1308 en Colonia, Alemania, donde está enterrado en la *Franziskanerkirche* de dicha ciudad. Fue maestro en las universidades de Oxford, Cambridge y París¹¹,

10 Teorías que se profundizarán en el capítulo cuarto de este ensayo.

11 El desarrollo intelectual de Duns Escoto se inscribe en las tres universidades más prestigiosas de Europa en aquel entonces: la Universidad de Oxford, Cambridge y París: «[...] estudiante en Oxford poco antes de 1290, fue ordenado sacerdote en Northampton el 17 de marzo de 1291, yendo en seguida a estudiar a París, donde tuvo por maestro a Gonzalo de Balboa (1293-1296) [conocido también como Gonzalo de España o Gonzalo Hispánico]; después volvió a estudiar en Oxford con Guillermo de Ware. Allí empezó él mismo a enseñar teología en 1300» (Gilson 1989, p. 550). En efecto, fue en estos centros universitarios donde Escoto entró en contacto con el proyecto intelectual de varios franciscanos de fines del siglo XII e inicios del XIII, como Ricardo de Middleton, Guillermo de Ware y Pedro Juan Olivi. Estos pensadores, en su intento de reconciliar el aristotelismo con el agustinismo, abandonaron el iluminacionismo

y gran parte de la «leyenda» que se cuenta sobre su vida gira en torno a sus actividades académicas en la Ciudad Luz (Balic, 1965, pp. 1-27). Entre los diversos testimonios sobre su vida, considero particularmente relevante el de John Maior (1467-1550), no solo por provenir de un destacado profesor de la Universidad de París del siglo XVI, sino también por tratarse de un renombrado escotista y maestro de importantes filósofos españoles del Siglo de Oro. En su *Historia majoris Britanniae, tam Angliae quam Scotiae* (París, 1521), Maior afirma lo siguiente sobre el fraile escocés:

Juan Duns fue un británico escocés, ya que nació en Duns, una villa distante ocho millas de Inglaterra, y de mi propia casa solo por ocho o nueve leguas. Cuando apenas era un niño todavía, pero ya había sido iniciado en gramática, fue enviado por dos frailes menores escoceses a Oxford, pues en aquel tiempo no había universidad en Escocia. Gracias al favor de aquellos frailes vivió en el convento de los menores en Oxford e hizo profesión en la religión del bendito Francisco de Asís. Cuando llegó a ser un hombre del más elevado entendimiento y de los más agudos recursos en la disputa, su designación como «doctor sutil» estuvo plenamente justificada. En Oxford hizo tales progresos que dejó tras de sí, para la admiración de las épocas posteriores, una obra monumental sobre la *Metafísica* y cuatro libros de *Sentencias*. Estos escritos son comúnmente llamados la obra inglesa u oxoniense. Cuando más tarde fue convocado por los frailes menores de París a esa ciudad, produjo otra serie de lecturas de las *Sentencias*, más compendiosa que la primera edición, y al

agustiniano y optaron por las doctrinas ontológicas de Aristóteles. No obstante, como se mencionó anteriormente, nuestro filósofo reelabora la doctrina del Estagirita desde nuevas perspectivas.

mismo tiempo más útil. Son estas lecturas las que han llegado a ser impresas con tipos de metal. Finalmente, fue a Colonia donde murió mientras aún era un hombre joven. (1982, p. 302)

Su contexto histórico y filosófico se caracterizó por ser un período de álgida convergencia cultural. La fundación de las universidades constituyó un hecho crucial no solo para el desarrollo intelectual, sino también para el desarrollo político del Occidente latino, con las regulaciones legales y acuerdos que no necesariamente terminaban en buenos términos (Egoavil, 2022, p. 234). Al respecto, John Marenbon menciona que

[...] the universities were subject to two kinds of institutional rule. Externally, the relations between their members and the civic authorities were defined and controlled; internally, the order, method and duration of academic studies were regulated. It was valuable for a ruler to have a university in his domain: its presence both brought economic stimulation and provided educated men who could work as administrators (1987, p. 8).

Se instauró un nuevo tipo de *maestro* y un nuevo tipo de *estudiante*, quienes formaron un gremio, cuyo centro de reunión y trabajo fue la escuela (*schola*). Asimismo, se culminó y completó la traducción completa de las obras de Aristóteles, iniciadas dos siglos antes¹². El estudio de las obras «perdidas» del Estagirita

12 Junto con el *corpus aristotelicum*, ingresaron también los grandes comentaristas árabes como Averroes (1126-1198) y Avicena (980-1037), cuyas influencias fueron fundamentales para la formación de la conciencia filosófica de Occidente, no solo por sus interpretaciones del aristotelismo, sino —y sobre todo— por los nuevos problemas que introdujeron

introdujo cambios radicales en la racionalidad filosófica de la época, ya que ofrecía un modelo explicativo distinto al que, desde los tiempos apostólicos y patrísticos, habían adoptado los pensadores cristianos. En particular, este giro implicó un cambio de perspectiva hermenéutica: se pasó de un enfoque simbólico-retórico a uno conceptual-analítico (Bacigalupo, 2022, pp. 67-98).

[9] La convergencia cultural que contextualiza la vida y obra de Escoto no fue necesariamente armoniosa. La presencia de Aristóteles en la universidad parisina provocó importantes transformaciones y conflictos tanto doctrinales como políticos, que desembocaron en una serie de condenas eclesíásticas. La más destacada de ellas fue la célebre Condena de París del año 1277¹³, a cargo del obispo de París Étienne Tempier. Como sostiene Étienne Gilson: «para un gran número de teólogos del siglo XIII y de principios del XIV, parece que eso haya tenido el valor de una experiencia crucial: se había querido fiar de la filosofía, y la filosofía era Aristóteles, y se veía claramente adónde llevaban Aristóteles y la filosofía» (2007, pp. 724). El peligro del aris-

en el discurso filosófico. Frente a estos desafíos, las obras de san Buenaventura (1217-1274), santo Tomás de Aquino (1224-1274), Gil de Roma (1243-1316), Godofredo de Fontaines (1250-1306) y de Enrique de Gante (1217-1293) se desarrollaron en una atmósfera marcada por la tensión entre el aristotelismo, el neoplatonismo y el agustinismo. En pocas palabras, la presencia del Filósofo —como afirma Bacigalupo (2022)— es el elemento clave para comprender el desarrollo del pensamiento escolástico, en la medida en que frente a la filosofía del Estagirita se reaccionó a favor de sus ideas, en contra de ellas o bien a través de la formulación de una *tercera vía*, como la que propone Duns Escoto.

- 13 La Condena de París representa la culminación de un largo proceso de censuras y restricciones al aristotelismo.

totalismo, según se percibía entonces, era la «desacralización» del misterio cristiano —especialmente de la figura de Cristo— mediante el empleo de una metodología conceptual-analítica que, paradójicamente, se convirtió en la estructura misma de la teología escolástica. En efecto, la condena de 1277 *reencausó* el aristotelismo hacia una perspectiva crítica o *moderada*, cuyo principal representante fue Duns Escoto (Beth y Dreyer, 2004, p. 6).

[10] Escoto escribió una serie de comentarios tanto a la obra aristotélica —que, según González Ayesta, «corresponde a sus primeros años antes de trasladarse a París» (2007, p. 7)— como a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Esta labor la realizó en dos etapas: la primera en la Universidad de Oxford y la segunda en la Universidad de París. La versión oxoniense es conocida como la *Lectura*, mientras que la versión parisina, más elaborada y sistematizada, se conoce con el nombre de *Ordinatio*. Esta última fue preparada con miras a su publicación y «refleja diversos momentos de la enseñanza de Escoto y lo que está editado críticamente no debe tomarse como un bloque unitario que exponga la última enseñanza de Escoto sobre los temas en cuestión» (González Ayesta, 2007, p. 8).

Una primera gran edición de la obra escotista fue realizada en 1639 por Lucas Waddingo (1588-1657), el renombrado cronista mayor de la Orden franciscana y contemporáneo de Jerónimo de Valera. Esta edición consta de 12 volúmenes y fue reeditada en París, entre los años 1891 y 1895, por Luis Vivès en 26 volúmenes. La fundación de la Comisión Escotista Internacional efectuó la edición crítica de las obras de Escoto distinguiendo las auténticas de las

espurias¹⁴, de manera que actualmente se cuenta con la colección vaticana completa junto a la edición preparada por el Franciscan Institute de la Saint Bonaventure University de New York:

<i>Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia:</i>	
1.- <i>Opera Omnia</i> I, <i>Prologus</i> de la <i>Ordinatio</i> , Roma, 1950	7.- <i>Opera Omnia</i> VII, <i>Ordinatio</i> II,1-3. Roma, 1973
2.- <i>Opera Omnia</i> II, <i>Ordinatio</i> I,1-2. Roma, 1950	8.- <i>Opera Omnia</i> VIII, <i>Ordinatio</i> II,4-44. Roma, 2001
3.- <i>Opera Omnia</i> III, <i>Ordinatio</i> I, 3. Roma, 1954	9.- <i>Opera Omnia</i> XVI, <i>Lectura Prologus</i> y I,1-7. Roma, 1960
4.- <i>Opera Omnia</i> IV, <i>Ordinatio</i> I,4-10. Roma, 1956	10.- <i>Opera Omnia</i> XVII, <i>Lectura</i> I,8-45. Roma, 1966
5.- <i>Opera Omnia</i> V, <i>Ordinatio</i> I,11-25. Roma, 1959	11.- <i>Opera Omnia</i> XVIII, <i>Lectura</i> I,1-6. Roma, 1982
6.- <i>Opera Omnia</i> VI, <i>Ordinatio</i> I,26-48. Roma, 1963	12.- <i>Opera Omnia</i> XIX, <i>Lectura</i> II,7-44. Roma, 2003
13.- <i>Opera Omnia</i> XX, <i>Lectura</i> III,1-17. Roma, 2004	

14 *Gramática especulativa* que «es en realidad de Tomás de Erfurt, *Conclusiones sobre la metafísica* perteneciente a Gonzalo Hispano, *De rerum principio* a Vital de Four, el *Comentario de la metafísica* atribuido a Antonio Andrés, las *Cuestiones reunidas* que son de Nicolás de Lira y de Guillermo de Alnwick, *Cuestiones sobre la Física* le pertenece a Marsilio de Inghen, *Cuestiones sobre los segundos analíticos* es de la pluma de Juan de Cornouailles, mientras que la dudosa *Theoremata* es reconocida como auténtica» (León Florido, 2015, p. 10).

[11] De entre la variedad de temas desarrollados por Escoto, propongo centrarme en los problemas relativos a la epistemología y la lógica por dos razones fundamentales: [11.1] una razón temática, ya que lo que se afirme en epistemología incide directamente en la lógica, y viceversa; y [11.2] una razón histórica, dado que estos fueron precisamente los temas más ampliamente tratados por el padre Valera en su *Logica in via Scoti*. Desde el punto de vista epistemológico, Escoto reflexionó sobre la cognición racional de las cosas del mundo natural, es decir, de los objetos concretos. Esta cuestión está estrechamente vinculada, desde el punto de vista lógico, al problema de la constitución interna del intelecto, es decir, a los principios que intervienen en el conocimiento de las cosas. Según las doctrinas dominantes en su época, el conocimiento de los objetos solo se produce de manera indirecta. Por ejemplo, conocer algo como un árbol no ocurre por aprehensión directa, sino a través de una mediación abstractiva, lo que imprime al acto cognoscitivo el carácter de indirecto.

Escoto está de acuerdo con dicha postura, pero añade la posibilidad de un conocimiento directo de las cosas. Con ello propone un contraste epistemológico y lógico significativo. Como señalan Beth y Dreyer:

While Aquinas's generation had answered the question of the possibility of scientific knowledge of the particular through the essence of the being, or its quidditas, Scotus's generation faced the question of the such knowledge. Franciscans, among them Mathew of Aquasparta and Peter John Olivi, advocated a direct intellection of the singular. (2004, p. 19)

Escoto sostiene que el intelecto humano es capaz de conocer las cosas directamente, o en términos filosóficos, mediante intuición directa. Para ilustrarlo, propongo el ejemplo del conocimiento del *hombre X*. Según las doctrinas no escotistas, nuestros sentidos perciben primero los datos sensibles que esta cosa (*hombre X*) ofrece a nuestras facultades sensoriales. Luego, dichos datos son ordenados por el sentido común y *representados* al intelecto —es decir, hay una segunda presentación. En ese proceso, el conocimiento del *hombre X* ocurre en dos momentos: primero mediante la aprehensión sensorial, y después mediante la aprehensión intelectual o noética (Egoavil, 2022, pp. 267-277). Así, lo que realmente se conoce no es al *hombre X* en sí mismo, sino su esencia, su *quidditas*, su *humanidad*. Escoto reconoce este proceso tradicional, pero añade que el intelecto, en principio, es capaz de conocer las cosas directamente. Sin embargo, debido al *pecado original* —o, según su formulación, en el estado actual del hombre (*pro statu isto*) o bajo la hipótesis de Adán—, dicha capacidad de conocimiento directo ha quedado imposibilitada en la práctica.

[12] La importancia de las doctrinas escotistas fue inmediata. Duns Escoto ganó fama y notoriedad por las novedades de sus ideas y por sus consecuencias. Se configuró en torno a él un primer círculo de estudiantes y seguidores, quienes, por la variedad de sus procedencias, transmitieron sus doctrinas por las diversas regiones europeas, entre ellas España, donde se configuró rápidamente una escuela escotista en las principales universidades. Posteriormente, como veremos en el siguiente capítulo, fueron los misioneros hispánicos los transmisores del escotismo en tierras americanas en el siglo XVI y cuyo primer gran testimonio, dada la

filiación con el pensamiento del Doctor Sutil y la originalidad de su propuesta, fue el libro del padre Jerónimo de Valera.

[13] Los vínculos históricos entre el pensamiento escotista y la tradición filosófica peruana son estrechos, especialmente durante el periodo virreinal. Los rastros que permiten su reconstrucción son irregulares, en el sentido de que, durante todo el siglo XVI, el escotismo fue enseñado en los claustros del convento de San Francisco de Lima, donde funcionó el *Collegium Franciscanum Limensi*, centro de estudios y formación académica de los frailes. Mientras tanto, en la Universidad de San Marcos, la filosofía oficial era el tomismo, por lo que el escotismo en esa centuria fue un *escotismo disimulado*, en la medida en que no era la doctrina oficial autorizada para su enseñanza universitaria. Esta situación cambió recién en 1701, cuando se decretó la fundación y funcionamiento de la primera cátedra de Duns Escoto en la universidad sanmarquina, cuyo primer catedrático fue fray Gregorio Martínez de Ronceros. A partir de esta fundación, es posible hablar de un *escotismo oficializado*. Las razones de su tardía aceptación en San Marcos se deben a su aparente heterodoxia y al complejo proceso histórico mediante el cual incluso la propia Orden franciscana llegó a adoptar el escotismo como filosofía bandera (Balic, 1965). En este intrincado proceso, los frailes peruanos jugaron un papel fundamental, cuyos alcances trascendentales recién empezamos a comprender gracias a la obra del padre Valera.

2. GENEALOGÍA FAMILIAR Y FILOSÓFICA

[14] El pensamiento y la obra del fraile peruano se insertan en una tradición intelectual iniciada por Duns Escoto en la Universidad de París, cuya larga historia ha sorteado vaivenes y polémicos debates, hasta incluso una velada acusación de herejía. Los primeros discípulos de Escoto en París fueron sus alumnos más cercanos, quienes eran enviados a la universidad parisina para continuar sus estudios bajo la tutela de un profesor encargado. Así, durante la carrera docente del fraile escocés en París, muchos estudiantes se formaron bajo su dirección. Se tiene conocimiento de los nombres del [14.1] *primer círculo de escotistas* a partir de la reconstrucción de dos listas de frailes que rechazaron o se adhirieron al pedido del rey francés Felipe IV en su campaña contra el papa Bonifacio VIII¹ (Vos, 2006, pp. 57-73).

En el siglo XIV, destacan frailes como [a] Guillermo de Alnwick, acaso el más cercano a Escoto por su rol como *socius* o secretario personal. Según Coutenay:

Alnwick played an important role as editor of Scotus's *Ordinati* or *Oxoniensis*, with additions, presumably based on Scotus's Paris teaching. Like Harclay, Alnwick read the *Sentences* at Paris and remained long enough to be licensed in theology before returning

1 La lista de adherentes y no adherentes fue elaborada por E. Longpré, «Le B. Jean Duns Scot. Pour le Saint Siège et contre le gallicanisme (25-28 Juin 1303)», *La France Franciscaine* 11 (1928): 137-162, y reeditado por W. J. Courtenay, «The Parisian Franciscan Community in 1303», *Franciscan Studies* 53 (1993): 155-173.

to England and Oxford. It is unclear whether and, if so, for how long he served as regent master at Paris. (2011, p. 199)

Además, fue autor de unas *Quaestiones disputatae de esse intelligibilis et de quodlibet*, cuyo eje central es una propuesta epistemológica. Cabe reconocer a [b] Alfredo Gunter, quien enseñó la doctrina filosófica y teológica de Escoto en el *Studium Franciscanum* de Barcelona. [c] Johannes de Bassolis, considerado uno de los discípulos predilectos de Escoto. Aunque se creyó que era de origen español, en realidad fue inglés. [d] Pedro Auriol (1280-1322), a quien Waddingo llamó «*aemulus Scoti*». [e] Francisco de Mayronis (1280-1328), autor de importantes comentarios a la obra escotista. [f] Hugo de Novocastro, uno de los primeros escotistas en París, compartió comunidad con el célebre: [g] Antonio Andrés, el más importante escotista hispánico, introductor del pensamiento del filósofo *sutil* en España y su proyección al mundo americano. Junto a Andrés destacan otros españoles como [h] Guillermo Rubió (†1334); [i] Pedro Tomás (1280-1340), a veces llamado *Doctor Strenuus, proficius et invicibilis*; [j] Álvaro Pelayo (1280-1349), quien tras estudiar en París decidió tomar el hábito franciscano; y [k] Pedro de Navarra, conocido como *Doctor fundatus* (Couternay, 1999, p. 79; 2001). Todos ellos siguieron programas curriculares asistiendo tanto a las clases del convento parisino de los *Cordeliers* como a las de la universidad.

[15] A mediados del siglo XV, Escoto fue considerado —y con justicia— como uno de los principales referentes filosóficos y teológicos, tanto para los miembros de su orden como para los de otras órdenes y también para los seculares. El círculo más

cercano de escotistas se fue ampliando, como era natural, hacia [15.1] un *segundo círculo de escotistas* que ya no necesariamente eran miembros de la misma orden religiosa. Un brevísimo ejemplo es el teólogo agustino Dionisio de Borgo San Sepulcro, activo en 1317, a pesar de que

Scotus had never been designated as the official doctor of the Franciscan Order, as Thomas had been for the Dominicans in 1286 and Giles for the Augustinian Hermits in 1287, by 1315 Scotus seems to have been chosen, *de facto*, to play that role. (Couterney, 2011, p. 183)

Esta ausencia de oficialización, que menciona Couterney, fue superada mucho más tarde, en el capítulo general franciscano de Toledo de 1633², cuando finalmente la orden optó oficialmente, bajo la fórmula de *in via Scoti*, por la doctrina del Doctor Sutil como escuela bandera. Sin embargo, este hecho fue precedido por más de dos décadas con la publicación de la obra del padre Valera, precisamente empleando la fórmula de *in via Scoti*.

[16] Antonio Andrés irradió el pensamiento escotista en la península ibérica durante el siglo XIV. En términos más precisos, fue el pionero del círculo de *escotistas españoles*, y bajo esta perspectiva filosófica se formaron los futuros misioneros que llegaron a América en el siglo XVI, no sin antes haber atravesado períodos de intensos debates sobre la pertinencia de la ortodoxia católica y el alcance de las ideas lógicas y epistemológicas del

2 Todos los datos al respecto son tomados de las fuentes históricas legales de la Orden de Frailes Menores, consignadas en la bibliografía.

Doctor Sutil. La intensidad de estos debates fue tal, que los escotistas españoles fueron prohibidos de enseñar en la Universidad de Salamanca, bajo el célebre *Juramento de Salamanca* de 1627. La respuesta franciscana fue inmediata, con la publicación del *Memorial franciscano* de 1628, cuya única edición fuera de la península ibérica fue impresa en Lima en 1629 (*Memorial*, 1628). Por tanto, mientras en Europa se discutía con apasionada intensidad a favor o en contra del escotismo durante los siglos XVI y XVII, en América fue enseñado y sirvió como insumo teórico en el debate sobre la naturaleza de los indios y su capacidad para conocer el cristianismo, especialmente hacia fines del siglo XVI.

[17] Los principales representantes del escotismo en el virreinato peruano pueden reunirse en dos grandes grupos: [17.1] Los *escotistas discretos*, denominados así porque, desde la fundación de la Universidad de San Marcos en 1543, no ocuparon cátedras universitarias, al menos hasta 1701. Sin embargo, Luis Eguiguren (1940, p. 270) sostiene que, de los 17 estudiantes de la primera clase del Colegio de San Felipe y la Universidad de San Marcos, cuatro se hicieron franciscanos. Este mismo historiador publicó un catálogo donde figuran 45 estudiantes franciscanos entre 1587 y 1771, dato que se corrobora con la crónica de Buenaventura Salinas (*Memorial*, p. 174; Medina, 1965, pp. 244, 262, 268 y 309; Córdova, pp. 623-626). A partir de la creación oficial de la cátedra escotista en San Marcos, por cédula real del 3 de setiembre de 1701 (recogida por José Baquijano en su *Breve historia de la Universidad de San Marcos*), cuyo primer lector fue fray Gregorio Martínez Ronceros (Eguiguren, 1940, III, pp. 78-250), puede hablarse del

grupo de los [17.2] *escotistas diligentes*, ya que formaban parte activa de la comunidad universitaria reconocida oficialmente.

[18] Ninguna autoridad franciscana en el Perú dejó de velar por el correcto funcionamiento de esta sede universitaria. Por ejemplo, fray Diego Naranjo, comisario general para el Perú entre 1716 y 1722, redactó una instrucción curricular exigiendo a los lectores de artes la enseñanza exclusiva de Duns Escoto, con la advertencia de que quienes no cumplieran serían cesados de sus cargos. Asimismo, fray Francisco de Soto y Marne, motivado por su interés en el Colegio de San Buenaventura de Nuestra Señora de Guadalupe y por la doctrina escotista que allí se enseñaba, dispuso la siguiente recomendación:

[...] debe haber cinco lectores de teología, de los cuales el primero debe titularse catedrático de probabilidades, el segundo de teológica dogmática, el tercero de teología expositiva, el cuarto de teología escolástica, el quinto de teología moral, todos *cum jure ad jubilationem*. Ítem que el catedrático de probabilidades debe presidir en un día de cada semana, mañana y tarde defendiendo por la mañana la opinión de Sutil Doctor Escoto y por la tarde la opinión contraria del angélico doctor Santo Tomás. (Eguiguren, 1940, I, pp. 849-865)

[19] Gracias a los datos recogidos y proporcionados por Luis Antonio Eguiguren (1945), es posible reconstruir el cuadro de los frailes profesores de Escoto desde la fundación de su cátedra en la Universidad de San Marcos a inicios del siglo XVIII.

[a] Fray Gregorio Martínez de Ronceros OFM

Natural de Villa de Pisco, Lector Jubilado del Orden de San Francisco, Primer Catedrático de Prima del Subtil Escoto, ex Custodio, Padre Perpetuo y Ministro Provincial de esta Provincia de los Doze Apóstoles.

[b] Fr. Alonso López de Casas OFM

Lector Jubilado del Orden de San Francisco, Catedrático de Prima de Subtil Escoto, Calificador y Consultor del Santo Oficio, Padre de la Provincia de Granada, su Patria, Comisario General del Perú, Examinador Sinodal de los Arzobispados de Lima y de Granada y de los Obispados de Jaén y Almería.

[c] Fray Francisco de Soto y Marne OFM

Natural de Misjadas en Extremadura, Lector dos veces Jubilado del Orden de San Francisco, Calificador y Consultor del Santo Oficio, Catedrático de Prima del Subtil Escoto, Ex Guardian, ex Custodio y Padre de la Provincia de San Miguel, Comisario General y Padre más digno en las del Perú, Escritor Público y Cronista General de su Religión, Regente maior de Estudios y Guardián Rector del Colegio de Guadalupe. Imprimió las obras siguientes: «Florilegio de sermones» 1 fol. «Reflexiones critico-apologéticas sobre el teatro crítico» 2 en 4. «Mañanitas del Molar», «Memoriales del Rey Don Fernando VI», «Viage critico náutico», «Sermón de la Concepción» predicado en la Catedral de Lima año de 1754.

[d] Fray José del Castillo y Bolívar OFM

Lector Jubilado dos veces del Orden de San Francisco, Primer Catedrático de Vísperas y el Segundo de Prima del Subtil Escoto, Calificador y Consultor del Santo Oficio, Ministro y Padre Perpetuo de esta Provincia de los Doze Apóstoles, Guardián del Convento grande de Jesús de Lima, su Patria, y Examinador Sinodal de este Arzobispado. Imprimió dos sermones el uno de la Concepción año de 1716 y el otro de las exequias de la Hermana Feliciana de San Ignacio Mariaca, Beata profesora de la Orden tercera en 1733.

[e] Fray Manuel Muñoz de Oyague OFM

Lector Jubilado del Orden de San Francisco, Catedrático de Vísperas del Subtil Escoto, Guardián de la recolección de Santa María de los Ángeles del Convento de Chancay. Ministro Provincial de la Provincia de los Doze Apóstoles de Lima, su patria y Examinador Sinodal de este Arzobispado. Es hijo de don Tomas Muñoz y Martin, caballero del Orden de Alcántara y de doña Ana Oyague Bengolea y Zabala.

[f] Fray Mariano Yáñez OFM

Lector Jubilado del Orden de San Francisco, Catedrático de Vísperas y de Prima del Subtil Escoto, Calificador, Consultor y Juez Ordinario del Santo Oficio, Teólogo Consultor del referido concilio, ex Ministro Provincial de los Doze Apóstoles de Lima, su patria, Comisario Visitador General y Padre dos veces de la de San Antonio de los Charcas.

[g] Fray Pedro Magariños OFM

Lector Jubilado, del Orden de San Francisco, Calificador y Consultor del Santo Oficio, Catedrático de Vísperas del Subtil Escoto y Ministro Provincial de Lima su patria.

[h] Fray Tomas Santiago de la Concha y Roldán OFM

Lector Jubilado dos veces del Orden de San Francisco, Catedrático de Prima del Subtil Escoto, Jubilado, Calificador, Consultor y Juez Ordinario del Santo Oficio. Teólogo Consultor de la dignidad Arzobispal de Lima, su patria, Examinador Sinodal de este Arzobispado, Regente maior de Estudios en el Convento Grande de Jesús, Guardián Rector del Colegio de Guadalupe de 25 años, Difinidor de esta Provincia de 28 y Ministro Provincial de 35.

[i] Fray Gonzalo Tenorio OFM

Natural de Jaen de Bracamoros. Siguió los estudios en el Real de San Martin y con su veca obtuvo el grado de Ministro y una Cátedra de Artes con ventajoso exceso. Pasó a la religión de San Francisco donde fue Lector Jubilado, Calificador del Santo Oficio, Ministro Provincial de esta Provincia y procurador General de la corte de Roma. Para promover la causa de Beatificación de San Francisco Solano se granjeó en todas partes el más respetable crédito por su distinguido nacimiento, gran literatura y Religiosas qualidades y si hubiera impreso las diversas obras que compuso, sería universal la noticia de su recomendable mérito. Solo se estampó la Oración panegírica que hizo en honor de Santa Rosa en el libro intitulado la Rosa Laureada en la que asegura haber conocido a la Santa y comunicado a sus principales confesores.

[j] Fray Juan de Marimon OFM

Natural de la villa de Igualada en el Principado de Cataluña, Lector Jubilado del Orden de San Francisco, Calificador y Consultor del Santo Oficio, Catedrático de Vísperas del Subtil Escoto, Guardian del Convento Grande de Jesús, Regente mayor de sus Estudios, Teólogo defensor del Real Patronato en el Concilio Provincial Limense, ex Definidor y Comisario, Visitador General de la Provincia de los Doze Apóstoles, Examinador Sinodal del Arzobispado de Lima. Imprimió la oración fúnebre pronunciada en las exequias del hermano fray Francisco de Verástegui, religioso lego de su Orden.

[20] Los diez frailes mencionados no solo fueron catedráticos de Escoto en la universidad limeña, sino que además hubo franciscanos que desempeñaron roles de importancia política y social, incluso cuando el movimiento independentista comenzaba a asomar en el horizonte histórico del Perú (Armas Asín, 2004). No obstante, la tradición escotista finalizó con la reforma universitaria introducida a inicios de la República, lo que obligó a los frailes a replegarse a sus claustros. Así, el escotismo, iniciado con la publicación del padre Valera en 1610 y luego oficializado con la cátedra de Escoto en San Marcos en 1701, pasó a ser un producto exclusivo de un grupo minúsculo de religiosos franciscanos. El convento de los Descalzos del Rímac (Heras, 1995) y el convento de Santa Rosa de Ocopa se convirtieron en los principales focos de cultivo e irradiación del escotismo filosófico, cuando funcionaron como Colegios de Propaganda Fide, hasta el advenimiento de las refor-

mas intelectuales católicas de los años 60 y 70, que agudizaron la exclusividad del conocimiento del escotismo peruano y limitaron el acceso a sus fuentes bibliográficas.

3. UN ILUSTRE CHACHAPOYANO

[21] El capítulo anterior permite comprender que el pensamiento de Jerónimo de Valera se inserta en una tradición intelectual nacida en los días en que Duns Escoto enseñaba en la Universidad de París. El escotismo que heredó fue una elaboración mediada por los filósofos españoles del Siglo de Oro (siglos XV y XVI), en las aulas de la Universidad de Salamanca y Alcalá de Henares, y respondió a las circunstancias propias de la época en que el padre Valera ejerció funciones como autoridad franciscana y profesor en el *Collegium Franciscanum* de Lima. En pocas palabras, el fraile chachapoyano recibió una doctrina en pleno debate, en un contexto social, político e histórico muy particular del virreinato peruano, cuyas exigencias intelectuales obligaban a los pensadores a replantear importantes aspectos filosóficos, especialmente los vinculados con la lógica y la epistemología. La gran virtud del padre Valera fue su pionera publicación, que constituyó una primicia para la historia del pensamiento occidental.

[22] Jerónimo Valera nació en la ciudad de Nieva, al norte del actual Perú, en la región de Chachapoyas, en 1568. Según Medina, fue hijo «legítimo, limpio, de más de cincuenta años, su abuela de parte de madre fue india» (Medina, 1965, p. 115). Estudió su educación básica en el Colegio Real de San Martín, en Lima, que había sido dotado de «otras doze becas para los hijos de beneméritos, y caualleros conquistadores y pagalas su Magestad de su real caxa» (Salinas, 1957, p. 182). Junto a los jesuitas, se formó en humanidades, retórica, lógica y filosofía. Dos décadas después, tomó el hábito franciscano el 12 de agosto de 1588 en el convento

de San Francisco de Lima (Córdova, 1957, p. 623). Asimismo, se le atribuye un grado de parentesco con el célebre jesuita Blas Valera¹. Fray Jerónimo fue también guardián del convento de San Francisco de Lima (Córdova, 1957; Salinas, 1957) y elegido padre provincial el 2 de agosto de 1614, algunos años después de la publicación de su obra *Logica in via Scoti*. Fue profesor de artes y teología, según se anota en el prefacio de su obra. El padre Buena-ventura de Salinas menciona que

[...] si llegara allá aquel insigne varón F. Gerónimo Valera, criollo del Pirú, hijo de los hijos de esta insigne Universidad, padre desta santa Provincia de los doze Apóstoles ¿no lo reconocieran por centro de la Sagrada Theologia, por compendio de los sagrados cánones y Leyes y tan general en todas ciencias que la que pudo ignorar, no hallarían en el Dorado Círculo de la Encyclopedia? (Salinas 1957, p. 173)

Opinión compartida por su hermano de religión y de sangre, el padre Diego de Córdova:

[...] excelente predicador, docto escriturario, elegante latino y agudo poeta, curioso astrólogo y en materias morales epílogo gigante de sabiduría, en cuyo corazón selló el Doctor Subtil Escoto su doctrina y su humildad. El fénix de teología de su tiempo, debido a su juicio en ambos derechos. (Córdova, 1957, p. 623)

1 Asimismo, José de la Riva Agüero sostiene que el padre Valera tuvo un parentesco familiar de Blas Valera (Riva Agüero, 1952).

Probablemente fue también profesor de teología en los conventos de Potosí y Chuquisaca. (Furlong, 1952, p. 137). Finalmente, murió en Lima el 17 de diciembre de 1625, en el convento de San Francisco.

[23] Valera proyectó redactar un tratado completo de filosofía, especialmente de lógica, según los cánones contemporáneos. La primera gran parte de dicha obra se tituló *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*, impresa en los talleres de Francisco del Canto en 1610. Según la opinión de Roberto Hofmeister, «ela foi preparada para os estudos de artes e lógica dos franciscanos conventuais, não tendo sido esboçada e apresentada por ocasião de cursos universitários, formalmente» (2011, p. 181). Las demás partes del tratado nunca fueron redactadas, probablemente debido a las exigentes cargas administrativas que el fraile asumió poco después de la publicación del texto. Entre sus alumnos y colaboradores más cercanos destacan fray Miguel Ribera, fray Antonio Aguilar, fray Diego de Echagoyán, fray Juan de Darieta (Córdova, 1957, pp. 635-1011) y fray Alonso Briceño, este último uno de los escotistas más reconocidos del continente americano, conocido como el *alter scotus*.

[24] La opción de Valera por el pensamiento de Duns Escoto no fue casual, sino que respondió a un programa de formación intelectual implementado en la provincia peruana de los Doce Apóstoles por fray Diego de Medellín. El primer lector de Escoto y maestro de Valera fue fray Juan del Campo, mientras que fray Marcos Jofré ocupó la cátedra de San Buenaventura (Córdova, 1957, pp. 618-619). Según la recomendación de la Orden franciscana, debía instituirse siempre en los conventos de formación

intelectual una cátedra para el Doctor Sutil (Escoto) y otra para el *Doctor Seráfico* (Buenaventura) (Richter, s/f, pp. 16-17). Además —un dato curioso—, en el convento de Lima existían no solo las cátedras de Escoto y Buenaventura, sino también una dedicada a Tomás de Aquino (Céspedes, 2011, p. 481)².

[25] La importancia del trabajo del padre Valera fue reconocida como fundamental para la formación de los futuros franciscanos peruanos. Los documentos oficiales del capítulo provincial de Jauja en 1607 oficializaron de manera canónica el uso de la *Logica in via Scoti* y exigieron su impresión y publicación, dato corroborado por Nicolás Antonio, quien afirmó: «el padre Fr. Jerónimo de Valera imprimió en esta ciudad de Lima, el año de 1610 una *Logica in via Scoti* muy celebrada en Europa» (1783, p. 56). Otros escritos breves de Valera se incluyen en el libro *Symbolo Catholico Indiano* de fray Jerónimo de Oré OFM (1554-1630). Se trata de un poema y un epigrama incluidos en las *Institutiones Grammaticae latino carmine Hispana cum explicationes* del también franciscano fray Juan de Vega OFM (1532-1596), publicado por Antonio Ricardo en 1595. Estos textos fueron escritos en latín por el padre Valera en un contexto cultural caracterizado por encuentros y asimilaciones lingüísticas disímiles, donde el latín mantenía la primacía como *lingua universalis*. Sobre esta base se configura lo que hoy se denomina *neo latín* o *latín barroco*, de modo que los poemas escritos por el padre Valera evidencian una sensibilidad estética americana nueva e interesante.

2 Aunque el padre Córdova (1957) menciona en su *Crónica* la existencia de quince cátedras en el convento de Lima, estas se distribuían del siguiente modo: seis de teología, tres de lógica y filosofía, una de gramática, una de teología moral y dos dedicadas a los estudios de artes liberales.

[26] Su obra más importante fue, sin duda, la *Logica in via Scoti*, publicada en Lima en 1610. Se trata, en resumidas cuentas, de un tratado de lógica y filosofía de la lógica. Las cinco aprobaciones que recibió coinciden en este punto: es un tratado de lógica aristotélica y escotista. [26.1] La primera aprobación, emitida por fray Diego de Pineda, es particularmente enfática al afirmar que las temáticas lógicas están «muy docta y sutilmente tratadas», de modo que «serán de mucha utilidad para todas las escuelas y en particular para los estudios de nuestra Orden, por ser esta obra la primera que sale a la luz en ella *in via Scoti*». Esta afirmación es de gran relevancia por las siguientes razones: [26.1.1] proviene de un funcionario franciscano de alto rango, con amplio conocimiento sobre las escuelas de la orden; [26.1.2] destaca la utilidad de la obra para todos los centros académicos de formación franciscana; y [26.1.3] certifica su primacía y novedad, al ser la primera obra publicada bajo la vía escotista. En consecuencia, esta aprobación constituye el respaldo canónico que acredita la *Logica in via Scoti* como la primera obra americana publicada según esta tradición filosófica.

Por su parte, [26.2] la segunda aprobación, firmada por fray Benedicto de Huerta, sostiene que la obra del padre Valera contiene «doctrina sana y conforme a lo que enseña nuestra Santa Madre Iglesia Romana». El censor juzga «por utilísimos para todo género de estudiantes y por necesarios para la inteligencia del Doctor Sutil Escoto, en cuya vía con maravillosa erudición y sutileza de ingenio declara el autor muchas y difíciles cuestiones». De esta aprobación se destacan dos tesis centrales: [26.2.1] la obra es intelectualmente útil para todos los estudiantes y [26.2.2] la doctrina escotista que presenta es clara y ortodoxa, sin contradicción con las enseñanzas de la Iglesia, despejando así cualquier sospecha de herejía. De este

modo, las tesis de Huerta complementan las de Pineda y refuerzan los fundamentos para la publicación de la obra. [26.3] La tercera aprobación, redactada por fray Antonio de Aguilar, lector de teología, declara que no existe ningún impedimento para la publicación de la obra, pues está conforme tanto a la ley como a la fe: «per legi, et illam non solum fidei conformam». Aprueba su utilidad, señalando que la obra enseña verdadera doctrina escotista y, por tanto, considera oportuna su impresión: «Sed etiam utilissimam ad omnes veritates infagandas inveni, precipue illis qui doctrinam Scoticam profitentur it; qua propter dignam ut typis mandetur iudico».

[26.4] Una aprobación especialmente relevante proviene del mismo Comisario General franciscano para el virreinato del Perú, fray Juan Venido, quien actúa en nombre del Padre General fray Francisco de Sosa. Afirma que la obra es útil para los estudiantes de la orden («nostrorum scholasticorum utilitatis») y que no contiene error doctrinal alguno. Por tanto, autoriza su publicación: «ex nostra commissione approbato exhibuisti, ut pro nostra voluntate praelo committeremus». Finalmente, luego de las aprobaciones eclesiásticas y franciscanas, es importante mencionar [26.5] la quinta aprobación, otorgada por un representante de los poderes civiles: la «aprobatio de mandato Regii Senatus», a cargo de Don Diego Ramírez. Según su edicto, la obra del padre Valera no solo es recta en cuestiones de fe, sino que tampoco muestra evidencia de heterodoxia, por lo que aprueba su publicación para júbilo y alegría de los escotistas (o de la escuela escotista peruana): «ea non solum a recto fidei orthodoxae tramite nec latum vogue discedere, sanctorum patrum vestigiis insistere et cum pietate Christiana non esse dysymbola, verum etiam docta, subtilia, et accuratissime disserta, quae palam Scotiticam subtilitatem per callere volentibus viam ostendunt unice». Además, resulta significativo

que Don Diego Ramírez mencione que no tiene dudas de que este texto será útil incluso para el debate con las ideas tomistas, pues facilitará la confrontación entre ambas posturas: «Et non dubito quin ad assertiones Thomisticas intelligendas magnam utilitatem adducant».

En conclusión, las cinco aprobaciones fueron redactas en el mismo lapso temporal, en el año 1608. Las cuatro primeras tienen naturaleza eclesiástica y fueron emitidas por autoridades importantes de la Orden franciscana, incluyendo al mismo Comisario General, mientras que la última fue redactada y emitida por un funcionario real, mostrando así que ambos poderes respaldaban la publicación del padre Valera. Asimismo, es importante destacar las siguientes tesis: que se trata de una obra útil para debatir las tesis tomistas [26.5 – Ramírez]; que mantiene la ortodoxia de la doctrina católica [26.4 – Venido]; que resulta valiosa para las escuelas de la orden en general [26.3 – Aguilar; 26.2 – Huerta]; y, sobre todo, que es la primera en ser publicada bajo la fórmula *in via Scoti* [26.1 – Pineda].

[27] En una carta fechada el 26 de abril de 1608, el rey Felipe II, plenamente consciente de las aprobaciones oficiales que se habían emitido en torno a la obra del padre Valera, aprobó de manera definitiva la publicación de la *Logica in via Scoti*. En ella, se señala:

[...] los dichos prelados para poder hacer como constata de la que presentaba y me suplicó fuese servido de darle licencia para poder hacer la dicha impresión, dando facultad a Francisco del Canto impresor de libros para hacerlo en que la recibiría. Y visto por el presidente y oidores de la Audiencia y Cancillería real,

que por mi mandado reside en la dicha ciudad de los Reyes de los dichos mis reinos y provincias del Peru a cuyo cargo está el gobierno de ellos por vacante de Virrey, juntamente con las dichas licencias que de suyo se ha hecho mención y la aprobación que por su orden y mandado hizo el maestro Diego Ramírez, catedrático de Artes en la Universidad de dicha ciudad. (*Logica in via Scoti*, p. 5)

De esta manera, el rey recibió el informe preparado por Don Diego Ramírez y, sin dilación, expidió una misiva concediendo tanto la licencia como el privilegio de impresión y publicación de la obra.

[28] Mención especial merece el prefacio redactado por fray Jerónimo Valera. Escrito en latín y traducido por Céspedes (2011), quien lo interpreta como un breve tratado de retórica, ofrece un testimonio personal, doctrinal y apologético. [28.1] En el primer párrafo, Valera se refiere con ironía a una objeción común en su época: «¿acaso algo bueno puede salir de Nazaret o del Perú?», en clara alusión a sus detractores, en un contexto donde brillan innumerables estrellas y soles filosóficos, tanto en América como en Europa. Fiel al espíritu franciscano, responde evocando otra figura evangélica: «Aun así, a ello podría responder diciendo que tan omnipotente es Dios que de las piedras peruanas puede engendrar hijos de Abraham». [28.2] Convencido de la necesidad de expresar su pensamiento, afirma que su voz debía oírse, incluso si esta resonaba con la doctrina del sutil Escoto. [28.3] En el tercer párrafo, agradece a los jesuitas por la sólida educación que recibió antes de ingresar a la Orden franciscana, «por cuyos divinos auspicios he sido seducido en el gusto por la doctrina escotista, en la

punta de los labios, como dicen, adquirido sin tener nada más que mis votos y todo el empeño de mi alma».

[28.4] En el cuarto párrafo, Valera realiza una defensa retórica del escotismo, destacando su sutileza e ingenio «casi divinos», capaces de relevar «los recónditos misterios de la sagrada teología y su magnífico bagaje de erudición en todos los asuntos». Se confiesa cautivado por esta doctrina, y expresa su deseo de enseñarla a los estudiantes de su orden, pese a que «algunos desdeñan las opiniones escotistas como inapropiadas, vociferan que son fantasías o ficciones y con franca audacia del decir afirman que deben relegarse muy lejos de las escuelas». En ese contexto, tras dieciséis años de enseñanza, decide publicar su obra. El prefacio concluye con una invocación a la caridad del lector, si acaso encontrara errores en su pensamiento: «No incurras pues en el execrable crimen de quienes impiden con sus injurias a otros beneficiarse y nada más llaman correcto a lo que ellos mismos han hecho».

[29] Luego de este prefacio, el autor ofrece una monumental obra dividida en dos partes. La primera contiene una serie de *Súmulas de Lógica*, cuyo eje central es la obra de Pedro Hispano. La segunda, más extensa, gira en torno a los predicables aristotélicos ordenados por Porfirio. Así, la primera parte funciona como un tratado propedéutico de lógica, mientras que la segunda puede considerarse un verdadero tratado de filosofía de la lógica. Cabe preguntarnos, entonces: ¿por qué el primer testimonio filosófico escrito y publicado en el virreinato peruano es un tratado de lógica y no uno de teología o de moral? ¿Qué razones explican que esta publicación constituya ante nuestros ojos una auténtica novedad?

4. LA PRIMICIA AMERICANA

[30] Las razones para considerar la obra del padre Valera como una auténtica primicia son las siguientes. [30.1] En primer lugar, la *razón lógica*, que considera a la *Logica in via Scoti* como una propuesta que se inserta en la historia de esta disciplina de manera autónoma y original. [30.2] En segundo lugar —y quizás la más importante y densa—, la *razón temática*, dado que su publicación obedeció a una serie de factores tanto sociales e históricos como intelectuales, que configuraron la propuesta lógica de la obra. [30.3] En tercer lugar, la *razón franciscana*, que vislumbra la novedad que supuso el empleo de la filosofía escotista en la obra del padre Valera, en un contexto histórico en el cual el escotismo era combatido y, a su vez, debatido, dada su aparente heterodoxia católica. Por tanto, estas tres razones configuran la explicación de la primicia de la obra del padre Valera. Además, ofrecen un panorama interesante de la actividad intelectual en el virreinato peruano en el siglo XVI e inicios del XVII. Sobre todo, ofrece los argumentos necesarios para considerar el inicio de la tradición filosófica peruana como una propuesta que nace a partir de una preocupación por asuntos lógicos.

4.1. UN FRONDOSO ÁRBOL

[31] La genealogía intelectual de la *Logica in via Scoti* se remonta a los cimientos históricos de la filosofía griega antigua, transita el pensamiento de los maestros latinos de la Edad Media

y desemboca en las enseñanzas de los misioneros que llegaron a América. La obra del padre Valera no surgió «de la nada» ni tampoco obedeció a factores azarosos. Fue la contribución americana a la historia de la lógica, por el carácter de su publicación y la naturaleza de su contenido. En ese sentido, es fundamental conocer el recorrido de su genealogía para comprender los factores que la convierten no solo en una primicia americana, sino también en una obra genuina y original.

[32] Desde el punto de vista historiográfico, las principales obras que teorizaron sobre la historia de la lógica esbozan un recorrido desde la antigüedad clásica, el medioevo y la modernidad como un proceso que decrece en novedad. [a] Petrus Ramus (1515-1572) fue el primer historiador de la lógica. Su libro *Scholarum dialecticarum Libri XX* resume la historia de esta disciplina, aunque por momentos ofrece una interpretación a veces un tanto fantasiosa.¹ [b] Thomas Reid (1710-1796) fue otro importante historiador de la lógica en el siglo XVIII. Escribió tres obras importantes al respecto, con una clara influencia del pensamiento

1 «Ramus es, desde luego, en cuanto historiador de la Lógica, un fantaseador tan grande como en cuanto Lógico: nos habla de una *Logica Patrum*, en la que aparecen Noé y Prometeo como los primeros lógicos, de una *Logica Mathematicorum* luego, en la que se refiere a los pitagóricos. Siguen una *Logica Physicorum* (Zenón de Elea, Hipócrates, Demócrito, etc.), la *Logica Socratis, Pyrrhonis et Epicretici* (¡sic!), la *Logica Antistheniorum et Stoicorum* (aquí se cita, además, a los megáricos y a Diodoro Crono) y la *Logica Academicorum*. Sólo después viene la *Logica Peripateticorum*, en la que Ramus alude a la llamada *Aristotelis Bibliotheca*, e.d., el *Organon* (que, según él, los mismo que en nuestros días según el P. Zücher, S.I., no procede de Aristóteles), y finalmente la *Logica Aristoteleorum interpretum et praecipue Galeni*» (Bochensky, 1985, p. 14).

empirista inglés: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764), *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) y *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788). Otro historiador fue [c] Immanuel Kant (1724-1804), quien, en su segundo prólogo de la *Crítica de la Razón Pura*, ofrece una lectura «acabada» de la lógica, pues, para el sabio de Kognisberg, esta había sido completada por Aristóteles y no había experimentado mayores avances desde entonces. Cabe mencionar al polémico historiador alemán [d] Karl von Prantl (1820-1888), cuya aproximación histórica por momentos es desconsiderada —incluso grosera— con respecto a la lógica medieval. Fue un ferviente kantiano y su obra *Geschichte der Logik im Abendlande* plantea una interpretación muy polémica. Asimismo, destacan los trabajos de [e] Friedrich Ueberweg (1797-1826), cuyo libro *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, de 1857, ofrece un panorama de la historia de la lógica sin reconocer la herencia medieval. La obra de [f] Max Pohlenz (1829-1879) contribuyó a esta distorsión a partir de la idea kantiana de la quietud y completitud de la lógica. Es decir, la visión neokantiana ofreció una imagen de la lógica como un producto acabado que no podía seguir desarrollándose.

Hubo que esperar hasta el siglo XX para que historiadores como [g] Lorenzo Minio-Paluellos (1907-1986), [h] Philotheus Boehner (1901-1955), [i] Jan Łukasiewicz (1878-1956) y [j] Józef Bochesnky (1902-1995) ofrezcan una perspectiva renovada, serena y justa de la historia de una de las ramas de la filosofía más importantes, y de la cual poco se había evaluado sobre su real y profundo alcance desde que, en el lejano siglo VI d. C., se iniciara lentamente el proceso de traducción de las obras completas de lógica de Aristóteles, movimiento de gran envergadura, denomi-

nado como la *translatio studiorum*, que debe incluir espacial y temporalmente al territorio americano durante los siglos XVI y XVII (Egoavil, 2019; 2022).

[33] Los períodos que anteceden a la obra del padre Valera son los tres grandes momentos históricos de la lógica, a saber: la antigua, la medieval y la hispánica —del Siglo de Oro español—. De estos períodos, el medieval es el lapso temporal más importante, porque [33. a] condensa las doctrinas lógicas de la antigüedad clásica, [33.b] demuestra un desarrollo técnico y teórico muy sofisticado, [33.c] desarrolla teorías lógicas fundamentales para el pensamiento Occidental y [33.d] hereda todo su bagaje al pensamiento del Siglo de Oro español y, a través de este, al pensamiento virreinal americano. Por tanto, es comprensible que el período medieval tenga mayor peso explicativo al momento de evaluar sus principales aportes.

[33.1] La lógica antigua o clásica giró en torno a las propuestas de Platón (427 a.C.-347 a.C.), Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), los estoicos, los glosistas y los escoliastas. La lógica antigua era entendida a partir de la idea platónica de *necesidad universal*, contenida en el *Timeo* y complementaria de las tesis filosóficas del estoico Euclides de Megara (435 a.C.-365 a.C.)², vale decir, el ejercicio intelectual de la deducción lógica de teoremas a partir de un conjunto de axiomas, denominados *primeros principios*. Esta metodología fue empleada dentro de un esquema filosófico que no distinguía entre dialéctica y lógica, de modo que, para los pensadores del período clásico y tardío antiguo, especialmente Platón

2 No confundir con Euclides de Alejandría (325 a.C.-265 a.C.), el célebre geómetra y autor de los *Elementos*. Euclides de Megara fue un filósofo estoico.

y sus seguidores³, la dialéctica equivale a la lógica y su empleo se circunscribe dentro del método propedéutico de un ejercicio mayor, como el análisis epistemológico.

Aristóteles, en cambio, elaboró una teoría completa de la lógica. Distingue a la dialéctica respecto de otras disciplinas filosóficas en tanto aquella es una analítica pura. El filósofo escribió seis tratados lógicos que en nuestros días se suele estudiar ordenados, partiendo del conocimiento de los conceptos o elementos más básicos —como las palabras o las *categorías*— y finaliza con el análisis de los discursos o los argumentos. Es importante realizar esta aclaración, dado que Aristóteles redactó estos libros sin el orden con el que los estudiamos actualmente. Los tratados lógicos aristotélicos se componen de los siguientes textos: [a] las *Categorías*, [b] *Sobre la interpretación*, [c] *Analíticos primeros*, [d] *Analíticos segundos*, [e] *Tópicos* y [f] *Refutaciones sofísticas*.

El destino de estas obras, al igual que el de los demás libros aristotélicos, transitó por un «destierro oriental» durante los primeros siglos de nuestra era. Fueron traducidas y estudiadas en lengua árabe y siríaca, mucho antes de que fueran conocidas en su totalidad en el Occidente latino. Teofrasto (371 a.C.-287 a.C.), su discípulo, transmitió las obras lógicas a los estoicos, quienes efectuaron grandes avances en las investigaciones de esta disciplina,

3 Los platónicos de la Academia o académicos, los neoplatónicos surgidos de las enseñanzas del sabio egipcio Plotino (205-270, autor de las *Enéadas*, cuya influencia ha sido tan importante en la historia intelectual y espiritual de Occidente. Porfirio (1992). *Vida de Plotino / Enéadas: libros I y II*, trad. Jesús Igal Alfaro, Madrid, Editorial Gredos. Plotino (1985). *Enéadas: libros III y IV*. trad. Jesús Igal Alfaro, Madrid, Editorial Gredos. (1998). *Enéadas: libros V y VI*, trad. Jesús Igal Alfaro, Madrid, Editorial Gredos.

por lo que no hay reparos en afirmar que la cúspide del desarrollo filosófico de la lógica de la antigüedad clásica fue consumada por los pensadores de la Estoa. Galeno (129 a. C.- 216 a.C.), Jámblico (250 a.C.-330 a.C.), Temistio (317 a.C.-388 a.C.), Apuleyo de Madaura (123 a.C.-180 a.C.), Alejandro de Afrodisia y —el más célebre— Porfirio de Tiro (232 a.C.-304 a.C.) fueron continuadores del pensamiento aristotélico. Este último fue conocido por comentar la lógica aristotélica en clave neoplatónica, pues consideraba que entre ambos pensadores (Platón y Aristóteles), más que diferencias, había coincidencias —al igual que Boecio, quien, varios siglos después, se propuso traducir al latín toda la obra griega tanto de Aristóteles como de Platón, para comprobar la teoría de la coincidencia platónico-aristotélica.

[33.2] La lógica medieval tiene un arco temporal mucho más amplio, cuyos puntos de referencia son el siglo VI, con la obra de Severino Boecio (480-520), y el siglo XIV, con la obra de Guillermo de Ockham (1285-1347). Este arco influye su perspectiva al período filosófico propio del Siglo de Oro español (siglos XV y XVI), período en el cual se gestó la Escuela de Salamanca, cuyas proyecciones filosóficas fueron principalmente hacia el Nuevo Mundo: primero hacia México y luego al Perú, durante los siglos XVI y XVII.

La lógica medieval se divide en tres grandes momentos: [33.2.a] el período de la «*logica vetus*», que abarca desde el siglo VI hasta el XI; [33.2.b] el período de la «*logica nova*», que abarca desde el siglo XII hasta el XIII; [33.2.c] y el período de la «*logica modernorum*», que abarca desde el siglo XIV hasta el XV. En términos filosóficos —y teniendo en cuenta que el pensamiento aristotélico significó un hito fundamental en la historia de la lógica—, se puede decir que el primer período (*logica vetus*) fue *pre aristotélico*, en la medida en que se dispuso a partir de un corpus

muy limitado de las obras del Estagirita. En cambio, el segundo (*logica nova*) es propiamente *aristotélico*, pues los filósofos trabajaron con las obras lógicas completas de Aristóteles junto a los principales comentadores orientales. Finalmente, el tercer período (*logica modernorum*), marcado por el hito de la condena de París de 1277, puede denominarse como el *criticismo aristotélico*, dentro del cual desatacó el pensamiento escotista y fue la tendencia que los franciscanos trajeron al territorio americano durante los siglos XVI y XVII⁴.

[33.2.a] La *logica vetus* es el nombre desde el punto de vista historiográfico que refiere al período filosófico que abarca desde el siglo VI al XI. Se caracteriza por ser *pre aristotélico*, pues se dispuso de un número muy limitado de la obra del Estagirita. Los fundamentos teóricos y bibliográficos de la *logica vetus* se cimentan en la tradición clásica y tardía antigua, tanto en lengua latina como griega. En esencia, estuvo compuesta por los tratados lógicos aún incompletos de Aristóteles, como las *Categorías* y *Sobre la interpretación*, así como también por la *Isagogé* de Porfirio y los comentarios de Boecio a *Sobre la interpretación*, *Sobre el silogismo categórico*, *Sobre el silogismo hipotético* y *Sobre los Tópicos*. En torno a este núcleo de tratados destacan obras de eruditos latinos tardío antiguos como las de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.), Casiodoro (485-580) e Isidoro de Sevilla (556-636), así como las obras de pensadores medievales como Juan Escoto Eriúgena (810-877), Anselmo de Canterbury (1093-1109) y, en alguna medida, Pedro Abelardo (1079-1142). El período en

4 Se ha mencionado el aristotelismo americano en muchas ocasiones, pero faltan estudios con mayor profundidad al respecto. El aristotelismo experimentó un fuerte rechazo en las mentes americanas durante los siglos de las reformas borbónicas a causa de razones aún poco esclarecidas.

el cual prevaleció cubre un arco temporal desde el siglo VI hasta el XI, donde se incluye la política imperial carolingia y el renacimiento cultural que esta promovió desde la región central de Francia⁵.

Severino Boecio fue la figura central de la *logica vetus*, pues no solo recogió la obra de Porfirio, sino que, en sintonía con este mismo pensador neoplatónico, sostuvo que entre las posturas de Platón y Aristóteles existe una profunda y fundamental convergencia. Se propuso traducir toda la obra platónica y aristotélica del griego al latín para demostrar su teoría (Karamanolis, 2006). Esta empresa nunca se concretó, pues Boecio fue decapitado luego de ser acusado de conspiración. Sin embargo, tradujo buena parte de los tratados aristotélicos al latín y dichas traducciones fueron estudiadas en las principales escuelas latinas, especial-

5 Es importante mencionar un detalle no menor en este cuadro histórico de la lógica: en paralelo a la obra de Boecio, existieron dos grupos de tratados lógicos. El primero reunía los *Tópicos* de Cicerón (106 a.C.-43 d.C.), el *Peri Hermeneias* de Apuleyo (125-180) y *Sobre la definición* de Mario Victorino (290-364). En cambio, el segundo grupo reunía los libros de Marciano Capella (360-428), *Sobre el matrimonio* de Mercurio, y la *Filología* y los tratados menores de lógica de Cicerón. Destacan las intenciones ciceronianas por explicar los tópicos de Aristóteles o el efecto retórico y persuasivo de un argumento por medio de temas. En ese mismo sentido, Apuleyo, autor del famoso libro *El asno de oro*, se destacó por una aproximación más retórica a las fuentes analíticas de la lógica. De la misma manera, Mario Victorino, pagano convertido al cristianismo, estudió los silogismos dentro de un marco más retórico que analítico (este enfoque cambiará recién en el siglo XII, con el ingreso total de la obra completa de Aristóteles). Junto a estos textos, se suele considerar un antiguo tratado, titulado *Decem categoriae* y atribuido a San Agustín de Hipona (354-430), donde se propone el estudio de las categorías en función de la retórica, aunque es más probable que dicho opúsculo haya salido de la pluma de Temistio.

mente durante el imperio carolingio. En aquel cuadro, destacan dos maestros en la enseñanza del pensamiento lógico en las aulas de Carlomagno: por un lado, el británico Alcuino de York (735-804) y, por otro, el hispano Teodulfo (750-821). Sus obras fueron heredadas por importantes pensadores medievales como Juan Escoto Eriúgena (815-877), Anselmo de Canterbury (1093-1109) y Pedro Abelardo (1079-1142). Las obras de este último, la *Dialectica* y la *Logica Ingredientibus*, representaron el cenit del desarrollo teórico de la *logica vetus*, ya que sus aproximaciones filosóficas condicen más con los cambios producidos por la introducción del pensamiento aristotélico en Europa durante los siglos XI y XII.

[33.2.b] La *logica nova*, temporalmente, se ubica en el siglo XII, acaso uno de los momentos más importantes en el desarrollo de la lógica. Su primer testimonio fue escrito por Juan de Salisbury (1120-1180) en su *Metalogicon*. Profundas modificaciones ocurrieron con la introducción de la obra aristotélica, fruto de las campañas de traducción. Esas traducciones (*translatio studiorum*) incluyeron, además de las obras del Estagirita, las de comentaristas como Avicena (980-1037) o Averroes (1126-1198) y también las reediciones de obras de autores griegos como Galeno, Hipócrates, Euclides, Platón, entre otros. Fueron empresas de largo aliento: muchas de las obras aristotélicas fueron traducidas más de una vez, como, por ejemplo, la *Metafísica* y la *Física*, cubriendo un arco temporal de 150 años. El conjunto total de estas traducciones al latín se conoce como el *Aristoteles latinus*⁶, que reúne más de 2000 manuscritos desde el siglo IX hasta el XVI. La

6 El sitio web donde se encuentra toda la información sobre el *Aristoteles latinus* en la Universidad de Lovaina: <https://hiw.kuleuven.be/dwmc/al>

edición moderna de este corpus se inició en 1819, con la publicación del ensayo de Amable de Jourdain, *Recherches critique: sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote*. El proyecto culminó en 1930 cuando se editó la obra latina completa, bajo el auspicio de la Union Académique Internationale. En ese sentido, la edición y publicación del *Aristoteles latinus* es la culminación de un proceso bastante largo de traducción, cuya importancia para la historia de la lógica medieval y su proyección hacia el territorio americano fue fundamental.

A fines del siglo XII, se había traducido toda la obra filosófica de Aristóteles, incluyendo todos los tratados de lógica⁷. La influencia del filósofo y las repercusiones de sus ideas fueron de tal magnitud que no solo ganó adeptos y críticos, sino que también prohibiciones eclesiásticas. En 1210, en París, Roberto de Cour-

7 Es fundamental reconocer el trabajo de insignes traductores como Jaime de Venecia, quien tradujo los *Analíticos segundos* en 1159, luego la *Física*, el tratado *Sobre el alma*, la *Metafísica*, cinco obras de la *Parva Naturalia* y una introducción anónima a la física aristotélica titulada *De intelligentia*. Junto al trabajo del veneciano, destacó Enrique Aristippus, traductor del libro IV del tratado *Sobre los meteoros*. Asimismo, cabe mencionar al celeberrimo Gerardo de Cremona (1114-1187), cuya erudición en la lengua griega se complementaba con su profundo conocimiento del árabe. Él fue el traductor no solo del *Aristoteles arabicus*, sino de los grandes comentaristas de la obra aristotélica, como Avicena y Averroes. La figura de Miguel Escoto (1175-1232), traductor de los libros *Sobre los animales* y sus comentarios averroístas. Bartolomé de Messina (1258- ¿?) y el famoso Guillermo de Moerbeke (1215-1286), con sus traducciones, permitieron que los tratados filosóficos y teológicos de Santo Tomás de Aquino fueran posibles, y que el proyecto de cristianización del pensamiento aristotélico se llevara a cabo. En consecuencia, el ambiente intelectual que rodeaba a Duns Escoto estuvo marcado por la presencia casi total de la obra aristotélica, que produjo conflictos cuya cúspide fue la mencionada condena de París de 1277.

son (1160-1219) prohibió la lectura de sus obras de *filosofía natural* o ciencias naturales, especialmente bajo la enseñanza de los maestros parisinos Amaury de Béne (1150-1206) y David de Dinant (1160-1217). Solo se permitió la lectura de las obras lógicas, pues, para las autoridades, eran los textos «menos peligrosos»; sin embargo, en realidad estos contenían las doctrinas que cambiarían totalmente las perspectivas occidentales de la filosofía y de la ciencia (Bacigalupo, 2022). En efecto, esta primera condena o prohibición fue solo un evento local, centrado en la universidad parisina. Estas traducciones culminaron en el siglo XIII, siendo la abadía de Mont-Saint Michel, en Francia, el principal foco de irradiación del pensamiento del Estagirita. En 1215 se renovó la prohibición, así como en 1231. Finalmente, en 1277 se dieron las famosas condenas de París, bajo la dirección del obispo de París Esteban Tempier.

El aporte a la teoría de la lógica fueron dos grandes paradigmas, cuyas influencias en el pensamiento occidental han sido trascendentales: *la teoría de las propiedades de los términos* y *la teoría de las consecuencias*. La primera fue la más importante e incluyó propuestas novedosas como la lógica de la suposición (*suppositio*) y la lógica modal. [a] *La teoría de las propiedades de los términos* sostiene que el objeto de la lógica son las segundas intenciones (o el concepto que extraigo cuando conozco una cosa; por ejemplo, la idea *humanidad* a partir de un hombre cualquiera). Los términos que intervienen en las oraciones obedecen a funciones lógicas que los ordenan coherentemente, como cuando digo «este árbol es grande» o «todo hombre es un animal racional». Estos términos pueden ser [1] *términos categoremáticos* o aquellos que poseen significado por sí mismos, como los sustantivos (hombre, árbol, casa, entre otros) y los verbos (ser, pensar, crecer,

entre otros); y [2] *términos sincategoremáticos* o aquellos que no tienen significado propio, como las constantes lógicas (*este*, *todo*, *ninguno*, *alguno*, entre otras). Los *términos sincategoremáticos* son aplicados a los *categoremáticos* para suponer (*suppositio*) un significado adicional, pues no es lo mismo decir «*el* árbol es grande» que decir «*este* árbol es grande» o «*Ningún* árbol es grande». La lógica terminista, en efecto, trata de las propiedades de los términos como la *suposición*, la *apelación*, la *significación* y la *copulación*. Todas están determinadas en las oraciones, y esta perspectiva difiere esencialmente de la teoría de las consecuencias, que toma como objeto las consecuencias formales de los argumentos. Se entiende por *significación* de un término la propiedad que este posee de representar una forma en el entendimiento; por ejemplo, el término *hombre X* significa la *humanidad* como forma inteligible. La *copulación*, en cambio, es la ordenación o unión de un concepto con otro, como cuando afirmo que este *hombre X* posee tal o cual cualidad (color, tamaño, etc.). Por su parte, la *suposición* es la ordenación de un concepto bajo otro, como cuando digo que este *hombre X* representa o supone a todos los hombres en general.

El franciscano Guillermo de Ockham (1285-1347) fue el pensador que desarrolló con mayor profundidad la teoría de la suposición, superando en gran medida los planteamientos escotistas que no necesariamente eran propuestas lógicas. Además, junto a la suposición, cabe mencionar la teoría de la modalidad. Según la lógica modal, el interés del lógico debe centrarse en el estudio de las categorías gramaticales como modos de significar o *modi significandi*.

Según la teoría modal, un *modo* es la determinación de alguna cosa. Puede ser, por ejemplo, un adjetivo, que determina a un sustantivo; o un adverbio, que determina a un verbo. Existen tres

tipos de modos: uno que determina al sujeto de la oración, como un «hombre *blanco* corre»; otro que determina al predicado, como «Sócrates es un *hombre blanco*» o «Sócrates corre *veloz*»; y un tercero que determina la composición de este predicado con el sujeto, como, por ejemplo, «*que Sócrates corra, es posible*». La sentencia modal es de este último tipo, a diferencia de las otras que son sentencias asertóricas. En ese sentido, los modos que determinan la composición de una oración son seis: lo verdadero, lo falso, lo necesario, lo posible, lo imposible y lo contingente. Los dos primeros no añaden nada a la significación de una sentencia asertórica. En cambio, los otros cuatro modos sí añaden o quitan algo de la oración⁸.

8 Asociada a esta teoría está la célebre gramática especulativa (*grammatica speculativa*), postura que surgió del estudio filosófico de los gramáticos latinos como Apolonio (262 a.C.-190 a.C.), Prisciano (ca. siglo VI) y Donato (ca. siglo IV). Los comentarios de Pedro Helias (¿? -1149) a la obra de Prisciano produjo una *Summa super priscianum*. La teoría modal, al igual que la gramática especulativa, se basa en el concepto de significado de la modalidad o el *modus significandi*. Consideran a la gramática como una *ciencia especulativa* y aspiran elevarla a la categoría de ciencia, pues su objetivo era descubrir y explicar la naturaleza u organización del lenguaje como vehículo de comunicación. Destacaron las figuras de Boecio de Dacia (1240-1284) y el célebre Tomás de Erfurt (¿? -1325), autor de la magna *Gramatica speculativa* que fue considerada por la tradición como una obra auténtica de Duns Escoto, dado que esta doctrina coincide en muchos puntos con las ideas metafísicas y ontológicas del Doctor Sutil, y así fue estudiada y defendida, incluso en la tesis de habilitación de Martin Heidegger. Frente a la propuesta de la gramática especulativa, la reacción de terministas como Jean Buridan y Guillermo de Ockham no solo reinició el añejo debate entre realistas y nominalistas, sino que también inauguró una nueva etapa histórica de la lógica, conocida como la *logica modernorum*. De esta manera, para el siglo XV, estuvieron delineadas las tres famosas vías en la filosofía: la *vía tomista*, la *vía escotista* y la *vía nominalista* (referenciada principalmente con Ockham).

[b] El segundo paradigma, o la teoría de las consecuencias, enraizaba su esquema teórico en el libro de los *Tópicos* de Aristóteles, donde el filósofo plantea una teoría de las consecuencias formales de los argumentos. Las deducciones formales —su certeza, su verdad y su coherencia— son los principales ejes que sostienen la lógica consecuencialista. La idea básica de esta teoría parte de la constatación directa de las dos partes que componen una sentencia: el sujeto (*antecedens*), que es la condición de la proposición, y el predicado (*consequens*), que es la consecuencia del sujeto o su condición. De este modo, en una oración como «Sócrates es un hombre», la consecuencia puede ser doble: consecuencia esencial y consecuencia accidental. Es esencial cuando el consecuente está comprendido en su antecedente de manera natural, como cuando digo «todo hombre es un animal» y tengo en cuenta que «Sócrates es un hombre». El consecuente *animal* está comprendido en el antecedente *hombre*. En cambio, es una consecuencia accidental cuando lo necesario de una sentencia se sigue de cualquier otra cosa, como cuando digo «Sócrates es un hombre que corre»; allí, la cualidad «que corre» no es esencial de Sócrates, sino algo accidental.

Estos dos paradigmas o teorías lógicas, fruto de la escolástica medieval, tuvieron como espacios a las universidades de París y de Oxford. En ambas se forjaron dos tradiciones distintas. La *tradición parisina* hunde sus raíces históricas en la enseñanza de los maestros de la vieja escuela del *Petit Pont*, cuyo nombre latino *Parvipontani* («Pequeño puente») también sirvió como emblema de dicha tendencia (lógica parvipontana). La tradición oxoniense, si bien es deudora en alguna medida de los maestros parvipontanos, se distinguió de la parisina en un punto clave: mientras la parvipontana apelaba siempre a una univocidad pre-

dicativa de los términos, la oxoniense apela a una referencia más individual o nominal de estos términos (acaso anticipándose al primer nominalismo de Duns Escoto y al nominalismo radical de Ockham). Los grandes representantes de estas dos tradiciones fueron William de Sherwood (1200-1272), para la oxoniense, y Pedro Hispano (1220-1277), para la parisina. Este último jugó un rol fundamental en el devenir de la lógica occidental no solo por la confección de su famoso *Tractatus*, sino también por la influencia que ejerció en Juan Duns Escoto y, a través de este, a John Mair, Francisco de Vitoria, los dominicos de la Escuela de Salamanca y los filósofos virreinales, tanto mexicanos como peruanos. En esa prolongada línea sucesoria de ideas y de conceptos, el rol de la obra del padre Valera no solo heredó una amplia tradición intelectual: las circunstancias sociales e históricas en el virreinato peruano exigieron que esta herencia sirva de insumo para el planteamiento de una nueva perspectiva filosófica en el territorio americano.

[33.2.c] El criticismo de las filosofías de Escoto y de Ockham son piezas claves para comprender el inicio de una nueva etapa en la historia del pensamiento occidental. El modelo aristotélico, que había sido debatido e implementado de alguna u otra forma durante la escolástica, fue desmantelado, incluso hasta sus cimientos, de sus propuestas sobre lógica (y, con ellas, las piedras de los muros de la teología de inspiración tomista). De esta manera, fueron tres grandes escuelas de pensamiento las que configuraron una nueva etapa en el pensamiento occidental. A sus propuestas lógicas se las suele estudiar bajo el esquema de la *logica modernorum*. El contexto en el cual se consolidan fue de grandes aguas turbulentas del siglo, especialmente durante los siglos XV y XVI, caracterizados por las grandes reformas:

reformas espaciales, en el imaginario occidental, con el descubrimiento de América; reformas intelectuales, ante una nueva realidad natural y antropológica con los habitantes del Nuevo Mundo; reformas espirituales, en las muy corrompidas órdenes religiosas; y reformas estatales, en los estados absolutistas que emergían. Estos hechos, desde nuestra perspectiva contemporánea, fueron los síntomas y las somatizaciones de una crisis aún más profunda asentada en las raíces de la *racionalidad occidental*. La *logica modernorum* desarrolló en paralelo a la configuración y constitución de los virreinos americanos. Un error frecuente es estudiar el desarrollo del pensamiento americano bajo la influencia del efecto europeo, cuando en realidad el desarrollo del pensamiento filosófico y lógico desarrollado en América *debe ser estudiado* como un fenómeno independiente.

[34] La lógica en los siglos XVI y XVII tomó dos rumbos distintos en dos espacios geográficos igualmente diferentes. Mientras en Europa la *logica modernorum* se debatía en tres grandes tendencias (escotista, tomista y nominalista), en medio de un contexto socio-cultural de la España del Siglo de Oro; en América, las circunstancias propias del contexto obligaron al replanteamiento teórico de muchas de las tesis filosóficas de Occidente. Pero este proceso fue gradual, paulatino y siempre con álgidos debates.

4.2. LA CONJETURA LÓGICA LINGÜÍSTICA

[35] ¿Por qué la primicia americana, tal como la presento en este ensayo, es un tratado de lógica y no uno de moral o de teología? ¿Qué razones existen —o existieron— para que el primer tes-

timonio filosófico escrito y publicado en esta parte del orbe haya sido un texto donde se evalúan los principales presupuestos lógicos hasta entonces conocidos y estudiados? Muchas cuestiones de este tipo pueden proponerse al texto de Jerónimo de Valera. Su respuesta no es necesariamente evidente. Más bien, colinda con los límites de una conjetura, en la medida en que es una conclusión derivada de datos y hechos que le anteceden y explican la necesidad de su redacción. Es decir, se debe reconstruir la respuesta partir de los datos históricos que contextualizan su confección y así disipar el espejismo que aparenta una improductividad filosófica en el Perú de los siglos XVI y XVII.

[36] El contexto histórico, social y político que envuelve la confección y redacción de la obra de Jerónimo de Valera es de especial interés para el investigador, pues cimenta las bases para comprender las propiedades que le otorgan a la obra del franciscano su carácter de originalidad, el cual se extiende, a partir de 1610, a las demás obras que fueron publicadas, forjándose una tradición e identidad filosóficas en el virreinato peruano. En efecto, es importante reconocer que las condiciones sociales, históricas y políticas influyen en la producción filosófica de sus habitantes. El filósofo no es ajeno a sus condiciones de vida, más bien intenta conocer sus causas y ofrecer respuestas a los diversos problemas que ellas puedan proponer. De manera análoga, la *Logica in via Scoti* fue un texto que se propuso responder a las condiciones sociales, históricas y políticas del virreinato peruano de fines de siglo XVI y comienzos del XVII.

[37] El siglo XVI se caracterizó, desde el punto de vista filosófico, por el planteamiento y desarrollo del problema sobre la

naturaleza humana de los indianos. Este asunto de características antropológicas es el que denomino la *cuestión indiana* y su planteamiento tuvo diversas directrices. Una primera fue la perspectiva americana, planteada por los misioneros que habían llegado a este continente y habían comprobado el maltrato que recibían los nativos por parte de los encomendadores, quienes apelaban a la ausencia de humanidad en los indianos. Una segunda directriz fue la perspectiva hispánica, especialmente la de la Escuela de Salamanca, cuya defensa de la naturaleza humana de los indianos había sido el eje central sobre el cual se gestaron las teorías filosóficas del siglo áureo hispánico. Finalmente, una directriz un poco más lejana, pero igual de importante fue la parisina, específicamente la de John Mair, maestro en la Universidad de París y uno de los primeros en plantear la cuestión indiana. Su perspectiva fue clave para que la mentalidad europea más allá de los pirineos conozca los debates que se habían suscitado en torno a los hombres del Nuevo Mundo.

El punto más álgido de este problema sucedió en los famosos debates de las Juntas de Valladolid, cuyos máximos protagonistas fueron Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Ginés de Sepúlveda (1490-1573), quienes debatieron sobre la naturaleza humana del indiano. Fue clave dar solución a este intrincado asunto filosófico y antropológico, puesto que de su solución dependía la política virreinal que la monarquía hispánica implementaría. La producción intelectual del siglo XVI evidencia dicha preponderancia temática en torno a la naturaleza humana. A fines del siglo XVI, este problema fue solucionado o, en todo caso, fue superado desde el punto de vista teórico. El triunfo de la perspectiva filosófica lascasiana significó la solución del problema de la cuestión indiana.

[38] El cambio sucedió a fines del siglo XVI con la celebración del Tercer Concilio Limense. Las directrices en torno a las nuevas campañas de evangelización que este concilio emitió son muy interesantes, puesto que exigían la redacción de gramáticas, diccionarios y catecismos tanto en lengua española como en quechua y aimara. Es decir, a diferencia de las campañas anteriores, en esta ocasión el enfoque evangelizador apuntaba a una dimensión más compleja y abstracta como la lingüística y, más aún, la lógica. El quehacer filosófico desempeñó un rol importante en este cambio de perspectiva, ya que la necesidad de la redacción de estos textos (diccionarios, gramáticas, vocabularios) supuso un cambio de perspectiva filosófica. Es decir, el problema central ya no fue la naturaleza del indiano, sino las posibilidades lógico-lingüísticas para un entendimiento entre mentalidades disímiles. Fue necesario, entonces, una reevaluación de las condiciones lógicas, como los fundamentos de la lingüística, para la constitución de una *lingua universalis*, la cual posibilita el intercambio conceptual que la evangelización exigía desde entonces. Este fue el contexto en el cual se gestó al *Logica in via Scoti*.

[39] El Tercer Concilio Limense⁹ fue el evento eclesiástico más importante en la historia no solo religiosa, sino también intelectual del territorio sudamericano. Fue convocado por el arzobispo Santo Toribio de Mogrovejo (1538-1606) y respaldado por el virrey Francisco de Toledo (1515-1582), quien entre 1570 y 1575 escribió cartas e informes dirigidos al rey, planteando la necesidad de un nuevo concilio¹⁰ con el objetivo de reorganizar la

9 Vargas Ugarte, Rubén (1954), *Concilios limeneses (1551-1772)*. Lima, s/n.

10 Es interesante anotar que, cuando Felipe II sucedió en el trono a Carlos V y el Concilio de Trento estaba en el apogeo de la Contrarreforma católica,

iglesia peruana y nuevas campañas de evangelización. Este concilio se llevó a cabo entre los años 1582 y 1583. Su impacto para la historia intelectual del Perú fue importante, pues en sus constituciones se prescribe expresamente la necesidad de redactar catecismos en lengua no solo española, sino también quechua y aimara. Este hecho constituye una evidencia interesante del tránsito del problema sobre la naturaleza humana del indiano al giro sobre la naturaleza lógico-lingüística.

En el capítulo III de la segunda acción se afirma de manera expresa:

De la edición y traducción del catecismo

«para que los pueblos indios aún ignorantes de la religión cristiana puedan ser mejor instruidos en la fe salvífica y en cualquier lugar reciban con más seguridad una misma doctrina, pareció conveniente seguir los pasos del Concilio Tridentino y preparar un catecismo propio para esta Provincia, con el cual se enseñe a todos los indios, según la capacidad de cada uno, lo aprendan de memoria al menos los niños y, reunidos en la iglesia, los domin-

la figura del virrey Toledo aparece en una famosa «reunión secreta», a causa de las reformas que se plantearon para la sociedad americana luego del debate entre Sepúlveda y de las Casas. Se tiene conocimiento de que Felipe II había encargado al cardenal Diego de Espinosa solicitar a Luis Sánchez la redacción de un *memorial*, que iba a ser publicado junto al memorial del padre de las Casas en 1566; se supone que con estos documentos se iba a justificar una *junta magna* para impulsar las reformas en las Indias. En efecto, en dicha reunión secreta, el virrey Toledo habría recibido las instrucciones para su desempeño en el Perú. La contraparte o respuesta a la necesidad toledana del concilio fue planteada en el famoso *Anónimo de Yucay*.

gos y fiestas, lo repitan entero o una parte de él, como parezca oportuno, para utilidad de los demás». (Martines y Gutiérrez, 2017, pp. 195-197)

Según se afirma en esta primera segmentación (propuesta por mí), este documento sigue las instrucciones del Concilio de Trento, celebrado años antes y que exigía la elaboración de un «catecismo propio para esta Provincia»; es decir, de un catecismo que esté en consonancia con la idiosincrasia intelectual y cultural del virreinato peruano. El objetivo era evangelizar, especialmente a los niños, para que «lo aprendan de memoria».

Continúa el segundo segmento:

Manda por tanto el santo Sínodo a todos los párrocos de indios que, en virtud de la santa obediencia y bajo pena de excomunión, utilicen en adelante, excluido cualquier otro, el catecismo publicado con su autoridad, en la medida en que esté conforme con el catecismo editado por la Sede Apostólica, e instruyan de acuerdo con él al pueblo que tienen encomendado. Puesto que no solo el contenido sino también el lenguaje y las palabras que se empleen contribuyen en gran medida al bien de los indios, prohibimos asimismo que, tanto en las preces y rudimentos de la vida cristiana como en el catecismo, se haga o se use una traducción a las lenguas del Cuzco o aymara distinta de la publicada por la autoridad de este Sínodo. (Martines y Gutiérrez, 2017, pp. 195-197)

De este modo, exige el concilio limeño que se enseñe o evangelice de acuerdo con el catecismo al pueblo que tienen encomendados. Más aún, se exige que se traduzca el catecís-

mo a las lenguas del Cuzco y aimara, con clara intención de universalizar el lenguaje y, sobre todo, proponer un espacio de encuentro.

En el tercer segmento se lee lo siguiente:

Para que ese mismo fruto llegue al alcance de aquellos otros que usan un lenguaje distinto de los citados, manda a todos los obispos que, en sus diócesis respectivas, procuren que personas idóneas y piadosas traduzcan cuanto antes el catecismo a las demás lenguas de sus diócesis y todos reciban sin discusión a la traducción aprobada por el obispo no obstante cualquier costumbre contraria. (Martínez y Gutiérrez, 2017, pp. 195-197)

En efecto, se resalta nuevamente la necesidad de traducir el contenido del catecismo a las lenguas de las diócesis. Esta necesidad de traducción evidenciaría el problema principal de fondo: la necesidad de construir un esquema lógico-lingüístico abstracto que permita el intercambio comunicacional entre mentalidades tan disímiles. Este problema —que actualmente se estudia desde la perspectiva mental cognitiva¹¹— habría sido el tema central de

11 Los planteamientos de estas preocupaciones anteceden a la teorización hecha por Noam Chomsky desde el plano de la lingüística, problema que denomina como «Problema de Platón o de Descartes». Asimismo, dicha propuestas contienen elementos muy importantes que en la actualidad propone la ciencia cognitiva. Fodor, Jerry (1975), *The language of Thought*. Crowell, Nueva York. Traducción al español: *El lenguaje del pensamiento*. Traducción de J. Fernández. Madrid, Alianza Editorial. Fodor, Jerry (1981), *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Cambridge, MIT Press. Fodor, Jerry (1983), *The Modularity of Mind*. Cambridge, MIT Press. Traducción al español: *La modularidad de la mente*. Traducción de Jisé García-Albea.

las preocupaciones filosóficas de los intelectuales virreinales en el siglo XVII en el Perú, y las obras de los principales pensadores lo evidencian de esta manera. De este modo, la *Logica in via Scoti* respondió pioneramente a esta demanda, y el cuadro histórico de su publicación se reconoce mejor si tenemos en cuenta el concilio limeño y sus exigencias.

[40] La obra del padre Valera inauguró la tradición filosófica peruana, pues fue la primera publicación de filosofía impresa a inicios del siglo XVII (Lima, 1610). Fue parte de una amplia tradición lógica que proviene de siglos anteriores (tal como se observa en el cuadro anterior del árbol de la lógica) y que discurrió en paralelo, tanto en Europa como en América, desde el siglo XVI hasta nuestros días. Las tradiciones europea y americana se fraguaron en condiciones sociales e históricas diversas que, como se ha visto, ejercieron ciertas condiciones para la elaboración y publicación de las obras. ¿Qué diferencias se observan en las producciones de ambos continentes?

El siglo de la obra de Jerónimo de Valera fue también el siglo de la *Lógica de Port-Royal*, una de las más importantes propuestas en el contexto europeo aún convulso por la Reforma protestante y las primeras luces de la Ilustración. En aquel contexto destacan con especial brillo Antoine Arnault (1612-1694) y Pierre Nicole (1625-1695), cuya obra se tituló *Lógica o arte del*

Madrid, Albea. Fodor, Jerry (1987), *Psycosemantics. The problem of meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, MIT Press. Fodor, Jerry (1990), *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, MIT Press. Fodor, Jerry (1994), *The Elm and the Expert*. Cambridge, MIT Press. Fodor, Jerry (1998), *Concepts. Where cognitive science went wrong*. Oxford, Oxford University Press.

pensar. Asimismo, es imprescindible mencionar las propuestas de Blaise Pascal (1623-1662), sobre lógica formal, y las del genio alemán Gottlob Leibniz (1646-1716), sobre lógica y filosofía de la lógica. Por su parte, el desarrollo de la lógica en el territorio americano fue distinto debido a las circunstancias anteriormente mencionadas. Las propuestas lógicas en el nuevo continente se inclinaron más hacia una perspectiva lingüística que una epistemológica.

[41] La *Logica in via Scoti* se estructura de una manera peculiar con respecto a sus antecesores. Si bien es cierto que —y como es natural— heredó los temas, tópicos y fuentes de la tradición filosófica de la escolástica y del pensamiento hispánico del siglo áureo, la obra del fraile chachapoyano es original debido a las circunstancias que le exigían dar respuesta a un problema en específico, y por la organización de su contenido. Se divide en dos grandes partes. La primera consiste en unas sùmulas de lógica, de acuerdo con la tradición iniciada por Pedro Hispano (1200-1277), y es la más breve, pues se trata de un texto propedéutico, para el estudiante, sobre los principales temas y conceptos lógicos. En cambio, la segunda parte, que es una filosofía de la lógica, es más extensa y densa. Contiene el desarrollo teórico de los principales asuntos lógicos aristotélicos a la luz de la doctrina escotista. ¿Cómo, entonces, se estructuró la obra de Valera con respecto a sus más importantes antecedentes?

Pedro Hispano (1200-1277) fue autor del famoso *Tractatus*, que proponía un análisis novedoso de la lógica modal. Si ordenamos los títulos y temas que componen la obra del hispanense, podremos notar lo siguiente:

PRIMERA PARTE	SEGUNDA PARTE
<i>Sobre las sentencias (Hermeneia)</i>	<i>Sobre las relaciones</i>
<i>Sobre los predicables (Porfirio)¹²</i>	<i>Sobre las ampliaciones</i>
<i>Sobre las Categorías (Categorías)</i>	<i>Sobre las apelaciones</i>
<i>Sobre los silogismos (Analíticos primeros A 1-7)</i>	<i>Sobre las restricciones</i>
<i>Sobre los lugares (Tópicos)</i>	<i>Sobre las distribuciones</i>
<i>Sobre las suposiciones¹³</i>	
<i>Sobre los sofismas (Elencos sofisticos)</i>	

La primera parte reúne los grandes temas de la lógica anterior (*vetus*). Por esta razón, reúne los principales temas de la lógica aristotélica y sus fuentes: *Sobre la interpretación (Peri Hermeneias)*, las *Categorías*, los *Primeros Analíticos*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofisticas*. En cambio, la segunda parte estudia, independientemente, los principales temas de la teoría de las propiedades de los términos: la relación, la ampliación, la apelación, la restricción y la distribución. La obra del hispa-

12 Porfirio (2003), *Isagoge*. Traducción y notas de Juan José García y Rogelio Rovira. Barcelona, Anthopos.

13 Llama la atención que el autor incluya la teoría de las suposiciones en la primera parte de la obra y no en la segunda, como, en teoría, debe corresponder.

nense fue fundamental no solo por el planteamiento de las nuevas discusiones escolásticas, sino también por la estructura de su planteamiento, pues marcó el modo en cómo los escolásticos organizaron sus principales teorías y su posterior proyección en el territorio americano. Es importante mencionar que la primera parte de la obra del padre Valera toma los presupuestos de Hispano como eje fundamental. Así, en las sùmulas de la *Logica in via Scoti* se encuentran elementos importantes de la obra de Pedro Hispano.

Guillermo de Ockham (1285-1349) profundizó con mayores creces la teoría de las propiedades de los términos, especialmente la teoría de la suposición. Su obra, la *Summae logicae*, presenta un tratamiento mucho más independiente de este tema con respecto a los planteamientos de Pedro Hispano. Los temas están organizados con determinación propia y con mayor tecnificación de términos y conceptos. Los planteamientos de Ockham pertenecen a la tercera etapa de la lógica escolástica, denominada *logica modernorum*, en la medida en que sus temas son nuevos y críticos con respecto a la lógica anterior, especialmente la aristotélica. En alguna medida, el padre Valera heredó esta *modernidad*, aunque el contexto americano —sobre todo el del virreinato peruano— le exigió el replanteamiento de las tres «lógicas» (*vetus*, *novus* y *modernorum*).

A continuación, veamos la estructura de la obra de Ockham para dar cuenta de sus planteamientos:

I.- TÉRMINOS	II.- SENTENCIAS	III.- ARGUMENTOS
1.- En general 2.- Los predicables 3.- Las categorías 4.- La suposición	1.- Sentencias cate- góricas y modales 2.- Conversión 3.- Sentencias hipotéticas	1.- Silogismos: a) asertóricos b) modales c) mixtos (de los dos primeros tipos) d) exponibilia e) hipotéticos 2.- Demostración 3.- Otras reglas a) consecuencias b) tópicos c) obligaciones d) insolubles 4.- Sofísticas

Walter Burleigh (1275-1345), en *De puritate aertis logicae* —obra de originalidad similar a la de Ockham—, propone el desarrollo de la lógica en dos partes. En la primera, expone la suposición, la apelación y la copulación como parte completa de la teoría de la propiedad de los términos. En cambio, en la segunda parte —que no tiene un título—, ofrece un desarrollo mucho más profundo de la teoría de la lógica modal. En ese sentido, desarrolla el tópico de las sentencias hipotéticas y de las sentencias condicionales. Esta obra no contiene un tratado de filosofía de la lógica —como sí lo hicieron las propuestas de Pedro Hispano y de Guillermo de Ockham—, pues el autor se concentra exclusiva-

mente en los mecanismos lógicos más formales; de allí el título de su obra como «la pureza del arte de la lógica» y no tanto un tratado general. Ahora bien, esto no limita los planteamientos del autor, sino que más bien les permite profundizar en los temas más importantes y centrales de la lógica medieval:

I.- SOBRE LOS TÉRMINOS	II (SIN TÍTULO)
1.- Suposición	1.- Sentencias hipotéticas
2.- Apelación	2.- Silogismo condicionales
3.- Copulación	3.- Otros silogismos hipotéticos

Paolo Véneto (1369-1429) fue el autor que sistematizó la lógica con mayor brillantez (Perreiah, 1967; 1986). Fue autor de la *Logica Magna*, el mayor sistema de lógica para su época y de importante trascendencia. En esa obra se condensa toda la lógica hasta entonces desarrollada, y se proyectó a todo el occidente europeo, siglos antes del encuentro con el mundo americano. El tratado del autor veneciano se compone de dos partes. La primera contiene un extenso tratado sobre la teoría de las propiedades y añade una sección muy interesante sobre los aspectos formales de la teorización de los cuantificadores. No obstante, estos cuantificadores son propios de la lógica modal, aspecto que llama la atención, ya que se podría afirmar que es la primera formalización efectuada sobre este tipo de lógica, especialmente en sus términos más importantes, como lo son sus cuantificadores. Además, se añade de manera muy peculiar el tema de los contingentes futuros, que serán tan importantes en la propuesta lógica del Port Royal y de la filosofía de Gottlob Leibniz, quien propuso los fundamentos abstractos más importantes de la teoría de las mónadas.

La segunda parte es una profundización y mayor sistematización de la lógica modal. Extiende el tema a los cuadros de conversión, que es una herencia de la *logica vetus* propuesta por Severino Boecio. Asimismo, el pensador veneciano explora otros temas relacionados con la lógica terminista y consecuencialista. Además, propone una teoría sobre los insolubles (las *aporías*, en griego, y las *dubias*, en latín), un tema tan complejo que se emparenta con las tesis probabilistas que en el siglo XVI y XVII tuvieron un impacto no solo filosófico, sino también político en el orbe europeo. El probabilismo fue la teoría lógica más controversial, en cuyo álgido debate estuvieron involucrados religiosos, intelectuales seculares, autoridades reales y eclesiásticas. Este debate estuvo marcado por un contexto social y político específico en Francia, donde la política de los monarcas borbones la consideraron como una seria amenaza a la estabilidad del régimen. La respuesta de Blaise Pascal y de los miembros del Port Royal fue interesante. Luego, cuando los borbones tomaron el poder en la monarquía hispánica, todos los territorios americanos fueron los escenarios de la proyección de tan polémico debate durante el siglo XVIII.

[42] No cabe duda de la importancia de tener en cuenta las estructuras de las obras mencionadas, pues permite reconocer los puntos novedosos de las teorías y observar con detalle los temas que se proyectaron al territorio americano. En ese sentido, se puede proponer las características en común entre todas estas obras. En primer lugar, se trata de textos que reúnen o recopilan las propuestas anteriores (desde temas de la *logica vetus*, la *logica nova* y la *logica modernorum*) y, sobre la base de estas, se exploran nuevas dimensiones de las principales teorías lógicas, como, por ejemplo, la teoría de las propiedades de los términos. En esta línea sucesor-

ria, digámoslo así, se inserta la *Logica in via Scoti*. La reunión y tratamiento de estos temas lógicos, por lo general, se efectúan en una primera parte, dejando las implicancias teóricas de la lógica en otros ámbitos de la filosofía para una siguiente sección. En segundo lugar, estas obras profundizan los temas lógicos implicados en las diferentes áreas de la filosofía, la cual, generalmente, se entiende como filosofía de la lógica, por lo que, bajo este modelo, los principales tópicos discutidos en la filosofía tradicional (metafísica, ontología, física y ética) están incluidos. En la *Logica in via Scoti* sí se aprecia este desarrollo, pero, como se verá a continuación, el componente lógico y lingüístico tiene una importante relevancia.

Luego de mencionar estas dos importantes características, es imprescindible señalar la crucial diferencia que distingue a las obras lógicas desarrolladas en el contexto europeo de las desarrolladas en el contexto americano, cuyo primer testimonio fue la obra del padre Valera. El caso europeo se caracteriza por una circunstancia histórica cuyo referente más importante —y que engloba el desarrollo de la lógica— es la revolución científica y la crisis epistemológica que esta ocasionó, por lo que los esfuerzos de los lógicos europeos fue dilucidar sobre los aspectos epistemológicos de la lógica. En cambio, el contexto americano demandó el desarrollo de la lógica con una clara inclinación hacia la lingüística, ya que las condiciones así lo exigían: la búsqueda de un entendimiento entre dos mentalidades disímiles. No obstante, en la historia de la filosofía, existe una aporía en el siglo XVIII que observa y evalúa la historia de la lógica como algo secundario en el contexto europeo —y ni qué decir en el caso americano—. La *inteligencia* del siglo XVIII aún enceguecida por la resaca epistémica y metafísica de la revolución científica y newtoniana tuvo en Immanuel Kant al fino adalid que intentó escribir el epitafio del

fin de la lógica, tal como se apreciaba en su *Crítica de la razón pura* sin saber que, más de un siglo y medio después, mentes germanas como las de George Cantor, Gottlob Frege y David Hilbert renovarían la lógica en sus aspectos más fundamentales y formales, en asuntos como el problema de los universales, relacionado estrechamente con la teoría de conjuntos y la teoría del infinito, o el problema de los nombres, implicado en el problema de los entes matemáticos y lingüísticos, temas que fueron planteados en América durante el siglo XVII en las obras de los filósofos virreinales, siendo el padre Valera el primero de ellos.

4.3. PERÚ: PRIMER ESCENARIO DEL *IN VIA SCOTTI*

[43] Los franciscanos llegaron al Perú en medio de un gran debate interno, desde el punto de vista filosófico, pues aún no se había optado por la doctrina de un docto emblemático para la orden en general. Este debate, cuyo principal escenario fue la Universidad de Salamanca, tuvo representantes de las principales órdenes religiosas, especialmente jesuitas, dominicos y agustinos. De modo que, al instante en que los franciscanos llegaban al Perú, todos ellos contaban con una sólida formación académica y universitaria. Muchos de ellos habían estudiado en prestigiosas universidades europeas como París y Bolonia e incluso muchos hispanos habían sido estudiantes en la Universidad de Salamanca y Alcalá de Henares¹⁴.

14 Un ejemplo interesante fue fray Juan de Vega, perteneciente a la provincia portuguesa, quien no dudó en viajar al Perú para formar parte de la Provincia de los Doce Apóstoles de Lima. Llegó al Perú y trajo consigo una tradición importante de redacción de gramáticas latinas como fueron

[44] Luego de sus primeros asentamientos, Diego de Córdova y Salinas informa en su *Crónica* que el Capítulo Provincial convocado para la fundación de la nueva Provincia fue celebrado en 1553, a pesar de que algunos documentos reales dicen que antes de esta fecha ya existía una provincia, tal como la Real Cédula de 1550, donde el rey ordena al provincial peruano el envío de frailes para la evangelización de los indios; en otra carta, escrita el 4 de setiembre de 1551, se solicita algo similar al provincial del Perú. En todo caso, lo más probable es que la Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles del Perú haya sido fundada antes de 1550 y que la confirmación oficial de su creación llegó al Perú entre 1552 y 1553, lo cual no pierde continuidad con el primer Capítulo Provincial celebrado en el Perú.

[45] Desde las primeras décadas de la Provincia peruana, hubo una preocupación por la formación intelectual de los nuevos candidatos que solicitaban el ingreso a la orden, aunque al inicio haya sido una educación bastante deficiente. Desde la fundación de la Provincia hasta el año de 1571, no hubo una política de formación académica sólida y organizada, a pesar de que los frailes que conformaron la entidad peruana fueron formados en prestigiosas universidades europeas, como Salamanca, Alcalá, París, Lovaina y Boloña. El tema se hizo más acuciante y preocupante cuando los nuevos candidatos criollos solicitaban el ingreso a la espiritualidad

las *institutiones*. Así, tempranamente, Juan de Vega escribió un libro titulado *Institutiones grammaticae latinae carminae*, y lo publicó en Lima. Fue una publicación bastante novedosa tanto por el contexto histórico de su composición, América del Sur, así como el público al cual estuvo dirigida: estudiantes franciscanos que, casi en su totalidad, pertenecían a familias criollas.

franciscana, pues muchos de ellos provenían de distinguidas familias limeñas y habían recibido una sólida formación intelectual en los exclusivos colegios e incluso en la Universidad de San Marcos. Ante este escenario, el rol que cumplió fray Diego de Medellín fue clave para la historia intelectual de la orden en América y del Perú, pues, en 1571, solicitó al rey, mediante una carta, el envío de profesores o lectores de Artes, Gramática y Teología para la formación académica de los nuevos franciscanos peruanos:

Los que acá toman el hábito para religiosos podrían hazer fructo en esta tierra a causa que saben la lengua de los naturales, si uviere quomodo para estudiar acá... Suplicamos a Vuestra Magestad mande que en este nuestro convento de Lima aya un maestro que lea grammatica y otros dos que lean Artes y Theologia, lo qual se proviera mandando Vuestra Magestad a sus oficiales que den hasta cantidad de mil pesos cada año a los dichos maestros, hasta que aya entre nosotros quien suficientemente lo pueda hacer porque criándose así acá los religiosos en letras no será necesario venir tantos religiosos de España ni hacer Vuestra Magestad tantos gastos (citado en Tibesar, 1991, p. 49)

El padre Medellín gestiona las bases del *studium franciscanum peruvianum*, cuya tendencia a favor de la escuela escotista fue evidente, por lo que el Capítulo provincial de Jauja de 1607 exigió el estudio de la filosofía y teología del Doctor Sutil. Este pedido fue de trascendental importancia, ya que, en 1610, Jerónimo de Valera publicó en Lima su célebre obra *Logica in Via Scoti*, muchas décadas antes de que la Orden de Frailes menores oficialice la doctrina escotista bajo la fórmula *in via Scoti*, en el capítulo general de Toledo de 1633.

[46] Mientras tanto, en el continente europeo y muchas décadas previas, en el interior de la orden, se debatía apasionadamente qué pensador franciscano debía ser el doctor emblemático de la seráfica institución. La legislación de los capítulos generales celebrados en paralelo al establecimiento franciscano en América atestigua un proceso prolongado que condujo a la adopción del pensamiento de Duns Escoto, dos décadas después de que en Lima haya sido publicada la primera obra *in via Scoti* en el orbe occidental.

Esta legislación cubre un arco temporal que tiene como punto de inicio el año 1541, con la celebración del Capítulo General de Mantua, y se prolonga hasta el año 1633, con el Capítulo General de Toledo. Los tres primeros tomos de la *Cronologia Histórico-Legalis Seraphici Ordinis. Capitulum omnium et Congregationum Generalium a primo eiusdem Ordinis exordio* contienen los documentos legales que acreditan mi planteamiento.

En el Capítulo General de Mantua de 1541 se exhortó a los hermanos la lectura obligatoria de Escoto en los colegios de la orden (*Cronologia Histórico-Legalis*, Tomo 1, p. 270). Aún no existe una oficialización general. En el Capítulo General de Valladolid de 1593 se exhorta a estudiar la lógica, la física y la metafísica según Escoto (*Cronologia Histórico-Legalis*, Tomo 1, p. 362). Se observa una mejor organización a favor de los estudios filosóficos según el pensamiento del Doctor Sutil. Finalmente, en el Capítulo General de Toledo de 1633, cuyo documento oficial es el más completo respecto a la adopción de la filosofía de Duns Escoto, exhortó a toda la orden el estudio del pensamiento según las ideas del sabio escocés:

[...] con respecto a los padres lectores, los que son lectores en la orden en general, guarden esta prescripción con gozo y privilegio, pues se les concede y se les prescribe temporalmente por

medio de estas constituciones las lecturas de filosofía y teología, que es tan importante para la orden que ha de leerse tanto la filosofía como la teología según la doctrina de Escoto. (*Cronologia Histórico-Legalís*, Tomo 2, pp. 396-397)

[47] Los documentos legales de la provincia peruana muestran también una evolución en la organización de una política de formación académica, donde la opción por el pensamiento de Duns Escoto se prolonga. Por ejemplo, en las constituciones provinciales de 1601, se exhorta que: «Los religiosos que hubieren leído tres cursos de theologia, que son nueve años continuos, tendrán voz activa y pasiva en todos los capítulos provinciales de esta provincia. Las antigüedades de los religiosos se cuentan desde que tomaron el hábito y como a ella tendrán la precedencia unos con otros» (*Constituciones*, 1601, p. 13). Asimismo, en páginas posteriores, se menciona la necesidad de contar con un religioso encargado de la labor y formación académica dentro del convento de San Francisco (*Constituciones*, 1601, p. 16). En cambio, en las constituciones provinciales de 1607, se sostiene expresamente «que los lectores de Artes de aquí en adelante lean el curso por el que compone e imprime el padre Definidor Fray Jerónimo de Valera, por ser *in via Scoti*, sin escribir, salvo algún particular notare que les parezca» (*Constituciones*, 1607, pp. 24-25).

[48] La obra de Jerónimo de Valera no solo es importante por ser la primera en imprimirse y publicarse en el orbe americano, sino, sobre todo, por la novedad que contiene su predominancia lógico-lingüística y por su opción escotista. El contexto en el cual estudió y enseñó el fraile chachapoyano tuvo la especial condición de ser un momento bisagra, es decir, un período en el cual la

sociedad virreinal indiana transitaba hacia una nueva perspectiva organizativa. Este tránsito significó el cambio de consideraciones intelectuales: de un debate filosófico sobre la naturaleza del indiano se pasó a un debate filosófico por las condiciones racionales del entendimiento entre mentalidades disímiles. En ese contexto, el aporte de Valera fue primordial no solo por iniciar el planteamiento teórico, sino también porque dicha postura marcó el inicio de una tradición intelectual propia en el virreinato peruano que, por cosas y avatares del destino, nunca pudo desarrollarse con mayor plenitud, puesto que los cambios políticos y dinásticos de los Habsburgo hacia los Borbones a inicios del siglo XVIII modificaron su curso intelectual.

CONCLUSIONES

Este ensayo ha reflexionado sobre las razones historiográficas y filosóficas que posibilitan considerar a la *Logica in via Scoti* como una auténtica primicia americana para la filosofía occidental. Dichas razones fueron desarrolladas en los argumentos que sostienen la tesis central del ensayo en los capítulos que lo componen. Las evidencias demuestran que la obra del padre Valera sí representó una novedad al pensamiento filosófico por la predominancia del tema y por las condiciones sociales, históricas y políticas que envuelven el contexto de su producción.

Estas tesis están muy lejos de la realidad objetiva que los estudiosos sobre el pensamiento virreinal develan en estos tiempos. No se niega una herencia del pensamiento medieval e hispánico, sino que se reconoce que de estas los pensadores virreinales recibieron escuelas de pensamiento y esquemas teóricos complejos. A ellos se sumaron las exigencias que la realidad americana impuso a los pensadores, exigiéndoles un replanteamiento de perspectivas. La predominancia de la perspectiva lógico-lingüística fue la más importante en esta parte del orbe y significó su sello de originalidad.

Otro aspecto importante por remarcar es la adopción del pensamiento escotista por parte de Valera. No se puede negar que el escotismo también se cultivó en esta parte de América y las ideas del fraile, expresadas en la *Logica in via Scoti*, son un testimonio fundamental que no solo evidencia un aporte original, sino que constituye una toma postura frente a sus correligionarios europeos, en un momento en el cual el escotismo era

debatido y evaluado para su posible adopción como doctrina oficial de la Orden franciscana. La pionera preferencia de Valera bajo la fórmula de *in via Scoti* marcó una ruptura a favor del Doctor Sutil desde el territorio americano, cuya influencia ha sido de tal magnitud que la misma orden opta por Escoto dos décadas después de que se haya publicado la obra del ilustre chachapoyano en Lima. Aún es tarea pendiente desempolvar los viejos libros archivados que contienen más novedades filosóficas escritas en el virreinato peruano, como las de otros insignes escotistas como fray Gonzalo Tenorio, fray Francisco de Mayronis o fray José de Bolívar.

La vida y obra de Valera se inscriben en una tradición y familia intelectual cuya raíz es el pensamiento de Duns Escoto. Los primeros escotistas de París, luego los extranjeros y finalmente los hispánicos anteceden al padre Valera, máximo representante de los escotistas peruanos. Esta genealogía intelectual no solo permite verificar las ramas de una familia filosófica, sino también comprender la novedad que supuso la obra de Valera en el contexto sudamericano del siglo XVII y su influencia en las siguientes generaciones, tanto de filósofos en general como de filósofos escotistas. Su obra no proviene del azar, sino que se inserta en una tradición de pensamiento y propone una lectura nueva de acuerdo con las exigencias de una sociedad tan distinta como lo era la del virreinato peruano de los siglos XVI y XVII.

El siglo XVI se caracterizó, desde el punto de vista filosófico, por un replanteamiento de las ideas antropológicas hasta entonces sostenidas. La realidad americana exigió a la mentalidad europea occidental reorientar las tesis sobre la humanidad de los indios. Los intereses sobre la afirmación o negación

de las tesis a favor o en contra de la humanidad indiana fueron relevantes con respecto a la política monárquica. Muchos tipos de intereses —políticos, sociales, intelectuales y hasta comerciales— estaban en juego. Los representantes más importantes de esta cuestión fueron Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, quienes protagonizaron las célebres Juntas de Valladolid. Cosa distinta fue el siglo XVII, cuya predominancia, a diferencia de la centuria anterior, fue lógico-lingüística, por razones más profundas y complejas, como la necesidad del entendimiento entre mentalidades tan disímiles con el fin de garantizar un proceso de evangelización más eficiente. De manera que, desde una perspectiva filosófica, se puede sostener que las preocupaciones lógico-lingüísticas fueron esenciales para consolidar una mejor comprensión de aquello que se evangelizaba. Incluso, se puede sostener que esta preocupación incluía una aún más compleja, como el problema cognitivo mental sobre el entendimiento entre mentalidades tan dispares.

La *Logica in via Scoti* testificó las necesidades filosóficas de una época que exigió una propuesta original en su producción filosófica. El siglo XVII fue el momento que da inicio a la tradición filosófica en el Perú. Nuestras raíces y fuentes de pensamiento nacieron de una necesidad lógico-lingüística y esta predominancia caracterizó la novedad y primicia de la filosofía virreinal peruana. Tal vez la fuente de los orígenes del pensamiento filosófico peruano se encuentre en este período tan rico en matices y novedades. Tal vez la impronta de la primicia de la obra de fray Jerónimo de Valera empiece a mostrar sus verdadera novedad e importancia. Tal vez recién empezemos a darnos cuenta de que poseemos una tradición original de pensamiento filosófico y que, en nuestra búsqueda incesante

de nuestras raíces intelectuales, empecemos a considerar a la filosofía virreinal como uno de los pilares sobre el cual se ha construido una perspectiva nueva en esta parte del mundo y que merece ser conocido y estudiado.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

De Valera, Jerónimo (1610). *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam*. Lima: Francisco del Canto.

Córdova y Salinas, Diego (1957). *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*. Edición y notas de Lino Canedo. Washington: Academy of American Franciscan History.

Constituciones franciscanas de la Provincia de los XII Apóstoles del Perú (1601). Lima, Convento de San Francisco.

Constituciones franciscanas de la Provincia de los XII Apóstoles del Perú (1607). Jauja, Convento de San Francisco.

Orden de Friales Menores (1628). *Memorial por la Religión de San Francisco, en defensa de las doctrinas del Seráfico Doctor San Buenaventura, del Sutilísimo Doctor Escoto, y otros doctores clásicos de la misma Religión*. Salamanca.

Orden de Friales Menores (1650). *Cronologia Histórico-Legalís Seraphici Ordinis. Capitulorum omnium et Congregationum Generalium a primo eiusdem Ordinis exordio, usque ad annum 1633*. Tomus 1. Typographua Camilli, Cavalli. Neapoli.

Orden de Friales Menores (1718). *Cronologia Histórico-Legalís Seraphici Ordinis. Omnia Capitula et Congregationes Generales, Constitutiones et Statuta emanata ab Año 1633, usque ad Annum 1718*. Tomus 2. Antonium Bortoli, Venetiis.

BIBLIOGRAFÍA

- Orden de Friales Menores (1650). *Cronologia Histórico-Legalis Seraphici Ordinis. Capitulum omnium et Congregationum Generalium a primo eiusdem Ordinis exordio, usque ad annum 1633*. Tomus 3. Typographua Camilli, Cavalli. Neapoli.
- Orden de Friales Menores (1718). *Cronologia Histórico-Legalis Seraphici Ordinis. Omnia Capitula et Congregationes Generales, Constitutiones et Statuta emanata ab Año 1633, usque ad Annum 1718*. Tomus 4. Antonium Bortoli, Venetiis.
- Orden de Frailes Menores (1897). *Chronica XXIV generalium Ordinis minorum. Cum pluribus appendicibus inter quas excellit hucusque ineditus «Liber de laudibus S. Francisci» Fr. Bernardi a Bessa*. Roma: Ed. a patribus collegii S. Bonaventurae.
- Salinas y Córdova, Buenaventura (1957). *Memorial de las historias del nuevo mundo. Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Waddingo, Lucas (1931-1934). *Annales Minorum seu Trium Ordinum a Sancto Francisco Institutorum*, Quaracchi: Curia Generali Ordo Fratrum Minorum.

FUENTES ESPECIALIZADAS

- Armas Asín, Fernando (2004). *Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XIX)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

BIBLIOGRAFÍA

- Bacigalupo, Luis (2022). *Aristóteles en París. Cómo la filosofía aristotélica en la Edad Media puso las bases de la Modernidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP
- Balic, Carlo (1965). The life and works of John Duns Scotus. En J. K. Ryan & B. M. Bonansea (Eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- Beth Ingham, Mary & Dreyer, Mitschel (2004). *The Philosophical vision of John Duns Scotus. An introduction*. Washington: The Catholic University America Press.
- Bochensky, Józef (1985). *Historia de la lógica formal*. Madrid: Gredos.
- Céspedes Agüero, Víctor (2011). La filosofía escotista de Jerónimo de Valera (1568-1625). En *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII* (pp. 435-514). Lima: UNMSM-UCS.
- Courtenay, William (1999). The Instructional Programme of the Mendicant Convents at Paris in the Early Fourteenth Century. En Peter Biller & Barrie Dobson (Eds.), *The Medieval Church: Universities, Heresy and the Religious Life. Essays in Honor of Gordon Leff*. Westbridge, UK: Boydell Press.
- Couternay, William (2011). Early Scotists at Paris: A reconsideration, *Franciscan Studies*, 69, 175-229.
- Egoavil, Jean Christian (2019). Las condiciones para el desarrollo de la filosofía virreinal en el Perú como fundamento del pensamiento peruano. El caso de la *Logica Via Scoti* (Lima, 1610) de Jerónimo de Valera (1568-1625). En Carlos Mata Indruáin, Antonio Sánchez Jiménez & Martina Vinatea

BIBLIOGRAFÍA

- (Eds.), *La escritura del territorio americano*. Nueva York: IDEA.
- Egoavil, Jean Christian (2022). *De España al Perú: la transmisión de la filosofía en el siglo XVI y XVII. El caso de la Lógica in via Scoti de Jerónimo de Valera*. Tesis de maestría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Eguiguren, Luis Alberto (1940). *Diccionario histórico cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos y sus colegios: crónica e investigación*. III volúmenes. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- Furlong, Guillermo (1952). *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (entre 1536 y 1810)*. Buenos Aires.
- Giacon, Carlo (1944). *La seconda scolastica*. Milano: Fratelli Bocca.
- Gilson, Etienne (2007). *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona: EUNSA.
- González Ayesta, Cruz (2007). “Introducción”, en *Naturaleza y Voluntad. Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, Q. 15*. Navarra: EUNSA.
- Heras, Julián (1995). *El convento de los Descalzos de Lima. Cuatro siglos de historia y de arte*. Lima: Convento de los Descalzos.
- Hofmeister Pich, Roberto (2011). Notas sobre Jerónimo Valera e sua Obras sobre lógica. *Caurensia*, 6, 169-202.
- Karamanolis, Girgio (2006). *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochy to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press.

BIBLIOGRAFÍA

- Lewis, Simon & Maslim, Mark (2015). Defining the Anthropocene, *Nature*, 519, 171-180.
- Marenbon, John (1987). *Late Medieval Philosophy (1150-1350) An Introductio*. London: Routledge.
- Medina, José Toribio (1965). *La imprenta en Lima (1568-1824)*. Santiago de Chile.
- Oxford University (1968). *Oxford Latin Dictionary*.
- Redmond, Walter (1972). *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Redmond, Walter (1998). *La lógica en el Virreinato del Perú: A través de las obras de Juan Espinoza Medrano (1668) e Isidoro de Celis (1787)*. Lima: FCE/ PUCP.
- Richter Fernández-Prada, Federico (s/f). El desaparecido colegio de San Buenaventura de nuestra señora de Guadalupe de Lima (1611-1876). *Anales de la provincia franciscana de los Doce Apóstoles de Lima*, 6.
- Rivara de Tuesta, Maria Luisa (2000). *Historia del pensamiento prehispánico, filosofía e ideología colonial y republicana del Perú y Latinoamérica*. Lima: UNMSM.
- Tibesar, Antonino (1991). *Comienzo de los franciscanos en el Perú*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos.
- Vos, Antoine (2006). *The philosophy of Jihn Duns Scotus*. Edimburgh: Edimburgh University Press.

La Atenea Americana. Una primicia filosófica en el Virreinato del Perú
se terminó de imprimir en setiembre de 2025, en Grupo Heraldos Editores
S.A.C., Av. Flor de Amancaes Mz. A Lote 36 - Lima 25 - Perú.

Tiraje: 500 ejemplares
Más sobrantes para reposición.



**HERALDOS
EDITORES**

Tienda en línea

www.heraldoseditores.com



SERVICIOS DE EDICIÓN E IMPRESIÓN

(+51) 976474336 / 913258387

